



ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ENSTİTÜSÜ

MUKİMİY ADINA HOKAND  
DEVLET PEDAGOJİ ENSTİTÜSÜ

AZERBAYCAN  
MİLLİ İLİMLER AKADEMİSİ

2024 İslam Dünyası Kültür Başkenti Şuşa'ya Armağan

# III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

(Türk Dünyasında Millî Kimlik ve Kültürel Miras)

## TAM METİN BİLDİRİ KİTABI



02-04 ARALIK  
**2024**  
Bakü/Azerbaycan



**III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ**  
**(Türk Dünyasında Millî Kimlik ve Kültürel Miras)**  
**Bildiri Tam Metin Kitabı**

**Bakü/Azerbaycan**  
**02-04 Aralık/ December 2024**

**ÇANKIRI**  
**2024**

**Çankırı Karatekin Üniversitesi Yayınları & Azerbaycan Milli İlimler Akademisi İlim Neşriyatı**

**III. Uluslararası Türkiyat Kongresi  
Bildiri Tam Metin Kitabı**

**III. International Turkology Congress  
Book of Full Text Proceedings**

**Bakü/ 02-04 Aralık/ December 2024**

- 1. Baskı: Kasım 2024/ Bakü (Basılı Nüsha)**
- 2. Baskı: Aralık 2024/ Çankırı (Dijital Nüsha)**

**EDİTÖRLER/ EDITORS**

**Prof. Dr. Abdulsalam ARVAS**

**Doç. Dr. Gülnar KARA**

**Doç. Dr. Aynur İBRAHİMOVA**

**Arş. Gör. Dr. Ahmet Serdar ARSLAN**

**SEKRETERYA/ SECRETARY**

**Songül DURMAZ**

**İLETİŞİM/ CONTACT**

**Çankırı Karatekin Üniversitesi Uluşazı Kampüsü İslami İlimler Fakültesi Binası 1. Kat Çankırı/  
TÜRKİYE**

**E-mail: turkiyat@karatekin.edu.tr**

Azerbaycan Millî İlimler Akademisi tarafından Bakü'de basılan bu bildiri tam metin kitabının ikinci ve genişletilmiş nüshası olan bu dijital baskı, Çankırı Karatekin Üniversitesi tarafından hazırlanmış olup hem Türkiyat Enstitüsü'nün hem de Azerbaycan Millî İlimler Akademisi'nin ortak yayınıdır. Bildiri kitabında yer alan yazıların ilmî ve hukukî sorumluluğu bildiri sahiplerine, telif hakları Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü'ne aittir. Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, gönderilen bildirimler üzerinde tasarruf hakkını saklı tutar.

**ISBN: 978-625-98655-8-4**

**Çankırı  
Aralık 2024**

## İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	iii
<b>ÇAKÜ REKTÖRÜ PROF. DR. HARUN ÇİFTÇİ’NİN SUNUŞU</b> .....	viii
<b>AMEA BAŞKANI AKADEMİK İSA HABİBBEYLİ’NİN SUNUŞU</b> .....	ix
<b>ÖN SÖZ</b> .....	xi
<b>İKİNCİ BASKIYA ÖN SÖZ</b> .....	xiii
<b>Abdulselam ARVAS-Leyla YILDIRIM</b>	
MESLEK FOLKLORU BAĞLAMINDA ÇANKIRI EL SANATLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ...I	
<b>Afaq X. RAMAZAN</b>	
“ARZU-QƏMBƏR” DASTANININ AZƏRBAYCAN VARIANTI: EPİZOD VƏ MOTİVLƏR ÜZƏRİNƏ İNCƏLƏMƏ .....	10
<b>Ahmet BOZDOĞAN</b>	
TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİNİN ŞEKİLLENME SÜRECİNDE BÜTÜN TÜRK DÜNYASINDA YANKI BULAN BİLİMSEL, KÜLTÜREL, TOPLUMSAL VE SİYASAL ETKENLER .....	30
<b>Ahmet Serdar ARSLAN</b>	
MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE YAYINLANMIŞ <i>MEHMETÇİĞİN DESTANI</i> ÜZERİNE BİR İNCELEME .....	38
<b>Ali YAKICI</b>	
TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATINA BAĞLI ÜLKELERİN LİSE EDEBİYAT KİTAPLARININ ORTAK METNİ: KÖROĞLU .....	47
<b>Almaz Ü. BİNNATOVA</b>	
ƏLİŞİR NƏVAİ VƏ ZAHİRƏDDİN MƏHƏMMƏD BABUR YARADICILIĞINDA TƏZKİRƏÇİLİK ƏNƏNƏLƏRİ .....	54
<b>Анар Жумабаевна СУЛТАНИЯРОВА</b>	
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В АЛМАТЫ .....	58
<b>Анарбай С. БУЛДЫБАЙ</b>	
ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВО ТЮРКО-МОНГОЛСКИХ НАРОДОВ ..	64
<b>Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ)</b>	
“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NIN BURSA NÜSXƏSİNDƏ İŞLƏNİLMİŞ BƏZİ FƏRQLİ SÖZLƏR HAQQINDA .....	79
<b>Aygün BAĞIRLI</b>	
AZƏRBAYCAN UŞAQ ƏDƏBİYYATINDA ŞUŞA .....	87
<b>Aynur A. İBRAHİMOVA</b>	
MODERN AZERBAIJAN KÖROĞLUŞÜNASLIĞINDA MİTOLOJİK YÖNELİMİN YENİ EĞİLİMLERİ .....	94
<b>Aynur NOVRUZOVA</b>	
ABAY KUNANBAYEVİN MAARİFÇİ GÖRÜŞLƏRİNİN QAZAX UŞAQ ƏDƏBİYYATININ İNKİŞAFINDA ROLU .....	101
<b>Aynurə SƏFƏROVA</b>	
“QURBANİ” DASTANININ MÖVCUD VERSİYALARI .....	108

**Aysel ƏHMƏDOVA**

QƏDİM UYĞUR ABİDƏSİ “DASAKARMAPATHAVADANAMALA”DA QARIŞIQ TİPLİ MÜRƏKKƏB CÜMLƏ .....112

**Ayşe UĞURELİ**

ERKEN DÖNEM ORTA ASYA FOTOĞRAFÇILIĞI VE TÜRK DÜNYASI'NIN KÜLTÜREL MİRASINA KATKILARI .....118

**Baba MƏHƏRRƏMLİ**

TÜRK DİLLƏRİNDƏ SÖZ KÖKÜ PROBLEMİ .....129

**Bakhitbay PALUANOV**

FORMATION AND DEVELOPMENT OF KARAKALPAK LITERARY JOURNALISM.....135

**Cengiz EKEN**

MÜSTEAR İSİM TESPİTİNE YÖNELİK BAZI DİKKATLER.....142

**Dilnoza JAMOLATDİNOVA**

JADIDCHILIK VA QO'QON MUXTORIYATI DAVRINI O'RGANISH YOSH AVLODNI VATANPARVARLIK RUHIDA TARBİYALASHNING ENG MUHIM OMILI .....146

**Əfzələddin ƏSGƏR**

BİR TANRIÇILIQ İNANCI HAQQINDA .....150

**Elçin İBRAHİMOV**

TÜRK DEVLET VE TOPLULUKLARINDA ORTAK DİL SORUNU .....155

**Elnarə H. ƏMİRLİ**

TÜRK XALQLARI FOLKLORUNDA AY HAQQINDA ÖRNƏKLƏR .....159

**Eşqanə BABAYEVA**

ƏHMƏD NƏDİM VƏ MOLLA PƏNAH VAQİF YARADICILIĞINDA PARALELİZM .....168

**Fatih SONA**

LEYLÂ HANIM'IN BÂKÎ'YE YAZDIĞI TAHMİSLER .....177

**Феруза К. ХАБИБУЛЛАЕВА**

ТЮРКОЛОГИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ .....183

**Fidan GASIMOVA**

TÜRK DÜNYASI KÜLTÜRÜNDE HALK HEKİMLİĞİ, ONUNLA İLGİLİ İNANIŞ VE RİTÜELLER .....185

**Fuzuli BAYAT**

ULUSAL KİMLİĞİN OLUŞUMUNDA MİLLİ KÜLTÜRÜN ROLÜ .....195

**Günel CƏNNƏTOVA**

TÜRK DASTANLARINDA QƏHRƏMAN VƏ ZAMAN: EPİK ZAMANDA MAADAY-QARA, ALPAMIŞ VƏ SALUR QAZAN.....207

**Гулнуркан Ж. КУРМАНАЛИЕВА**

ИСТОРИЯ ПЛАЧЕЙ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ И ИХ РОЛЬ СЕГОДНЯ.....212

**İbrahim AKYOL**

TÜRK KÜLTÜRÜNDE MANZUM YAĞMUR DUALARI: ÇANKIRI ÖRNEĞİ .....217

**İlhame GESEBOVA**

AŞIQ POEZİYASINDA İSLAMİ DEĞERLER.....224

**Jabbar ESHANKUL**

“DADA QO‘RQUT KITOBİ”DA MUQADİMMALARNING O‘RNI .....231

**Qasım HACIYEV**

CƏNUBİ QAFQAZDA MADDİ-MƏDƏNİYYƏT ƏNƏNƏSİNİN YARANMASI VƏ İNKİŞAFINDA AZƏRBAYCANIN YERİ VƏ ROLU .....234

**Lalə BƏDİROVA-ŞABANOVA**

FOLKOR VƏ MİLLİ KİMLİK .....239

**Leman SÜLEYMANOVA**

MANİ ATIŞMALARI .....244

**Leyla K. MƏMMƏDOVA**

ƏBDÜRRƏHİM BƏY HAQVERDİYEVİN HEKAYƏLƏRİNDƏ YUXU MOTİVİ .....251

**Lütviiyə ƏSGƏRZADƏ**

AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA MİLLİ KİMLİK VƏ MİLLİ BİRLİK İDEOLOGİYASI .....257

**Lyazzat KURMANBAYEVA**

GELENEKSEL TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ TAKI ÜRÜNLERİNİN GÖSTERGESEL ANALİZİ .....266

**Maral TAGANOVA**

TÜRKMEN DİLİNDE *ALYN* KELİMESİNİN KELİME YAPIMIYLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE .....273

**Матлуба Х. РАСУЛОВА**

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ СО ЗНАЧЕНИЕМ СПОСОБА ДЕЙСТВИЯ В РУССКОМ И УЗБЕКСКОМ ЯЗЫКАХ .....279

**Mehmet KARAASLAN**

TÜRK DÜNYASINDA İRTİCALEN KARŞILIKLI ŞİİR SÖYLEME GELENEĞİ BAĞLAMINDA DOĞU ANADOLU ÂŞİK ATIŞMALARI VE AZERBAYCAN MEYHANALARI .....284

**Məleykə MİRZƏLİ**

ÖZBƏK VƏ AZƏRBAYCAN DİLLƏRİNDƏ TOY MƏRASİMİ ETNOQRAFİZMLƏRİ .....299

**Meýlismyrat ÝARYÝEW**

MAGTYMGULYNYŇ DÖREDİJİLİGINDE MİRKULAL .....308

**Mətanət ABBASOVA**

İTİRİLMİŞ MƏDƏNİ İRS: MİLLİ KİMLİK VƏ TARİX YADDAŞ KONTEKSTİNDƏ (AZƏRBAYCAN MADDİ VƏ MƏNƏVİ İRS ƏSASINDA) .....310

**Mübariz AĞALARLI**

ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ DÖVLƏT VƏ DİN .....317

**Nadir MƏMMƏDLİ**

DİVANÜ LÜĞATİ‘T-TÜRKÜN XALİD SƏİD TƏRCÜMƏSİNİN TƏRTİBİ, REDAKTƏSİ VƏ TRANSFONOLİTERASİYASI .....328

**Nafisa O. JURAEVA**

BUHARA ŞƏHRİ ZİYARƏT YERLERİNİN TOPOGRAFIK ÖZELLİKLERİ .....337

**Naile ASKER**

*SOVETSKAYA TYURKOLOGIYA* DERGISİNİN SOVYET TÜRKOLJİSİNİN GELİŞİMİNDEKİ YERİ ....341

**Narbiş ŞAMMAÝEWA**

TÜRKMENİŇ AŇYÝETİNDE ERKEK OGLANYŇ ORNY .....347

**Nedim BAKIRCI**

AZERBAIJAN MASALLARINDAN “VEFALI AT” ADLI MASALIN SEMBOLİK ÇÖZÜMLEMESİ ....350

**Nəzakət HÜSEYNOVA**

AZƏRBAYCANIN MİLLİ KİMLİYİNİN FORMALAŞMASINDA ŞUŞA MAARİFÇİLİK MƏKTƏBİNİN ROLU (N. VƏZİROVUN YARADICILIĞI ƏSASINDA) .....368

**Nəzakət İSMAYİLOVA**

MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜ NAXÇIVAN UŞAQ ƏDƏBİYYATINDA MİLLİ DÜŞÜNCƏ VƏ QARABAĞ MÖVZUSU .....373

**Nizami ADIŞİRİNOV**

MƏHƏMMƏDHÜSEYN ŞƏHRİYARIN “HEYDƏRBABAYA SALAM” POEMASINDA MİFİK YADDAŞ KODU .....377

**Огулсапар А. НУРЫЕВА**

СИНОНИМЫ В СТИХОТВОРЕНИЯХ БАЙРАМ ХАНА И ЗАХИРЕДДИНА БАБУРА .....385

**Olimjon QOSIMOV**

LEXICAL REPRESENTATION OF THE HEAVENLY PICTURE IN THE POETRY OF NIZAMI GANJAVI AND ALISHER NAVOI .....391

**Özkul ÇOBANOĞLU**

TÜRK DÜNYASI BAĞLAMINDA TÜRKOLJİDE YENİ PERSPEKTİFLER .....394

**Pərvanə B. İSAYEVA**

ƏBDÜRRƏHİM BƏY HAQVERDİYEVİN İCTİMAİ FƏALİYYƏTİ VƏ BƏDİİ YARADICILIĞI MİLLİ MƏFKURƏ KONTEKSTİNDƏ .....401

**Ramazan QAFARLI**

MİF VƏ TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ GERÇƏKLİYİ .....406

**Rəna MİRZƏZADƏ**

MİLLİ İDEYA: İCTİMAİ-DİPLOMATİK VƏ MƏDƏNİ “GÜC” SİYASƏTİNDƏ MERİBAN ƏLİYEVA FENOMENLİYİ .....420

**Sacide ÇOBANOĞLU**

TÜRK DÜNYASI ORTAK ETİK KODU KORKUT ATA İLE TOPLUM 5.0 SÜPER AKILLI TOPLUM BİÇİMİNDE KÜLTÜR METAVERSE'LERİNİN YAPILANDIRILMASI .....424

**Salidə ŞƏRİFOVA**

ÇAĞDAŞ TÜRK ŞEİRİNİN NÜMAYƏNDƏSİ – BÜLƏND ECEVİTİN BƏDİİ YARADICILIĞINA BİR NƏZƏR .....430

**Salih Mehmet ARÇIN**

MİLLİ KİMLİK KAZAN(DİR)MANIN BİR ARACI OLARAK TUVA SOYADLARI .....441

**Səbinə İSAYEVA**

QARABAĞ AŞIQ MÜHİTİNDƏ POETİK ƏNƏNƏ .....447

**Selahattin TOPBAŞ**

EDEBİ METİNLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER İLE HZ. HATİCE'NİN ÖRNEK EVLİLİĞİ .....453

**Selma ÇELİK**

KEMAL TAHİR'İN BİR MÜLKİYET KALESİ VE YOL AYRIMI ROMANLARINDA KANUN ALGISI ..457

**Sürəyya ƏLİZADƏ**

ŞUŞA VƏ ƏNDƏLUSUN MƏDƏNİ ABİDƏLƏRİ .....466



**Şebnem ASADOVA**

MASALLARDA KIRKINCI ODA MOTİFİ: YASAKLARIN VE SIRLARIN SEMBOLİZMİ.....472

**Şerife ÖZER**

KIRIM TATAR TÜRKÇESİNİN DOBRUCA AĞZI İLE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE ORTAK BİTKİ ADLARI .....478

**Tahirə MƏMMƏD**

ŞUŞA ƏDƏBİ MƏCLİSLƏRİ TƏMSİLÇİLƏRİNİN YARADICILIĞINDA İSLAM TARİXİNİN BƏDİİ-ESTETİK İFADƏSİ.....486

**Tanju SEYHAN**

“ASKİYA” ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN SÖZLÜ KÜLTÜR KİMLİK İLİŞKİSİ .....492

**Turgut TOK**

GORANÇE DİLİNDE KULLANILAN TÜRKÇE SÖZCÜKLER .....507

**Vefa İBRAHİM**

ÇÖVKƏN VƏ POLO OYUNLARININ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ.....516

**Vüqar KƏRİMLİ**

BƏŞƏR MƏDƏNİYYƏTİNDƏ ÜMUMTÜRK MƏDƏNİ İRSİ.....520

**Yazgül MERGENOVA**

KARACAOĞLAN'IN ŞİİRLERİNDE KADIN GİYİM KUŞAMI .....525

**Ziyodaxon MIRZAYUNUSOVA**

O'ZBEK O'QUVCHILARINI RUS TILIGA BOSHLANG'ICH O'QITISHNI ASOSIY VAZIFALARI.....532

**Zülfıyyə V. ÖNLEN**

OSMANLI ARXİV SƏNƏDLƏRİNDƏ ŞUŞA .....536

## ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ REKTÖRÜ

### PROF. DR. HARUN ÇİFTÇİ’NİN SUNUŞU

Eğitim hedefini “Dünyaya açık, yerli ve millî üniversite” olarak belirleyip bu yolda emin adımlarla yürüyen ve bu yönüyle hak ettiği değeri gören Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak Türk dünyasının çeşitli coğrafyalarından iştirak eden katılımcılarımızla Türkiye Cumhuriyeti’nin 101. yılının kutlu ve onurlu günlerinde, millî birlik ve beraberlik ışığını güçlendirmenin haklı gururunu ve sevincini yaşıyoruz.

Bilim ve ilim yuvası olarak gelecek nesillere yön verecek olan üniversitelere bu bağlamda büyük görevler düşmektedir. Temel görevi Türk kültür ve medeniyetini araştırıp incelemek ve elde edilen sonuçları çeşitli yayınlar, konferans ve sempozyumlarla paylaşmak olan Türkiyat Enstitüsü’nü bu bakımdan oldukça önemsiyor ve çalışmalarını destekliyoruz. Nitekim üç yıldır ara vermeden düzenlenen “III. Uluslararası Türkiyat Kongresi” bu sene İslam Dünyası Kültür Başkenti ilan edilen Şuşa’ya armağan edilmiş ve kongrenin Azerbaycan’ın başkenti Bakü’de düzenlenmesine ortaklaşa karar verilmiştir.

Bu kapsamda “Azerbaycan Milli İlimler Akademisi” ve “Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü” paydaşlarımız olarak kongremizi daha anlamlı hale getirmiş ve Türk dünyasında bilimsel çalışmalar için bir model teşkil etmiştir. Nitekim bu etkinliklerle Türk dünyasında ortak eğitim temellerinin atılacağına inanıyoruz. Özellikle yükseköğretim sisteminde ortak ders içeriklerinin, kredilerinin belirlenmesi ve diploma denkliklerinin karşılıklı gündeme getirilmesinin bundan sonraki süreçte Türk yükseköğretim kurumlarına önemli katkılar sağlayacağı kanaatindeyiz.

Ayrıca bu sene artık kongrelerimizin Türk dünyasının farklı merkezlerine taşınmış olmasının bilimsel işbirliği açısından önem taşıdığına ve Türk dünyasında da farkındalık oluşturmak için önemli adımlar olarak değerlendirileceğini bütün kalbimizle inanıyoruz. Kongremize Türk dünyasının her yerinden teveccüh gösterip katılan bilim adamları da bu düşüncemizi teyit etmiş olmakta ve bu farkındalığa rehberlik etmiş olmaktadır. Yaklaşık 100 bilim adamının katıldığı kongremizde Türk dünyasının önemli konuları bilimsel olarak masaya yatırılmakta ve birliğimizin güçlenmesi için önemli çalışmalar yapılmaktadır.

Belirlediğimiz hedeflere ulaşmamız için her konuda destekçimiz olan devlet büyüklerimize, “T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı”na, “Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı”na, “Azerbaycan Milli İlimler Akademisi”ne, “Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü”ne, Azerbaycan medya kuruluşlarına, kongre sürecini titizlikle yürüten Türkiyat Enstitüsü Müdürümüz Prof. Dr. Abduselam Arvas ile Azerbaycan Milli İlimler Akademisi mensubu Doç. Dr. Aynur İbrahimova’ya ve onların çalışma arkadaşlarına, bildirileriyle kongremize yurt içi ve yurt dışından destek veren bütün katılımcılarımıza teşekkür ediyoruz.

Çankırı Karatekin Üniversitesi olarak gelenekselleşmesini arzuladığımız bu kongrelerimiz ile Türk dünyasının ortak hedeflerde kenetlenip azim ve hevesle birlikte hareket ettiğine şahit olmanın gururunu yaşıyoruz. Saygılarımla...

**Prof. Dr. Harun ÇİFTÇİ**

**Çankırı Karatekin Üniversitesi Rektörü**

## **AZƏRBAYCAN MİLLİ İLİMLER AKADEMİSİ BAŞKANI**

### **AKADEMİK İSA HABİBBEYLİ'NİN SUNUŞU**

#### **Türk dünyasında inteqrasiya prosesləri:**

#### **ənənələr və müasir çağırışlar**

Qədim tarixi köklərə və böyük ənənələrə malik olan türk dünyası SSRİ adlanan imperiya dağıldıqdan sonra özünün çoxəsrlik inkişafının yeni dövrünə qədəm qoymuşdur. Belə ki, XXI əsrdə Sovetlər İttifaqının əsarətindən xilas olmuş Azərbaycan və Orta Asiya Respublikaları arasında ortaq tarixi köklərə qayıdış və yenidən qarşılıqlı inteqrasiya mərhələsi başlanmışdır. Yeni müstəqillik qazanmış türk dövlətlərində milli-mənəvi özünüdərk prosesləri genişlənmiş və dərinləşmiş, tədricən dövlət siyasəti səviyyəsinə çatdırılmışdır. Türk dövlətləri arasında başlanmış bu inteqrasiya proseslərinə Azərbaycan – Türkiyə Birlik və Həmrəyliyi güclü şəkildə təsir göstərmişdir. Xüsusən, Azərbaycan xalqının Ümummilli lideri Heydər Əliyevin irəli sürdüyü “Bir millət – iki dövlət” formulu yeni tarixi mərhələnin əsas inkişaf strategiyasına çevrilmişdir. Azərbaycan – Türkiyə əlaqələrində baş vermiş sürətli inteqrasiya, qardaş ölkələr arasında 15 iyun 2021-ci il tarixdə Şuşa Bəyannaməsinin imzalanması həm ikitərəfli münasibətlərdə və həm də beynəlxalq müstəvidə yeni hədəflərin müəyyən edilməsində, habelə mühüm nəticələrin əldə olunmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Azərbaycan – Türkiyə əlaqələrindəki Birlik və Həmrəylik türk dünyasındakı çoxcəhətli inteqrasiyanın nümunəsi olmuşdur.

Azərbaycanın 44 günlük Qarabağ müharibəsində Ermənistan üzərində qazandığı Tarixi Zəfər türk dünyasında qarşılıqlı siyasi-mədəni inteqrasiyanın genişləndirilməsinə əhəmiyyətli dərəcədə ciddi təsir göstərmişdir. Azərbaycanın apardığı ədalətli Qarabağ müharibəsi və qazandığı böyük Zəfər türk xalqlarının hər birində milli oyanışa səbəb olmuş, beləliklə, inteqrasiya prosesləri irəliyə doğru inkişaf etdirilmişdir. Qarabağ – Vətən müharibəsində Azərbaycan – Türkiyə münasibətlərinin daha da möhkəmləndirilməsi türk xalqlarının Birliyinə doğru addımların atılması proseslərinə təkan vermişdir.

Bundan başqa, 2009-cu ildə Naxçıvanda Türkdilli Dövlətlərin Əməkdaşlıq Şurası kimi yaranan qurumun Türk Dövlətləri Təşkilatına çevrilməsi türk dünyasında inteqrasiya proseslərinin genişləndirilməsində əhəmiyyətli təsirə malikdir. Artıq Beynəlxalq Türk Akademiyası, Türk Mədəniyyəti və İrsi Fondu, Türk Dünyası Ağsaqqallar Şurası və sair kimi təşkilatların fəaliyyət göstərməsi, bu təşkilatların xətti ilə ortaq elmi, ədəbi-mədəni birlik və əməkdaşlığa həsr edilmiş tədbirlərin keçirilməsi, layihələrin icra olunması da ortaq türk düşüncəsinin formalaşdırılmasına uğurla xidmət edir. Xüsusən, 2024-cü ilin sentyabr ayında Beynəlxalq Türk Akademiyasının təşkilatçılığı ilə keçirilən müzakirələrdən sonra 34 hərfdən ibarət olan latın qrafikalı ortaq türk əlifbasının qəbul edilməsi türk dünyasında əldə edilmiş çox mühüm nailiyyətdir.

Məlum olduğu kimi, türk dünyasında ortaq tarix, ortaq əlifba və ortaq mədəniyyətlə əlaqədar mühüm qərarlar 1926-cı ildə məhz bu gün Uluslararası Türkiyyat Konqresinin öz işinə başladığı Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Böyük Konfrans salonunda keçirilən Birinci Türkoloji Qurultayda qəbul edilmişdir. Birinci Türkoloji Qurultay ötən yüz ilin türkologiyanın inkişafı baxımından ən böyük elmimədəni hadisəsidir. Sonrakı dövrdə Birinci Türkoloji Qurultayın iştirakçılarının əksəriyyəti Stalin rejiminin sərt təqibləri, sürgün və ölüm hökmü ilə üzleşsələr də, onların alovlandırdıqları məşəl heç vaxt sönməmişdir. Türkologiya elminin XX əsrdə və XXI əsrdə geniş şəkildə inkişaf etməsi və bu sahədə mühüm elmi

nailiyyətlərin qazanılması Birinci Türkoloji Qurultayın ideallarının yaşadılması və təntənəsi deməkdir.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyev Türk dünyasını “öz ailəmiz” adlandırmaqla bu istiqamətdə qarşılıqlı əlaqələrin daha da inkişaf etdirilərək möhkəmləndirilməsini mühüm vəzifə kimi irəli sürmüşdür. Məlumat vermək istəyirəm ki, bu sahədə Azərbaycan üzrə, o cümlədən də Milli Elmlər Akademiyasında qısa müddət ərzində mühüm yeniliklər baş vermişdir. Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ziya Bünyadov adına Şərqişnaslıq İnstitutu və Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunda mövcud olan türkologiya yönü şöbələrin işi yenidən qurulmuşdur. Bundan başqa Akademiyanın Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutunda “Türk xalqlarının fəlsəfi fikir tarixi və müasir fəlsəfəsi” şöbəsinin, Memarlıq və İncəsənət İnstitutunda “Türk sənət tarixi və mədəni irsi” şöbəsinin yaradılması isə həmin istiqamətdə atılmış yeni addımlardandır. Bu gün Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasında Türkiyə Mədəniyyət Turizm Nazirliyi, Çankırı Karatekin Universiteti, Özbəkistanın Kokand Dövlət Pedaqoji İnstitutu, AMEA-nın Folklor İnstitutu və Ədəbiyyat İnstitutu ilə birlikdə keçirilən “III Uluslararası Türkiyyat Konqresi” də türk dünyasındakı elmi-mədəni inteqrasiyanın daha da inkişaf etdirilməsinə mühüm elmi töhfə hesab oluna bilər.

Hesab edirik ki, Azərbaycan, Türkiyə və Özbəkistanın elm və ali təhsil qurumlarının, TİKA-nın dəstəyi ilə Milli Elmlər Akademiyasının vaxtilə I Bakı Türkoloji Qurultayının keçirildiyi tarixi salonunda keçirilən III Uluslararası Türkiyyat Konqresi həm də həmin qurultayın 2026-cı ildə keçiriləcək yüz illiyinə hazırlıq baxımından da mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Heç şübhəsiz, III Uluslararası Türkiyyat Konqresi müasir dövrdə türk xalqları arasında elmi-mədəni inteqrasiyanın daha da genişləndirilməsi və türkologiya elminin inkişaf etdirilməsi yolunda mühüm bir addım olacaqdır.

**Akademik İsa HƏBİBBƏYLİ**  
**Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Başkanı**

## ÖN SÖZ

Saygıdeğer bilim adamları;

Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılı kutlamaları çerçevesinde Türk dünyasıyla ilgili geçen sene yapılan bilimsel, sosyal, siyasal, ekonomik çalışmalar bu yıl da hızını kesmeden devam etmektedir. Türk Devletleri Teşkilatı'nın her alanda yakın işbirliği içinde olmasından ötürü gerek kamu gerekse özel kurumlarımız Türk dünyası ile ilgili çeşitli bilimsel, kültürel, sanatsal etkinlikleri aşkla ve şevkle düzenlemeye devam etmektedir. Bu anlamda Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü de daha önce başlattığı uluslararası etkinliklerle bu sürece katkı sağlamaya çalışmaktadır. Nitekim bu yıl tarafımızdan artık geleneksel hâle gelen "Uluslararası Türkiyat Kongreleri"nin üçüncüsü düzenlenmektedir.

Bu bağlamda "III. Uluslararası Türkiyat Kongresi" birkaç açıdan yenilikçidir. İlkin, 2024 yılı Şuşa'nın, İslam dünyasının kültür başkenti ilan edilmesi münasebetiyle bu kongre Şuşa'ya armağan edilmiştir. Kongrenin Çankırı'da değil Türk Devletleri Teşkilatı üyelerinden Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de, Azerbaycan Millî İlimler Akademisi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilmesi de bu açıdan önem arz etmektedir. Uluslararası Türkiyat kongrelerinin amacı esasında etkinliği her yıl Türk dünyasının farklı bir kültür merkezinde yapmak ve Türkologları bir araya getirmektir. Böylece Sovyetler dönemindeki Türkoloji kongrelerinde kısmen yapılanı, bütünüyle gerçekleştirerek Türk dünyası başta olmak üzere dünyanın her tarafından Türkolojiye gönül vermiş bilim adamlarını buluşturma şenliğini organize etmektir. Nitekim hedeflediğimiz amacın ilk adımı bu kongreyle atılmış bulunmaktadır.

İkinci olarak Türk Devletleri Teşkilatı'nın ortak hareket ederek, tüm gücüyle çalıştığı bir dönemde bilimsel kurumlar olarak bunun alt yapısını oluşturmak ve Türk dünyasında millî kimliğin gelişmesi ve yaygınlaşması için çaba sarf etmektir. Bundan ötürü "III. Uluslararası Türkiyat Kongresi"nin teması ***Türk Dünyasında Millî Kimlik ve Kültürel Miras*** olarak belirlenmiştir. Nitekim kongreye yapılan başvurularda millî kimlik ve kültürel mirasa yönelik çok sayıda ilmî çalışma gelmiş ve bunlardan öne çıkanlar ise kurullarımızın değerlendirmelerinden geçerek kabul görmüştür. Tam da bu süreçte Türk Devletleri Teşkilatı tarafından İsmail Gaspıralı'nın anısına "Dilde, Fikirde, İşde Birlik" ülküsü doğrultusunda hatıra akçasının bastırılmış olması attığımız adımların ne kadar isabetli olduğunu teyit etmiş ve bu konudaki heyecanımızı bir kat daha artırmıştır.

Üçüncüsü, Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü öncülüğünde paydaşlarımız olan Azerbaycan Millî İlimler Akademisi (Azerbaycan) ve Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü (Özbekistan) ile maddî-manevî açıdan işbirliğine gidilmiş, kongrenin iş yükü uluslararası platformda paylaşılarak, etkinlik Azerbaycan ev sahipliğinde Bakü'de gerçekleştirilmiştir. Bu da samimi çabalarla Türk dünyasında ortak birçok projenin yapılabileceğini ortaya koyması bakımından dikkati çekmektedir. Paydaşımız olan Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı'nın katkısı ise ifade edilmesi gereken bir vefa borcudur.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "Türkiyat Kongresi" serilerinin devam etmesi en büyük arzumuzdur. Zira bu bilimsel etkinlikler salt bilgi alışverişiyle gerçekleştirilen toplantılar değildir. Bu toplantılar vesilesiyle Türk dünyasından bilim insanları bir araya gelmekte ve geleceğe dair düşünce ve projelerini konuşmakta, aynı zamanda dil, kültür, tarih gibi ortak unsurları da gündeme getirmektedir. Böylece Türklük bilimi araştırmaları vasıtasıyla ortak dil ve kültür kaynaşmaları canlandırılmakta ve her geçen gün Türk dünyasındaki yakınlaşmanın artması için bilimsel zeminde somut adımlar atılmasına katkı sağlanmaktadır.

Bu temel düşüncelerden hareketle Türkiyat Enstitüsü, bu yıl “III. Uluslararası Türkiyat Kongresi”ni Azerbaycan Millî İlimler Akademisi ve Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü ile ortaklaşa olarak düzenlemiş, kongreye 200’ün üzerinde başvuru olmuş, 96 bildiri özeti kabul edilmiştir. Bu bilimsel etkinlikte; Türk halklarının tarihi, coğrafyası, dili, edebiyatı, folkloru vb. gibi konularda yayımlanan bildirilerin ve ortaya atılan fikirlerin başta “Türk Devletleri Teşkilatı” olmak üzere Türk dünyasının bilimsel, sosyal ve kültürel değerlerine hizmet edeceğine inanmaktayız.

Bu yılki kongremize Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkmenistan, Azerbaycan, Türkiye gibi ülkelerden bilim adamları daha yoğun ilgi gösterdiler. Bununla birlikte Rusya ve Tacikistan’dan da katılımcılarımız oldu. Bu yıl ayrıca bildiri kitabı, kongre öncesinde hazırlandı. Bildiri kitabı, kongreden önce baskıya hazırlandığı içinse yaklaşık 70 bilim adamı tam metinleri tarafımıza ulaştırmış ve böylece mezkûr bildiriler elinizdeki eserde basılarak siz kıymetli okurların takdirine sunulmuştur.

Eserin kongre öncesi yayımlanmasının sebebi bilim adamlarının tam metin bildiri kitabını kongre esnasında somut bir çıktı olarak karşılarında görmelerini sağlamaktır. Böylece belirlenen kongre takvimine uygun olarak bilimsel çalışmalar editörlük süreçlerinden geçmek suretiyle fizikî olarak yayımlandı. Gerek Türk dillerinde gerekse başka dillerde yazılan bildiri tam metinleri ise yazı tipi, atıf sistemi ve kaynakça gibi şekilsel açıdan tek bir formatta hazırlandı. Bu anlamda etkinliğimize katılıp destek verdikleri ve bildirilerini zamanında bize ulaştırıp bu eserin ortaya çıkmasına vesile oldukları için tüm araştırmacılara ve kongrenin gerçekleşmesinde emeği geçen herkese teşekkür ederiz.

Bilim şölenimizi, ilmî ve maddî açıdan destekleyen “Azerbaycan Milli İlimler Akademisi” ile “Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü”ne minnettarız. Elbette Bakü dışından gelen katılımcıların konaklamasını temin eden ve davetli konuşmacıların biletlerini karşılayan Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı’nın kongremize verdiği desteği burada yad etmeden geçemeyeceğiz. Verdikleri ilmî, manevî ve maddî destekten ötürü ilgili tüm kurum ve kuruluşlara şükranlarımızı sunarız.

Etkinliğimizin uluslararası arenada izlenmesine vesile olan AZTV, İTV, ARB gibi medya kuruluşlarını selamlar, kongremizin düzenleme ve hakem kurullarına, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi’nin görevli ekibine teşekkür ederiz. Yine, bugün bizi yalnız bırakmayan resmî kurumların değerli yetkililerine saygılarımızı iletiyor ve bizi uluslararası etkinliklerde destekleyen Sayın Rektörümüz Prof. Dr. Harun Çiftçi’ye, bu yılki kongrenin ev sahipliğini üstlenen Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Başkanı Sayın Akademik İsa Habıbbeyli ile diğer paydaşımız Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü Rektörü Sayın Prof. Dr. Dilnoza Hodjaeva’ya minnettarlığımızı ifade etmek istiyoruz. Türkiyat Enstitüsü olarak düzenlediğimiz “III. Uluslararası Türkiyat Kongresi”nin Türk dünyasına hayırlı olmasını diliyor, gelecek yıl da kongremizin aynı coşku ve heyecanla Türk dünyasının başka bir kültür merkezinde tekrar düzenlenmesini temenni ediyoruz.

**Prof. Dr. Abduselam ARVAS**  
**Türkiyat Enstitüsü Müdürü**

## İKİNCİ BASKIYA ÖN SÖZ

Saygıdeğer bilim insanları;

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Mukimiy Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü ve Azerbaycan Milli İlimler Akademisi işbirliğiyle 02-04 Aralık 2024 tarihinde Bakü/Azerbaycan'da düzenlediğimiz III. Uluslararası Türkiyat Kongresinde sunulan tam bildiri metinlerini kapsayan elinizdeki bu çalışmanın ikinci baskısı karşınıza çıkmış bulunmaktadır. Bilindiği üzere, kongre takvimi gereğince 20 Ekim'de tam metinler gönderilmiş, kongreye kabul edilen araştırmacıların metinleri editörlük süreçlerinden geçirilerek kongre esnasında somut çıktılarının görülmesi, düzenlenen kongrede bildirilerin hazır edilerek katılımcıların katkıda bulunması ve katılımcılara hatıra kalması amacıyla birinci baskısı yapılmıştı.

Kongre tam metin bildiri kitabının dijital baskısı (ikinci baskı) ise kongre esnasında yazarlara verilen geri dönütlerin, yazarların kongre esnasında yaptıkları fikir alışverişlerinin geliştirilmesi ve varsa başka eksikliklerin tamamlanması, kongrenin yoğunluğu ve büyüklüğü nedeniyle var olabilecek editöryal hataların giderilmesi ve geçerli sebepler dâhilinde kurulumuza haber vererek tam metinlerini yetiştiremeyen ancak süre isteyen araştırmacılarımızın tam bildiri metinlerinin de eklenmesi için tekrar yapılmıştır. Bu açıdan kongre kitabının taslağı yazarlara gönderilmiş, varsa yapılan eklemeler ve talepler toplanmış ve ardından genişletilmiş ikinci baskı (dijital baskı) yayınlanmıştır. Nihayetinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Türkiyat Enstitüsünün açık bilim politikası gereği, hazırlanan çalışmaların dijital ortamda yer alması, konu hakkında araştırma yapacak başka araştırmacıların istifade etmesi açısından da internet sayfamızdan ilgililerin hizmetine sunulmuştur.

Kongrenin uluslararası olması nedeniyle kongre düzenleme kurulunun ve nihayetinde editör kadrosunun bu kitabı bir araya getirirken pek çok zorlukla karşılaştığı, başta uluslararası akademik yazım kurallarının farklılaşması nedeniyle kongre katılımcılarıyla yoğun bir mail trafiği gerçekleştirilmiş, aynı zamanda hakem ve editör süreçlerinin yürütülmesinde de yoğun bir mesai harcanmıştır. Nitekim, bütün bu sürecin sonucunda elinizdeki eser ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın bütün ilim âlemine faydalı olmasını temenni ediyoruz.

**Editör Kurulu**

# **BİLDİRİ TAM METİNLERİ**





## MESLEK FOLKLORU BAĞLAMINDA ÇANKIRI EL SANATLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME<sup>1</sup>

### An Evaluation On Çankırı Handicrafts In The Context of Occupational Folklore

Abdulsalam ARVAS\*

Leyla YILDIRIM\*\*

#### Öz

Geleneksel meslekler gereksinim duyulan ihtiyaçlara cevap vermek için ortaya çıkmıştır. Menşenin Orta Asya'ya dayandığına dair izlerin olduğu Türk zanaatları, Anadolu'ya fetih ve göçlerle taşınmış, Anadolu'da icra edilen biçim ve tekniklerle harmanlanan zanaatlar geçmişten bugüne fazlaca gelişmiş, böylece sonraki süreçlerde estetik açıdan kıymetli ürünler verilmiştir. Başlangıçta daha iptidai olduğu sanılan zanaatlar imkânların gelişmesiyle daha da güzelleşmiş, motifleri aracılığıyla icra edildiği dönemden izler taşımıştır. Meslek folklorunun araştırma alanına giren ulusal değerlerin koruyucusu ve taşıyıcılarından biri olan zanaatların, kayıt altına alınması elzemdir. Bu çalışma, Çankırı geleneksel mesleklerini yok olmadan kayıt altına alarak gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmada Çankırı ilinde geçmişten bugüne var olmuş geleneksel zanaatlarla ilgili bilgiler derleme tekniği kullanılarak toplanmıştır. Çankırı Merkez'de yaşayan 74 kişi ile sözlü mülakat yöntemi kullanılarak yapılan görüşmeler neticesinde 31 meslek tespit edilmiştir. Bu meslekler; yok olmuş, yok olmaya yüz tutmuş ve hâlâ devam etmekte olanlar şeklinde üç başlığa ayrılarak incelenmiştir. Yok olmuş on dokuz, yok olmaya yüz tutmuş sekiz ve hâlâ devam etmekte olan dört meslek tespit edilip incelenmiştir. Çalışmada, zanaatları icra eden esnafın oluşturduğu meslek adabı ve kurallarını belirleyen Yâran Teşkilatı'ndan kısaca bahsedilip akabinde mesleğin öğretim yolunu oluşturan usta-çırak ilişkisine değinilmiştir. Mesleklerin kutsalı olan pir inancı hikâyelerinin olduğuna değinilip asıl konu olan mesleklerle ilgili kavramlar, kullanılan alet ve malzemeler, yöntem, teknik ve aşamaları üzerinde durulmuştur. Ele alınan mesleklerin günümüzdeki durumu değerlendirilip önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Meslek folkloru, geleneksel zanaatlar, Yâran Teşkilatı, pir inancı, usta-çırak ilişkisi.

#### Abstract

Traditional professions emerged to meet the needs of the time. Turkish crafts, which are believed to have originated in Central Asia, were brought to Anatolia through conquests and migrations. These crafts blended with the forms and techniques practiced in Anatolia have significantly developed from past to present, thus producing aesthetically valuable products in the following periods. Crafts that were thought to be more primitive at the beginning became more beautiful with the development of opportunities and carried traces of the period in which they were performed through their motifs. It is essential to register the crafts, which are one of the protectors and carriers of national values and fall within the research area of occupational folklore. Using a compilation technique, information about traditional crafts in Çankırı province was gathered through oral interviews with 74 people living in Çankırı city centre. As a result, 31 professions were identified using the oral interview method. These professions were categorized under three headings: those that have disappeared, those on the verge of disappearing, and those still ongoing. Nineteen professions that have disappeared, eight on the verge of extinction, and four that are still being practiced were identified and examined. The study briefly mentions the Yâran Organization, which established the professional ethics and rules for craftsmen who practiced these crafts, and touches upon the master-apprentice relationship that formed the pathway for learning the profession. The study also addresses the concept of the "pir belief", which includes stories about the sacred figures of these professions. Finally, it discusses the concepts related to the professions themselves, the tools and materials used, the methods, techniques, and stages of production. The current status of the professions is evaluated, and suggestions are made for their preservation.

**Keywords:** Occupational folklore, traditional crafts/professions, Yaran Organization, pir belief, master-apprentice relationship.

<sup>1</sup> Bu bildiri, Prof. Dr. Abdulsalam Arvas danışmanlığında Leyla Yıldırım tarafından hazırlanan "Çankırı'da Geleneksel Meslekler ve Günümüzdeki Durumu" adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

\* Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/Türkiye, aarvas@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7553-183X.

\*\* Bilim Uzmanı, Çankırı/ Türkiye, leylayildirim@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7860-40-88.

## Giriş

İnsanoğlunun hayat serüveni başladığı andan itibaren çeşitli ihtiyaçları ortaya çıkmış ve bu ihtiyaçları karşılamak için çevresinde var olan materyalleri beslenme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için bazen direkt bazen ise işleyerek kullanmıştır. İhtiyaçların karşılanması için doğan alanlar geleneksel mesleklerin oluşmasına zemin hazırlamış olmalıdır. İhtiyaçların zamanla çeşitlenmesi ile meslek dalları da çeşitlenmiştir demek yanlış olmayacaktır. Geçmiş çok eskiye dayanan geleneksel meslekler tarihin bir döneminde ortaya çıkmış, zamanla gelişerek yaygınlaşıp teşkilatlanmış ve kural belirleyici normlar meslek grupları ve erbaplarının düzenleyicisi olmuştur.

Çankırı ilinde Ahi Teşkilatı'nın uzantısı olan Yâran Teşkilatı, esnafların bir çatı altında toplandığı meclistir ve geçmişte mesleklerin norm belirleyicisi olan teşkilat kaliteli ürün, hilesiz satış politikasını benimsemiş ve mesleklere ait her türlü düzeni sağlamıştır (KK1). İyi ustaların yetişmesi, ahlaklı esnafılık, kaliteli ürün, sosyal yardımlaşma ve dayanışma gibi pek çok etiği içinde barındıran teşkilat aynı zamanda düzeni bozanlara verdiği cezalarla da caydırıcılığı sağlamıştır (KK 1, KK 2, KK 3, KK 5, KK 6, KK 7, KK 19, KK 23).

Geçmişte mesleğin aktarımında ve yeni ustaların yetiştirilmesinde bir nevi mesleki eğitim okulu gibi kullanılan dükkânlarda ustalar mesleğe dâhil olmak isteyen öğrencilerine yani çıraklarına usta öğreticilik/öğretmenlik yapmışlardır. Dükkânlarda usta-çırak ilişkisi ile mesleğin aktarımında amaç iş başında uygulamalı öğrenme yöntemiyle nitelikli ustaların yetiştirilmesini sağlamaktır. Bu manada mesleklerin kaidelerinin belirlenmesinde pirlere de önemli bir yere sahiptir. Çoğu mesleğin piri vardır.

Meslek pirlere çok eskiye dayanmaktadır ve bazı mesleklerin pirlere peygamberlerdir. Pirlere mesleğin ilk icracıları olarak bilinmektedirler. Ustalar pirlere sıkı sıkıya bağlı ve pirlere çekinen kimselerdir. Ustalar hem pirlere tarafından korunduklarını düşünmekte hem de pirlere tarafından cezalandırılmaktan korkmakta ve mesleklerinin hakkını vererek yapmaya özen göstermektedirler. Zanaatkarların gerçek olduğuna inandığı meslek gruplarının kendine ait pirlere ile ilgili anlatıları bulunmaktadır (Duyamaz ve Şahin, 2010: 107-110). Meslek folklorunun araştırma alanına giren meslek gruplarına ait özel anlatılar, hikâyeler bulunmaktadır. Özellikle pirlere ile ilgili anlatılar ustaların mesleklerine olan saygı ve yaklaşımını belirlemede önemli bir yere sahiptir. Ustalar anlatıların gerçek olduğuna inanmaktadırlar ve pirlere anlatılarda olağanüstü kabiliyetlere sahip kerametli kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Ustalar pirlere mesleklerin önemine de vurgu yapmaktadırlar. Meslek pirlere ve pirlere hikâyeleri mesleğin değerini belirleme ve geçerliliğini artırmada önem arz etmektedir, denebilir (Yıldırım, 2024: 19, 24-25).

İlde aynı mesleği yapan iş yerlerinin bulunduğu alanlara *arasta* ismi verilmiştir. Arastaların da bazı kaideleri vardır ve kaideler arastalarda intizamı sağlamaktadır (Yıldırım, 2024: 8-11, KK 19, KK23).

İhtiyaçları karşılayan her biri fazlaca el emeği barındıran ve seri üretiminin aksine tek tek işlenen el sanatı ürünleri ve geleneksel meslekler sanayi ve teknoloji toplumuna geçişle önemini zamanla yitirmiş ve çoğu yok olmuştur. Teknoloji ve sanayileşmeye direnen birkaç meslek ise günümüze gelebilmeyi başarmıştır. Bazı meslekler ise arz talep meselesi neticesinde her daim ihtiyaç duyulmasından sebep kendini her dönem güncelleyip devam etmeye muktedir olmuştur. Geleneksel meslekler sahip çıkılması gereken kültürel unsurlar arasında yer almaktadır. Uygulama, kayıt altına alma, güncelleme, kültür endüstrisine dâhil etme, müzeleştirme gibi yöntemlerle mesleklere sahip çıkılabileceği kanaatindeyiz.

## 1. Çankırı'da Yok Olmuş Geleneksel Meslek Örnekleri

Hızlı kentleşme, makineli tarıma geçiş, fabrikaların kuruluşu, teknolojinin gelişimi ve köylerin terk edilmesi bazı mesleklere olan ihtiyacın azalmasına ve akabinde de yok oluşuna zemin hazırlamıştır. Yok olan pek çok geleneksel meslek bulunmaktadır, daha önce tarafımızdan yapılan tez çalışmasında ilde yok olan 19 meslek tespit edilmiştir. Bu meslekler ayakkabıcılık, çömlekçilik, debbağlık/dericilik, saraçlık/semercilik, nalbantlık, at arabacılığı, tiftikçilik/yüncülük, keçecilik, hallaçlık, iplikçilik, dokumacılık, süpürgecilik, sandıkçılık, hüsnühat sanatı/hattatlık, okuyuculuk, destancılık, gazozculuk,

çemencilik, kazazlık/ipek böceği yetiştiriciliğidir. Bildirimizde bu mesleklerden yemenicilik (el yapımı ayakkabıcılık), çömlekçilik ve iplikçiliğe değinilecektir.

#### a) Yemenicilik (El Yapımı Ayakkabıcılık- Köşkerlik)

İnsanoğlu ilk çağlarda ayağını çevresel faktörlerden koruma ihtiyacı duymuş, doğada bulunan çeşitli materyalleri kullanmıştır ve bu koruma isteği sonucunda ayakkabı ortaya çıkmıştır (Kayabaşı ve Özdemir, 2004: 39). Ayakkabıcılık mesleğinin piri Yemen-i Ekber olarak bilinir (Akman 2006'dan aktaran; Duymaz ve Şahin, 2010: 109) ve çok eski mesleklerden biridir. İilde yemenicilik ve el yapımı ayakkabıcılık yakın geçmişe kadar gelmiş fakat günümüze ulaşamamıştır. İlin son dönemde el yapımı ayakkabı ve yemeni yapan ustası Hasan Çakmak'la vefatından önce görüşme yapılmış ve meslek hakkında bilgiler derlenmiştir. Hasan Çakmak vefatına kadar ilde yaptığı sembolik çarık ve yemenilerle mesleğe sahip çıkmaya ve tanıtmaya gayret göstermiştir. Ayakkabıcılık ve yemenicilik hakkında görüşme yapılan bir diğer kaynak kişi ise dedesi ve babası yemenici, kendisi ise kunduracı olan Mehmet Başbuğ'dur.

İilde yaygın olarak yemenicilik ismi kullanılırken köşkerlik de sık kullanılmamakla birlikte bilinmektedir (KK 5).

El yapımı ayakkabı imalatı ilde yakın döneme kadar yapılmıştır fakat modern teknoloji ile güncellenerek ayakkabı fabrikaları kurulamamıştır, geleneksel metotlarla yapılan ayakkabı imalatı günümüze gelmeyi başaramamış yok olmuştur.

#### a1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Ayak korumada kullanılan ürünlerin imal edilmesinde hayvan derileri işlenip kullanılmaktadır. Yemeni ve el yapımı ayakkabıların ana ürünü deridir. Debbağlarda işlenen deriler ayakkabıcılar tarafından hazır alınıp ayakkabı imalatında kullanılmıştır. İnek, keçi ve manda derisi ayakkabı imalatında kullanılmaktadır fakat tercih daha çok inek derisinden yana olmaktadır. Kaynak kişi Hasan Çakmak eski dönemlerde hayvan derilerinin *gön* denilen kalın kısımlarının çarık yapımında kullanıldığını belirtmiştir. El yapımı yemenilerin alt kısmında kösele kullanılırken üst kısmında deri kullanılmıştır. Deri, üzerine çizilen çeşitli ayak numaralarına uygun biçimde kesilip dikilmektedir. Yemenilerin dikilip birleştirilmesinde sıırım isimli ip kullanılmaktadır. Ayak numaralarını belirleyen çeşitli ahşap kalıplar vardır. El yapımı ayakkabıların çeşitli isimleri bulunmaktadır. Ayakkabılar yaş, model, cinsiyet gibi faktörlere göre değişmekte ve çeşitlenmektedir. Ökçeler yani topuklar da ayakkabıların çeşitlenmesinde kriter oluşturmuştur. Erkekler yumurta ökçeli ya da düz ökçeli ayakkabılar giyerken kadınlar normal ökçeli ayakkabılar giymiştir. *Gabeş kundura* ya da *vakide* isimli ayakkabıların altının kaymadığı bilinmekle beraber 35-40'lı yaşlardaki kimseler tarafından tercih edildiği bilgisi mevcuttur. Erkek ayakkabılarına *mabeyni*, *yemeni*, *kalyoncu* isimleri verilmiştir (KK 4, KK 5). Nalın ve takunyalar da ayakkabıcılar tarafından üretilen ürünler arasındadır (KK 4).

Ayakkabıcıların yaptığı bir diğer ürün ise mestlerdir. Mestler daha çok yaşlıların kış aylarında kullandığı ayakları soğuktan koruduğu ve abdest almadaki kolaylığıyla bilinmektedir (KK 4). Fermuarlı lastikli ve kösele tablalı olarak ikiye ayrılan mestler daha çok yaşlılar tarafından ilgi görmektedir. Mestler her ayak numarasına özel olarak üretilmemektedir, standart üç kalıp bulunmaktadır. Ayaklar *büyük*, *küçük*, *orta ayak* olarak sınıflandırılmıştır ve *örüzgar* isimli mestler büyük ayak numaraları, *uluorta* orta ayak numaraları ve *kıçayak* küçük ayak numaraları için kullanılan kalıp isimlerini oluşturmuştur (KK 5).

El yapımı ayakkabıcılık-yemenicilikte ürün imalatı için kullanılan malzemeler şunlardır: *bıçkı*, *falçata*, *yan bıçağı*, *muşta*, *vernik*, *raspa*, *teberi*, *ağaç çivi*, *kösele*, *kauçuk*, *ökçe demiri*, *sırım*, *bileği taşı*, *ahşap ayakkabı kalıpları* (KK 4, KK5).

#### b) Çömlekçilik

Çankırı ilinde yapılan kazılarda ortaya çıkan ve şehir müzesinde sergilenen çanak-çömlekler ilde daha önce yaşayan medeniyetlerin toprağı şekillendirip pişirmeyi bildiklerine işaret etmektedir. Anadolu'nun kapısı Malazgirt Savaşı ile Türklere açılınca Çankırı da Emir Karatekin tarafından

fethedilmiş ve Türk yurdu hâline gelmiştir. Türklerde çömlekçiliğin tarihi çok eskiye dayanmaktadır, nitekim *Divânu Lugât'it Türk*'te geçen kavram ve ifadeler çömlekçiliğin geçmişine ışık tutar niteliktedir. Çömlekçiliğin tarihine işaret eden bir diğer kaynak ise İsmet Zeki Eyüboğlu'nun *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*'dür. Sözlükte yazılı kaynaklarda çömlek ifadesine 14. yüzyılda rastlandığı belirtilmiştir (Eyüboğlu, 1995: 153).

Çankırı coğrafyasından çıkan Eski Tunç Çağı (M.Ö.3000-2000), Orta Tunç Çağı-Eski Hitit Dönemi (M.Ö.2000-1600), Miken Dönem, Helenistik Dönem ve Roma Dönemi'ne ait toprak ürünler *Müze Kataloğu'nda* (Atmaca vd., 2015: 7) ve şehir müzesinde sergilenmektedir. Bu bilgiler ışığında Çankırı topraklarında Eski Tunç Çağından (M.Ö. 3000-2000) başlayıp yakın geçmişe kadar toprağın şekillendirilip kap kacak başta olmak üzere çeşitli alanlarda kullanıldığı aşikârdır.

Alanda yapılan çalışmalarda 1980'li yıllara kadar ilde çömlekçiliğin yapıldığı tespit edilmiştir. Son usta Testici Hasan Efendi Karaköprü'de bulunan dükkânında imal ettiği testileri<sup>2</sup> ile Çankırı'da ihtiyaç duyulan ürünleri üretmiştir. Özellikle ilde küpecik ismiyle bilinen peynir testileri çokça kullanılmıştır. Peynir testilerinin içine çekilen sır isimli madde peynirin bozulmasını engellemektedir. Hasan Efendi, ilde bu mesleğin son icracısı olarak anılmaktadır. Hasan Efendi mesleğinde çok başarılıdır ve yaptığı toprak kapların kalitesiyle bilinmektedir. Ustanın özel bir sırrının olduğu fakat sırrını kimseye aktarmadan öldüğü de araştırmalarda elde edilen bilgiler arasındadır. Hasan Efendi'den sırrı öğrenilmek istenmiş fakat kendisi sırrını kimseye paylaşmamıştır. Hasan Efendi'nin sırrı sayesinde çömlekleri, testileri çatlamamıştır. (KK 5, KK 6, KK 7). Hasan Efendi dükkânında satış değil imalat yapmıştır (KK 5). Dükkânın içinde bir ocağının, bir de çarkının olduğu verilen bilgiler arasındadır (KK 7). İlde testi, çömlek gibi kaplar Büyük Cami civarında satılmıştır (KK 5).

Bazı illerde teknoloji ile güncellenerek kültür endüstrisine dâhil edilen çömlekçilik Çankırı'da geleneksel yöntemlerle yapılmış ancak günümüze gelmeyi başaramayan meslekler arasında yerini almıştır. İlde tespit edilebildiği kadarıyla çömlekçilik yapan kimse kalmamıştır ve bu sebepten mesleğin detayları, teknikleri ve kullanılan malzemeler hakkında detaylı bilgiler bulunamamıştır. Testici Hasan Efendi'nin sırrını kimseye öğretmeden, çırak yetiştirmeden öldüğü, sırrının kendisiyle birlikte yok olduğu ve tespit edilebildiği kadarıyla son çömlek ustası olduğu bilinmektedir.

### c) İplikçilik

İp günlük hayatta ihtiyaç duyduğumuz çoğu şeyin üretilmesinde kullanılan bir malzemedir. İp üretimi için pamuk, yün yahut tiftiğe ihtiyaç duyulmaktadır. Hayvan kılları ya da tarımı yapılan pamuk çeşitli aşamalardan geçerek ip hâline getirilmektedir. Yün, koyun kılı; tiftik ise keçi kılıdır (Yıldırım 2024: 85). Türklerde ip yapımı geçmişi çok eskiye dayanmaktadır *Divânu Lugât'it Türk*'te geçen ipin eğrilmesi ve yapımında kullanılan malzeme isimleri ip yapımının geçmişine kanıt niteliğindedir.

Türklerde doğal ip yapımı Orta Asya'ya dayanmaktadır. Türklerin Anadolu'ya göçü ile iplikçilik Anadolu coğrafyasında gelişerek devam etmiştir. Osmanlı Dönemi ip yapımında en gelişmiş dönem olmuştur (Kepçioğlu, 1942'den; aktaran İmer, 1999: 333). Çankırı'da da iplikçiliğin geçmişinin çok eskiye dayandığına dair bazı izler bulunmaktadır.

Şehre verilen Çankırı isminin kaynağı ile ilgili çeşitli söylentiler bulunmaktadır ve bunlardan biri de şehrin isminin bölgede yaşayan Paflagonların dilinde “dişi keçi” manasına gelen “Gangra” kelimesinden geldiğidir. Şehirde keçi yetiştiriciliğine elverişli bitkilerin çok olmasından mütevellit Paflagonların şehre bu ismi verdiği de öne sürülen bilgiler arasında yer almaktadır (Elibol, 2008: 6). “Gangria” sözcüğü ise Galatların dilinde “keçisi bol memleket” anlamına gelmektedir (Başer 1956'dan aktaran; Elibol, 2008: 6). Bu bilgiler şehirde keçi yetiştiriciliğinin geçmişine ışık tutarken keçi kılının ip yapımında kullanım geçmişi hakkında çıkarım yapmaya da imkân sağlamaktadır. Nitekim *Müze Kataloğu'nda* yer alan ve şehir müzesinde sergilenen Eski Tunç Çağına ait ağırşak (Atmaca-Ersoy vd., 2015: 8) da şehirde ip yapımının Eski Tunç Çağına dayanıyor olabileceğini düşündürmektedir.

<sup>2</sup> Alan araştırmasında *testi* kelimesinin kaynak kişilerce *desti* şeklinde telaffuz edildiği tespit edilmiştir.

Çankırı ilinde geçmiş çok eskiye dayalı olan iplikçilik yakın geçmişe kadar gelmiş ve 1990'lı yıllara kadar ilde ip üretimine az da olsa devam edilmiştir (KK8, KK 9). İlde üretilen ipler ve kumaşlar “Damga-i Kirpas-i Penbe (pamuk) Mukataası” isimli vergiye tabi tutulmuştur. Üretilen ipler çarşı ve pazarlarda satışa çıkarılmıştır. “Paşa Hanı” adlı mevkiye bulunan pazar yerinde ip satışının yapıldığı kaynaklarda geçmektedir. Pazar yerinde çarşamba ve perşembe günleri iplik pazarı kurulmuştur. Kaytan<sup>3</sup> da ilde üretilmiştir (Elibol, 2008: 163-167). Yapraklı ilçesinde haftalık üretilen ip miktarı “400-500 kilo” olarak kaynaklarda geçmektedir (Bayhan, 2008: 184). İlde hammaddeyi kendi temin edip ip yapıp satan kimselerin yanı sıra araçlar tarafından hammaddenin verilip ip yaptırıldığı kişiler de vardır. Son dönemde Yapraklı köylerine yün ve tiftik veren Kara Ahmet (Ahmet Terzi) isimli ip tüccarının para karşılığı, yün ve tiftik verdiği kişilere ip yaptırdığı tespit edilmiştir. Lakabı Kara Ahmet olan kişinin Tosya'dan gelip ip ticareti yaptığı da elde edilen bilgiler arasındadır. Yapraklılılar arasında Ahmet Terzi “ip tüccarı” olarak anılmaktadır (KK 10).

İplikçilik de ilde teknoloji ve sanayileşme ile güncellenmek yerine teknolojiye karşı duramayan, yok olan meslekler arasında yer almıştır. Çankırı'da üretilen ipler örgü işlerinde (çorap, patik, kazak, yelek, şapka...) ve dokumacılıkta (kilim, cicim, yaygı...) kullanılmıştır.

### c1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Çankırı'da ip üretimi kirman, sümek/öreği ve çıkırcıkla yapılmıştır. Yünün veya tiftiğin ipe çevrilmesinde bu üç araç kullanılmıştır. Kirmanla yün ve tiftik eğrilip ip yapılmıştır. Sümek/öreğide ise tiftikten ip yapılmıştır. Çıkırcık hem ip eğirme de hem de ip bükmede kullanılmıştır. Üretilen ipler iki kat olması için eğrildikten sonra bükülme aşamasından geçmektedir. Kirmanda ve çıkırcıkta eğrilmiş ipler iki kat olarak bükülebilmektedir. İp yapım aşamalarından birincisi yün ya da tiftiğin hayvanlardan kırılmasıdır. Kırılan lifler yıkanıp didildikten sonra yün taraklarında taranır ve eğrilir. Kirmanda ip eğrilirken yün bileğe dolanır ve üstüste geçirilmiş çapraz şekilde olan kirman isimli alet çevrilerek yün inceltilip alete dolanmaktadır. Sümek/öreği isimli araçta ise öreği isimli oval başlığa tiftik sarılıp bağlanmaktadır ve ıslatılarak çektirilen ipler iğ isimli ince ahşap çubuklara dolanmaktadır (KK 8, KK 9, KK 10, KK 11, KK12, KK13, KK 14, KK 15). Kızılırmak bölgesinde pamuktan ip üretiminde kullanılan çıkırcık da ip yapmada kullanılan bir alet olarak bilinmektedir. Kolla çevrilen mekanizması sayesinde dönen alete inceltilip çektirilen ipler sarılarak ip elde edilir (KK 12). İlde eski dönemlerde eğrilmiş ipler kökboyalı ile boyanmıştır (KK 12) fakat günümüzde hem iplikçilik hem de ip boyama tespit edildiği kadarıyla yok olmuştur. İplikçilikte kullanılan malzemeler şunlardır: *yün, tiftik, pamuk, yün tarağı, çıkırcık, kirman, sümek, öreği, iğ* (KK 8, KK 9, KK 10, KK 11, KK12, KK13, KK 14, KK 15).

## 2. Çankırı'da Yok Olmaya Yüz Tutmuş Meslek Örnekleri

İlde günümüze gelmeyi başarmış fakat yakın geleceğe taşınıp taşınmayacağı muğlak olan ve son bir ya da birkaç ustası kalan bazı meslek grupları bulunmaktadır. Dükkân ortamında icra edilen fakat geleceğe taşınma durumu belirsiz olan 8 meslek tespit edilmiştir. Bu meslekler ahşap oymacılığı, bakırcılık, kalaycılık, demircilik, yorgancılık, davulculuk, elekçilik/kalburculuk ve bıçakçılıktır. Bildiride tespit edilen mesleklerden ahşap oymacılığı, elekçilik/kalburculuk ve demirciliğe değinilecektir.

### a) Ahşap Oymacılığı

Oymacılık süsleme sanatları içerisinde insanlığın kullandığı ilk sanatlardan biridir. Osmanlı'da “kendemâr, nakkâş, nahhât” ahşap oyma ustalarına verilen isimler arasında yer almaktadır (Bozkurt, 2007: 13). Oymacılık sanatı Anadolu'da Selçuklu Döneminde yerleşip gelişmiş ve mimaride kullanılmıştır. Osmanlı Döneminde ahşap oyma sanatı süslemeye devam etmiş, mimarinin yanında evde ihtiyaç duyulan ürünlerin süslemesinde de kullanılmıştır (Kılıç Karatay, 2018: 149).

<sup>3</sup> Kaytan sözcüğü TDK sözlüğünde “Pamuk veya ipekten sicim” (<https://sozluk.gov.tr/>) şeklinde tanımlanmaktadır.

Ahşap oymacılığı ağaçların gerekli aşamalardan geçirilip kereste hâline getirildikten sonra yapılan ahşap ürünlerin süslenmesinde kullanılan bir zanaattır. Ahşap oyma sanatı içerisinde oymacılık ve kakmacılık gibi farklı teknikler bulunmaktadır (Oğuz vd., 2005: 41).

Çankırı’da ahşap oyma sanatı dolap, kaşıklık/kepçelik, Kur’an-ı Kerim kabı, sehpa, tavan göbeği, kapı, sandık gibi ürünlerin süslenmesinde kullanılmıştır (KK 16). Tespit edilebildiği kadarıyla İsmail Hotoğlu ilin son ahşap oyma yapan ustasıdır. Ev dekorasyon ve süslemede farklı teknik ve malzemeler kullanılması hasebiyle meslek önemini kaybetmiş, yok olmaya yüz tutmuştur.

#### a1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Ahşap oyma sanatının hammaddesi ağaçtır. Kesilen ağaçların işlem görmeden önce bir süre kuruması gerekmektedir. Kuruma süresi yeterli görülen ağaçlar kereste hâline getirilmesi için hızar ismi verilen iş yerleri ya da marangozhanelerde biçirme, dildirme gibi işlemlere tabi tutulmaktadır. Sanatın icrasında ağaç seçimi önemlidir. Çam ve ıhlamur işlenebilirliği kolay olması açısından ahşap oyma ustaları tarafından tercih edilirken; kayın, ceviz ve ardıç gibi sert ağaçlar talep görmemektedir. Acemilerin mesleği öğrenmesi için ise kavak ağacı üzerinde oyma yapımları uygun görülmektedir. Ahşap oyma sanatında kullanılan motifler hayatağacı, gülbezek, çark ve dönerbezektir. İstenilen ürün kesilip hazırlandıktan sonra üzerine motifler çizilmektedir. Çizilen motifler oyma kalemleri ile oyulmakta ve desen çıkarılmaktadır. Ürün son olarak zımparalanıp verniklenerek tamamlanmaktadır. Ahşap oyma sanatında kullanılan malzemeler şunlardır: *ağaç, oyma kalemi, zımpara, pergel, testere, vernik, tutkal* (KK 16).

#### b) Elekçilik-Kalburculuk

Elek, kalbur ve gözer elenen üründen yabancı maddeyi ayırtmak için kullanılmaktadır. Bunlar, toz ya da taneli ürünlerin içerisinde bulunan ve ana üründen ayrıştırılmak istenen maddeleri uzaklaştırmak için kullanılmaktadır. Elek, büyüklük ve kullanım alanlarına göre farklı isimler almaktadır. Elek toz ürünlerin, kalbur ve gözer ise taneli ürünlerin elenmesinde kullanılmaktadır (Oğuz vd., 2005: 54). Eskiden fazlaca ilgi gören mesleklerden elekçilik ve kalburculuk da artık önemini yitirmiştir. İlde “Poşalar” tarafından yapılan meslek, tarımda makinelerin yaygın kullanımından önce hâsıl olan ihtiyaçlara cevap vermiştir. Günümüzde ise bu işi yapan son birkaç kişi kalmıştır. Evlerde yapılan elek ve kalburlar arastada bulunan dükkânlarda satılmaktadır.

Türklerde elek ve türevlerinin yapım tarihi tarımın başlangıcına dayanıyor olabilir. *Divânu Lugâti’-Türk*’te “*eskü: kalbur, elek.*” (Atalay, 1999: 196) olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgi hem Türklerde elek ve kalbur kullanımının geçmişine ışık tutmakta hem de günümüzde “Poşalar” tarafından yapılan mesleğin geçmişte Türkler tarafından yapıldığını düşündürmektedir.

#### b1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Elekler hazır kasnaklara delikli elek naylonunun gerdirilip birleştirilmesi suretiyle yapılmaktadır. Kalbur ve gözer ise hayvan derisinin işlenerek kasnaklara dokunması ile elde edilmektedir. Hayvan derileri işlenerek sırim denilen ipe benzeyen bir yapıya getirilmektedir. Derinin sırima çevrilmesi için önce ıslatıp tüylü kısımlarının temizlenmesi gerekmektedir. Deri temizlendikten sonra sırim yapmak için ayak parmaklarına takılıp çekilerek inceltilmektedir. Çekilen deri burgulu bir hâle getirilmektedir. Hazırlanan deri birleştirilen kasnağın deliklerinden geçirilerek dokunmaktadır. Elek ve kalbur yapımında kullanılan malzemeler şunlardır: *kasnak, çekiç, çivi, elek naylonu, sırim, makas, zınav* (KK17, KK18).

#### c) Demircilik

Türklerin demiri işleme geçmişi ve günlük hayatta kullandıklarının en önemli kanıtını sözlü kaynaklar oluşturmaktadır. Destanlarda geçen demirle ilişkili bölümler Türklerin demiri işleme tarihine ışık tutar niteliktedir.

Demirciliği “Türklerin kutsal zanaatı” olarak ifade eden Bahaeddin Ögel Buryatların demirciyi sibirhaz olarak olarak gördükleri bilgisini verirken Yakut Türklerinde demircinin kullandığı aletlerin kutsal görüldüğü ve bu aletleri koruyan ruhların olduğu bilgisini de vermiştir (Ögel, 2014: 74,77).

“*Ergenekon Destanı*” Türklerde demirciliğin tarihi ve kökenine kaynaklık etmektedir. Destanda demircilikte kullanılan körük de yer almaktadır. Demir dağdan çıkmak için kesilen 70 adet at ve öküzün derilerinden körük yapıldığı ifade edilmiştir (Ögel, 2014: 71).

Demirci ustasına ait eşyalar (mendil, külah) lohusaya musallat olan “al karısı” (albıs, albastı) isimli kötü ruhun korkutularak kovulması ve lohusanın iyileşmesinde kullanılmaktadır. Al bastı ocaklı kimselerin ya da demircinin eşyalarından korkmaktadır (İnan, 1986: 170). Bu bilgiler demir ve demircinin kutsiyetine işaret etmektedir.

Çankırı’da tespit edilebildiği kadarıyla son 3 sıcak demirci ustası kalmıştır. Ustalar mesleklerinin önemini kaybettiğini fakat yıllarca bu meslekten para kazandıkları için ocak yaktıklarını ve güçleri yettiği sürece de mesleklerinin yok olmaması için ocak yaktıma devam edeceklerini ifade etmişlerdir.

#### c1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Ürün yapımında ilk aşama yapılacak ürünün tasarımıdır. Tasarlanan ürünün yapımında eski kamyon parçaları ya da yeni demirler kullanılmaktadır. Demir ateşte ısıtılıp yumuşatıldıktan sonra çekiç veya balyoz yardımıyla örs üzerinde dövülüp şekil verilme aşamasına geçilmektedir. Dövülüp açılan demir istenilen genişliğe ulaştığı zaman tasarlanan ürünün şeklinin verilmesi için demir makası kullanılmaktadır. Dövülen ürün suda soğutulup bilenmekte ve son hâlini almaktadır. Demircilikte kullanılan malzeme ve aletler şunlardır: *demir, kısaç, makas, örs (sivri, köşeli, düz), ters nare balyoz, düz balyoz, torna, sıcak demir makası, çekiç, iğne, demir testeresi* (KK 19, KK 20, KK 21, KK 22).

### 3. Çankırı’da Devam Etmekte Olan Geleneksel Meslek Örnekleri

Çankırı’da bazı meslekler kendilerini güncelleyerek önemini korumaktadır. Arz talep gereği, fabrikasyon ürünlere ya da kültür endüstrisine çevrilmiş olmalarından ötürü bu mesleklere ilgi yükündür. Bu bağlamda Çankırı’da devam etmekte olan dört meslek tespit edilmiştir. Bu meslekler berberlik, helvacılık, tuzculuk ve marangozluktur. Bildiri hacminin genişlememesi ve Çankırı’da son dönemlerdeki en popüler meslek olduğu için burada sadece tuzculuğa değinilecektir.

#### a) Tuzculuk

Tuz doğada bulunan ve geçmişi eskiye dayanan bir maden olarak bilinmektedir. Tuz ticaret yollarının belirlenmesinde etkin rol oynamıştır. Çin’de MÖ 3000’li yıllarda tuz üretildiği bilgisi mevcutken tuzun insan hayatına dâhil oluşuna dair kesin bilgiler bulunmamaktadır. Tuzun alışverişlerde para olarak kullanıldığı da bilinenler arasındadır (Arvas, 2011: 89). Osmanlı Dönemi’nde devletin gelir kaynakları arasında “Tuz Mukataaları” önemli bir yere sahiptir. Çankırı tuz rezervlerinden elde edilen tuzlarda “mukaata” gelirlerinde pay oluşturmuştur (Elibol, 2008: 170). Dahası, Tuz Mağarasının Hititlerden bu yana işletiliyor olabileceğine dair bilgiler de mevcuttur (<https://gezginuyzlersitesi.com/>).

Çankırı’da bulunan Tuz Mağarası nedeniyle hammaddeye yakınlık geçmişten bugüne Çankırı’da tuzculuk mesleğinin yapılmasına, günümüze taşınmasına ve kültür turizmine dâhil edilmesiyle de önemini korumasına sebep olmuştur. Diğer geleneksel mesleklerin aksine tuzculuk arz talep dengesinin ve şehrin kültür ve turizmine katkısından dolayı diğer mesleklerle tezat olarak kendini güncellemiş, talep gören meslekler arasında yer almıştır. İlde yaklaşık olarak son 10-15 yıldır tuz dükkanlarının sayısında her geçen gün artış gerçekleşmiş hem yemeklik tuz hem de tuzdan hediyeleşme eşya satışı yapan pek çok iş yeri açılmıştır. Eski dönemlerde Tuzcular Arastası ismi denilen yerde tuz satışı yapan iş yerleri günümüzde yerini hem sofralık tuz hem de hediyeleşme eşya satan dükkanlara bırakmıştır (KK 6, KK 7). Aynı zamanda ilde tuz teknoloji ile güncellenerek fabrikasyon ürünlere dönüşmüştür. Bu kapsamda Çankırı’da “Safir Tuz” ve “Saltı Tuz” isimli iki fabrika sofralık tuz üretimi yapmaktadır. Çankırı merkezli fabrikalarda üretilen tuzların şehir dışı ve yurt dışına ihracatı gerçekleştirilmektedir.



### a1) Meslekte Kullanılan Teknik ve Malzemeler

Geçmişte mağaradan tedarigi yapılan tuzlar dükkânlara at arabalarıyla getirilmiştir. Tuzlar kalitesine göre katagorize edilmiştir. Kristal şeklinde olanlar tereyağı yapımında, siyah olanlar hayvan tuzu, beyaz olanlar ise sofralık tuz olarak değerlendirilmiştir. Sofralık tuzlar tokmaklarla kırılıp taş değirmenlerde öğütülmüştür. Günümüzde ise teknoloji tuzun sofralara gelene kadar geçirdiği süreçte etkin şekilde kullanılmaktadır. Geleneksel dükkânlarda tuzlar hâlâ öğütülmekte ve 84 mineral korunmaktadır. Tuzculukta kullanılan malzemeler şunlardır: *tokmak, değirmen, elek* (KK 6, KK 7).

### Sonuç

Hızlı kentleşme, sanayileşme ve teknoloji çoğu kültürel unsurun yok oluşuna sebebiyet vermiştir. Nitekim geleneksel meslekler de olumsuz anlamda bu gelişmelerden etkilenmiştir. Geleneksel meslekler, gelişen teknoloji ve sanayileşmeye karşı ayakta durmaya çalışsa da makine gücü el emeğinin önüne geçmiş ve tek tek üretilen ürünler, fabrikasyon ürünlere yenik düşmüştür. Geleneksel mesleklerin yok oluşunun önüne geçmek imkansız görünmektedir ve bu yok oluşu engellemek ancak geleneksel meslek erbaplarının ürettiği ürünlerin kültür endüstrisine çevrilmesi ile mümkün görünmektedir. Geleneksel mesleklerin kültür endüstrisine dâhli önemli bir mevzudur. Bundan ötürü kültür ve turizm ekseninde geleneksel meslek icracılarının ürettiği el sanatı niteliğinde kabul gören ürünler hediyelik eşya, kültürün tanıtımı ve yaşatılması gibi konularda önem arz etmektedir. Geleneksel mesleklerin ürünlerine talep yoğunlaşırsa üretimin de canlanacağı kanaatindeyiz. Modern ile gelenekselin birleştirildiği ürünler ev dekorasyonu, giyim kuşam, tekstil, mutfak gereçleri gibi alanlarda doğru tanıtım ile moda hâline getirilirse bazı meslekler de geleceğe taşınabilir.

### Kaynakça

- Arvas, Abdulsalam. (2011). Çankırı'da Bir Maden: Tuz Mağarası. *Çankırı Araştırmaları Dergisi*, 8, 87-92.
- Atalay, Besim. (1999). *Divânı Lugâti't-Türk Endeks*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Atmaca, Ali-Ersoy, Halit-Yurt, Emriye-Can, Atilla-Dilekçi, İlhan-Demiral, Deniz-Eskici, Rıdvan-Gönder, Mustafa Arafat. (2015). *Çankırı Müzesi Müdürlüğü Müze Kataloğu*. Çankırı: Kayıkcı Matbaacılık.
- Bayhan, Ahmet Ali. (2008). Yapraklı'nın Kültürel Kimliği. *IV. Çankırı Kültürü Bilgi Şöleni Bildirileri: 100 Yıla Doğru Çankırı Sempozyumu 13-15 Kasım 2008* (M. Kemal Karatatar Ed.) içinde (s. 171-185). Çankırı: Çankırı Valiliği Yayınları.
- Bozkurt, Nebi. (2007). Oymacılık. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (34: 13-15). İstanbul: TDV Yayınları. 19 Mayıs 2024 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/oymacilik> adresinden erişildi.
- Duymaz, Ali-Şahin, Halil İbrahim. (2010). Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnanıcı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Millî Folklor Dergisi*, 11(87), 101-121.
- Elibol, Ahmet. (2008). *XIX. Yüzyıl Başlarında Çankırı*. Çankırı: Çankırı Belediyesi Kültür Yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. (1995). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- İmer, Zahide. (1999). Türklerin Dokuma Sanatında Boyacılık. *Erdem Dergisi*, 10(29), 331-353.
- İnan, Abdülkadir. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kayabaşı, Nuran-Özdemir, Melda. (2004). Geçmişten Günümüze El Yapımı Ayakkabılar. *Millî Folklor*, 62, 39-48.
- Kılıç Karatay, Semra. (2018). Aksaray Ahşap İşçiliği ve Oyma Sanatı. *Journal of Awareness*, 3(5), 145-150. doi: [org/10.26809/joa.2018548624](https://doi.org/10.26809/joa.2018548624).
- Oğuz, M. Öcal-Aydoğan Emine-Aytuzlar, Nilgül- Özkan Saltık, Tuba. (2005). *Türkiye'de 2004 Yılında Yaşayan Geleneksel Meslekler*. Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin. (2014). *Türk Mitolojisi*. (I. cilt). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

TDK Sözlüğü. 25 Haziran 2024 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/> adresinden erişildi.

Yeraltı Tuz Şehri. Çankırı Yeraltı Tuz Şehri Gezgin Yüzler. 23 Nisan 2024 tarihinde <https://gezginyuzler sitesi.com/gidilen/cankiri-yeralti-tuz-sehri-gezgin-yuzler/> adresinden erişildi.

Yıldırım, Leyla. (2024). *Çankırı'da Geleneksel Meslekler ve Günümüzdeki Durumu*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Çankırı.

### Kaynak Kişiler Bilgisi

- KK1, Ahmet, Absarıloğlu. Çankırı. 1959. Emekli.  
KK2, Murat, Kaçar. Çankırı.1986. İşçi.  
KK3, Nazım, Ege. Çankırı. 1983. İşçi.  
KK4, Hasan, Çakmak (merhum). Çankırı. 1938. Ayakkabıcı.  
KK5, Mehmet, Başbuğ.Çankırı. 1961. Ayakkabıcı.  
KK6, İbrahim Önder, Güneşülke. Çankırı. 1967. Tuzcu.  
KK7, Ali Bülent, Derelli. Çankırı. 1962. Tuz Ustası.  
KK8, Emine, Yarahmet. Çankırı. 1942. Ev Hanımı.  
KK9, Ulviye, Demirel. Çankırı. 1960. Ev Hanımı.  
KK10, Muradiye, Sönmez. Çankırı. 1967. Ev hanımı.  
KK11, Şehri, Bayram. Çankırı. 1950. Ev Hanımı.  
KK12, Şükran, Koşar. Çankırı /Kızılırmak. 1957. Ev Hanımı.  
KK13, Zübeyde, Sönmez. Çankırı. 1958. Ev Hanımı.  
KK14, Fikriye, Şanlı. Çankırı. 1949. Ev hanımı.  
KK15, Döndü, Yiğitbaşı. Çankırı. 1970. İşçi.  
KK16, İsmail, Hotoğlu. Çankırı. 1980. Ahşap Oyma Ustası.  
KK17, Fatma, Erciyes. Çankırı. Ev Hanımı.  
KK18, Ahmet, Yeşildağ. Çankırı. İşçi.  
KK19, Selami, Tütüncü. Çankırı. 1962. Demirci.  
KK20, Salih, Uysal. Çankırı. 1969. Çankırı. At Arabası Ustası-Demirci.  
KK21, Hüseyin, Uysal. Çankırı. 1960. Demirci.  
KK22, Mehmet, Harmanda. Çankırı. 1958. Demirci.  
KK23, İlhan, Köprülü (merhum).Çankırı.1938. Bakırcı.

## “ARZU-QƏMBƏR” DASTANININ AZƏRBAYCAN VARIANTI: EPİZOD VƏ MOTİVLƏR ÜZƏRİNƏ İNCƏLƏMƏ

Azerbaijani Version of The Epic “Arzu-Gambar”: The Review on Episodes and Motifs

Doç. Dr. Afaq X. RAMAZAN\*

### Öz

Türk xalqlarının epik ənənələrə əsaslanan zəngin dastan yaradıcılığı vardır. İstər qəhrəmanlıq, istərsə də məhəbbət dastanları türklərin tarixini, həyatını, məişətini, epik təfəkkürünü və s. əks etdirir. Şərqdən başlayaraq qərbə doğru türklərin məskunlaşdığı hər bir ərazidə qeydə alınan dastanlar içərisində “Arzu-Qəmbər” dastanının özünəməxsus yeri vardır. Azərbaycanda da “Arzu-Qəmbər”in müxtəlif variantları qeydə alınmışdır. Azərbaycan variantlarının çapından öncə, 1971-ci ildə Bakıda dastanın Kərkük variantı işıq üzü görmüşdür. Bundan sonra dastana maraq yaranmış, Azərbaycanda mövcud olan, xalq içərisində yaşayan dastan mətnləri toplanmağa başlanmışdır. 1972-ci ildə S. Paşayev Böyükxanim Əliheydər qızından dastanın Şamaxı variantını toplamış və 1974-cü ildə “Azərbaycan qadını” jurnalında çap etmişdir. S. Paşayev uzun illər dastanın 4 variantını toplamış və 1999-cu ildə “Xalqın söz mirvariləri” kitabında nəşr etdirmişdir. Buradan məlum olur ki, Azərbaycanda “Arzu-Qəmbər”in Bakı, Şamaxı, Gəncə, Qarayazı və Naxçıvan variantları mövcuddur. Azərbaycanda “Arzu Qəmbər”in ilk professional toplayıcısı Ə. Axundov olmuşdur. S. Yaqubovanın verdiyi məlumata görə, Ə. Axundovun arxivində iki “Arzu-Qəmbər” var. Onlardan biri 1958-ci ildə Şəmkir rayonunun Seyfəli kəndində Aşiq Hüseyndən, ikincisi isə 1962-ci ildə Qazax rayonunda Aşiq Məmmədyardan toplanmışdır. Bu mətnlərdən biri 1993-cü ildə “Dastanlar” kitabına daxil edilmişdir. Digəri haqqında isə heç bir məlumat yoxdur. Beləliklə, hal-hazırda əlimizdə dastanın Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən - Naxçıvan, Qəbələ, Bakı və s. toplanmış doqquz mətni vardır. Məruzədə həmin mətnlər müqayisəli tədqiqat müstəvisinə gətirilmiş, epizod-süjet və ortaq motivlərinə görə araşdırılmışdır.

**Açar Sözlər:** Azərbaycan, “Arzu-Qəmbər”, süjet, epizod, motiv, göstərici.

### Abstract

Turkic peoples have rich epic activity based on the epic traditions. Both heroic and love epics describe the history, life, daily life, epic thinking, etc. of the Turks. The epos “Arzu-Gambar” has its own place among the eposes recorded in every area inhabited by Turks starting from the East to the West. The different variants of the epos “Arzu-Gambar” have also been registered in Azerbaijan. Before the printing of the Azerbaijani versions, in 1971 the Kirkuk version of the epos was published in Baku. After that, there was an interest in the epos, the texts of epos existing in Azerbaijan and living within the people began to be collected. In 1972, Sadnik Pashyaev collected Shamakhi version of the epos from Boyukkhanim Aliheydar gizi and in 1974 published it in the journal “Azerbaijani woman”. S. Pashayev collected four versions of the epic for many years and published them in 1999 in the book “Word pearls of the people”. It turns out that there is Baku, Shamakhi, Ganja, Garayazi and Nakhchivan variants of the epic “Arzu-Gambar” in Azerbaijan. The first professional collector of the epic “Arzu Gambar” in Azerbaijan was A. Akhundov. According to S. Yagubova there are two epics “Arzu-Gambar” in A. Akhundov’s archive. One of them was collected from Ashiq Huseyn in Seyfali village of Shamkir region in 1958 and the second from Ashiq Mammadyar in Gazakh region in 1962. One of these texts was included in the book “Epics” in 1993, but there is no information about the other. Thus, at present we have nine collected texts from the various regions of Azerbaijan such as Nakhchivan, Gabala, Baku and so on. In the report these texts will be brought to the plane of comparative research, investigated according to the episode-plot and common motifs.

**Keywords:** Azerbaijan, “Arzu-Gambar”, plot, episode, motif, indicator.

### Giriş

Azərbaycan epik folklor ənənəsində öz unikalılığı ilə diqqəti cəlb edən dastanlardan biri “Arzu-Qəmbər”dir. Unikalılığı isə dastanın yurd yerinin adı dastanlarda olduğu kimi nəsrə, nəzm hissəsinin bayatılarla verilməsindədir. Adətən Azərbaycan məhəbbət dastanlarında nəzm hissə qoşma, gəraylı və s. lirik janrlarla təqdim olunur. Düzdür, “Qurbani”, “Əmrah”, “Nəcəf və Pərzad” və s. kimi məhəbbət

\* Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, afaqramazanova@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6287-434X.

dastanlarımızda ara-sıra bayatı işlənməsinə rast gəlmək mümkündür. Hətta qəhrəmanlıq dastanı “Koroğlu”da da qəhrəmanların dilindən bayatı söylənməsi vardır. Amma zəngin folklor fondumuzda nəzn hissəsinin bayatı ilə verildiyi bir neçə dastan (Lələ dastanı, Yaxşı-Yaman, Yaxşı və Aşıq) mövcuddur ki, onlardan biri və birincisi “Arzu-Qəmbər”dir. Belə bir məqama da toxunaq ki, bu bayatlı dastanlar içərisində “Yaxşı və Aşıq” məhəbbət dastanları qəlibinə uyğun olaraq ustadnamə ilə başlayır ki, bu ustadnamələr də bayatı üzərində deyilir. Birinci ustadnamə dörd bayatı, ikinci üç bayatı və üçüncü də üç bayatıdan ibarətdir (Azərbaycan, 1983: 143-144; Şükürbəyli, 2008: 67-68). Maraqlıdır ki, türklərin məskunlaşdığı çox geniş ərazidə yayılmış “Arzu-Qəmbər” dastanının digər türk xalqlarındakı variantlarının da böyük əksəriyyətində dastan bayatı üzərində qurulmuşdur. İraq türkmənlərində, Krım tatarlarında, Anadolu türklərində, karaimlərdə, qaqazlarda da dastan, onların təbirincə desək, mani üzərindədir.

“Arzu-Qəmbər”in ikinci unikalığı isə qadın folkloru dairəsinə daxil olması və folklorda qadın yaradıcılığı nümunəsi kimi qəbul edilməsidir. Digər məhəbbət dastanlarından fərqli olaraq Azərbaycanda bu dastanın qadın mühitində geniş yayıldığını bilirik. “Arzu-Qəmbər” dastanının Kərkük variantını ilk dəfə Azərbaycanda nəşr etdirmiş Q. Paşayev də bu məqamı xüsusi olaraq vurğulamışdır: “Arzu-Qəmbər” Kərkük xalqı arasında ən çox sevilən, əsasən qadın yığıncaqlarında sənətkar qadınlar tərəfindən söylənilən məşhur dastandır” (Arzu, 1971: 5). İraqda istər Əta Tərzibaşının, istər Əbdüllətif Bəndəroğlunun topladığı variantların söyləyicilərinin qadın olması bu fikri söyləməyə əsas verir. Eyni hal Azərbaycan folklor mühitində də izlənilir. Aşağıda nəzər yetirəcəyimiz Azərbaycan variantlarının bir neçəsinin (Gəncə, Qarayazı, Bakı, Şamaxı, Naxçıvan və s.) qadınlardan toplanması bu dastanın Azərbaycanda da qadın yaradıcılığının nümunəsi olduğunu göstərir. S. Paşayev də “Arzu-Qəmbər”i “qadın yaradıcılığı, yəni bayatlı dastan yaradıcılığı” (Pirsultanlı, 2013: 204) nümunəsi kimi səciyyələndirmişdir.

## I. “Arzu-Qəmbər” Dastanının Azərbaycan Variantları

Azərbaycanda hal-hazırda dastanın doqquz variantı qeydə alınmış sayıla bilər.

**Birincisi**, dastanın hələ heç yerdə çap olunmamış və R. Xəlilov və O. Əliyev tərəfindən toplanmış variantıdır ki, ənənəvi dastandan fərqli olaraq daha çox dastanın nağıl variantını xatırladır. Bu mətn 1971-ci ildə Xanlar rayonu (toplandığı zaman Xanlar adlanan, indiki Göygöl rayonunun) Kolayır kəndindən Mehdiyeva Şirinxanımın dilindən qələmə alınmışdır. Toplanma yerinə görə bu mətni **Göygöl variantı** adlandırmaq mümkündür.

Çap olunmuş şəkildə əlimizdə olan digər variantlara isə xronoloji ardıcılıqla nəzər yetirsək, belə bir mənzərə alınır:

**İkincisi**, 1972-ci ildə S. Paşayevin Böyükxanım Əliheydər qızının (xalq yazıçısı Əzizə Cəfərzadənin anası) söyləməsindən qeydə aldığı **Şamaxı variantıdır**. Bu mətn ilk dəfə 1974-cü ildə “Azərbaycan qadını” jurnalında çap edilmişdir (Arzu, 1974: 25). Bu variantla bağlı toplayıcı “Çoxvariantlı “Arzu-Qəmbər” dastanı və xalq əfsanələri” məqaləsini yazmış (Paşayev, 1987: 24) və bu məqalədə mətni Özbəkistanda çap olunmuş Krım tatar variantları və Kərkük variantı ilə müqayisəli təhlil etmişdir. Eyni mətn S. Paşayevin toplayıcısı və tərtibçisi olmuş “Xalqın söz mirvariləri” kitabına da salınmışdır ki, burada mətnin kimdən toplandığı digər mətnlərdə olduğu kimi, birbaşa örnəyin üstündə deyil, S. Paşayevin kitaba yazdığı ön sözdə qeyd olunmuşdur: “Bayatlı dastanlar içərisində xüsusi yeri olan “Arzu-Qəmbər”in Azərbaycanda iki bütöv və iki natamam variantı mövcuddur. Bizcə, bunların içərisində Şamaxı variantı daha qədimdir, o özündə ən arxaik elementləri belə qoruyub saxlaya bilmişdir. Həmin variant bu sətirlərin müəllifi tərəfindən 1972-ci ildə 71 yaşlı şamaxılı Böyükxanım Əliheydər qızının dilindən yerli şivədə yazıya alınmış, bir qədər sonra “Azərbayca qadını” jurnalında dərc olunmuşdur” (Xalqın, 1999: 3).

**Üçüncüsü**, 1993-cü ildə “Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı”nda işıq üzü görmüş “Dastanlar” kitabına daxil edilmiş “Arzu-Qəmbər” mətnidir (Dastanlar, 1993: 135-149). Kitabdakı mətnlərin toplayıcısı Ə. Axundovdur. Təəssüf ki, kitabda dastanın haradan və kim tərəfindən toplandığı haqqında məlumat verilmir. Eyni mətn bu kitabın əsasında yenidən çapa hazırlanmış “Azərbaycan dastanları”

beşcildliyinin beşinci cildinə də salınmışdır (Azərbaycan, 2005: 229-247). Kitabın annotasiyasından məlum olur ki, mətn 1993-cü ildə çap olunmuş kitabdən götürülüb və yenə də nə söyləyici, nə qeydə alınma yeri haqqında məlumat verilmir.

“Arzu-Qəmbər”in bu variantına işıq salacaq çox maraqlı bir məlumat da əldə etmişik. Bildiyimiz kimi, 1984-cü ildə Özbəkistanda III Umumittifaq Türkoloji konfransı keçirilmişdir. Bu konfransda S. Yaqubova da “Сюжет Арзу-Гамбар у тюркоязычных народов” mövzusunda məruzə etmişdir (Якубова, 1984: 324). Bu məruzənin təəssüf ki, ancaq tezisləri çap olunmuşdur. Çətinliklə əldə etdiyimiz bu tezislərdən məlum olur ki, Azərbaycanda “Arzu Qəmbər”in ilk professional toplayıcısı Əhliman Axundov olmuşdur. S. Yaqubova Ə. Axundovun arxivində iki “Arzu-Qəmbər” mətninin olduğunu yazır. Onlardan biri 1958-ci ildə Şəmkir rayonunun Seyfəli kəndində Aşıq Hüseyndən, ikincisi isə 1962-ci ildə Qazax rayonunda Aşıq Məmmədyardan toplanmışdır. Mətnlərdən birinin yuxarıda qeyd etdiyimiz dastan olduğunu nəzərə alsaq da, ailə üzvlərindən soruşsaq belə, digəri haqqında heç bir məlumat əldə etmək mümkün olmadı. Əslində bu mətnin də S. Yaqubovanın göstərdiyi mətnlərdən hansı olduğu bizim üçün hələ də qaranlıq qalır. Buna görə də bu variantı toplama yerinə görə deyil, toplayıcıya görə **Ə. Axundov variantı** adlandırmağı məqbul hesab edirik. Bu mətn haqqında bir məsələni də vurğulamaq lazımdır ki, S. Paşayev Ə. Axundovun 1993-cü ildə tərtib etdiyi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kitabından götürdüyü dastanı öz kitabına salmış və onu “Axıska variantı (Əhliman Axundov) variantı” kimi təqdim etmişdir (Pirsultanlı, 2013: 137).

**Dördüncüsü**, 1993-cü ildə çap olunmuş “El düzgünləri, elat söyləmələri” kitabına salınmış mətndir ki, M. Qasımlı tərəfindən Bakıda qeydə alınmışdır (El düzgünləri, 1993: 147-156). Bu mətn Bakının Saray kəndindən toplandığı üçün **Bakı (Saray) variantı** hesab oluna bilər. Bu mətn genişləndirilmiş və vahid süjet xəttinə malikdir. Təəssüf ki, bu kitabda dastanın neçənci ildə və kimdən toplandığı haqqında məlumat verilmir.

Dastanın Azərbaycan variantının ən məhsuldar toplayıcısı hesab oluna bilən S. Paşayev uzun illər dastanın Şamaxı variantından əlavə, daha üç variantını qeydə almış və yuxarıda da göstərdiyimiz kimi, 1999-cu ildə “Xalqın söz mirvariləri” kitabında nəşr etdirmişdir.

**Beşinci** variant kimi dastanın bu kitaba salınmış **Gəncə variantını** qəbul edə bilərik (Xalqın, 1999: 57-60). Dastan 1902-ci il təvəllüd, Şəmkirin Seyfəli kəndində doğulmuş Gəncə şəhər sakini Anaxanım Mahmud qızından toplanmışdır. S. Paşayev topladığı yerə uyğun olaraq bu mətni Gəncə variantı adlandırır.

**Altıncısı**, “Xalqın söz mirvariləri” kitabındakı dördüncü mətndir ki, Gədəbəydə doğulmuş, Bakı sakini 75 yaşlı Nisə Məmməd qızından S. Paşayev tərəfindən qeydə alınmışdır (Xalqın, 1999: 60-64). Söyləyici Bakı sakini olduğu üçün və mətn Bakıda qeydə alındığı üçün S. Paşayev onu dastanın **Bakı variantı** adlandırır.

**Yeddincisi**, yuxarıda qeyd olunan kitaba salınmış **Qarayazı variantıdır** ki, S. Paşayev tərəfindən Gürcüstanın Qarayazı elatının Qaracalar kənd sakini Nabat Məmməd qızından toplanmışdır (Xalqın, 1999: 64-67).

S. Paşayev tərəfindən toplanan bu dörd mətn 2013-cü ildə yenidən nəşr olunmuşdur və bu zaman S. Paşayev öz kitabına bu 4 mətndən başqa, Ə. Axundov mətnini, İraq türkmanlarının eyniadlı dastanlarını və digər türk xalqlarından əldə edə bildiyi variantları da daxil etmişdir (Pirsultanlı, 2013: 272). Qeyd edək ki, 2008-ci ildə də S. Paşayevin topladığı dastanlardan üçünü – Şamaxı, Gəncə və Bakı variantlarını F. Şükürbəyli adlı müəllif (yalnız bir yerdə S. Paşayevin adını çəkməklə) “Bayatılı dastanlar” kitabına daxil etmişdir (Şükürbəyli, 2008: 120-130).

**Səkkizincisi**, “Arzu-Qəmbər”in Naxçıvandan toplanmış mətnidir ki, bunu da uyğun olaraq dastanın **Naxçıvan variantı** adlandırmağı bilərik. Mətn 1994-cü ildə Azərbaycan folkloru antologiyasının Naxçıvan cildinə daxil edilmişdir (Azərbaycan, 1994: 348-353). “Arzu-Qəmbər” Ordubad rayonu Aza kənd sakini Abdullayeva Həvva Hüseyn qızından toplanmışdır. Bu mətn 2012-ci ildə Naxçıvanda nəşr olunmuş “Naxçıvan folkloru”nun III cildinə də daxil edilmişdir (Naxçıvan, 2012: 686-692). Burada söyləyicinin eyni adam olduğunu (Həvva Abdullayeva) görürük, amma toplayıcının Nizami Əzizəliyev olduğu göstərilir (Naxçıvan, 2012: 750).

**Doqquzuncu.** hələlik qeydə alınan sonuncu variant - 2009-cu ildə Azərbaycanın şimal bölgələrindən toplanmış dastan mətnidir (Qəribov, 2009: 175-190). Qəbələnün Dizaxlı kəndindən Y. Qəribov tərəfindən toplanmış bu nümunə öz məzmunu baxımından digər Azərbaycan variantlarından tamamilə fərqlənir. Maraqlıdır ki, bu mətni soyləyən şəxsin dastanın digər Azərbaycan variantlarından xəbəri var, hətta Kərkük variantı ilə tanışdır və bu mətn də sanki o biri variantların bir qədər işlənməsi ilə yaradılmışdır. Soyləyici mətnin içində Kərkük və Şamaxı variantlarının adını çəkir və bu da dastanı orijinallıqdan və folklor faktı olmasından uzaqlaşdırır. Bu mətndə orijinal bayatı nümunələri ilə yanaşı, digər variantlardan olduğu kimi götürülmüş bayatılar da vardır. Dastana yazılan ön söz səciyyəli qeyd isə belədir: “Ulularımızın, uruqlarımızın baba nənələrimizdən, ata-analarımıza qorunub bir el rəvayəti qalmaqdadır ki, bu Şirvan Düz Yengicəsinin geniş formalı “Arzu-Qəmbər” dastanıdır (dastan Kərkük xalq dastanına oxşardır). Dastandakı yer adları, türbə və dağ, dağ çayı Düz Yengicə də mövcuddur. Bu əsas verir ki, dastanın ilk yaranışı Şirvan sufilərinə məxsusdur” (Qəribov, 2009: 175). Gətirdiyimiz bu fikirlər folklorda qadın yaradıcılığı məhsulu olan “Arzu-Qəmbər”in mənşəyinə elmi olmayan bir yanaşmanı göstərir. Dastanda coğrafi adların çəkilməsi onun sufilərə məxsus olduğuna və ya onlar tərəfindən yarandığına dəlalət edə bilməz. Bu varianta şərti olaraq **Qəbələ variantı** deyə bilərik.

## II. “Arzu-Qəmbər” Dastanının Azərbaycan Variantlarının Süjet Qarşılaşdırması

Folklorşünaslıqda ümumtürk məhəbbət dastanlarının struktur təhlili geniş yayılmışdır. Bu metodla dastanların öyrənilməsi artıq uzun illərdir ki, Türkiyədə geniş tətbiq olunur. “Aşiq Qərib” (Fikrət Türkmən), “Tahir-Zöhrə” (Fikrət Türkmən), “Əsli-Kərəm” (Ali Duymaz), “Mahmud ilə Nigar” (Doğan Kaya), “Yaralı Mahmut” (Ensar Aslan), “Kurbani və Peri” (Ş. Köktürk), “Asuman ilə Zeycan” (S. Yıldızbaş), “Hurilika ilə Hemracan” (A. İnayət) və s. kimi tədqiqatların sayı gündən-günə artır. Azərbaycanda M. Təhmasib (1972: 397) və M. Cəfəri (2010: 204) məhəbbət dastanlarının struktur vahidləri əsasında tədqiqinə həsr olunmuş araşdırmalar aparmışlar. Türkiyədə məhəbbət dastanlarının, onların təbirincə desək, halk hikayelerinin struktur təhlilində struktur vahidi kimi epizodlar götürülür. M. Təhmasib bunu hissə kimi verir və monoqrafiyasında məhəbbət dastanlarını əsasən dörd hissəyə bölməyi təklif edir: Bu süjeti, macəranı, əhvalatı əsasən dörd hissəyə bölmək olar:

- a) Qəhrəmanın anadan olması və ilk təlim tərbiyəsi;
- b) Qəhrəmanların, yəni aşiq və məşuqənin buta almaları;
- c) Qabağa çıxan maneələr və onlara qarşı mübarizə;
- d) Müsəbiqə və qələbə (Təhmasib, 1972: 65)

Türkiyə tədqiqatçıları isə həmin bu hissələri də daha kiçik parçalara bölərək tədqiqatlarını onadək, bəzən isə ondan da çox epizodlar üzərində qururlar. “Arzu-Qəmbər” dastanının Azərbaycan variantlarının epizod qarşılaşdırmasını isə aşağıdakı süjet hissələri və ya epizod sırası ilə aparmaq mümkündür:

- \* Qəhrəmanların vətəninə və ailələrinə təqdimi;
- \* Qəhrəmanların dünyaya gəlməsi;
- \* Qəhrəmanların yetişməsi, gəncliyi və təhsili;
- \* Aşiq olma;
- \* Bilərziyin/üzüyn (və ya məşuqəni simvolizə edən hər hansı bir nəsnənin) itməsi;
- \* Qəhrəmanların qovuşma yolunda yaradılan əngəllər/maneələr
  - a. yeməyə zəhərin qatılması (maneələrdən biri kimi)
  - b. yeməyə ana südünün qatılması (maneələrdən biri kimi)
- Ayrılıq;
- Dönüş;
- Cilovdarlıq
- Sonluq
  - a. qəhrəmanların qovuşması
  - b. qəhrəmanların ölümü

Bu epizodlar “Arzu-Qəmbər” dastanının müxtəlif versiya və variantlarının süjet strukturu barəsində dolğun təsəvvür yaratmağa imkan verir. Ulduzla işarələnmiş epizodlar yalnız “Arzu-Qəmbər”

dastanının süjetinə uyğun gələn motivlər əsasında qurulmuşdur. Beləliklə, dastanın Azərbaycan variantlarının epizod qarşılaşdırmasına nəzər yetirək.

### 1. Qəhrəmanların vətəninə və ailələrinə təqdimi

**G/v (Göygöl variantı)** – Qəhrəmanların vətənləri haqqında məlumat yoxdur. Qəhrəmanlar əmiuşağıdırlar.

**A/v (Axundov variantı)** – Qəhrəmanların vətənləri haqqında məlumat yoxdur. Qəhrəmanlar əmiuşağıdırlar.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Qəhrəmanların vətəni haqqında məlumat yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Hadisələr Saray kəndində baş verir.

**G/v (Gəncə variantı)** - Qəhrəmanın vətəni haqqında məlumat yoxdur.

**B/v (Bakı variantı)** - Qəhrəmanın vətəni haqqında məlumat yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** - Qəhrəmanın vətəni haqqında məlumat yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – Qəhrəmanların vətənləri haqqında məlumat yoxdur. Qəhrəmanlar əmiuşağıdırlar.

**Q/v (Qəbələ variantı)** – Hadisələr “Sarı Sarov dağının Murad dağ zirvəsinin müqəddəs ətəyində” cərəyan edir.

### 2. Qəhrəmanların dünyaya gəlməsi

**G/v (Göygöl variantı)** - İki qardaşın uşağı olmur. “Pay alan yox, pay verən” dərvişin verdiyi almadan qəhrəmanlar dünyaya gəlir. Qəhrəmanların adını da dərviş Arzu və Qəmbər qoyur.

**A/v (Axundov variantı)** – “Bu qardaşların heç birinin övladı yox idi. Bunlar rəhm əllərini açdılar, yetim, yesirə pul verdilər. Ehtiyacı olanlara əl tutdular. El duası müstəcəb olar. Ay ötdü, il dolandı, tacirlərin arvadları hamilə qaldı. Tacirlərdən birinin adı Qadir, birinin də adı Nadir idi. Aylar gəlib keçdi, xoş gün, xoş saatda arvadlar bari-həmlərini yerə qoydular. Qadirin bir oğlu oldu, Nadirin də bir qızı. Böyük şadlıq keçirdilər. Ağ saqqal, qara saqqal, ağ birçək toplandı. Oğlanın adını Qənbər qoydular, qızın da adını Arzu. Hər iki qardaş and-iman, əhdi-peyman elədilər, göbək-kəsmə Arzını Qənbərə nişan taxdılar”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Qəmbər qarının oğludur. Necə dünyaya gəlməsi barədə məlumat verilmir.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Pirqeyib adlı kasıb bir kişinin Arzu adında qızı olur. Qəmbəri isə kolluqdan tapır və evə gətirir.

**G/v (Gəncə variantı)** - İki qardaşın uşağı olmur. Dərvişin verdiyi almadan qəhrəmanlar dünyaya gəlir.

**B/v (Bakı variantı)** - Qəmbər qoca qarının oğludur. Necə dünyaya gəlməsi barədə məlumat verilmir. Arzu bəy qızıdır.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – Qəhrəmanların dünyaya gəlməsi yoxdur. Dastan Qəmbərin ovçu olması ilə başlayır. Arzunun dünyaya gəlməsi verilmir (dastan yarımçıqdır).

**N/v (Naxçıvan variantı)** - İki qardaşın uşağı olmur. Dərvişin verdiyi almadan qəhrəmanlar dünyaya gəlir. Dərviş deyir: “oğlanın adını Qəmbər, qızın adını Arzu qoyuram, özlərini də göbək-kəsdə edirəm. Əgər onları bir-birindən ayırsanız, axırı yaxşı qurtarmayacaq”.

**Q/v (Qəbələ variantı)** - Mətn qarışıq olduğu üçün kimin kim olması bilinmir.

### 3. Qəhrəmanların yetişməsi, gəncliyi və təhsili.

**G/v (Göygöl variantı)** – Qəhrəmanlar bir yerdə böyüyür, bir məktəbə gedirlər.

**A/v (Axundov variantı)** – “Arzıynan Qənbər bir yerdə oynayrdılar, bir yerdə gəzirdilər, bir yerdə yeyib içirdilər. Elə idi ki, bir-birindən ayrı dura bilmirdilər”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Qənbər kasıb bir mühitdə yetişir, məktəbə getmir. Arzu ilə artıq gənc yaşlarında tanış olur. Arzunun da təhsili haqqında məlumat yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Qənbər bir az irilənəndən sonra qoyun-quzu otarır, Arzu da ev-eşik işlərində anasına əl yetirirdi”.

**G/v (Gəncə variantı)** – “Uşaqlar yavaş-yavaş böyüürlər. Yeddi yaşına çatan kimi onları məktəbə qoyurlar. O gündən uşaqlar məktəbə bir gedib, bir gəlməyə başlayırlar”.

**B/v (Bakı variantı)** – Qəhrəmanların böyüməsi və təhsili haqqında məlumat verilmir.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – Qəhrəmanların yetişməsi və təhsili haqqında məlumat yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – “Uşaqlar böyüdülər, onları molla yanında oxumağa qoydular. Uşaqlar bir yerdə mollaxanaya getdilər, bir yerdə oynadılar, bir yerdə də mollaxanadan qayıtdılar”.

### 4. Aşiq olma

**G/v (Göygöl variantı)** – Arzu ilə Qənbər məktəbdə bir-birinə aşiq olurlar. “İlan vuran qarı” onların bir məktəbə getməyini pozur. Arzu səhər, Qənbər axşam gedir məktəbə.

**A/v (Axundov variantı)** – “Qənbərlə Arzını mollaxanaya oxumağa qoydu. Arzıynan Qənbər oxumağa fikir vermirdilər. Onların fikirləri sevimləkdə, sözləşməkdə idi. Qol-boyun mollaxanaya gedirdilər, qol-boyun da evə qayıdırdılar”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Qəhrəmanlar bulaq başında tanış olurlar: “Qız oğlanı aparır evlərinə. Atanası bu işi bəyənilər. Onlar o qədər bir-birlərinə öyrəşirlər ki, axırda aşiq-məşuq olurlar”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Bunlar bir-birinə elə mehİR salıb, elə cani dildən bağlanmışdılar ki, bir də onda ayıldılar ki, ikisinin də qəlbi məhəbbət odunda alışıb yanır”.

**G/v (Gəncə variantı)** - Qəhrəmanların bir məktəbə getməsi təsvir olunur, aşiqlik haqqında heç nə deyilmir.

**B/v (Bakı variantı)** – Dastanın əvvəlindən məlum olur ki, Arzu ilə Qənbər bir-birinə aşiqdilər. Qənbər nənəsi ilə danışanda belə deyir: “-Yox, nənə, qızla əhdi-peyman bağlamışam, öldü var, döndü yoxdu”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – Dastanın əvvəlindən Qənbərin arzuya aşiq olması bəlli olur: “Ayrılıq yaman şeydi. Qənbər Arzunun həsrətinə dözə bilmirdi: “Üzündə xalı Qənbərin, yamandı halı Qənbərin” deyə ah-nalə çəkirdi”.

**N/v (Naxçıvan variantı)** - Arzu ilə Qənbər məktəbdə bir-birinə “mehir salırlar”. Mollanın çuğulluğu ilə onların dərS vaxtı dəyişdirilir.

### 5. Bilərziyin/üzüyün itməsi

**G/v (Göygöl variantı)** – Arzu məktəbin çarhovuzunda əl-üzünü yuyanda bilərziyini unudur. Qənbər tapıb ona qaytarır.

**A/v (Axundov variantı)** – Mollaxanada mollanın məsləhəti ilə Arzu bilərziyini bulaq başına qoyur: “İndi mən səni öyrədim, sən onu sına, gör səni ürəkdən sevir, ya yox. Qızım, dərSdən çıxanda apar bilərziyini qoy bulaq başında. Gözlə Qənbər gəlsin. Əgər, Qənbər bilərziyini götürüb, öpüb gözüünün üstünə qoysa, bil ki, o da səni sevir. Yox öpmədi, götürüb kənara atdı, bil ki, səni sevmir.” “.....



Mollanın sözü qızın ağına batdı. Molla dediyi kimi elədi. Bilərziyini aparıb qoydu bulaq başına. Qənbər onun dalınca bulağa gəldi. Arzı gizlənmişdi. Qənbər Arzının bilərziyini gördü, götürüb öpdü, gözünün üstünə qoydu. Arzı bunu görəndə kimi, Qənbərin gözlərinə görünmədi, başqa yolla evlərinə getdi”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – “Qızlar gedəndə Arzu adlı bu qız qolbağını çıxarıb qoyur bulağın başında. Qənbər bilərziyi götürüb qoyur cibinə”. “Qız ondan soruşur: -Bilərziyimi görməmişən? - Görmüşəm, ala verim. Qız öz-özünə deyir: -Kim olardı, bu qızıl bilərziyi verərdi mənə?”

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Bu mətndə bilərzik motivi yoxdur.

**G/v (Gəncə variantı)** - Arzu bir gün səhər dərsə gedəndə bilərziyini unudub çarhovuzun qırağında qoyur. Günorta Qənbər çarhovuzun yanından keçəndə qızın bilərziyini tapır.

**B/v (Bakı variantı)** – “Qız bu məqsədlə bulaq üstü görüşdən ayrılanda bilərziyini qoyub gedir. Qənbər bilərziyi görüb tanıyır, “Arzunundu” deyə götürüb saxlayır”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – Dastan natamam olduğu üçün bu motiv yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – Qənbər üzüyünü Arzuya əmənət verir. Arzu mollanın səhəngini dolduranda üzüyü Qənbərlə görüşmək üçün səhəngin içinə atır.

## 6. Qəhrəmanların qovuşma yolunda yaradılan əngəllər/maneələr

### a) yeməyə zəhərin qatılması

**G/v (Göygöl variantı)** - yoxdur.

**A/v (Axundov variantı)** – “Qənbər gedib bir quzu gətirdi verdi əmisi arvadına. Əmisi arvadı quzunu kəsdirdi, soydurdu, ətindən bir qazan qovurma bişirdi. Qənbərin payına ağı qatdı. Qənbər günorta üstü gəlib əmisi arvadından yemək istədi”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – “Axırda bir qərara gəlirlər: “Xörəyin üstünə zəhər tökək, aparaq qoyaq qabağına. Yesin ölsün, başımızdan olsun. Qızı da verək başqasına”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Yətər arvad Qənbərin aşına xəlvətcə zəhər töküb qoydu qabağına”.

**G/v (Gəncə variantı)** – yoxdur.

**B/v (Bakı variantı)** – “Qarı deyir: - Qənbəri qonaq çağır, aş bişir, içinə də zəhər qat, qoy ölüb qurtarsın. Yoxsa başın çox bələlər çəkəcək”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** - yoxdur

## 7. Qəhrəmanların qovuşma yolunda yaradılan əngəllər/maneələr

### b) yeməyə ana südünün qatılması

**G/v (Göygöl variantı)** - “İlan vuran qarı”nın fitnəsi ilə Arzunun anası Qənbərin yeməyinə öz südündən qatır.

**A/v (Axundov variantı)** – “Qarı arvada dedi: - Südünnən sağ, qat xörəyə. Ver yesinlər, olsunlar bacı-qardaş. Qarının dedikləri Arziyə əyan oldu. Arvad qarı dediyi kimi südünü sağıb xörəyə qatdı, gətirib qoydu Arziyənən Qənbərin qabağına.”

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – yoxdur.

**G/v (Gəncə variantı)** – “Qarı deyir: - Sən döşünün südündən sağ və onu bişirib ver Qəmbərlə Arzu içsin. Qoy onlar bir-birini qardaş-bacı görsünlər. Arzu bu məsələdən hali idi. Anası qarının dediyi kimi edir”.

**B/v (Bakı variantı)** – yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

## 8. Cilovdarlıq

**G/v (Göygöl variantı)** - “Bundan əvvəl də gəlini at üstündə aparırlarmış. Qəmbər əmisinə deyir ki, ay əmi, qızı mənə vermədiniz heç olmasa qoyun atın cilovundan tutum. Qəmbəri ata cilov verirlər.”

**A/v (Axundov variantı)** – “Qəmbər öz atını tövlədən çəkib gəlini mindirdi. Atın cilovunu özü çəkirdi. At onun dabanını ayaqladı”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – “Qəmbər güc vurur, açır qarını, çıxır bayıra. Yapışır atın üzəngisindən...”

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Qəmbər özü Arzunu ata mindirməyi xahiş edir.

**G/v (Gəncə variantı)** – “Çox çəkmir Arzunu başqasına ərə verirlər. Qəmbər bunu eşidib kədərlənir və deyir: - Qızı mənə vermədiniz, heç olmasa qoyun mindiyi atın cilovundan tutum. Razi olurlar. Qəmbər atın cilovunu çəkir. At tələsir, Qəmbər ləngiyir. At onun dabanını ayaqlayır”

**B/v (Bakı variantı)** – “Qəmbər görür toy başlanıb. Xanın adamlarına deyir: -İndi ki, Arzunu mənə əlimdən alırsız, heç olmasa qoyun cilovdar mən olum. Əgər qoymasanız bərk qarğıyacam. Hamı deyir: -Qoyun olsun. Arzu atın belində idi. At Qəmbərin dabanını basdalayıb al qana qatdı”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

## 9. Ayrılıq;

**G/v (Göygöl variantı)** – Arzunu Qəmbərdən ayırmaq üçün başqa oğlana ərə verirlər. Toy günü cilovdarlıq edən Qəmbər arzunu öpmək istədikdə nişanlısı görür və “gəlib Qəmbəri tikə-tikə doğrayır”. Arzunun nişanlısı da at çapanda atdan yıxılıb ölür.

**A/v (Axundov variantı)** – Qəmbər Arzunu zorla “yarım padşah” Qulu xanın böyük oğluna nişanlayandan sonra baş götürüb gedir: “Qəmbər əmisi arvadının yanına gəlib dedi: -Əmicanı, ta mən burada qala bilmərəm. Çörəkdən-zaddan ver, baş alım, bu ölkədən gedim. Əmisi arvadı bunu Allahdan istəyirdi. Şad olub dedi: -Nə istəyirsən götür, tək rədd ol get”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Qəmbər Arzunun toyundan sonra çıxıb gedir meşəyə: “Hərə bir yandan onu vurub qovur. Qəmbər yaylıq gözündə çıxıb gedir meşəyə”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Arzunun toyu olan gün Qəmbər ondan ayrılır. Qarı Qəmbəri Arzu ölüb deyə aldadır.

**G/v (Gəncə variantı)** – Arzunu ərə verirlər deyə, aşıqlar ayrılırlar.

**B/v (Bakı variantı)** – yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – Qəmbər Arzunun dərdindən baş götürüb meşəyə gedir.

**N/v (Naxçıvan variantı)** –“Gündən-günə oğlunun mum kimi əridiyini gören Cahan usta qardaşı Əmir padşahın yanına elçiliyə getdi. Əmir padşah verdiyi əhdi pozub qardaşına rədd cavabı verdi. İntizarla cavab gözləyən Qəmbər atasının pərişan halını görəndə işin nə yerdə olduğunu başa düşdü. Solan bənizi daha da saraldı. Özünü saxlaya bilməyib ağlaya-ağlaya atasına dedi: -Bundan belə mən burada

qala bilmərəm. Gərək baş götürüb gedəm. Atası nə qədər elədisə, Qəmbər dediyindən dönməyib baş alıb getdi”

## 10. Dönüş;

**G/v (Göygöl variantı)** – “Qəmbər “behişt nişanəsi” olduğuna görə ölmür. Qurban olduqlarım gəlib onun hər əzasını yığırlar bir yerə, ağzının lığımindan sürtür. Qəmbər “yerin ləngəri, göyün sütunu, mərtu-Murtuza” deyib asqırıp qalxır”. Arzu ilə bulaq başında görüşür.

**A/v (Axundov variantı)** – Qəmbər Əcəm şahından yardım üçün qoşun alıb geri qayıdır. Qarı Qəmbəri Arzu ölüb deyə aldadır: “Qəmbər istədi baş götürüb getsin, ya da özünü öldürsün, ya da çaylara atsin. Yenə də öz-özünə dedi ki, mən Arzımın qəbrinin üstündə ölməliyəm. Bəli, gəlib əmisi evinə çıxdı. Nə gördü, nə görsə yaxşıdı? Arzı həyətdə paltar yuyur. Sevindiyindən gözlərindən qanlı yaş töküldü. Arzı da Qəmbəri gördü”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Arzu Qəmbərlə meşədə rastlaşır. Qəmbəri tanımır: “Bir gün yazqabağı qızlar gəlib deyirlər: - Ay Arzu, bəsdə evdə oturduğun. Dur gedək çəmən səyahətinə, güllərə, çiçəklərə tamaşa eləyək. Arzu durub qızlara qoşulur. Hərə dağılışır bir yana gəzməyə. Arzu oturub qab-qasığın, süfrənin yanında. Qızlar gedib görürlər ki, ayı kimi tük basmış bir şey var”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Arzu Qəmbəri tanımır. Bir-biriləri ilə bayatı deyişməsi keçirirlər. “İki istəkli qol boyun olub biri-birinə sarıldı”.

**G/v (Gəncə variantı)** – yoxdur.

**B/v (Bakı variantı)** – “Qəmbər dərini qonşu xana danışır, qoşun alıb gətirir. Öz torpağına çatanda həmin qarı əlində halva qoşunun qabağını kəsib deyir: -Hara gedirsiniz, Arzu vəfat elədi, bu da onun halvəsi. Qoşun inanıb qayıdır. Qəmbər isə göz yaşını tökür. Bu gəlişi hamıdan çox Arzu gözləyirdi. Ümidini qonşu xanın qoşununa bağlamışdı. Gördü ki, budu Qəmbər tək-tənha qəm-kədər içində gəlir”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – “Qızlar meşəyə Qəmbəri axtarmağa gedirlər. Meşədə qızlara qara bir adam rast gəlir. Arzunun qəlbi atlanır”.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – “Hər yerə səs yayıldı ki, Əmir padşah öz qızını Qərib padşahın oğluna verir. Özü də beş gündən sonra toyudu. Bu xəbər gününü çöllərdə, dağlarda, səhralarda keçirən Qəmbərə də çatdı. Bu xəbəri eşidən Qəmbərin ürəyindən qara qanlar axdı. Keçmiş günlərini yadına salıb gözlərindən qanlı yaş axıtdı. Durub tərpendi Arzugilə”.

## 11. Sonluq

### a) qəhrəmanların qovuşması

**G/v (Göygöl variantı)** – “Qəmbər Arzunu aparıb qırx gün qırx gecə toy eləyib ömür sürürlər”

**A/v (Axundov variantı)** – “Meyidləri dəfn eləmək istəyəndə Xızır gəlib çıxdı, bərkdən dedi: - Kənarlaşın, bu aşiq-məşuq nə günahın sahibidi ki, bunları diri-diri dəfn edirsiniz. Dedilər:

-Ay canım, nə danışırısan, bunlar üç gündür ki, ölüblər. Xızır Arzı ilə Qəmbərin meyidlərinin lap yanlarına gəldi, dedi: -Ey aşiq, məşuq, yuxuya qalmısınız. Daha yatdığınız bəsdə, qalxın ayağa.

Söz ağzından qurtaran kimi Arzı ilə Qəmbər asqırıp ayağa qalxdılar, Xızır da qeybə çəkildi.

Arzı ilə Qəmbərə qırx gün, qırx gecə toy elədilər. O gündən Arzı ilə Qəmbər xoş günlər keçirməyə başladılar, murad hasil elədilər. O gün olsun ki, biz də muradımıza yetişək”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – “Arzu Qəmbəri tanıyır, qucaqlaşır. Qəmbəri götürüb gəlirlər evə. Üç gün, üç gecə toy eləyirlər, muradlarına çatırlar”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – Arzu ilə Qəmbəri basdırandan sonra bir gün oradan keçən Xızır peyğəmbər onları dirildir: “Arzunun əlini Qəmbərin əlinə verib deyir: -Gedin murada yetib xoşbəxt olun, sizə xeyir-dua verdim”.

**G/v (Gəncə variantı)** – Xızır peyğəmbər Qəmbəri dirildəndən sonra gəlib Arzunu tapır: “Oğlan və qız çox sevinirlər. Bir-biri ilə görüşürlər. Qəmbər qızı ata mindirib evlərinə gətirir, qırx gün, qırx gecə toy eləyir”.

**B/v (Bakı variantı)** - Bundan sonra Arzu ilə Qəmbərin istəklərinə qarşı çıxan olmur. Onlar toy vurdurur, evlənilər və xoşbəxt olurlar.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** - Qəmbər tükərin arasında gizlənmiş üzündəki xalı Arzuya göstərir. Bundan sonra Arzu Qəmbəri tanıyır və əlindən tutub evlərinə gətirir. Toyları olur, muradlarına çatırlar.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

## 12. Sonluq

### b) qəhrəmanların ölümü

**G/v (Göygöl variantı)** – Arzunun nişanlısı tərəfindən tikə-tikə doğranan Qəmbər “qurban olduqlarım”ın (müqəddəslər, Qəmbərin dediyinə görə, “yerin ləngəri, göyün sütunu, mərtu-Murtuza”, yəni Həzrət Əli) köməyi ilə dirilir.

**A/v (Axundov variantı)** – “Tacir Qulu xan dama çıxıb baxdı, gördü ki, Qəmbər də, Arzu da qucaqlaşmış, ölüblər”. Amma Xızır peyğəmbər onları dirildir və dastan xoşbəxt sonluqla bitir.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Bəy imarətə girib nə görsə yaxşıdı: Arzu bir oğlanla qol-boyundu. Qəzəbindən bilmədi neyləsin. Xəncəri çəkib qızı da , oğlanı da öldürdü”.

**G/v (Gəncə variantı)** – “Atlılar bunu görüb tökülür və bəy Qəmbəri doğrayıb öldürür. Yola düzəlirlər. ....Arzu yatmır, günlərlə Qəmbərdən öteri Allaha yalvarır. Darda qalanların köməyi Xızır İlyas Qəmbərin əzasını yığır və onun ağzından vurur. Qəmbər ayılıb deyir: -Paho, nə çox yatmışam. Xızır İlyas deyir: - Ananın xoruzu ölsün, çox yatmışam.”

**B/v (Bakı variantı)** – yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – “Padşahın adamları dörd yanı bürüdü. Heç bir çıxış yolu olmadığını gören iki sevgili qol-boyun olub özlərini dəryaya atdılar”.

## III. “Arzu-Qəmbər” Dastanının Azərbaycan Variantlarında Ortaq Mövzulara Bağlanan Şeyrlər/Bayatlar

Məhəbbət dastanlarının tədqiqində tətbiq edilən üsullardan biri də dastanlardakı ortaqların motivlərə bağlanan şeyrlərin müqayisəyə cəlb edilməsidir. “Arzu-Qəmbər” dastanının variantları içərisində belə ortaqların motivlərə bağlanan şeyrlər çoxdur. Bu dastana xas olan və yuxarıda bir qismini qeyd etdiyimiz motivlərə bağlanan şeyrlərə nəzər yetirək.

### 1. Bilərzik motivi ilə bağlı şeyrlər

**G/v (Göygöl variantı)** – “Qəmbər görür ki, əmisi qızı ağlayır. Fikirləşir ki, buna bilərziyinin mənə olmağını dillə yox, sözlə deyim:

Su gəlir tuluq-tuluq, əmim qızı,  
Canım olub suluq-suluq, əmim qızı.  
Bilərziyini tapana  
Nə verərsən muştuluq, əmim qızı?

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@turkiyat.org.tr

 TİKA  
TÜRKİYE SAĞLIK BAKANLIĞI  
BAKIR AĞRI BİLİMSEL

Arzu deyir:

Su gəlir tuluq-tuluq, əmim oğlu,  
Canım olub suluq-suluq, əmim oğlu.  
Canımı verərəm muştuluq, əmim oğlu?”

**A/v (Axundov variantı)-** Arzı getdi bulaq başına. Gördü Qəmbər bulağın yaxınlığında quzu otarır.  
Aldı görək ona nə dedi:

Tuluğumu doldurdum,  
Dolu deyın qaldırdım,  
Dinim, imanım Qəmbər,  
Bilərziyim saldırdım.

Aldı Qəmbər cavabında:

Hə gülşənim, gülşənim,  
Güllər yerə döşəni,  
Bilərziyin üstündə,  
Nə var idi nişanı?

Aldı Arzı:

Hə gülşəni, gülşəni,  
Güllər yerə döşəni.  
Bilərziyim üstündə  
Arzı Qəmbər nişanı.

Aldı Qəmbər:

Ərəb atlı tazılı,  
Ceyran körpə quzulu.  
Bilərziyin üstündə  
Nə var idi yazılı?

Aldı Arzı:

Ərəb atlı tazılı,  
Ceyran körpə quzulu.  
Bilərziyin üstündə  
Arzı Qəmbər yazılı.

Aldı Qəmbər:

Bu sular uluq-uluq,  
Qızlar dolduru tuluq,  
Bilərziyin tapana  
Nə verirsən muştuluq?

Aldı Arzı:

Bu sulaq uluq-uluq,  
Qızlar dolduru tuluq.  
Bilərziyim tapana,  
Şirin canım muştuluq.

Qəmbər Arzıya ləng cavab verdiyindən Arzı kədərləndi, gözləri yaşla doldu, aldı görək dübarə nə dedi:

Baxçamızda gül bitdi,  
Ətri məni məst etdi.  
Sana deyirəm, Qəmbər,  
Ləl bilərziyim itdi.

Aldı Qəmbər:

Arılar çəməndədi,  
Mənim gözüm səndədi,  
Gəl, gəl, ver muştuluğum,  
Bilərziyin məndədi.

Qucaqlaşib doyunca öpüşdülər.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Motiv var, şeiri isə birbaşa bilərzik bərəsində deyil: “Qızlar gedəndə Arzu adlı bu qız qolbağını çıxarıb qoyur bulağın başında. Qəmbər bilərziyi götürüb qoyur cibinə. Qız evə çatanda deyir:

-Ay ana, bilərziyim yadımdan çıxıb qalıb suyun qırağında. Gedim gətirim.

Anası deyir:

-Get, tez qayıt, gəl.

Arzu bulağın yanına gəlib oğlandan soruşur:

-Ay oğlan, adın nədi? Qəmbər tez belə cavab verir:

Əmbərdi, ay əmbərdi,  
Su üstə süsəmbərdi.  
Özümü nişan verim,  
Adım Qara Qəmbərdi.

Qız ondan soruşur:

Bilərziyimi görməmişən?  
Görmüşəm, ala verim.

Qız öz-özünə deyir:

-Kim olardı, bu qızıl bilərziyi verərdi mənə?”

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – yoxdur.

**G/v (Gəncə variantı)** - Oğlan deyir:

Su gəlir tuluq-tuluq,  
Can olub suluq-suluq.  
Bilərziyin tapana,  
Nə verərsən muştuluq?

Qız deyir:

Su gəlir tuluq-tuluq  
Can olur suluq-suluq.  
Bilərziyi tapana,  
Canımı verrəm muştuluq.

**B/v (Bakı variantı)** – “Qız bu məqsədlə bulaq üstü görüşdən ayrılanda bilərziyini qoyub gedir. Qəmbər bilərziyi görüb tanıyır, “Arzunundu” deyə götürüb saxlayır. Bir də görüşəndə qız bilərziyi bulağın başında itirdiyini bildirir. Qəmbər deyir:

Ağ qoyun quzuludu,  
Yollara düzülüdü,  
Ay Arzu, bilərziyin  
Üstə nə yazılıdı?

Arzu deyir:

Ağ qoyun quzuludu,  
Yollara düzülüdü.  
Ay Qəmbər, bilərziyim  
Tilsimlə yazılıdı.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – “..Qəmbərin dili tutuldu, nə deyəcəyini bilmədi. Hannan-hana özünə gəlib səhəngi yerə qoydu, belə dedi:

Su gələr burux-burux,  
Çəkəllər tulux-tulux.  
Üzüyün tapan oğlana  
Nə verərsən muştuluq?  
Arzu cavabında dedi:  
Su gələr burux-burux,

Çəkəllər tulux-tulux,  
Üzük tapan oğlana  
Məndən öpüş müştuluq”

## 2. Yeməyə zəhər qatılması ilə bağlı şeirlər

**G/v (Göygöl variantı)** – Bu motivlə bağlı şeir yoxdur.

**A/v (Axundov variantı)** – “Qovurmaya ağı qatıldığı Arzıya əyan olmuşdu. Qəmbər qovurmanı yemək istəyəndə, Arzı onun biləyindən tutdu. Aldı görək nə dedi:

Yemə, Qəmbərim, yemə,  
İnanma ağı kəmə.  
Quzu qovurmasına  
Ağı qatıbdı, yemə.

Qəmbər yemədi, dedi:

Bu gün çərşənbədi,  
Könlünə düşən nədi.  
Od yanar tüstü ıxmaz,  
Qazanda bişən nədi?

**Ş/v (Şamaxı variantı)**- “Qəmbəri başdan etmək üçün çox fikirləşirlər. Axırda bir qərara gəlirlər: “Xörəyin üstünə zəhər tökək, aparaq qoyaq qabağına. Yesin ölsün, başımızdan olsun. Qızı da verək başqasına”. Arzu bundan xəbər tutur. Tez evin döşəməsini deşib, ağzını dayayır yırtığa, oğlana xəbər verir:

Əmə, Qəmbərim, əmə,  
Sırrın heç kimə demə.  
Qabağında quzu-pilo,  
Şəkərə dönsə yemə”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)**

Əmə, Qəmbərim, əmə,  
Əmənin ömrü kəmə  
Qabağında Quzu-pilo,  
Şəkərə dönsə də yemə.

Qəmbər Arzunun sözündən bir şey anşırıramadı. Qız gördü ki, Qəmbər ona qurulan qurğudan heç nə başa düşmədi. Belə getsə zəhərli yeməyi yeyib öləcək. Üzünü Qəmbərə tutub hal-qəziyyəni belə bildirdi:

Yatmışlar, ay yatmışlar  
Başı başa çatmışlar.  
Qabağında Quzu pilo,  
Bəlkəm zəhər qatmışlar.

Bunu eşidən Qəmbər elə biləsən qəflət yuxusundan ayıldı”.

**G/v (Gəncə variantı)** – yoxdur.

**B/v (Bakı variantı)** – “Aş bişib qabağa gələndə Arzu deyir:

Yemərəm, ha yemərəm,  
Keçi südü əmmərəm.  
Anam aş bişiribdi,  
Onu mən heç yemərəm.

Qəmbər özü yeməmişdən əvvəl aşdan götürüb yanındakı pişiyə verir. Pişik o tərəfə, bu tərəfə vurnuxub ölür”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** - yoxdur

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

### 3. Ana südü ilə bağlı şeirlər

**G/v (Göygöl variantı)** – “Arzu görür ki, Qəmbər südü içir. Dil ilə demək istəmir, söz ilə deyir:

Artıbdır, qəmim artıbdır,  
Dərdin canımda yatıbdır.  
İçmə, əmim oğlu,  
Anam südündən qatıbdır.

Bunu Qəmbər eşidəndə deyir:

Olmayınca, olmayınca, əmim qızı,  
Bacı demərəm sənə  
Bir atadan, bir anadan olmayınca”.

**A/v (Axundov variantı)** - Arvad qarı dedi ki kimi südünü sağıb xörəyə qatdı, gətirib qoydu Arzıyanın Qəmbərin qabağına. Qəmbər istədi xörəkdən yesin. Arzı onun biləyindən tutub dedi:

Yemə, Qəmbərim, yemə,  
Sır söz nənəmə demə.  
Bir nimçə xörək indi,  
Şəkərə dönsə yemə.

Aldı Qəmbər:

Dan yerləri atıbdı,  
Xoruzları yatıbdı.  
Bəlkə də bu xörəyə  
Nənən ağı qatıbdı?

Aldı Arzı:

Dan yerləri atıbdı,  
Xoruzları yatıbdı.  
Nimçədəki xörəyə  
Nənəm südün qatıbdı.

Aldı Qəmbər:

Çək tellərini dara,  
Ağ üstədən örtmə qara.  
Qardaş bacını almaz,  
Alsa düşər azara.

Aldı Arzı:

Hey hatıbdı, hatıbdı,  
Qoyun, quzu yatıbdı.  
Qəmbər, xörəyi yemə,  
Nənəm südün qatıbdı.

Aldı Qəmbər:

Tərəcəmiz dolu daş,  
Bir yastığa qoyaq baş.  
Bir nənədən olmadıq,  
Necə olduq bacı-qardaş.

Bəli, Arzıyanın Qəmbər xörəyi yemənilər.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – yoxdur.

**G/v (Gəncə variantı)** - Bunu görən qız deyir:

Artıbdı, qəmim artıbdı,  
Dərdin canımda yatıbdı.  
İçmə, əmim oğlu, içmə,  
Anam südündən qatıbdı.

Oğlan əmisi qızına deyir:



Olmuyunca, ha olmuyunca,  
Dərdin canımda qalmıyınca.  
Sənə bacı demərəm mən,  
Bir ata-anadan olmuyunca.

**B/v (Bakı variantı)** – yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

#### 4. Arzu'nun atının üzəngisi ilə bağlı şeirlər

**G/v (Göygöl variantı)**- “Arzu da atın üstündə al geyinib gedirmiş. Qəmbər deyir ki, buna nə təhər sözlə deyim ki, atı yavaş sürsün ki, dabanımı bastırmasın. Deyir:

Al geyinibsən, əsdirirsən, əmim qızı,  
Səbri qərar kəsdirirsən, əmim qızı.  
Asta sür, çərbəndimi  
Basdırırsan, əmim qızı

Cavabında Arzu deyir:

Al geymişəm, əsdirirəm, əmim oğlu,  
Səbri-qərar kəsdirirəm, əmim oğlu.  
Asta sürürəm, çərbəndini  
Basdırmaram, əmim oğlu”.

**A/v (Axundov variantı)** – “Qəmbər öz atını tövlədən çəkib gəlini mindirdi. Atın cilovunu özü çəkirdi. At onun dabanını ayaqladı. Qəmbərin dabanından qan axmağa başladı. Qəmbər dedi:

Hannan, Arzı can, hannan,  
Məhəbbətin çıxmaz candan.  
Cilavın çəkirəm mən,  
Dabanım doldu qannan.

Qız atın belində Qəmbərin sözünü eşitdi. Dedi:

Hannan, Qəmbərim, hannan,  
Məhəbbətin çıxmaz candan,  
Dabanından gələn qan,  
Gəlsin mənim didəmdən”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – “Qəmbər zirzəmidə çal-çağır eşidib hönkürtü çəkib ağlayır. Deyir:

Yada, qoymayın, yada,  
Kimim var, çatsın dada?  
Qəmbər, gözün kor olsun,  
Arzu yetişsə yada.

Qız bayıra çıxanda Qəmbərin ağlamağını eşidib deyir:

Qara Qəmbər, xas Qəmbər,  
Niyə tutdun yas, Qəmbər?  
Arzu ata minibdi  
Üzəngisin bas, Qəmbər.

Qəmbər güc vurur, açır qapını, çıxır bayıra. Yapışır atın üzəngisindən, deyir:

Üzəngilər, üzəngilər,  
Dost boynun üzəngilər.  
Arzumun ayaqların,  
Əzməsin üzəngilər.

Yəhərrər, ay yəhərrər,  
Dost boynumu yəhərrər.  
Arzumun şümşad yanın  
Ağrıtməsən yəhərrər.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

tebliqat.konqresin.org.tr

 TİKA

Cilovlar, ay cilovlar,  
Dost boynumu cilovlar.  
Arzumun şümşad əlin,  
Ağrıtməsın cilovlar.

Qayışlar, ay qayışlar,  
Dost boynumu qayışlar.  
Arzumun şümşad qıçın,  
Ağrıtməsın qayışlar.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Qəmbər Arzunu özü at belinə mindirməyi qərara alıb üzünü tutdu atlılara:

Atlılar, ay atlılar,  
Atları qanadlılar  
Arzumu at üstünə  
Mən qaldırım, atlılar.

Qəmbəri Arzunun qardaşı kimi tanıyan atlılar oğlanın bu istəyini dinməzəcə yerinə yetirdilər. Arzu bəzəkli gəlin donunda üzündə duvaq at belində əyləşəndən sonra Qəmbər tablamadı, üzünü sevgilisinin üzəngidəki ayağına söykəyib belə dedi:

Əzizim üzəngini,  
Asta bas üzəngini,  
Tanrı canım alaydı,  
Yardan əl üzən günü”.

**G/v (Gəncə variantı)** – Qəmbər atın cilovunu çəkir. At tələsir, Qəmbər ləngiyir. At onun dabanını ayaqlayır. Oğlan deyir:

Al geyirsən, əsdirirsən, əmim qızı,  
Səbr-qərarım kəsdirirsən, əmim qızı,  
Çərpəndimi basdırırsan, əmim qızı.

Qız deyir:

Al geymişəm, əsdirirəm, əmim oğlu,  
Səbr-qərar kəsdirirəm, əmim oğlu,  
Çərpəndini basdırmaram, əmim oğlu”.

**B/v (Bakı variantı)** – “At Qəmbərin dabanını basdalayıb al qana qatdı. Qəmbər dedi:

Əsdirirsən, əsdirirsən,  
Tellərini kəsdirirsən,  
Tələsirsən getməyə,  
Ayağımı basdırırsan?

Arzu deyir:

Əsdirmirəm, əsdirmirəm,  
Tellərimi kəsdirirəm.  
Tələsmirəm getməyə,  
At özü basdırır”.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – Qəmbər “öyrəndi ki, gəlini bir azdan aparacaqlar. Tez özünü yetirib gəlinin bəzənmiş atına belə dedi:

Üzəngi ha, üzəngi,  
Bağda çalarlar zəngi,  
Arzum sənə minəndə,  
Sən incimə, üzəngi”.

## 5. Qəmbərin Arzuya iftira atması ilə bağlı şeirlər

**G/v (Göygöl variantı)** – yoxdur.

**A/v (Axundov variantı)** - Qəmbər gəlin duvağın qaldırdı. Baxdı ki, gəlinin gözlərindən çay kimi qan axır. Qulu xan bunu görəndə bir qamçı götürüb, - bütün işlər bundadı, - deyə, döyməyə başladı.

Bəy oğlu küləçə boy,  
Etdi xan Arzıma toy,  
Kərəsin mən almışam,  
Ayranın başıva qoy.

Bu söz qızın acığına getdi. Atın üstündə dedi:

-Əmim oğlu, əvvəllər məni çox sevirdi. İndi mənə böhtan atır. Mən aydan arı, sudan duruyam.

Aldı Arzı:

Ha elədi, elədi,  
Altundan pul elədi,  
O mana dəyməyibdi,  
Neçin böhtan elədi?

Aldı Qəmbər:

Ha elədim, elədim,  
Altunu pul elədim,  
Ha mən ağac zorıynan,  
Sana böhtan elədim.

Arzı məsələni bildi ki, Qəmbər bu sözü elə-belə demişdi, ürəyi sakit oldu”.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – yoxdur.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – yoxdur.

**G/v (Gəncə variantı)** – yoxdur.

**B/v (Bakı variantı)** – motiv var, şeir naqisdir: Yol ayrıcında Qəmbər deyir:

-Ay Arzu, yolun yolumdan ayrılır. Gəl üzündən opüm. Qəmbər Arzunun üzündən öpür və Güləboya deyir:

-Yağını mən yedim,  
Ayranını sürt üzünə.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** – yoxdur.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – yoxdur.

## 6. Qəmbərlə Arzunun bir-birini tanımaması ilə bağlı şeirlər

**G/v (Göygöl variantı)** – “Qəmbər Arzuya diqqətlə baxır görür ki, buna elə qanı qaynayır heç olmayan kimi. Arzu da ona baxır. Deyir eh, bu hardan Qəmbər ola bilər. Onu tikə-tikə doğrayıblar. Bunu eşitdikdə Qəmbər deyir:

Göyçəkçək ömrüm, göyçəkçək,  
Beli buxununda göyçəkçək.  
Əlində bir dəstə gül  
Gülü də özündən göyçəkçək  
Müşkü mənəm, ənbər mənəm.  
Başına döndüyüm Arzu  
Dedicəyin Qəmbər mənəm.  
Bunu eşidəndə Arzu onu tanıyır”.

**A/v (Axundov variantı)** – yoxdur.

**Ş/v (Şamaxı variantı)** – Arzu deyir:

Sarov dağı dağdımı,  
Dörd tərəfi bağdımı,  
Səndən bir xəbər alım,  
Qəmbər ölüb, sağdımı?  
Tüklü adam dillənir:  
Sarov dağı dağ deyil,  
Dörd tərəfi bağ deyil,  
Sənə bir xəbər verim,  
Qəmbər ölüb, sağ deyil.

Arzu deyir:

Sərim vay, səmərim vay,  
Müşküm vay, əmbərim vay.  
Aləmin mal-dövləti,  
Mənim də Qəmbərim vay.

Tüklü adam Qəmbər imiş. Arzunu tanıyır, ancaq hələ bildirmir. Deyir:

Sərinə mən sər ollam,  
Müşkənə əmbər ollam.  
Onnan Qəmbər olmadı,  
Mən sənə Qəmbər ollam.

Arzu deyir:

Sərim de, səri neynir,  
Müşkü, ənbəri neynir.  
Arzuya öz Qəmbəri,  
Özgə Qəmbəri neynir.

Arzu Qəmbərin sınağından çıxır. Qəmbər deyir:

-Qəmbəri nəyinnən tanıyarsan?

Arzu deyir:

Halınnan, ay halınnan,  
Doymaq olmaz balınnan.  
Nəyinnən tanıyaram?  
Üzdə qoşa xalınnan.

Qəmbər xallarını göstərir. Arzu Qəmbəri tanıyır, qucaqlayırlar”.

**B(S)/v (Bakı (Saray) variantı)** – “Qəmbər gördü ki, belə getsə, qız özünü əldən-dildən salıb öldürəcək. Amma sirtin üstünü açmamış könükdən keçirdi ki, qoy Arzunu bir də yoxlayıb sınağa çəkim, deyim Qəmbər nəmənədi, özüm dayanmışam burda. Götürdü belə dedi:

Çaluva çəmbər ollam,  
Müşkivə ənbər ollam,  
Sən neynirsən Qəmbəri,  
Mən sənə Qəmbər ollam”.

Arzu ağlaya-ağlaya cavab qaytardı: “Öz Qəmbərimdən başqa, mənə heç kəs gerek deyil”.

**G/v (Gəncə variantı)** - Oğlan irəli gəlib deyir:

Köynəkək, can köynəkək,  
Beli-buxunu göyçək.  
Əlində bir dəstə gül,  
Özü gülükdən göyçək.

Qız fikirləşir ki, bəs Qəmbəri mənim yanımda doğradılar. Qoy xəbər alım görüm bu kimdi. Qız deyir:

Sarab dağı dağdımı?  
Dörd bir yanı bağdımı?  
Sarablı Qəmbər vardı,  
Ölüb, yoxsa sağdımı?

Oğlan deyir:

Sarabın dağı dağdı  
Dörd yanı bağça-bağdı.  
Sarablı Qəmbər ki var,  
Bilmirəm ölüb, sağdı.

Qız kor-peşman qayıdır. Oğlan görür ki, qız onu tanımadı, getdi. Qıza deyir:

Müşk mənəm, əmbər mənəm,  
Suda süsənbər mənəm.  
Başına dönüm, Arzu,  
Sən deyən Qəmbər mənəm.  
Oğlan və qız çox sevinirlər.

**B/v (Bakı variantı)** – yoxdur.

**Qar/v (Qarayazı variantı)** - Üzünü tük basmış Qəmbər yay-oxunu çəmənə atıb deyir:

Müşk ollam, əmbər ollam,  
Suda süsənbər ollam.  
Sən neynirsən Qəmbəri?  
Mən sənə Qəmbər ollam.

Qəmbər görür ki, Arzu özünü öldürmək dərəcəsinə çatıb, özünü nişan verməyə başlayır:

Müşk mənəm, əmbər mənəm,  
Suda süsənbər mənəm.  
Başına dönüm, Arzu,  
Sən deyən Qəmbər mənəm.

Qəmbər tüklərin arasında gizlənmiş üzündəki xalı Arzuya göstərir. Bundan sonra Arzu Qəmbəri tanıyır və əlindən tutub evlərinə gətirir”.

**N/v (Naxçıvan variantı)** – “Arzu gördü ki, uzaqdan bir atlı gəlir, özü də boy-buxunundan Qəmbərə oxşayır. Arzu özünü saxlaya bilməyib ağlaya-ağlaya oxudu:

Saray dağı dağ deyil,  
Dörd bir yanı bağ deyil,  
Saraydan gələn atlı,  
Qəmbər ölüb, sağ deyil.

Qəmbər Arzuya yaxınlaşıb atdan düşdü. Arzu Qəmbəri tanıdı”.

## Nəticə

Təbii ki, yuxarıda söylədiklərimiz coğrafi baxımdan Araz çayının bu tayında - Quzey Azərbaycanda yayılmış “Arzu-Qəmbər” mətnlərinə aiddir. Amma Güney Azərbaycanda da bu dastan geniş yayılmış, toplanmış, dəfələrlə çap olunmuş və hətta məqalələr səviyyəsində tədqiqata cəlb olunmuşdur.

## Ədəbiyyat

- El Düzgülləri, Elat Söyləmələri.* (1993). Toplayıb Tərtib Edən: M. Qasımlı. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Xalqın Söz Mirvariləri.* (1999). Toplayıb Tərtib Edən: S. P. Pisultanlı. Bakı: Azərənəşr.
- Azərbaycan Dastanları-V.* (2005). Tərtib Edən: Ə. Axundov. Bakı: Lider.
- Azərbaycan Folkloru Antologiyası/Naxçıvan Folkloru.* (1994). Tərtib Edənlər: M. Qasımlı, T. Fərzəliyev. Bakı: Sabah.
- Naxçıvan Folkloru-III.* (2012). Tərtib Edənlər: M. Cəfərli, R. Babayev. Naxçıvan: AMEA Naxçıvan Bölməsi.
- Якубова, С. (1984). Сюжет «Арзу-Гамбар» у Тюркоязычных Народов. *Фольклор, Литература и История Востока. Материалы III Всесоюзной Тюркологической Конференции* içinde (с. 324-326). Ташкент: Издательство «Фан» Узбекской ССР.
- Paşayev, S. (1987). Çoxvariantlı “Arzu-Qəmbər” Dastanı və Xalq Əfsanələri. *Elm və Həyat Jurnalı*, № 2.

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ

www.turkiyat.kongresin.org.tr

 TIKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
BAKIR AKADEMİSİ

- Pirsultanlı, S. P. (2013). *“Arzu-Qəmbər” Dastanının Yayılma Coğrafiyası və Poetikası*. Gəncə: Gəncə Dövlət Universiteti.
- Qəribov, Y. (2009). *Qəbələ. Alban Tarixindən və Dizaxlı Folkloru*. Bakı: MBM.
- Şükürbəyli, F. (2008). *Bayatılı Dastanlar*. Bakı: UniPrint.

## TÜRK MİLLÎ KİMLİĞİNİN ŞEKİLLENME SÜRECİNDE BÜTÜN TÜRK DÜNYASINDA YANKI BULAN BİLİMSEL, KÜLTÜREL, TOPLUMSAL VE SİYASAL ETKENLER

Ahmet BOZDOĞAN\*

### Öz

Türk millî kimliğinin oluşması ve şekillenmesinin başlangıcı yüzlerce yıl geriye götürülebilmekle birlikte, bu konuda modern anlamdaki bilincin ve gelişmelerin 1789 Fransız İhtilali'nden sonra ortaya çıktığı genel kabul görmektedir. XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da yaygınlaşan ulus bilinci, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türk dünyasının Osmanlı dışındaki coğrafyalarında Türklük bilinci açısından da karşılık bulmaya başlamıştır. Türklük bilincinin kuvvetlenmesi, Türk dünyasının değişik coğrafyalarında birtakım bilimsel, kültürel ve siyasal gelişmelerin gerçekleşmesinin sonucunda mümkün olmuştur. Söz konusu gelişmelerin önemli bir kısmı yerel bazda etki doğurmuştur; ama bir kısmı da bütün Türk dünyasında ortak bir "Türklük bilinci"nin olgunlaşmasında etkili olmuştur. 1850'lerden 1950'lere kadarki yüz yıllık süreçte, Türk dünyasının herhangi bir coğrafyasında gerçekleşmiş olmakla birlikte, Türk millî kimliğinin şekillenmesinde bütün Türk dünyasında yankı bulan belli başlı durum ya da gelişmeleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Avrupa'da Türk kültürüne yönelik ilginin artması ve Türklük bilimine yönelik çalışmaların başlaması

İsmail Gaspıralı'nın Kırım'da Tercüman gazetesini yayımlaması

Kırım'da usul-i cedid mekteplerinin kurulması ve Cedidcilik anlayışının yaygınlaşması

Göktürk Yazıtlarının keşfi ve yazıtların okunmuş şeklinin yayımlanması

Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinin yayımlanması

Batı Türkleri arasında Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak/muasırlaşmak fikrinin yaygınlaşması

Ziya Gökalp'm "Türkçülüğün Esasları" adlı eserinin yayımlanması.

Burada sayılanlar, bütün Türk dünyasında etkili olan, karşılığı bulunan durum ya da gelişmeler olduğundan bunlar sıradan birer tarih bilgisi olmanın ötesinde bütün Türk dünyasında Türklük bilincinin kökleşmesinin ve sağlamlaşmasının önemli birer kilometre taşı olduğu bilinciyle Türk dünyasının her köşesinde öne çıkarılmalı, ders kitaplarında ısrarla işlenmeli, ilkokullardan itibaren her seviyedeki eğitim kurumunda yeni kuşaklara öğretilmeli, kültürel ve bilimsel platformlarda da daha ciddi şekilde ele alınmalıdır. Bunlar, sadece konunun profesyonellerinin vâkıf olduğu uzmanlık bilgisi olmasının ötesinde tabana yayılmalıdır. Çünkü bunlar, Türk dünyasında millî birliği sağlayacak temel yapı taşları arasındadır.

**Anahtar Sözcükler:** Türk millî kimliği, Türkçülük, Turancılık, Türk modernleşmesi, Türk Dünyası

### Giriş

Türk millî kimliğinin oluşması ve şekillenmesinin başlangıcı, yüzlerce, hatta binlerce yıl geriye gider. Bu konuda ortaya konan bilimsel veriler, Türklerin ilk atalarının milattan önce 2500'lerde görüldüğünü; "Türk" adının da çeşitli dillerdeki telaffuz farklılıklarıyla birlikte milattan önce V. yüzyıldan itibaren kayda geçirilmeye başladığını göstermektedir (Taşağıl, 2012: 467). Türklerin kendi yazılı kaynaklarında "Türk" adının geçtiği ilk metinler de -bugünkü bilgilere göre- VIII. yüzyıldaki Göktürk Yazıtları'dır. Bu veriler, Türklerin en azından 4000-4500 yıldır millet olma bilincine sahip olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, Türkler arasında modern anlamdaki ulus bilincinin ve buna bağlı gelişmelerin 1789 Fransız İhtilali'nden sonra belirginleşmeye başladığı belirtilmelidir.

XVIII. yüzyılın sonları ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren Avrupa'da yaygınlaşan ulus bilinci, XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren hem Osmanlı İmparatorluğu'nda hem de Türk dünyasının Osmanlı dışındaki coğrafyalarında Türklük bilinci açısından da karşılık bulmaya başlamıştır. Türklük bilincinin kuvvetlenmesi, Türk dünyasının değişik coğrafyalarında birtakım bilimsel, kültürel ve siyasal

\* Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sivas/Türkiye, abozdogan@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5609-6975.

gelişmelerin gerçekleşmesinin sonucunda mümkün olmuştur. Söz konusu gelişmelerin önemli bir kısmı yerel bazda etki doğurmuştur; ama bir kısmı da bütün Türk dünyasında veya Türk dünyasının birden fazla coğrafyasında “ortak bir Türklük bilinci”nin olgunlaşmasında etkili olmuştur. 1850’lerden 1950’lere kadarki yüz yıllık süreçte, Türk millî kimliğinin şekillenmesinde bütün Türk dünyasında veya Türk dünyasının birden fazla coğrafyasında yankı bulan belli başlı durum ya da gelişmeleri birkaç başlık altında aşağıda kısaca anlatmak mümkündür.

### 1. Avrupa’da Türk Kültürüne Yönelik İlginin Artması ve Türklük Bilimine Yönelik Çalışmaların Başlaması

Avrupalıların nazarında “öteki dünya” diye nitelenebilecek medeniyet dairesinin birkaç yüzyıldır merkezinde bulunan Türklere yönelik Avrupalı ilgisi, XIX. yüzyılda iki koldan ilerleme gösterir. Ziya Gökalp’ın ifadesiyle bunlardan birincisi “Turquerie” yani Türk hayranlığı diye nitelenebilecek Türk kültürüne yönelik ilgi, diğeri de “Türkiyat” yani Türklük bilimi çalışmalarıdır (Ziya Gökalp, 1990: 5).

Avrupa’yla ilişkisini artıran, o coğrafyaya gidip gelen Türk aydınları, oradaki Türklüğe yönelik kültürel ilgi ve bilimsel faaliyetlerden haberdar oldukça kendileri de bu ilgi ve faaliyetlere yakınlık duymaya başlarlar. Bir süre sonra Avrupa’daki Türklüğe yönelik kültürel ilgi ve bilimsel faaliyetler başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere Türk dünyasının değişik coğrafyalarına taşınır.

Ziya Gökalp’ın “Turquerie” diye nitelediği Türk hayranlığının bir sonucu olarak Türkiye’de yapılan ipekli ve yünlü dokumalar, halılar, kilimler, çiniler, demirci ve marangoz işleri, ciltçilerin, tezhipçilerin yaptıkları ciltler ve tezhipler, mangallar, şamdanlar vb. Türk sanat eserleri Avrupalıların ilgisini çekmiş; bunun sonucunda Avrupalı soylular, zenginler, söz konusu maddi kültür unsurlarını toplayarak malikânelerinde “Türk salonu” yahut “Türk odaları” vücuda getirmeye başlamışlardır. Avrupalı ressamın Türk hayatına dair yaptıkları resimler ile şairlerin ve filozofların Türk ahlakını tasvir yolunda meydana getirdikleri eserler de Turquerie kapsamı içinde değerlendirilmelidir. Avrupalıların Türk kültürüne yönelik bu ilgisi, o coğrafyaya gidip gelen Türkler tarafından fark edilmiş ve bu ilgi zamanla Türk dünyasının değişik coğrafyalarındaki Türklerin de kendi millî kültürlerine sahip çıkarak bunları devam ettirmelerine vesile olmuştur. Örneğin günümüzde bile Anadolu’da büyük iller şöyle dursun küçük kasabalarda bile kimi evlerde zaman zaman oluşturulan “şark köşeleri”, Avrupa’daki “Türk salonu” veya “Türk odası” geleneğinin XIX. yüzyıldan itibaren Türk coğrafyasına taşınmış olmasının bir uzantısı diye yorumlanmalıdır.

Diğer taraftan Avrupa’da XIX. yüzyıl boyunca yürütülen Türklük bilimi çalışmaları, yine o coğrafyalara gidip gelen Türk aydınları tarafından fark edilmiş, oralarda yayımlanan bilimsel çalışmalar Türk coğrafyalarına taşınmış, ilk başta söz konusu eserlerin tercümeleriyle Türklük bilimine ait yeni bilgilere aşına olan aydınlar, bir süre sonra bu bilgilerdeki yanlışlıkları düzeltme veya eksik gördükleri yerleri tamamlama yoluyla telif ve tercüme karışık yeni bilimsel eserler yayımlamaya başlamışlardır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda Ahmet Vefik Paşa’nın *Şecere-i Türki* çevirisi (1863), *Lehçe-i Osmanî* adlı sözlüğü (1876) ve bunun ön sözü, *Türki Durûb-ı Emsal* (1851), *Hikmet-i Tarih* (1863), *(Fezleke-i) Tarih-i Osmanî* (1869’dan önce kısa adla iki kez) adlı eserleri; Süleyman Hüsnü Paşa’nın *Tarih-i Âlem* (1874) (Batı’daki çalışmalardan yararlanan ilk telif eser), *(İlm-i) Sarf-ı Türki* (1875-1876) gibi çalışmaları; benzer şekilde Şemsettin Sami’nin, Ali Suavi’nin, Ahmet Cevdet Paşa’nın ve diğer Tanzimat aydınlarının çalışmaları; Kazan Türklerinden Şehabettin Mercanî’nin *Müstefadü’l-Ahbar Fi Ahval-i Kazan ve Bulgar* adlı eseri; Buharalı Şeyh Süleyman Efendi’nin *Lugat-ı Çağatayî ve Türki-i Osmanî* (1880) adlı sözlüğü bu kapsamda değerlendirilebilecek eserlerden sadece birkaç tanesidir. Söz konusu kültürel ve bilimsel çalışmalar, Türk Dünyası’nın her yerinde aynı ölçüde olmamakla birlikte XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı’dan Doğu Türkistan’a kadar çok geniş coğrafyada Türk millî kimliğinin şekillenmesinde kayda değer bir etkiye sahiptir.



## 2. İsmail Gaspıralı'nın Kırım'da Tercüman Gazetesini Yayımlaması

Türk dünyasında millî kimliğin şekillenmesinde İsmail Gaspıralı'nın çok önemli ve özel bir yeri vardır. Onun kültürel ve bilimsel çalışmaları sadece mensubu bulunduğu Kırım Türkleri arasında değil; bütün Türk dünyasında çok önemli bir bilinç zenginleşmesine sebep olmuştur. Gaspıralı'nın Türk dünyasında millî kimliğin şekillenmesine katkıda bulunan çalışmaları içinde gazetecilik ayrı bir yer tutar. Onun gazetecilik faaliyeti 1870'lerde İstanbul'da *Ceride-i Askeriye*'de başlamış, sonra Genç Molla imzasıyla *Tavrida* gazetesinde Rusça makalelerle, ardından da literatürde *Tonguç* adıyla şöhret bulan, ama aslında *Şafak*, *Kamer*, *Yıldız*, *Güneş*, *Hakikat* ve *Mirat-ı Cedid* gibi farklı isimlerle çıkan bir dizi risale ile devam etmiştir.

Bunlardan başka Gaspıralı, *Âlem-i Nisvan*, *Âlem-i Sıbyan*, *Ha Ha Ha* (bazı kaynaklarda “*Kahkaha*” adıyla kayıtlıdır), *En-Neda* (*Uyanış*) adlı yayın organlarını neşretmiştir. Ama İsmail Gaspıralı'nın adıyla özdeşleşen ve hem kendisinin bütün Türk dünyasında tanınmasına hem de XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren bütün Türk dünyasında millî bilincin kuvvetlenmesine katkıda bulunan iki büyük faaliyetinden ilki *Tercüman* gazetesini yayımlaması olmuştur (Gaspıralı'nın diğer büyük faaliyeti, aşağıda müstakilen ele alınacak olan “Usul-i Cedid Mektepleri”ni açmasıdır.). İsmail Gaspıralı, uzun uğraşlardan sonra 1883 yılında -bütün metinlerinin Rusçasını da barındırmak şartıyla- *Tercüman* adıyla bir gazete yayımlamaya muvaffak olmuştur. İstanbul'da yayımlanan *Tercüman-ı Ahval*'in adından hareketle *Tercüman* adıyla yayımlanmaya başlayan bu gazete, 1905'ten itibaren *Tercüman-ı Ahval-i Zaman* adını kullanmaya başlamış; 1909'dan itibaren tekrar *Tercüman* adıyla yayımlanmıştır. Gazete, 1911'den itibaren “Dilde, Fikirde, İşte Birlik” başlık altı ibaresini kullanmaya başlamıştır. *Tercüman*, önce haftada bir, Ekim 1903'ten itibaren haftada iki, 1912'den itibaren de günlük olarak yayımlanmıştır (Kırımlı, 1996: 392). 1904'ten itibaren düzensiz şekilde haftada iki, üç veya beş defa çıktığı da olmuştur (Akpınar, 2011: 492).

*Tercüman* gazetesi ilk zamanlarda okuyucu bulmakta zorlanmıştır. Buna karşın zamanla okuyucu kitlesini hem sayı bakımından artırmış hem de coğrafya bakımından hayli genişletmiştir. 1910'lu yıllarda gazetenin tirajı bir ara 50.000'e kadar çıkmıştır. Gazete Kırım dışında başta İstanbul olmak üzere Bulgaristan, Mısır, İran, Hindistan ve geniş Türkistan coğrafyasında hatta Fas'ta okunan bir yayın organı durumuna gelmiştir. Bu kadar geniş coğrafyada okunan gazete gerçekten de Türk dünyasında, başta “dil” olmak üzere **fikirde** ve **işte** birliği sağlamaya yönelik ciddi hizmetlerde bulunmuştur. İletişim imkânlarının o güne kıyasla hayli ilerlediği günümüzde bile Türk dünyasında ortak bir anlaşma dili tesis etmenin zorluğu dikkate alınacak olursa Gaspıralı'nın başardığı işin büyüklüğü daha iyi anlaşılır. O, İstanbul'da kullanılan Türkçeyi esas alan; ama İstanbul'daki ortalama kültür seviyesine sahip bir vatandaşın bilemeyeceği Arapça ve Farsça kelimeleri çok kullanmadan telif ettiği metinlerle ortak bir Türk yazı dili meydana getirmeye gayret etmiştir. Bu münasebetle *Tercüman* bütün Türk dünyasında okunan ortak bir yayın organı olarak Türk millî kimliğinin şekillenmesinde önemli bir misyon üstlenmiştir.

## 3. Kırım'da Usul-i Cedid Mekteplerinin Kurulması ve Cedidcilik Anlayışının Yaygınlaşması

İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesiyle gerçekleştirdiği hizmet kadar önemli bir diğer faaliyeti, bütün Türk dünyasında millî bilincin kuvvetlenmesine katkıda bulunacak usul-i cedid mekteplerini kurması ve bu mekteplerden yetişenlerle geniş bir cedidciler kitlesi oluşturmasıdır. Bilindiği üzere “cedid” sözcüğü, “yeni” anlamına gelmektedir. “Usul-i cedid” ise “yeni usul” demektir. Bu kavram, ifade ettiği genel anlamın dışında XIX. yüzyıl Müslüman Türklüğü arasında özel olarak eğitim sisteminin yenileştirilmesi anlamında kullanılmıştır. Aslında yeni bir eğitim sistemini ifade edecek şekilde “usul-i cedid” kavramı Müslüman Türk dünyasında ilk kez Osmanlı Türkleri tarafından kullanılmıştır (Akçura, 2001: 79). “1 Eylül 1869 tarihli *Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ile Osmanlı eğitim sistemi yeniden tanzim edilir. (...) Osmanlı eğitim tarihindeki usul-i cedid hareketlerinin başlangıcını daha eskilere götürmek mümkün ise de bu tüzüğün altıncı maddesi ile sıbyan mekteplerinde alfabe öğretiminin usul-i cedide göre yapılması hükme bağlanır*” (Temizyürek, 2002: 4).

Öte taraftan Rus Çarlığı sınırları içinde kalan coğrafyada da Kazan Türklerinde Abdunnasır Kursavi, Azerbaycan'da Abbaskulu Ağa Han Bakıhanlı, Hasan Bey Zerdabi gibi Gaspıralı'dan önce eğitim-öğretimin değişmesine ve yenileşmesine yönelik fikirler dile getiren aydınlar olmuştur. Bununla birlikte “usul-i cedid” kavramını sistemleştiren ve yeni bir eğitim sistemi olarak bu anlayışı özellikle Müslüman Türk dünyasının Osmanlı coğrafyası dışındaki kısımlarında yaygınlaştıran İsmail Gaspıralı'dır. Bir kavramı veya düşünceyi ilk kez dillendirmekten ziyade onu yaygınlaştırmak, bir sisteme bağlamak çok daha önemlidir. Bu yüzden “usul-i cedid” kavramı da ilk kez Osmanlı Türkleri arasında dillendirilmiş olmakla birlikte, bu kavramı sistemleştiren ve özellikle Osmanlı coğrafyası dışında yaygınlaşmasını sağlayan kişi İsmail Gaspıralı olduğu için bu sistem onun adıyla özdeşleşmiştir. Gaspıralı'nın bu sistemle neler getirdiğini, eğitimde nasıl yenilik yaptığını anlayabilmek için onun sunduğu bu sistemin eski eğitim sistemine (daha doğrusu, sistemsizliğine) kıyasla hangi farkları taşıdığına bakmak gerekir.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar Rusya Müslümanlarında ilköğretim, şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan mekteplerde geleneksel yöntemlerle yürütülerek sadece okuma yazma ve ilmiyal bilgisi öğretiliyor, ayrıca Kur'an'dan bazı surelerin ezberletilmesiyle yetiniliyordu. “Usul-i kadim” denilen bu yönteme karşı çıkararak yerine usul-i cedid adıyla Batı'daki eğitim sisteminden etkilenen bir yöntem geliştiren Gaspıralı'ya göre ise mektepler medreselerden ayrılmalı, ilkokulların özel öğretmenleri olmalı, öğretmenler aylık almalıdır. İlkokullarda okumanın yanında yazma da öğretilmeli ve coğrafya, matematik, hayat bilgisi gibi dersleri de içine alan bir program uygulanmalıdır. Kızlar için ayrı okullar açılmalı ve eğitimin her seviyesine uygun kitaplar hazırlanmalıdır. Bunun yanında okullarda belli sürelerde verilecek derslerin sayısı ve süresi standarda bağlanmalı, öğrencilerin başarısı ya da başarısızlığı yapılacak sınavlardaki notlarla ölçülmelidir.

Bu kısa bilgilerden de anlaşılacağı üzere Gaspıralı'nın yaptığı iş, aslında sistemi yenilemekten ziyade yepyeni bir sistem getirmek olarak değerlendirilebilir. Çünkü Gaspıralı'nın yapmak istedikleri, özellikle kırsal kesimde derme çatma öğretim yapılan mekânlarda hiç yoktu. Gaspıralı bu hedefler ve ilkeler doğrultusunda 1884'te Bahçesaray'da ilk usul-i cedid mektebini açar ve yeni yöntemi burada bizzat kendisi uygulamaya çalışır. Sonraları bu mektep örnek alınarak açılan okullara “usul-i cedid mektepleri” denmiştir. Onun başlattığı bu yeni sistem, ilk başlarda tereddütlerle karşılanmasına rağmen kurduğu okullarda eğitim-öğretim gören gençlerin başarısı belgelendikçe daha çok insan bu sisteme sıcak bakmaya, kendi bölgelerinde de bu sistemin okullarının açılmasına çaba harcamaya veya çocuklarını bu okullara göndermeye başlamıştır. Tabii bu çok kolay olmamış, özellikle ilk zamanlarda hayli muhalif insanla mücadele edilmek zorunda kalınmıştır. Ama usul-i cedid okullarından mezun olan öğrencilerin başarısı, aşağı yukarı 25-30 yıllık bir süre zarfında; yani 1910'ların başlarına kadar Rus Çarlığı sınırları içinde açılan bu okulların sayısının 5000'in üzerine çıkmasını sağlamıştır. Usul-i cedid mekteplerinden mezun olanlara da “cedidciler” denilmiştir.

Bu noktada biraz da Cedidcilik kavramı üzerinde durmak gerekir. Genel manada “yenilikçilik” demek olan cedidcilik, özel olarak “XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya Müslümanları arasında eğitim ve kültür alanında başlayan yenileşme hareketi”nin adıdır. Aslında “1905 yılına kadar ilkokulları islah meselesinden ibaret olan Cedidcilik, bu tarihten sonra sosyal ve kültürel hayatta da yeniliği savunan bir hareket hâline geldi” (Akyol, 1993: 212-213). Bu kapsamda Kazan'da Yusuf Akçura'nın, Azerbaycan'da Hüseyinzade Ali Turan ve Ağaoğlu Ahmet gibi aydınların cedidcilik fikrinin taraftarları olduğunu söylemek gerekir. Hatta Bolşevik İhtilal sonrasında Sultan Galiyev gibi sosyalistlerin de “Turancılık” düşüncesiyle bağlantılı cedidcilik fikrini savundukları belirtilmelidir.

Usul-i cedid mektepleri ve Cedidcilik hareketi, sanayi ve ticaretin bir ölçüde geliştiği, nispeten şehirleşmiş olan Kazan, Kırım ve Azerbaycan'da büyük bir yaygınlık kazandığı hâlde kapalı tarım toplumu niteliğindeki Türkistan (bugünkü Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Tacikistan) bu harekete başlangıçta tamamen ilgisiz kalmış, hatta Gaspıralı'nın bu ilgisizliği gidermek amacıyla 1893'te yaptığı seyahatten sonra bile 1900 yılına kadar kayda değer bir gelişme sağlanamamıştır. Ancak bu tarihten itibaren Türkistan'da kadimcilerle “emîr” denilen feodal hükümdarların direnişlerine rağmen cedidcilik sınırlı da olsa bir gelişme göstermiştir. Türkistan coğrafyasında cedidcilik hareketinin öncüleri Münevver Karî, Abdurrauf Fıtrat, Abdürreşid, Ahmed Dâniş, Hoca Mahmud Behbudi ve İşan Hoca Hanî gibi kişilerdi. Türkistan'da cedidciliğin

gelişmesinde Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesiyle Kazan ve Azerbaycan'da bu hareketi savunan yayınların etkisi olmuştur.

Hülasaten, usul-i cedid mektepleri, Kırım'dan Doğu Türkistan'a kadar Türk dünyasının geniş bir bölümünde Türkler arasında bir yenileşme hareketinin başlamasına ve bununla bağlantılı olarak gelişme gösteren Cedidcilik hareketi ile Türk millî kimliğinin şekillenmesine önemli oranda katkı sağlamıştır.

#### 4. Göktürk Yazıtlarının Keşfi ve Yazıtların Okunmuş Şeklinin Yayınlanması

Güney Sibiry'a da (bugünkü Moğolistan sınırları içinde), üzerlerinde birtakım mezar yazıtlarının bulunduğu taşların varlığı XVIII. yüzyıl başlarından beri bilinmekle birlikte Avrupa'da bunlarla ilgili ciddi bilimsel çalışmalar ancak XIX. yüzyılın sonlarına doğru başlamıştır (Tekin, 2010: 1). Orta Moğolistan'da Koça-Çaydam gölü dolayında Orhon ırmağının eski yatağı yakınında bulunduğu için literatürde “Orhun Abideleri/Orhun Kitabeleri/Orhun Yazıtları” diye de anılan bu abidevî metinlerden Kül Tigin Yazıtı'nın 732, Bilge Kağan Yazıtı'nın 735, Tonyukuk (Tunyukuk) Yazıtı'nın 716-734 yılları arasında dikilmiş olduğu tahmin edilmektedir. Kül Tigin (Tégin) ve Bilge Kağan yazıtlarının arası yaklaşık 1 kilometredir. Tonyukuk Yazıtı, Orhon ırmağının 360 kilometre doğusunda bulunmasına rağmen aynı döneme ait olması ve aynı konuları ihtiva etmesi bakımından Orhon Yazıtları arasında anılmıştır. Bunların dışında üç önemli yazıttan Çoyren Yazıtı'nın 689-690, Küli Çor (İhe-Hüşötü) Yazıtı'nın 719-723, Ongi (İşbara Tarkan) Yazıtı'nın da 723-735 yılları arasında dikildiği sanılmaktadır (Kaçalın, 2007: 390-391).

Fin, Rus ve Danimarkalı bilim adamlarının XIX yüzyılın son çeyreğindeki çalışmaları neticesinde yazıtların üzerinde bulunan Çince metinden hareketle bu yazıtların Türklere ait olduğu anlaşılmış; Danimarkalı dilci Vilhelm Thomsen'in 1893'te bu taşlardaki metinleri okuduğunu duyurmasıyla yazıtlarla ilgili gizem ortadan kalkmıştır. Bundan sonraki süreçte Thomsen dışında başta Wilhelm Radloff olmak üzere Platon Mihayloviç Melioranskiy, Annemarie von Gabain, Şemsettin Sami, Necip Asım Yazıksız, Hüseyin Namık Orkun ve daha başka birçok dilbilimci yazıtlarla ilgili çalışmış; her geçen gün bu metinlerden hareketle Türk dili, tarihi, kültürü, siyaseti, etnografyası ile ilgili birçok bilgi açığa çıkarılmıştır.

Bu abidevî metinlerden elde edilen bilgiler, XX. yüzyılın başlarından itibaren Türk dünyasının her yerinde aynı ağırlıkta olmamakla birlikte Türkler arasında millî bilincin kuvvetlenmesinde ve “bütün Türklük anlayışı”nın kuvvetlenmesinde etkili olmuştur. Örneğin Türkiye Türklerinden Müftüoğlu Ahmet Hikmet'in Göktürk Yazıtlarından elde edilen bilimsel verilerin heyecanıyla kaleme aldığı ve 1 Şubat -13 Nisan 1920 tarihleri arasında İstanbul'da *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde tefrika edilen *Gönül Hanım* romanı, “sınırları Altay birliğini aşan ve Macarları da içine alan Turancılık anlayışını” (Bozdoğan, 2008: 72) yansıtır. Bu bakımdan bütün Türk dünyasındaki Türkler arasında millî kimliğin şekillenme sürecinde Göktürk Yazıtlarının keşfinin ve bunların okunmuş şeklinin yayımlanmasının önemli bir yeri olduğu bilinmelidir.

#### 5. Yusuf Akçura'nın “Üç Tarz-ı Siyaset” Makalesinin Yayınlanması

Türkler arasında modern anlamdaki ulus bilincinin yaygınlaşmaya başlamasının XIX. Yüzyıl'ın ilk yarısından itibaren söz konusu olduğu daha önce ifade edilmişti. 1800'lerin ilk çeyreğinden itibaren bir taraftan Avrupa'daki Türklüğe yönelik kültürel ilginin ve Türklükle ilgili bilimsel çalışmaların başta Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere Türk dünyasında bilinç olgunlaşmasına sebep olması; diğer taraftan Fransız İhtilali'nin etkisiyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki farklı etnik toplulukların ulus bilincini öne çıkaran faaliyetlerine karşı sergilenen reaksiyonlar, Türkler arasında modern anlamdaki millî bilincin yükselmesine sebep olmuştu. Fakat bütün bunlar, siyasal manada “Türkçülük ideolojisi”nden ziyade kültürel ve bilimsel manada “Türklük bilinci”nin yansımasıydı.

Kazan Türklerinden Akçuraoğlu Yusuf'un Kahire'de yayımlanan *Türk* gazetesinin Nisan-Mayıs 1904 sayılarında yer alan “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesi ise Türk aydınlarının sahip olduğu millî bilince yeni

bir boyut getirmiştir. Bu makale ile birlikte “Türkçülük” düşüncesi, Osmanlılık ve İslamcılık siyasal ideolojilerinin alternatifi olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse daha önce aydınların zihninde kültürel ve bilimsel anlamda “Türklük bilinci” şeklinde varlığını devam ettiren düşünce, bu makalenin yayımlanmasından sonra siyasal bir niteliğe bürünmüş; bu makaleden sonra Türk aydınları siyaseten “ittihad-ı Etrak” yani “Türklerin birliği” fikri üzerinde düşünmeye başlamışlardır.

Gerçi Akçura bu makalesinde Türkçülüğü Osmanlılık ve İslamcılık ideolojileri karşısında ideal ve kusursuz bir düşünce olarak göstermez; ama her şeye karşın Türkçülük düşüncesinin Osmanlılık ve İslamcılık düşüncelerine kıyasla Osmanlı İmparatorluğu’nun bekasını temin bakımından daha elverişli olduğuna dair kanaatini dile getirmekten de geri durmaz. Bu yüzden Yusuf Akçura’nın siyasal bakımdan Türkçülük tarihinde özel bir yeri vardır. Hatta “Üç Tarz-ı Siyaset”teki düşünceleri ve daha sonra bu doğrultuda yazdıkları, onu ‘pantürkist’ veya ‘pantürkizmin babası’ olarak tanıtmıştır” (Yüce, 1989: 228).

“Üç Tarz-ı Siyaset” makalesi Kahire’de yayımlanmış; ama bütün Türk dünyasında yankı bulmuştur. Makale yayımlanır yayımlanmaz, Ali Kemal “Cevabımız” başlıklı yazıyla Ahmet Ferit de “Bir Mektup” ile makaledeki görüşlere yönelik eleştirel değerlendirmelerini kayda geçirirler. Ardından Hüseyinzade Ali Turan “Mektub-ı Mahsus” başlıklı metni ile “Üç Tarz-ı Siyaset” başlıklı makale hakkındaki münakaşalara katılmıştır. Sadece Osmanlı İmparatorluğu’nda değil; Kazan’da, Azerbaycan’da ve Türkistan’ın farklı bölgelerindeki aydınlar daha makalenin yayımlandığı günden itibaren ondaki görüşlere yönelik lehte veya aleyhte görüş bildirmeye başlamışlardır. Türkçülük düşüncesinin sistemleştirilmesi yolundaki ilk olgun fikirlerin bu süreçteki zihin faaliyetlerinin hülasesi olduğu belirtilebilir. Bu bakımdan XX. yüzyılın başından itibaren bütün Türkler arasında millî kimliğinin şekillenmesi sürecinde “Üç Tarz-ı Siyaset” makalesinin yayımlanması önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir.

## 6. Batı Türkleri Arasında Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak/Muasırlaşmak Fikrinin Yaygınlaşması

Türk milliyetçiliğinin siyasal bir ideoloji olarak olgunlaşma sürecinde birçok düşünce ve siyaset adamının fikrî katkısının bulunduğu bir gerçektir. Bunlar içinde Azerbaycan Türklerinden Hüseyinzade Ali Turan ve Türkiye Türklerinden Ziya Gökalp’ın özel bir yeri vardır. XXI. yüzyılın ilk çeyreğini geride bırakmak üzere bulunduğumuz günümüzde bile Türkçülerin tamamına yakınının Türkçülük ideolojisinin temel prensiplerinden biri olarak kabul ettiği “Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak” formülasyonu, bu iki büyük Türkçünün zihni faaliyetinin ürünüdür.

Hilmi Ziya Ülken’in belirttiği üzere XX. yüzyılın ilk yıllarında İslamcılarla Avrupalılar en gergin çatışma hâlindeydiler. Türkçüler moderncilere yakın iseler de İslamcılarla daima uzlaşmış değillerdi. Bu düşünce ortamında Hüseyinzade Ali Turan ilk defa Türk dünyasında Türkçülük, İslamcılık, Avrupalılık arasında bir çatışma olmadığını ileri sürmüş ve bu görüşleriyle Türkçülük fikir tarihinin XX. yüzyıldaki önderlerinden biri olmuştur (Ülken, 2001: 272-273). Hüseyinzade Ali Bey, *Hayat* gazetesinde yazdığı makalelerde “*Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak icabettiğini iddia ve ispata çalışır. Ali Bey’in bu üçlü düsturu, iyi bulunmuş mesud umdelerdendir; bu umde, Türk âleminin her tarafına yayılmış ve bilhassa Meşrutiyet’ten sonra İstanbul’da çok işlenmiştir. Mesela Ziya Gökalp Bey Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak mevzuu üzerine birçok yazı yazmıştır*” (Akçura, 2001: 195).

Hüseyinzade Ali Turan’ın bu fikirlerini dikkate alan Ganire Paşayeva ve Azer Turan, “*Atatürk’ün fikirlerini Ziya Gökalp, Ziya Gökalp’i ise Ali Bey Hüseyinzade yaratmıştır*” (Paşayeva ve Turan, 2012: 27) derler. “*Hüseyinzade bu sloganla ‘Türk yaşamından esinlenmeyi, Tanrı’ya İslami kurallara göre ibadet etmeyi ve çağdaş Avrupa uygarlığını benimsemeyi’ kastetmektedir*” (Heyd, 2002: 153). Ziya Gökalp, Hüseyinzade’nin formülasyonundaki “Avrupalılaşmak” düşüncesini tadil etmek yoluyla kaleme aldığı birtakım yazıları 1918 yılında bir araya getirerek *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla bir kitap yayımlamıştır.

Gerek Ali Bey'in gerekse Ziya Gökalp'in bu konuda dile getirdikleri görüşleri, bütün Türk dünyasında Türkçülerin tamamına yakınının "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim" şeklinde formüle edilen bir görüşü benimsemelerine yol açmıştır. Bu bakımdan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak/Muasırlaşmak" fikri, XX. yüzyılım başlarından itibaren Türk millî kimliğinin şekillenme sürecindeki önemli etkenlerden biridir.

### 7. Ziya Gökalp'in "Türkçülüğün Esasları" Adlı Eserinin Yayımlanması

Bilimsel ve kültürel temelleri XIX. yüzyılın ikinci yarısında atılan, terminolojik olarak XX. yüzyılın başında da adı konulan Türk milliyetçiliği ideolojisinin tam manasıyla sistemleşmesi, ancak 1920'lerde gerçekleşebilmiştir. 1920'lere kadar Türk dünyasının değişik coğrafyalarında yetişen birçok Türkçü, bu düşüncenin temel ilkelerinin benimsenmesine ve Türkçülüğün kendi içinde tutarlı bir ideoloji hâline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Gaspıralı'dan Akçura'ya, Hüseyinzade Ali Turan'dan Ağaoğlu Ahmet'e ve Ömer Seyfettin'e kadar birçok aydının bilimsel, kültürel ve siyasal düşüncelerini yansıtan metinlerin bu konuda katkısı bulunmaktadır.

Bütün bunlardan sonra Ziya Gökalp'in 1923'te yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* adlı eseri, Türkçülük düşüncesinin fikrî temellerini göstermek ve Türkçülüğün programını çizmek bakımından bir manifesto niteliğindedir. Bu eserde "ileri sürülen fikirlerden çoğu (...) Cumhuriyet Türkiye'sine şekil ve istikamet vermiştir. Atatürk inkılaplarının temelinde Ziya Gökalp'in fikirleri" vardır (Kaplan, 1990: VII). 1920'lerin ortalarından itibaren Sovyet coğrafyasındaki Türk illerinde Türkçülükle ilgili faaliyetlerin baskılanması, o coğrafyalarda Türkçü faaliyetleri imkânsıza yakın hâle getirmiştir. Bu bakımdan 1920'lerden 1980'lere kadar *Türkçülüğün Esasları* daha ziyade Türkiye'deki Türkçülerin fikir dünyasını beslemiştir. Ama çok sınırlı da olsa Türk dünyasındaki aydınlardan bir kısmı da bu eserden haberdar olmuş ve ondaki fikirlerden istifade etmiştir. Dolayısıyla bu eserin yayımlanmış olmasını da Türk millî kimliğinin şekillenme sürecindeki önemli etkenlerden biri olarak kayda geçirmek gerekir.

### Sonuç

Burada sayılanlar, bütün Türk dünyasında veya Türk dünyasının birden fazla coğrafyasında etkili olan, karşılığı bulunan durum ya da gelişmeler olduğundan bunlar sıradan birer tarih bilgisi olmanın ötesinde bütün Türk dünyasında Türklük bilincinin kökleşmesinin ve sağlamlaşmasının önemli birer kilometre taşı olduğu bilinciyle Türk dünyasının her köşesinde öne çıkarılmalı, ders kitaplarında vurgulu şekilde işlenmeli, ilkokullardan itibaren her seviyedeki eğitim kurumunda yeni kuşaklara öğretilmeli, kültürel ve bilimsel platformlarda da daha ciddi şekilde ele alınmalıdır. Daha da açıkçası bunlar, sadece konunun profesyonellerinin vâkıf olduğu uzmanlık bilgisi olmasının ötesinde tabana yayılmalıdır. Çünkü bunlar, Türk dünyasında millî birliği sağlayacak temel yapı taşları arasındadır. Bu bilgilerin yeni kuşaklara aktarılması için başta Türkologlar olmak üzere, eğitimcilere, ailelere ve elbette siyasal karar mekanizmalarındaki devlet adamlarına büyük sorumluluk düşmektedir. Siyasal karar mekanizmalarındaki devlet yöneticilerinin irade ortaya koyması durumunda konunun diğer paydaşlarının üzerlerine düşen görevi yerine getireceğine şüphe yoktur.

### Kaynaklar

- Akçura, Yusuf. (2001). *Yeni Türk Devletinin Öncüleri -1928 Yılı Yazıları-* (Haz. Nejat Sefercioğlu). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akpınar, Yavuz. (2011). Tercüman. *TDV İslam Ansiklopedisi* (40: 492-494). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Akyol, Taha. (1993). Cedîcilik. *TDV İslam Ansiklopedisi* (7: 211-213). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozdoğan, Ahmet. (2008). *Romanda Türkiye Dışındaki Türk Dünyası*. Ankara: Akçağ Yayınları.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konmim.org.tr

 TİKA  
T.C. KÜLTÜR, TURİZM VE  
BİLİM BAKANLIĞI

- Heyd, Uriel. (2002). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* (Çev. Kadir Günay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaçalın, Mustafa S. (2007). Orhon Yazıtları. *TDV İslam Ansiklopedisi* (33: 390-393). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (1990). Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri Hakkında Birkaç Söz. *Türkçülüğün Esasları* (Haz. Mehmet Kaplan) içinde. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kırımlı, Hakan. (1996). GASPIRALI, İsmâil Bey. *TDV İslam Ansiklopedisi* (13: 392-395). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Paşayeva, Ganire-Turan, Azer. (2012). *Ali Bey Hüseyinzade Turan*. İstanbul: Türk Ocakları İstanbul Şubesi Yayını.
- Taşgılı, Ahmet. (2012). Türk. *TDV İslam Ansiklopedisi* (41: 467-474). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- <https://islamansiklopedisi.org.tr/turk#1-turk-soyu-ve-tarihi-ortaya-cikisi-yayilisi-kollari-kurduklari-devletler>, (Erişim Tarihi: 07.10.2024).
- <https://tika.gov.tr/wp-content/uploads/2024/07/ae-21.pdf>, (Erişim Tarihi: 21.10.2024).
- Tekin, Talat. (2010). *Orhon Yazıtları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Temizyürek, Fahri. (2002). Osmanlı Devleti Eğitim Sahasındaki Yenileşme Hareketlerinin Gaspıralı İsmail Bey'e Etkileri. *Avrasya Etütleri*, 21, 3-13.
- Ülken, Hilmi Ziya. (2001). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Basım Yeri Yok, Ülken Yayınları.
- Yüce, Nuri. (1989). AKÇURA, Yusuf. *TDV İslam Ansiklopedisi* (2: 228-229). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ziya Gökalp. (1990). *Türkçülüğün Esasları* (Haz. Mehmet Kaplan). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

## MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDE YAYINLANMIŞ *MEHMETÇİĞİN DESTANI* ÜZERİNE BİR İNCELEME

### A Review on *Mehmetçiğin Destanı* Published During National Struggle

Ahmet Serdar ARSLAN\*

#### Öz

Bir milletin millî duygularını ifade etmesinin yanında halkın estetik zevk ve beğenisini ortaya koyan destanlar, sosyal bağlam açısından kültüre dair pek çok geleneksel bilgiyi de barındırır. Bu açıdan kısaca 'koşma'nın daha uzun biçimleri olan destanlarda halkın gündelik yaşantısına dair bilgilere yer verildiği görülmektedir. Dahası bir halkın önemli olaylarını, tarihini, yerel bilgisini, halk hukukunu, beşerî ve millî duygularını ifade etmede ve bunları göstermede destanlar önemli veriler sunarlar. Bu nitelikteki destanların protesto, öğüt verme, yerme, eleştirme, kimliklendirme vb. pek çok farklı işlevle kullanıldığı; yerel, ulusal veya kitle kültürünün oluşmasına ve yaşamasına kaynaklık ettiği, toplumsal hafızayı tazeleyip canlandırdığı da görülmektedir. Bu noktada Türk halk kültüründe benzer amaç ve işlevlerle yazılmış ve anonim olarak aktarılan pek çok destan bulunmaktadır. Bunlardan, Ahmet Talât Onay tarafından Millî Mücadele'ye destek olmak amacıyla yazılmış *Mehmetçiğin Destanı* isimli şiir, yukarıda sözü edilen dayanak noktalarının birçoğunu bünyesinde barındıran ve halk ruhunu yansıtan önemli eserlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. 41 dörtlükten oluşan *Mehmetçiğin Destanı*, 1921 yılında Bolu'da *Dertli Gazetesi*'nin eki olarak yayımlanmıştır. Söz konusu şiir Fevziye Abdullah Tansel, Cemal Kurnaz gibi araştırmacılar tarafından daha sonradan yeniden neşredilmiştir. Hâlihazırda şiir hakkında elektronik kaynaklarda pek fazla veriye ulaşılamamıştır ve bu vesileyle bu şiir, onu kültürel bir miras olarak bizlere bırakan Ahmet Talât Onay'ı anmak ve bu muntazam eseri gündeme getirmek amacıyla bu bildiriye konu edilmiştir. Millî Mücadele döneminde halkın fedakârlığını, azmini, kararlılığını, coşkusunu kısacası duygu dünyasını yansıtan her bir eserin önemli olduğu göz önüne alındığında *Mehmetçiğin Destanı*, *Zafer Destanı*, *Mehmetçik'in Sakarya Destanı* isimleriyle de neşredilmiş bu şiir, üzerine yapılmış diğer çalışmalar ışığında değerlendirilecek ve özellikle millî mücadele döneminde halk hayatını yansıtmaya ve asker tipi oluşturmasına açısından işlevsel olarak incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Millî Mücadele, destan, Ahmet Talât Onay, *Mehmetçiğin Destanı*, asker tipi.

#### Abstract

Besides expressing the national feelings of a nation, epopees, which reveal the aesthetic taste and appreciation of the people, also contain traditional information about culture in terms of social context. In this regard, it is seen that epopees, which are longer forms of "koşma", contain information about the daily life of the public. Furthermore, epopees provide crucial material for expressing and illustrating the important events, history, local knowledge, folk law, and human and national feelings of a nation. It is also seen that epopees of this nature are used with many different functions such as protest, advice, satire, criticism, identification, etc., that they are the source of the formation and survival of local, national, or mass culture and that they refresh and revive social memory. At this point, many epopees written with similar purposes and functions in Turkish folk culture and transmitted anonymously. Among these, the poem titled *Mehmetçiğin Destanı* (The Epopee of Mehmetçik), written by Ahmet Talât Onay to support the National Struggle, is one of the important works that contains many of the premises mentioned above and reflects the folk spirit. Consisting of 41 quatrains, *Mehmetçiğin Destanı* was published in 1921 as a supplement to the *Dertli Newspaper* in Bolu. The poem was later republished by researchers such as Fevziye Abdullah Tansel and Cemal Kurnaz. Currently, not much data about the poem can be found in electronic sources. On this occasion, this poem is the subject of this paper to commemorate Ahmet Talât Onay, who left it to us as a cultural heritage, and to bring this regular work to the spotlight. Considering that every work that reflects the sacrifice, determination, decisiveness, enthusiasm, in short, the emotional world of the people during the period of the National Struggle is important, this poem, which was also published with the names *Mehmetçiğin Destanı*, *Zafer Destanı*, *Mehmetçik'in Sakarya Destanı*, will be evaluated and analyzed in the view of other studies on it and will be examined functionally, especially in terms of reflecting the public life during the period of National Struggle and creating a soldier type.

**Keywords:** National Struggle, epopee, Ahmet Talât Onay, *Epopee of Mehmetçik*, soldier type.

\* Arş. Gör. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/ TÜRKİYE, asarslan@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3395-1892

## Giriş

Bir nazım biçimi olarak destan, aktarıldığı toplumda estetik zevk ve beğeniyi yansıtan, aktarıldığı bağlam itibariyle döneminin kültürel unsurlarını ortaya koyan gerek tarihî gerekse gündelik yaşantıya dair verileri göstererek günümüz ile kıyas yapmamıza da veri sağlayan halk edebiyatı türlerinden birisidir. Bir destan dinleyiciye sadece estetik haz vermekle kalmaz, aynı zamanda aktaranın toplumsal belleğinde gündelik hayat bilgisi sunar. Fakat bir destan günümüzde aktarıldığı bağlama göre mana açısından pek çok şey de kaybedebilir. Örneğin Âşık Eşref'in (Çobanoğlu, 2000, s. 251-254) *Yemek Destanı*'nda geçen "süt", bugünkü marketten alınıp kullanılan formunda düşünülmediğinde; ineğin sağılması, sütün kaynaması için odun toplanması, büyük kazanların taşınması ve ocağa konması, sütün hastalık yapıcı sinek vb. hayvanlardan korunması gibi pek çok meşakkatli süreci de kültürel bağlama dâhil eder. Sözelimi bu destanda yer almasa da süte sineğin düşmesi gibi bir olumsuzluk, yani bireyin belki de bütün gün uğraşı sonucunda elde edip besin olarak kullanacağı bir ürünün ziyan olabilme ihtimali, metne dönüştüğünde aktarıldığı bağlam içerisinde anlam kazanır. Âşık Ali'nin (Onay, 2018, s.55-57) *Uyuz Destanı*'nda uyuz paraziti, günümüzde modern tıp ve ilaçlarla tedavi edilmektedir. Bu destanda verilen halk hekimliği ile ilgili bilgiler veya uyuz olma durumu metin içinde bireysel bağlama dayalı etkenler olarak kalırken dinleyicinin benzer durumlarda duygudaşlık yapabilmesine ve sosyal durumlar açısından sürekliliğin sağlanabilmesine kaynaklık eder. Özellikle dijital ortamların ve fabrikasyon üretimin gündelik hayatta yaygınlaşması, günümüzde yukarıda örneklendiği biçimde anlam kayıplarının yoğunlaşmasına imkân tanımaktadır. Gündelik iletişim söz konusu olduğunda anlam aktarımının korunabilmesinin en önemli aracı ise halkbilimidir. Nitekim halkbiliminin en önemli işlevlerinden birisi kültürün istikrarlılığını sürdürmesidir (Bascom, 2010, s.83). Halk edebiyatının bu gündelik yaşamı oluşturucu ve ortaya çıkarıcı yönü, maddî kültür unsurunun dahi niteliğinin ve neliliğinin yanında, halk hayatı açısından sunduğu anlam ilişkilerini de ortaya koyar. Yeri geldiğinde en temelde iletişim ihtiyacını karşılayan bir destanın maddî kültür unsuru olarak yazılı formunun duvara asılması, simgesel anlamlar taşınması kaçınılmazdır. Ahmet Talât Onay (2012, s.150) tarafından yazılan *Mehmetçiğin Destanı* isimli şiirin pek çok köy odasında asılı olduğunun belirtilmesi bu duruma en güzel örnektir.

Hâlihazırda destan türü hakkında hazırlanmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Söz konusu şiir üzerine ise literatür taraması yapılmış, özellikle elektronik ortamda birkaç ufak bilgi dışında pek fazla veriye rastlanılmamıştır. Bu eserin basılı literatürde arayıp ulaşamadığımız ancak mutlaka hazırlandığını düşündüğümüz incelemelerinin olduğu tahmin edilmektedir. Öte yandan bu şiirin şairinin, ilk halk edebiyatı çalışmalarından bir kaçını meydana getiren, derin bilgisiyle edebiyat alanında çalışanlara ışık olan Çankırlılı Ahmet Talât Onay olması da bu çalışmayı zorlaştıran etmenlerden birisidir. Destan hakkındaki ilk bilgiler yine incelememize konu olan destanın yazarı tarafından verilmektedir. Onay (2012, s. 150) "Dasitan" başlığında bu türü; koşma şeklinde, 11 heceli, bentlerinin sayısı istenildiği kadar arttırılabilen ve anlattığı mevzuya göre ad alan bir tür olarak ele alır ve "Dasitanların halk arasında ismi destandır" der.<sup>1</sup> Destan konusunda bir başka önemli araştırmacı olan Şükrü Elçin (1997, s. 41) "Saz şâirleri ile modern şâirlerin (epos) tan ayrı müstakil bir hüviyet gösteren mâni ve koşma tipi 7, 8 ve çoğu zaman 11 heceyle meydana getirdikleri, oldukça kısa, her türlü hayat hâdislerini içine alan şiirlerden bazıları destan sayılmıştır" demektedir. Şiir türleri üzerine çalışmaları bulunan Cem Dilçin (2009, s. 315) ise destan tanımının ardından konu tasnifine de yer vererek örneğin "savaş destanları" hakkında "Bir savaşı görmüş, ya da başkasından dinlemiş şairin, gördüklerini ya da duyduklarını "nazmen" anlattığı destanlardır. Bu tür destanlar, gerçeğe bağlı olduğu ölçüde tarihe yardımcı bir kaynak olabilirler" şeklinde açıklamaktadır.

Destanlar hakkında yapılmış kapsamlı çalışmalardan bir diğeri de Özkul Çobanoğlu'na (2000, s. 2) ait olup onun bu konudaki eserinde manzum âşık tarzı destan geleneği ve bu türün Tanzimat sonrası kullanımları örneklendirilmiş ve destanlar sınıflandırılmıştır. Çobanoğlu (2000, s. 112-114) Ahmet Talât Onay'ın bu şiir ile ilgili anısına yer vererek *Mehmetçiğin Destanı*'nın işlevlerini "a. Kamuoyu Oluşturmaya Yönelik Kullanımlar" başlığı altında "1. Askeri Amaçlara Yönelik Kullanımlar"ın alt işlevi olarak "1.1. Askerlerin Moralini Yüksek Tutmada Destanlar" içerisinde değerlendirmiştir.

<sup>1</sup> Ahmet Talât Onay'ın destan tanımı hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Onay, 2012).



Dahası Çobanoğlu (2000, s. 112) destanların bilinen en eski fonksiyonlarından birisinin orduda askerlerin morallerini yüksek tutmalarını sağlamak olduğunu belirtmektedir. Bundaki amacın “millî hedeflere yönelmek” olduğunu belirten Çobanoğlu (2000, s. 113) “Yakın zamanlara kadar Türk Genel Kurmayında âşık tarzı destanların askerin moralini yüksek tutma fonksiyonuna yönelik olarak destan yazmak ve bunu ordudaki askerlere dağıtmakla sorumlu bir birimin mevcut olduğu bilinmektedir” ifadeleriyle de konuyu açıklar. Çobanoğlu’nun (2000) çalışmasının bütününde ortaya koyduğu şekilde destanlarda gündelik, sosyal ve kültürel hayatın numuneleri yoğun bir şekilde yer almaktadır.<sup>2</sup> Onay’ın (2012, s. 152) belirttiği üzere destanlar, garip ve güldürücü konuları dahi içermektedir.

Bu noktada Onay’ın iyi bir edebiyatçı, şair ve yazar olmasının yanında aynı zamanda döneminin etkili bir kültür adamı olduğunu da belirtmek gerekir. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (Onay, 2013) isimli eseri, onun divan ve halk edebiyatını bütünlükçü bir şekilde değerlendirebildiğini göstermektedir. *Çankırı Şairleri* (Onay, 2018) isimli eseri de yine halk şiirine karşı ilgisini ve bakış açısını yansıtır. Ahmet Talât Onay’ın pek çok yayımlanmış eserinin yanında hakkında yapılmış kapsamlı çalışmalar da bulunmaktadır. Cemal Kurnaz, onun hayatı, eserleri ve sanatı hakkında çalışmalar hazırlamış, ayrıca eserlerini yeniden neşretmiştir.<sup>3</sup> Cemal Kurnaz (2012, s. 20) Ahmet Talât Onay tarafından yazılan *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler* isimli kitabın girişinde onun hakkında şöyle demektedir:<sup>4</sup>

“Ahmet Talât, Millî Mücadele’yle ilgili şiirlerinde de aynı hassasiyetini sürdürür. Bunlardan ilki Sühâ Zâhir müstearıyla yayınladığı “Mehmetçiğin Destanı”dır. Şiirde, cepheye giden bir köy delikanlısının ağzından savaş hikâye edilmektedir. Şairin birçok köy odasının duvarında rastladığı söylediği şiir, Sakarya Zaferi’nin kazanıldığı günlerde yayınlanmış, orduca beğenildiğinden talep üzerine Garp Cephesi İstihbarat Şubesi’ne tekrar iki bin adet bastırarak gönderilmiştir.”

Fevziye A. Tansel (1981a, s. 55) bu şiire, Mehmed Emin Yurdakul’un *Ey Türk Uyan* şiiri ile Mehmed Âkif Ersoy’un Kastamonu Nasrullah Camii’ndeki meşhur vaazıyla beraber yer verir ve onu, Türk askerine manevi kuvvet kazandırmak için resmî olarak dağıtılan eserler kısmında anar. Şiirin kısa bir tahlili de Tansel (1981a, s. 58) tarafından yapılmış, şiirin son 30 dördlüğünün muhtelif yönleri ile Sakarya Savaşı’nı anlattığı belirtilmiştir.<sup>5</sup> Ayrıca Tansel (1981a, s. 57-58) ilk yazısında şiirin kime ait olduğunun bilinmediğini, Sühâ Zahir isminin mahlas olduğunu düşündüğünü belirterek eseri 1933’de Çankırı’da yayınlanan “*Çankırı Destanları*” isimli kaynaktan gördüğünü belirtmektedir. Ardından Tansel (1981b, s. 10-11) Tahsin Nâhid Uygur tarafından kendisinin arandığını ve şiirin “Zafer Destanı” adıyla basıldığını ve Sühâ Zâhir’in ise Ahmet Talât Onay olduğunu söylediğini aktaran ve şairi tanıtan bir yazı daha yayınlamıştır. Ancak bu muazzam eser hakkındaki esas bilgi yine Ahmet Talât Onay’ın kendisinden alınmaktadır. Onay (2012, s. 150) kitabının Dasitan başlığının dipnotunda şu anısına yer vermektedir:

“*Bir Hatıra*: Sakarya zaferinin verdiği şevkle Bolu’da bir destan yazmışım. Sühâ Zahir adıyla Dertli gazetesinde neşretmiş (11 Eylül 1337) ve bin nüsha tab’ederek askerlere dağıtmış, bin nüsha orduya da göndermişim. Garp cephesi istihbarat şubesinden daha bin nüsha talep edildiğinden üçüncü defa basılarak gönderilmişti. Sakarya’dan Bolu Hastahanesine gönderilen birkaç hafif yaralı nefer hastahane bahçesinin bir köşesinde oturuyorlardı. İçlerinden biri boynuna astığı renkli teneke kutudan bir kâğıt çıkardı. Okuyor, diğerleri de dinliyordu. Merak edip yanlarına vardım. Okudukları benim destandı. Hitâmında neferlerden biri: “Herifin oğlu sanki yanımızda gibi yazmış, sakın bizim küçük mülâzım yazmış olmasın” dedi. Okuyan nefer: “Üzümünü ye, bağı

<sup>2</sup> Çobanoğlu (2000, s. 165) destan türünü iletişimin altı ana unsuru etrafında tahlil eden bir metot geliştirmiştir. Burada, âşığın kendine, dinleyiciye ve dış dünyaya yönelik göndermelerine yer vermektedir. Daha fazla bilgi için bkz.

<sup>3</sup> Kurnaz (1990) Ahmet Talât Onay’ın hayatı ve eserleri hakkında kapsamlı bir çalışma hazırlamıştır. Bu eser içerisinde “Mehmetçiğin Destanı” başlığıyla (1990, s. 114-120) ilgili şiire de yer vermektedir. Daha fazla bilgi için bkz.

<sup>4</sup> Kurnaz (1990, s. 45) benzer ifadelerle başka çalışmalarında da yer vermektedir. Ayrıca Kurnaz (1990, s. 30) bu şiirle ilgili olarak dipnotta Tansel’in (1981, s. 55-63) “Ordumuza Resmen Dağıtılan Eserler ve Mehmetçik’in Sakarya Destanı” başlıklı yazısına da atıfta bulunmaktadır.

<sup>5</sup> Tansel’in şiir hakkında yaptığı özet ve tahlil hakkında daha fazla bilgi için bkz. (1981a, s. 58-59).

sorma. Herifin oğlu güzel yazmış" takdirinde bulundu. Ben bu takdirden cesaret alarak destanı benim yazdığımı söyleyince gülümsediler, nazarlarında bir itimsizlik bulutu dolaştı. Çünkü, beni ruhlarına âşına bir vaz' u kıyafette görmemişlerdi. Birçok köy odalarının duvarlarına yapıştırılmış gördüğüm bu destan, bana halka ne suretle hitap etmek lâzım geldiğini güzelce öğretmiş oldu."

Millî Mücadeleye samimiyetle destek veren Ahmet Talât Onay hem halkı yakından tanıyordu, hem de dönemin siyasî ve kültürel meselelerini takip ediyordu. Onun bu çok yönlülüğü, mücadelesinde halk kültürünü üst kültür ile terkip etmesiyle ön plana çıkmıştır. Onay'ın iyi bir gözlemci olduğu ve halkın duygularına tercüman olarak halk hayatını eserinde başarıyla yansıttığı rahatça görülür. Nitekim Millî Mücadele döneminde işgalcilerin göz ardı ettiği halkın kültürünü tanıma ve halka seslenme unsurunu etkili olarak kullanması onu dönemin önemli aydınlarından birisi yapmaktadır. Halk kültürünün bir toplumu birleştirici etkisinin farkında olduğu ve bu yönüyle şiirin keskin bir zekânın ürünü olarak ortaya çıktığı eklenmelidir. Nitekim Onay, Millî Mücadele'ye karşı İngilizlerin oynadığı oyunların farkında olarak bunları okuyucuya açıkça anlatmaktadır (Kurnaz ve Kurnaz, 2019, s. 36). Millî Mücadele döneminde halk arasındaki söylentileri de yakından takip eden Onay (2019, s. 87), aynı zamanda ideal Türk ve Müslüman tipinin halk arasında yayılmasına katkıda bulunmuş ve halka bu konuda yol göstermeye çalışmıştır. Örneğin o, *İstedığımız Sulh* (Onay, 2019, s. 85) başlıklı yazısında "Artık esarete katlanacak, ırzını, namusunu düşmana teslim edecek bir Türk ve Allah'ın bu ümmet-i merhumeye vediası olan bin üç yüz senelik İslam dini mahvedilirken seyirci kalacak bir Müslüman içimizde yoktur. Şayet varsa Cenab-ı Hakk'ın kahr ve gazabı üzerine olsun" şeklinde söyler. Bu tavır şiirine de aksedecek ve nesirle yazdığı bu cümleler şiirinde "namus, esaret, Türk olmak ve Müslümanlık" olgularıyla nazma dönüşecektir. Nitekim Cemal Kurnaz ve Şefika Kurnaz (2019, s. 33-34) Rum Basınının Mondros Mütarekesi'nden sonra, Türklerin barbar, katil ve vahşi olduğunu yazdığını ve Ahmet Talât Onay'ın çıkardığı Duygu Gazetesi'nin ise buna cevaben "Türklerden memnun olmayanlar bu memleketin havasını teneffüs etmemelidir" diye cevap verdiğini aktarmaktadır. Dolayısıyla Onay, yabancı literatürde Türk'e atfedilen kimlik tanımlarının ve etkilerinin farkındadır. Buna karşılık Türk ve Müslüman gençlerini mert, namuslu, dürüst, vatanperver, şerefli, onurlu olması gibi özelliklerle nitelendirerek şiirinde herkesin duygudaşlık yapabileceği bir çeşit asker tipi oluşturmuştur. Onay'ın şiirinde İslamî vurgular da ön plana çıkmaktadır. C. Kurnaz ve Ş. Kurnaz (2019, s. 36) Onay'ın yazılarından hareketle "Ona göre, bizimle birlikte İslam da çökecektir" düşüncesinde olduğunu söylerler.

Ahmet Talât Onay'ın Millî Mücadele konusundaki eserleri dönemin tarihî olaylarıyla birlikte değerlendirildiğinde 41 dörtlükten oluşan şiirin değeri artmaktadır. Bunun yanında şiirinde yer alan motiflerin sadece tarihî değil, halk kültürü açısından da anlam derinliği kazandığı ve dönemin sosyal ve ruhsal durumunun aktarılmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Elbette bu kısa bildiriye Ahmet Talât Onay'ın bütün yazılarını ve bakış açılarını değerlendirmek, dahası bütün Millî Mücadele Dönemini aktarmak imkânsızdır. Öte yandan bu bildiriye söz konusu destan, işlev ve tip açısından incelenecek, adı geçen şiirin hangi açılardan güncel veriler sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Destan internette aratıldığında "*Bolu Gündem*" sayfasının "Millî Mücadele Yıllarında Bolu Basını" dizisinde şiirin bazı dörtlüklerine yer verildiği görülmektedir (URL1, URL2). *Atatürk Ansiklopedisi'nin* Ahmet Talât Onay sayfasında da benzer şekilde şiir hakkında bilgilere yer verilmektedir (URL 3). Son olarak *İslam Ansiklopedisi'nin* Ahmet Talât Onay maddesinde şair hakkında bilgiler bulunmaktadır (URL 4).

### **Mehmetçiğin Destanı Şiirinin İncelenmesi**

*Mehmetçiğin Destanı'nın* yer aldığı kaynaklar arasında Kurnaz (1990, s. 114-120), Onay (1993, s. 175- 181), Onay (2019, s. 124-130, (Tansel, 1981a, s. 55-63) verilebilir. Bu bildiriye Onay'ın (1993, s. 175- 181) *Sarı Çiğdemler* isimli şiir kitabında yer alan *Mehmetçiğin Destanı* kaynak alınmıştır.<sup>6</sup> Buna göre destan, düz koşma şeklinde 11'li hece ölçüsüyle yazılmıştır. Uyak düzeni *abab-cccb-dddb* şeklinde dörtlüktür. Onay'ın (1993, s. 175) yer verdiği ilk dörtlüğün ikinci mısrasında "Asker isteniyormuş, edildi i'lân" şeklinde 12'li hece kullanılmış; Tansel'in (1981a, s. 55-63) yayınında bu

<sup>6</sup> Bu çalışmada tekrara düşmemek adına şiirin tam metnine yer verilmeyecektir. Şiirin değerlendirmeye konu edilen tam metni için bkz. (Onay, 1993, s. 175-181).

kısım “Asker isteniyor, edildi i’lan” şeklinde 11’li hece ölçüsüyle verilmiştir. Bu açıdan şiirin yayımlanan diğer nüshalarında dizelerin ve dörtlüklerin farklılaştığı görülmektedir. Yine Tansel’in (1981a, 55-63) yayınladığı metinde şiirin 40 dörtlükten ibaret olduğu dikkat çeker.

Şiir, 41 dörtlükten oluşması itibarıyla oldukça hacimlidir. Ayrıca sosyal hayat ve halk kültürü ile ilgili pek çok bilgi de şiirde yer almaktadır. Şiirin ilk dörtlüğü Anadolu’da gündelik hayatını sürdüren Mehmetçik’in tarladan döndüğünde köye harp haberinin ulaşmasıyla başlamaktadır. Burada sıradan bir Anadolu gencinin gündelik yaşamından bir kesit sunması, kendi hâlinde yaşayan insanların hayatının nasıl değişeceğini göstermesi açısından önemlidir. Bu kısımda Onay (1993, s. 175) çalışkan ve ailesine düşkün bir Anadolu insanı profili çizmektedir. Annenin, asker ilanını oğluna haber vermesi yine Türk milletinin fedakârlığının ilk numunesini göstermektedir. Birinci dörtlükte, İngilizlere “tilki” denilerek rakibin kurnazlığına gönderme yapılmış, Yunanlarla savaşıldığı haberi verilerek kimlik ön plana alınmıştır. Askerin ilânla toplanması, köye haberin ulaşması gibi detaylar gündelik hayatın nasıl işlediğini aktarır. Sonraki dörtlüklerde muhtar, çebiş, köy odası, sığırtmaç gibi gündelik hayata dair verilen diğer bilgilerle bütünlük sağlanmaktadır.

İkinci dörtlükte (Onay, 1993, s. 175), “tevellüdün 17 olarak belirtilmesi” ve “devletin emsaline gel dememesine rağmen kahramanın yola koyulması” yine bir fedakârlık vurgusudur. Yaşı küçük veya büyük her Türk, görev emri olsun veya olmasın, vatanını müdafaa konusunda bilinçlidir. Bu açıdan ikinci dörtlükte adeta bir Türklük tanımının yapıldığını görürüz. Fedakâr olan Türk’ün arslan; düşmanın ise kedi olarak betimlendiği, okuru cesaretlendiren bir tutum sergilendiği söylenmelidir.

Üçüncü dörtlüğün üçüncü dizesi, Tansel’in (1981a, s. 59) ve Onay’ın (1993, s. 175) yayınladığı metinde “Muhtâra sattığım iki cebişin” şeklinde iken Kurnaz’da (2019, s. 124) “sattığın” şeklindedir. Bu dörtlükte İnönü Savaşına göndermede bulunulmuş, Milli Mücadele içerisindeki güncel olaylara ve anılara atıf yapılmıştır. Keza bu şiirin köy odalarında duvarlara asıldığı bizzat şair tarafından belirtildiğine göre, halkın bu destanda kendinden bir parça bulması kaçınılmazdır. Nihayetinde “İnönü’de şehit düşen Memiş” (Onay, 1993, s. 175), Anadolu insanının kaybettiği yakınlarını da temsil etmektedir. Şiirin bu ilk dörtlükleri Türk milletinin fedakârlığını, sadakatini, azmini ve kararlılığını ortaya koyar. Öyle ki kahraman, iki keçi yavrusunu (çebişi) muhtara satarak yollara düşer ve anasından ayrılır. Mehmetçik, yola koyulduktan sonra İmam’ın oğlu Yaşar’ın esir iken öldürüldüğünü öğrenir (Onay, 1993, s. 175). Bu savaşın herkes için bir ölüm- kalım meselesi olduğunu gösterirken aynı zamanda düşmanın kimliğine ve kişiliğine yönelik bir tanımlama da içerir.

Beşinci dörtlükte sığır çobanlarına rast gelen Mehmetçik’in, yaralı askerlere yardım ettiği ve onlarla dayanışma içinde olduğu görülür. Hemen sonraki dörtlükte ise köy odasına alınan yaralıların durumu ve savaşın yıkıcılığı üzerinde durulur. Düşmanın topu ve süngüsü olduğu, göğüs göğüse çarpışmada bulunulduğu belirtilir. İşte bu noktada Onay’ın (1993, s. 175- 176) savaşın bütün gerçekliğini, olduğu gibi verdiği ve buna rağmen bütün bunların mertlik nişanı olarak betimlendiğini görüyoruz.

Yedinci dörtlük de benzer şekilde yaralı askerlerle ilgilidir. Burada “Arkadaşlar dedi bir türkü çağır” (Onay, 1993, s. 176) dizesinde yaralı askerlerin top sesleri arasında türkü söylerken vurulması, askerlerin cephedeki ahvalini ortaya koyarken yine kimliğe yönelik olarak korkusuz olma durumu betimlenir. Askerler, top sesleri arasında türkü söyleyebilecek kadar korkusuz ve kendinden emindirler. Nitekim türkü çağırma ifadesi kültürel bellekte rahatlamının, eğlenmenin, stresten kaçınmanın bir ifadesi iken aynı zamanda arkadaşlarla birlikte olmanın verdiği güvenin de işaretidir.

Sekizinci dörtlük hem dinleyiciye hem de halka bir uyarı olarak, düşman tarafından yapılan çeşitli zulümlerden haber vermektir. Türk kimliğine dair ipuçlarının ardından esirlerin veya köy halkının, savaşan veya savaşmayan herkesin bu savaştan etkileneceği ortaya koyulmuş, bu savaşta tarafsız kalınmayacağı okura hissettirilmiştir. Şairin dörtlüğün son dizesinde “Yakmakta girdiği yerlerde inan!” (Onay, 1993, s. 176) diyerek kesin bir ikna çabasının olduğu söylenebilir. Nitekim Milli Mücadele döneminde pek çok zararlı cemiyetin faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Şiirin işlevsel açıdan sosyal hayat ekseninde bir karşı işlev geliştirdiği, yazıldığı dönemin sosyal olaylarına metinlerarası göndermelerde bulunduğu söylenmelidir.

Dokuzuncu dördlük (Onay, 1993, s. 176) şairin İslâm ile Türklüğü bir tuttuğunu göstermekte, düşmanın zulmünün İslâm'ı mahvetmeye yönelik olduğunu belirtmektedir. Özellikle köylerde kızlara karşı yapılan kötülöklere ve düşmanlıklara dikkat çekilmiş ve insanların ağzına bile almaktan ar edeceği zulümler “namus” olgusu üzerinden aktarılmıştır. Burada masumiyet ve zalimlik karşıtlık olarak sunulmuştur. Onuncu dördlükte ise bütün bunlara sebep olarak Türk kimliğinin karşıtı tanımı yapılmaktadır. Buna göre, savaşa gitmeyenler nikâhsız, kaçanlar ise bi-ıman olarak nitelendirilmektedir (Onay, 1993, s. 176). Tansel'in (1981a, s. 60) yayınladığı metinde ise “bî-ıman” (ımansız) kelimesinin “bî-emân” (merhametsiz) şeklinde verildiği görölmektedir.

On birinci dördlük (Onay, 1993, s. 176), Tansel'in (1981a, s. 60) yer verdiği şiirde eksiktir. Burada rüyada bir derviş gelerek kardeşi Memiş'in cennette olduğunu müjdelir. Savaşın, haram olduğu Muharrem ayına kadar biteceği hakkında başka bir müjde verilir. Bu kısımda bütün Müslümanların ve dolayısıyla Türklerin kardeş olduğuna vurgu yapılmakta ve ümitvar olması için cesaretlendirilmektedir. On ikinci dördlük ise artık gördüklerinden etkilenen Mehmetçiğin hırsını aktarır. Burada yer alan ve daha sonraları kalıp bir ifadeye dönüşecek olan “Ahdettik düşmanı döküp denize” (Onay, 1993, s. 176) dizesi ise İzmir'in kurtuluşuna işaret etmektedir.

On üçüncü dördlükten on yedinci dördlüğe kadar gençlerin tabura gidip teslim oldukları ve ilk süreç anlatılır. Bu kısımlarda askerî nizamdan, Türk ordusunun organizasyon hızından, yiğitliğinden, korkusuzluğundan ve savaş zekâsından söz edilir. Mehmetçik taburda fedâi yazılarak keşfe çıkar ve düşmanı fark eder. On dördüncü dördlükte ise düşmana karşı kurulan pusu başarılı olur ve on iki asker tarafından düşmana büyük kayıplar verdirilir. Mehmetçik'in kısa sürede gösterdiği bu başarıya on beşinci ve on altıncı dördlükte yer verilir ve o, binbaşı tarafından onbaşılığa terfi ettirilir. On yedinci dördlükte düşman siperinin çelikten kaya olsa da düşmana her gün zayıat verdiren Türk askerinin korkusuzluğu ve başarısı aktarılır (Onay, 1993, s. 177). Yine on beşinci dördlük Tansel'in ve Onay'ın yayınladığı metinlerde farklılaşmaktadır. Tansel'in (1981a, 61) yayınladığı versiyonda bu kısım şöyledir:

“Onbaşı verirken tekmil'i akşam,  
Dedi Mülâzım'a “Şehit var Paşa'm!  
Onar lira etti Mülâzım ikram;  
Terfi yazdığımı söyledi ayân”

Onay'ın (1993, s. 177) kitabında ise esas bölüm şu şekildedir:

“Binbaşı verince tekmili akşam,  
Memnûn olur bizden kumandan paşam  
Her nefere etmiş on lira ikram  
Terfi' etmemizi eylemiş beyân”

Bu farklılıkların nedeni tam olarak tespit edilememekle beraber şiirin dönem içerisinde müstear isimle yayınlanmış olmasının ve kitlelerce beğenilmesinin farklı versiyonlarının oluşmasına sebep olduğu düşünülebilir. Nitekim Tansel yukarıda da belirttiği üzere bu şiiri farklı kaynaklarda gördüğünü belirtmektedir. Yukarıdaki dördüklere bakıldığında tekmili binbaşının yerine onbaşının vermesi ve binbaşının askeri terfi' ettirerek tebrik etmesi daha olasıdır.

On sekizinci dördlükte (Onay, 1993, s. 177) anlatılan, nizam içinde olan Türk askerinin, köylerde pek çok Müslümanı ölümden kurtarması askere güvenmenin sonucu ve zaferin işaretidir. Nitekim bu şiirin, işgal edilmiş ya da işgal edilme tehlikesi bulunan bir köyde okunduğu tasavvur edildiğinde aynı zamanda okuyana psikolojik bir rahatlık ve güven sağlayacağı pek tabii iddia edilebilir.

On dokuzuncu dördlükte (Onay, 1993, s. 177) “erzağın geç gelmesi durumunda koyun keserdik ve bağ ve bahçelerde postları sererdik” diye bilgi verilir ancak yine de bundan “keyifli bir an” olarak söz edilmez. Bu şiirin, sadece askerler tarafından değil, en son dördlükte de gösterileceği üzere cephe gerisindeki halk tarafından okunduğu da düşünüldüğünde yakınları askerde olanlara verilen bir mesajdır. Nitekim yirminci dördlükte de (Onay, 1993, s. 178) aç kalınca kavurga yapıldığından, tarlalardan buğday ve başak toplandığından ve düşmanlardan da ganimet elde edildiğinden bahsedilmektedir. Bu kısımda, düşmanın teçhizatının ve kumanyasının fazla olmasına rağmen Türk

askerinin başarısı ve bunların ganimet olarak elde edilmesi hem imkânsızlıklar karşısında askerin fedakârlığını hem de kahramanlığını vurgulamaktadır. Öyle ki, yirmi birinci dördlükte de (Onay, 1993, s. 178) yine tamamen bir karamsar hava bulunmaz. Askerlerin saz ile kaval sesleri eşliğinde, oyunlar oynayarak eğlendiğinden bahsedilir. Ancak hemen ardından harbin yıkıcılığına dikkat çekilerek ağustos ayında gerçekleşen muharebeden söz edilmektedir. Bu açıdan şiirin dördlüklerinin birbiriyle uyum içerisinde olması, aktarılan olayların örgüsü ile çatışmaların dengede tutulması şiirin ustaca işlendiğini göstermektedir. Yirmi üçüncü dördlüğe (Onay, 1993, s. 178) gelindiğinde Türk askerinin inancının ve maneviyatının en üst noktada olduğu ve Allah'ın (c.c.) kendilerini koruduklarına dair inançları ifade edilir. Bu yönüyle halkın ve askerin maneviyatının güçlülüğü büyük bir inanmışlığın sembolüdür. Bu dördlükte ifade edilen Beylikköprü'nün harbin ocağı olması, Sakarya Meydan Muhaberesine yapılan güncel bir göndermedir.<sup>7</sup> Şiirin bu bölümünden sonrası, elde edilen zaferde Türk askerî kabiliyetini ve zekâsını vurgular. Düşman çekilmeye başlamıştır ve Mustafa Kemâl'in zeki planlarıyla bozguna uğratılmıştır. Nitekim yirmi altıncı dördlükte (Onay, 1993, s. 178) “düşmanın kendini Türklere gâlip bildiği” belirtilirken savaş öncesinde kendinden emin olan düşmanın durumu, adeta dönemin Türkleri küçümseyerek karşı propaganda yapan dergilerine de bir cevap niteliğindedir. Yirmi yedinci dördlükte yine halkın zafere inanmışlığı önceki bölümlere gönderme yapılarak ifade edilirken bundan sonraki kısımlarda Türk'ün vasıfları da detaylandırılacaktır. Yirmi sekizinci dördlükte “Dünyâda rastlanmaz Türk'ün eşine/ Kargalar üşüşür hasmın leşine/ Düşerse bir kerre düşman peşine/ Süngüsünden kaçır nice kaltaban” (Onay, 1993, s. 179) dizelerindeki nitelermeler bu kimlik vurgusunun ortaya konulduğu ilk kısımlardır. Onay'ın (1993, s. 175- 179) buraya kadar aktardığı bilgilerden hareketle epik destanlarımızda yer alan alp ve gazi tipini, *asker* veyahut *Mehmetçik tipi* şeklinde oluşturduğu belirtilebilir. Onay bu kahramanın kim olduğunu, özelliklerini ve neler yapabileceklerini şiirinde yer yer belirtmektedir. Benzer bir şekilde Mehmet Kaplan (2016, s. 184) *Vatan Yahut Silistre*'de yer alan Abdullah Çavuş'un ölümüne meydan okuyan asker tipi oluşturduğunu belirtmektedir. Yine Kaplan (2016, s. 186) aynı eserden söz ederken vatan ve millet gibi yüce değerler uğruna gönüllü olarak ölümü göze alan vatanperver tipinden söz etmektedir. Bu açıdan incelenen destanda, Kaplan'ın (2016, s. 9-12) tip tanımlarında olduğu gibi alp, gazi gibi tiplerin, bu şiirde artık anlatılan kahramanlık hikâyesinin başkahramanı olan Anadolu insanına çevrildiği görülür. Üstelik bu yapının her bir neferi, bu kahramanlığın doğal bir üyesidir.

Şiirin yirmi dokuzuncu dördlüğünde (Onay, 1993, s. 179) tekbir alıp düşman avına çıkılması ve düşmanın “karga”, “domuz” gibi hayvanlarla ilişkilendirilmesi savaş dönemlerinde ve ölüm- kalım mücadelesi içerisinde düşmana karşı sert söylemlerin bulunduğu gösterir. Elbette bu ifadelerde geçen hayvanlar aynı zamanda din farklılığını göstermesi açısından da bir kültürel gösterge iken düşmanı küçümsemenin de bir yoludur. Mesela otuz ikinci dördlükte (Onay, 1993, s. 179) “Bazan on düşmanı bir tek Mehmetçik” dizesi düşmana karşı askerin gücünü göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca otuz birinci dördlükte (Onay, 1993, s. 179) “İmdâda gelirdi rûh-ı şehîdân” dizesi günümüzde Millî Mücadeleye dair pek çok mekânla da eşleştirilen halk efsanelerinin ve inanışlarının, savaş esnasında ortaya çıkan inanmışlıkların ve maneviyata büyük önem verildiğini göstermektedir. Ancak bu ifadeler düşmanın yaptığı şekliyle değil, zafer kazanan askerin şanına yakışır bir şekilde aktarılmakta, düşmanla aradaki farkın merhamet açısından vurgulandığı görülmektedir. Şiirin başlarında anlatılan, imamın oğlu Yaşar'ın esarete öldürülmesine bir zıtlık olacak şekilde şöyle söylenir:

Tüfeğini atıp teslim olanı  
Mecrûh düşüp yolda bitâb kalanı  
Affettik, böyledir mertliğin şânı,  
Gelmedi bunların kılına ziyân (Onay, 1993, s. 179).

Bu dördlük, sadece yiğitliği ve mertliği değil, aynı zamanda merhameti ve sağduyuyu da ortaya koyan bir kahraman tipinden haber vermektedir. “Türk'ün aman dileyene el kaldırmaması” şeklindeki *törenin* sürdürüldüğü, dahası eski Türk destanlarındaki alp tipinden süregelen bir bağlama sahip olduğu iddia edilebilir. Keza düşmanın yapmış olduğu zulümler, Mehmetçik'in karşı eylemleriyle haber verilirken “Düşman gibi biz de ölü soymadık” veya “Genç kız gördük fakat nefse uymadık”

<sup>7</sup> Beylikköprü bugün Polatlı/ Ankara sınırları içerisinde yer almaktadır. Daha fazla bilgi için bkz. [URL 5].

(Onay, 1993, s. 180) denilerek ifade edilir. Vicdanî açıdan rahat olan Mehmetçik, namusunu koruduğunu ve onurlu olduğunu ve bunu da Allah'ın emri gereği yaptığını belirtmektedir. Bununla beraber şiirin otuz altıncı ve otuz yedinci dördlüklerinde (Onay, 1993, s. 180) düşmanın hâlâ hile peşinde olduğu vurgulanır. Beyaz bayrağın burada teslim sembolü olarak kullanıldığı görülür. Çalışmanın başında belirtilen düşmanın Türk askerini küçümsemesi ancak mağlup edilmesi üçüncü kez burada vurgulanır ve “Türk’ü şaşkın sanıp düzmüştü oyun” (Onay, 1993, s. 180) şeklinde ifade edilir. Şiirin otuz dokuzuncu dördlüğünde ise (Onay, 1993, s. 180) Mehmetçik yaralanarak hastaneye yatırılır. Burada sağ koluna gelen mermiyi “cılız kurşun” diyerek küçümser ve hatta o bundan utanarak kendisini misafir addeder. Onay (1993, s. 180) bu durumu “O zaman kırk neferin Cebeci Hastanesi’nden kaçarak cepheye iltihâk ettiklerini gazeteler yazmıştı” şeklinde bir dipnot ile açıklamaktadır.

Şiirin kırk ve kırk birinci dördlüğü (Onay, 1993, s. 181) henüz süren savaşı ve Mehmetçiğin bu noktaya kadar anlatılan genel durumlarının bir özetidir. Bu kısımda Tansel’in (1981a, 64) yayınladığı metnin ikinci mısrası “Türk alır intikam bu gün pek şanlı” iken Onay’ın (1993, s. 181) eserinde “Bırakmaz peşini artık Osmanlı” şeklindedir. Şiir “Benden selâm bekler belki nişanlı” dizesiyle cephe gerisindeki kişilere de gösterilen kahramanlıkları ve savaşın gidişatını bildirmesi açısından önemlidir. Ayrıca cephe gerisindeki sevgili, geleceğe dair umudun bir sembolü olarak düşünülebilir. Sonuç olarak Mehmetçik, geride kalan sevgilisine ve hatta sevdiklerine duyduğu mesuliyeti de unutmaz.

## Sonuç

Nihayetinde, buraya kadar aktarılan bilgilerden şiirde “Türk kimdir?” sorusuna cevap verilirken aynı zamanda bir asker tipi oluşturulduğunu belirtebiliriz. Şiirde Mehmetçik ifadesi sadece otuz ikinci dördlüğün ilk dizesinde geçmektedir. Buna rağmen, şiirin *Mehmetçiğin Destanı* olarak adlandırılmasının temel nedeni, mehmetçiğin metin içinde kendini bulması ve kendini ifade edilebilecek özellikleri görmesidir, denebilir. O yüzden bu çalışmada da değerlendirme boyunca, kahraman yerine Mehmetçik olarak anılmıştır. O, Sıradan bir köylüdür, merttir, maneviyatı kuvvetlidir ve millet olma bilinciyle hareket eder, yardımseverdir. Düşmandan ve savaştan kaçmaz. Bu açıdan Mehmetçik, hem maddî hem de manevî açıdan kuvvetli bir profilde çizilmiştir. Bu çalışmada destan hakkında yapılmış diğer çalışmalardan da hareketle hem destan tekrar gündeme getirilmiş hem de şiirin sosyal boyutu ortaya konmaya çalışılmıştır. Şiir doğrudan bir halk yaşantısı sunmasa bile, içerisinden elde edilen bilgilerden mülhem olarak, örneğin kavurga yapılması halk ve hatta harp mutfağını, rüyada dervişin görülmesi halk inançlarını, köy odası, sığırtmaç, çebiş, muhtar gibi unsurlar köy ve halk yaşamının temellerini göstermesi açısından zikre şayandır. Bu şiirin sağladığı en önemli katkılardan bir tanesi, Türk kimliğine dair bilgilere yer vermesidir. Dahası, bir savaşta bilhassa o halkın ve özelliklerinin iyi tanınmasının, örneğin kavalın, saz çalmanın, kavurga yemenin ne anlama geldiğinin ortaya konulmasının basit gibi görünen ama okuyucu üzerinde derin etkiler bırakan izleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında Ahmet Talât Onay’ın şairliğinin fikir adamı sıfatıyla birleştiği bu eser, onun hem halkı iyi tanıyan hem de edebî estetik zevki yüksek bir araştırmacı olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça

- Bascom, William R. (2010). Folklorun Dört İşlevi. (Çeviren: Ferya Çalış). *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2*. (Yay. Haz. M. Öcal Oğuz ve Selcan Gürçayır). Ankara: Geleneksel Yayınları. ss. 71-86.
- Çobanoğlu, Özkul. (2000). *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Dilçin, Cem. (2009). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elçin, Şükrü. (1997). “Türk Dilinde Destan Kelimesi ve Mefhûmu” *Halk Edebiyatı Araştırmaları 1* (içinde 33-41). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, Mehmet. (2016). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi.kongresin.org.tr

TİKA  
T.C. İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
KÜLTÜR, TURİZM VE  
YERLİ İŞLERİ BAKANLIĞI

- Kurnaz, Cemâl. (1990). *Ahmet Talât Onay*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kurnaz, Cemal. (2012). “Ahmet Talât Onay ve Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev’i İsimli Eseri” *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler* (içerisinde 9-27). (Yazarı Ahmet Talât Onay ). Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Onay, Ahmet Talât. (1993). *Sarı Çiğdemler (Bütün Şiirleri)*. (Haz. Cemal Kurnaz). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Onay, Ahmet Talât. (2012). *Türk Halk Şiirinde Şekil ve Türler*. (Haz. Cemal Kurnaz). Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Onay, Ahmet Talât. (2013). *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. (Haz. Cemal Kurnaz). Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Onay, Ahmet Talât. (2018). *Çankırı Şairleri*. (Hz. İbrahim Akyol). Çankırı: Çankırı Belediyesi Dr. Rıfki Kamil Urgan Çankırı Araştırmaları Merkezi.
- Onay, Ahmet Talât. (2019). *Millî Mücadele Yazıları*. (Haz. Cemal Kurnaz- Şefika Kurnaz). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tansel, Fevziye Abdullah. (1981a). “Edebiyatımızda Ordumuza Resmen Dağıtılan Eserler ve Mehmetçik’in Sakarya Destanı”. *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*. 5 (55-63).
- Tansel, Fevziye Abdullah. (1981b). “Mehmedcik’in Sakarya Destanı ve Çankırı’lı Ahmet Tal’at Bey”. *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*. 9 (10-15).
- URL1: “Bolu Gündem”, <https://www.bolugundem.com/haber/11952318/belgelerle-bolunun-yakin-gecmisinden-esintiler11-milli-mucadele-yillarinda-bolu-basiniiv>, E.T. 11.10.2024
- URL2: “Bolu Gündem”, <https://www.bolugundem.com/haber/11913514/milli-mucadele-yillarinda-bolu-basini-4-5-6>, E.T. 11.10.2024
- URL3: Atatürk Ansiklopedisi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ahmet-talat-onay-1885-1956/?pdf=6647>, E.T. 15.10.2024.
- URL4: İslam Ansiklopedisi, “Ahmet Talat Onay”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/onay-ahmet-talat>, E.T. E.T. 15.10.2024.
- URL5: T.C. Polatlı Kaymakamlığı, <http://www.polatli.gov.tr/polatli-genel-gorunumu>, E.T. 16.11.2024.

## TÜRK DEVLETLERİ TEŞKİLATINA BAĞLI ÜLKELERİN LİSE EDEBİYAT KİTAPLARININ ORTAK METNİ: KÖROĞLU

### Common Text of High School Literature Books of The Countries Affiliated with The Organization of Turkic States: Köroğlu

Ali YAKICI\*

#### Öz

Aynı ya da farklı coğrafyaları paylaşan boy, ulus ya da toplulukların bir araya gelme, birlikte yaşama, tasada, kıvançta ve sevinçte bir olma, birlikte ağlayıp birlikte gülme, birlikte üretme, birlikte tüketme, birlikte inanç ve kültür üretmek sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik yaşamını belirlemede birinci derecede etkili olan unsur dildir. Diller, mitolojik dönemden itibaren oluşturulan eserlerin, kültür kodları ve şifrelerinin yaşanılan döneme ulaşmasını sağlayan ortak hafızasını oluşturmaktadır. Türklerin ortak hafızasını oluşturan dil Türkçedir. Türkçe, yüzyıllar içinde onlarca ortak temel eserin oluşmasında güçlü bir harç olmuş, olmaya da devam etmektedir. Türkçeyi yazılı ve sözlü iletişim ve eğitim dili olarak kullanan halklar, dilleri Türkçeye, ortak duygu ve düşüncesini bir araya getirerek yazılı ve sözlü birçok görkemli eser yaratmıştır. Bunlar, kültürel anlamda, Türkçe konuşan insanların darda kaldıkça sığındığı koruyucusu birer kale olmuştur. Milattan önceki asırlarda sözlü olarak ortaya çıktığı belirtilen Alp Er Tunga, Oğuz Kağan gibi, devletlerin ve milletlerin geleceğine yön veren anlatı merkezli eserlerden biri de Milattan sonraki asırlarda Köroğlu anlatısı olarak bilinmektedir. Kahraman tip Köroğlu çevresinde doğup gelişen, ağızdan ağıza, coğrafyadan coğrafyaya yayılan bu anlatı; Türkiye ve Azerbaycan başta olmak üzere Kafkaslardan Balkanlara Asya ve Avrupa'da Türkçenin konuşulduğu büyük bir coğrafyada bilinmekte ve anlatılmaktadır. Türk dünyasının büyük bir bölümünde bilinen ve hâlâ sürekliliğini koruyan bu destan, Türk Akademisinin Astana'da yayımladığı 2022 tarihli Ortak Türk Edebiyatı müfredatı ve kitabında yer almamaktadır. Bu bakımdan bu bildiriye, kimi coğrafyada destan, kiminde hikâye, kiminde masal vb. olarak anlatılan Köroğlu hikâyesinin Türk Dünyası Ortak Edebiyat Dersi Kitaplarında ve müfredat programında yer almasının önemi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Köroğlu, Ortak edebiyat kitapları, Türk Devletleri Teşkilatı.

#### Abstract

Language is the element that is primarily effective in determining the social, political, cultural, and economic life of tribes, nations, or communities sharing the same or different geographies by coming together, living together, and being one in sorrow, joy, and happiness, crying and laughing together, producing together, consuming together, and producing beliefs and culture together. Languages constitute the common memory of the works created since the mythological period, allowing cultural codes to reach the current period. The language that forms the common memory of Turks is Turkish. Turkish has been and continues to be a strong mortar in forming tens of common basic works over the centuries. The people who use Turkish as a language of written and oral communication and education have created many magnificent written and oral works by bringing together their common feelings and thoughts with their language, Turkish. In a cultural sense, these works have become a protective fortress where Turkish-speaking peoples seek refuge in times of need. Like Alp Er Tunga and Oğuz Kağan, which are stated to have emerged orally in the centuries before Christ, one of the narrative-centered works that shape the future of states and nations is known as Köroğlu narrative in the centuries after Christ. This narrative, which was born and developed around the hero type Köroğlu and spread from mouth to mouth and from geography to geography, is known and told in a large geography where Turkish is spoken in Asia and Europe, from the Caucasus to the Balkans, especially in Turkey and Azerbaijan. This epic, known in a large part of the Turkic world and still preserving its continuity, is not included in the Common Turkic Literature curriculum and book dated 2022 published by the Turkic Academy in Astana. In this respect, in this paper, the importance of including the narrative of Köroğlu, which is told as an epic in some geographies, as a story in others, and as a fairy tale in others, in the Turkish World Common Literature Course Books and curriculum program will be emphasized.

**Keyword:** Köroğlu, Common literature books, Organization of Turkic States.

\* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD, Ankara/Türkiye, yakici@gazi.edu.tr- yakiciali@gmail.com, ORCID: 0000 0001 9461 7324.



Türkçe, Türklerin iletişim aracı olarak üretip, şekillendirip, geliştirdikleri dönemlerden itibaren kendi eksenini etrafında oluşturulan eserlerin, kültür kodları ve şifrelerinin yaşanılan döneme ulaşmasını sağlayan ortak hafızasını oluşturmaktadır. Türklerin Türkçeyi ortaya koydukları ortak hafızasını oluşturan mitolojik şifreleri olan kültür kodlu ürünlerinden biri de Köroğlu'dur. Köroğlu, Türk dünyasının kültürel birlikteliğinin bir harcı, bir yapıştırıcısı, bir tutkalıdır. Bunun içindir ki Köroğlu, başta Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkeler olmak üzere Türk dünyasının kendi lehçelerinde Türkçe olarak oluşturulan edebiyat, tarih vd. ders kitaplarının ortak metni olarak yer almalıdır.

Köroğlu'nun Doğu Türkistan'dan başlayıp Batı Türkistan'da destan anlatısı olarak yoğunlaşan, Azerbaycan ve Türkiye'de hikâye anlatısı biçiminde zenginleşen ve Balkanlar'dan Avrupa içlerine kadar uzanan ülke ve bölgelerde masala dönüşen bir yapıda anlatılan, Türklerin kadim ve yaşayan kültürel mirasıdır. Bu bakımdan Köroğlu'nun Çin Seddi'nden Adriyatik'e uzanan büyük bir coğrafyada yaygın bir biçimde yaşayan bir kahramanlık anlatısı olarak kabul gördüğü ve sözlü ve yazılı belleklerde yerini aldığı belirgindir.

Türk kültür ve edebiyatında “Köroğlu” adının özel ve önemli bir yerinin olduğu, insanların ad-soyad almalarından iş yerlerine, caddelere, sokaklara, dağlara, ovalara vd. ad olarak verilmesine kadar Türklerin sosyal, siyasal, kültürel olgu ve oluşumlarında Köroğlu'ndan yararlandığı görülmektedir. Köroğlu terimi, gücün simgesi, özellikle de düşkünün, çaresizin, mazlumun yanında, zulmün karşısında olan bir gücün temsilcisi olduğu için büyük insan kitlelerinin kabulleri arasında yerini almış, kültür ve edebiyatın birçok alanını, birçok türünü etkilemiştir. (Yakıcı, 2007:113).

Köroğlu, güçlü bir halk anlatısı olarak doğuşu itibarıyla destandır. Fikret Türkmen, Türk dünyası için destanın önemini şu kısa ve veciz cümlelerle ifade etmektedir: “Türk kültürünün en berrak aynaları, hiç şüphesiz Türk boylarının tarihleri boyunca yarattıkları destanlardır. Çünkü destanlar, tarihin derinliklerinden çağımıza kadar Türk boylarının yaşadığı önemli olayları belli bir gelenek içinde bize anlatan kültür ve sanat eserleridir. Destanlar, toplumların, özellikle de sözlü geleneğe ağırlık vermiş toplumların hem milli hafızası hem de milli şuurunu ihtiva eden mirasıdır. Bu mirasa sahip olan çağdaş Türk boyları, bu özgün mirası, kendi yönlerini belirlerken, önemli kararlar verirken, kendilerini yetiştirirken ve Atatürk'ün belirttiği muasır medeniyet seviyesine çıkarken kullanabilir.” (Reichl, 2017: V.)

Ali Duymaz Köroğlu'nun, Türk destan geleneğinin son, âşık edebiyatına paralel doğan ve gelişen halk hikâyeciliği geleneğinin ise ilk metni olarak kabul gördüğünü belirtmektedir (Duymaz, 2014:35)

Folklorik bir ürün, bir halk anlatısı olarak günümüzde dinamikliğini korumuş, icra edilme sahasındaki etkisini kaybetmemiş Köroğlu destanı tipinde ve hacminde bir esere başka milletlerin hayatında rastlanmadığını belirten Dursun Yıldırım, “Köroğlu Destanı'nın, uzun asırlar ötesinden günümüze ulaşan ve hâlâ anlatım geleneği içindeki yerini muhafaza eden, sevilen ünlü bir destanımız olduğunu, hemen bütün Türk dünyasında ve Türklerle uzun asırlar beraber yaşamış milletlerin hayatında derin yankılar bırakmış olan Köroğlu Destanı'nın, Türk kültürünün müşterekliği açısından bakıldığında destanı bir eser olmasının yanı sıra maziye taşıyan abidevî bir kıymete de sahip bulunduğunu, bugün bile, anlatıldığı ve dinlendiği coğrafi alanın genişliği dikkate alınınca, Türkler arasında kültür bütünlüğünü koruma bakımından gördüğü işin ehemmiyetinin daha iyi anlaşılacağını” vurgulamaktadır. (Yıldırım, 1983: 103).

Köroğlu Destanı rivayetlerini “Batı Versiyonu” ve “Orta Asya (Türkistan) Versiyonu” olarak iki şekilde isimlendiren Yıldırım, Batı versiyonuna; “Azerbaycan, Anadolu, Balkan” ve çevre Türk yerleşim sahalarında yer alan Türk rivayetleriyle “Gürcü, Ermeni” ve diğer etnik grup ve milletlerin hayatında yer alan rivayetleri dâhil etmektedir. Orta Asya (Türkistan) versiyonunun ise “Türkmen, Özbek, Karakalpak, Tatar, Kazak, Kırgız, Uygur Türkleri” ne ait rivayetler ile “Tacik ve Buhara Arapları” arasında dolaşan Arapça ve Tacikçe rivayetleri kapsadığını belirtmektedir (Yıldırım, 1983: 105).

Batı versiyonu ile Orta Asya versiyonunun esas itibarıyla efsanevi kahraman Köroğlu merkez olmak üzere destan çatısı altında toplandığını fakat hususi farklılıklar sebebiyle birbirinden ayrıldıklarını belirten Yıldırım, Orta Asya (Türkistan) rivayetleri hakkında şu bilgilere yer vermektedir:

“Köroğlu Destanı, Orta Asya Türk destan geleneği içinde tekâmülünü tamamlayarak epos seviyesine erişmiş mükemmel bir hamasi destan, Manas gibi abidevî bir eserdir. Biz, bu mükemmel eposun bütün Orta Asya rivayetleri hakkında yeterince bilgi toplayabildiğimizi söyleyemeyeceğiz. Elimizdeki bilgi ve metinler daha çok Özbek, Kazak ve Türkmen rivayetleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Özbek rivayetleri arasında Batı versiyonuna bağlı rivayetler de yer almakta ve bunlar ayrı bir Köroğlu mektebini temsil etmektedir. Köroğlu Destanının tamamı Türkmen ve Karakalpaklar arasında kırk bir; Özbekler arasında Batı versiyonu on dört-ona altı, Orta Asya versiyonu kırk üç; Kazaklar arasında altmış iki, Tacikler arasında elli kol olarak hesaplanmaktadır. Bu sayıya Tatar, Uygur, Kırgız, Sibirya ve Afganistan Türkleri ile Buhara Arapları arasında dolaşan destan kollarını da ilave edersek tahminen büyük bir yekûna erişiriz sanıyorum.”(Yıldırım, 1983: 107).

Türk Dünyasında Köroğlu adlı kitabında Metin Ekici, Doğu ve Batı versiyonlarında Köroğlu'nun ilk kol anlatmalarının karşılaştırmasını yaparak Türkmenistan Türkleri, Kazakistan Türkleri, Özbekistan Türkleri, Doğu Türkistan (Uygur) Türkleri, Azerbaycan Türkleri ile Türkiye Türklerinin versiyonları hakkında verdiği bilgi ve metinlerden hareketle konuyu tartışmaktadır (Ekici, 2004: 101-354).

Türk Dünyası Epik Destan Geleneği adlı kitabında Özkul Çobanoğlu, Köroğlu'nun Türkmen, Kazak, Özbek, Azerbaycan ve Türkiye menşeli örnek destan metinlerine yer vermektedir (Çobanoğlu, 2003: 266-294).

Elnara Tofiq Qızı'nın tertip ettiği ve müellifliğini yaptığı, Önsöz'ünü Hüseyin İsmayılov'la birlikte yazdıkları Köroğlu adlı kitabın ilk satırlarında da versiyon/ varyant konusunda Yıldırım'ı teyit eden bilgilere yer verilmektedir. Tofiq Qızı burada; özüne mahsus mitolojik ve genetik kaynaklara bağlılığı ve tarihi gerçekliğiyle toplumsal değerleri yoğun bir biçimde aksettiren Köroğlu destanının günümüze muhtelif varyant ve versiyonlarla ulaştığına dikkat çekmekte ve devamında mealen şu bilgilere yer vermektedir:

“İster Türk halkları içerisinde isterse de Türklere komşu başka halkların sözlü edebiyatında Köroğlu destanı önemli bir yer tutmaktadır. Geçmişte olduğu gibi bugün de Köroğlu destanının Orta Asya, Kafkas, İran ve Anadolu çevrelerinde canlı olarak folklor hayatını devam ettirmesi bunun açık bir göstergesidir.” (Tofiq Qızı, 2005: 3).

Köroğlu'nun Türk dünyası içinde öncelikli olarak değerlendirilen ülkelerin başında Azerbaycan gelmektedir. Tofiq Qızı, mevcut Köroğlu metinleri içerisinde epik hadiselerin zenginliği, poetikdurumu, nesnel dinamikliği ve tahkiye biçiminin dolgunluğu bakımından Azerbaycan'da var olan Köroğlu'nu daha dikkat çekici bulmaktadır. (Tofiq Qızı, 2005: 3).

Azerbaycan'da Köroğlu çalışmalarının 18. yüzyıldan itibaren başladığını belirten Aynur Aydın Qızı İbrahimova, Azerbaycan'da Köroğlu Araştırmaları: Dünden ve Bu Gün adlı kitabında; Köroğlu'nun yayılma alanının hiçbir destanla kıyaslanamayacak kadar geniş oluşu, bilgi dağarcığı ve akışının zenginliği, köken bakımından birbirinden farklı halklar arasındaki popülerliği vb. sebeplerden dolayı dünya epik destan geleneğinin dikkat merkezinde olan abidelerden biri olarak gördüğünü belirtmektedir. Köroğlu üzerine Azerbaycan'da ilk derleme/ toplama çalışmasının 1721 yılında Tebrizli tacir İlyas Muşeqin tarafından yapıldığına dikkat çekmektedir (Aydın Qızı İbrahimova, 2024: 3-7)

Köroğlu anlatısını sadece Türkiye ve Azerbaycan coğrafyasıyla sınırlandırarak buradaki anlatı ve bilgilerle ifadeye çalışmak yeterli ve doğru olmaz. Bundan dolayıdır ki Köroğlu konusunda doğru tespitlere ulaşabilmek için Türk dünyası ve kültürünün ortak unsur ve kabullerinden olduğunun göz önünde tutulması gerekir. Bu durum ise bizi farklı Köroğlu tiplerine; halk anlatılarında destan, hikâye, masal kahramanı olan vd. Köroğlulara, şair olarak ise Âşık Köroğlu'na götürmektedir. Köroğlu tipinin doğuşunda ve çeşitli alanlara yayılmasında epik destanların önemli bir rolünün olduğu belirgindir (Yakıcı, 2009: 28).

15-16 Eylül 2017 tarihlerinde Türkiye'de, Bolu şehrinde gerçekleştirilen “5. Uluslararası Köroğlu Festivali Kapsamında Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü, Yarını Çalıştayı”nın değerlendirmesi Prof.Dr.Fikret Türkmen, Prof.Dr.Dursun Yıldırım ve Prof.Dr.Metin Ekici tarafından yapılmış, Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türkçenin yayıldığı ve komşu coğrafyalarda

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konmtda.ac.tr

TIKA

yaşayan Köroğlu'nun Türk dünyasının dünü, bugünü ve geleceği bakımından yeri ve önemi tartışılmıştır.(Türkmen, Yıldırım, Ekici, 2017: 575-589)

Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü, Yarını Çalıştayı'nda Türkiye'de yapılan Köroğlu çalışmaları ve sanat etkinlikleri başta olmak üzere Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan, Kırgızistan, İran, Doğu Türkistan (Çin Uygur Özerk Bölgesi), Makedonya, Bulgaristan, Gagauz Yeri, Rusya, Tataristan (Kazan), Gürcistan'da yapılan çalışmalar ve Ermeni varyantları ele alınmıştır.

Adı geçen bu çalıştayda, Köroğlu'nun tarihi kaynakları ve Türkiye'de Köroğlu üzerine yapılan güncel çalışmalar Prof.Dr.Metin Ekici, Prof.Dr.Ali Yakıcı, Prof.Dr.Kenan Ziya Taş, Prof.Dr.Ali Duymaz, Doç.Dr.Mustafa Gültekin, Doç.Dr.Sıtkı Bahadır Tutu, Dr. İbrahim Kıbrıs, Dr.Mustafa Duman ve Gökçe Emeç tarafından değerlendirilmiştir (Ekici, Yakıcı, Duymaz, 2017: 15-214)

Köroğlu üzerine Azerbaycan ve İran'daki çalışmalar Prof.Dr.Ramazan Qafarlı, Prof.Dr.Muhtar Kazımoğlu, Prof.Dr.İsmet Çetin, Doç.Dr.Fazıl Özdamar ve Ali Barazandeh Türk tarafından tartışılmıştır (Qafarlı, Özdamar, vd. 2017: 373-434)

Özbekistan ve Türkmenistan'da Köroğlu üzerine yapılan çalışmalar Prof.Dr.Selami Fedakâr, Prof.Dr.Mustafa Aslan, Doç.Dr.Tahir Aşirov, Prof.Dr.Halil İbrahim Şahin tarafından değerlendirilmiştir. (Fedakâr, Aslan, Şahin, Aşirov, 2017:307-372).

Kazakistan ve Kırgızistan'da Köroğlu varlığı ve yapılan çalışmaları Prof.Dr.Zekeriya Karadavut, Doç.Dr.Kuanysbek Kenzhalin, Ulanbek Alimov ele alıp tartışmışlardır (Karadavut, Kenzhalin, 2017:275-305).

Köroğlu üzerine Rusya ve Gürcistan'da yapılan çalışmalar Prof.Dr.Muvaffak Duranlı, Doç.Dr.Ranetta Gafarova ve Makvala Kharebava tarafından incelenmiştir (Duranlı, Gafarova, 2017: 435-490).

Balkanlar'da (Makedonya, Bulgaristan, Gagauz Yeri) var olan Köroğlu ve üzerine yapılan çalışmaları Prof.Dr.Hamdî Hasan, Doç.Dr.Rabia Uçkun, Doç.Dr.Selçuk Kürşad Koca, Doç.Dr.Liubovi Çimpoş, Doç.Dr.Nevriye Çufadar ve Doç.Dr.Atif Akgün değerlendirmiştir (Hamdi Hasan, Uçkun, Çimpoş, Çufadar, 2017: 491-574).

Türk Devletleri Teşkilatına bağlı ülkelerle Türkçenin konuşulduğu ve Türk dünyası coğrafyası içinde yer alan boy ve uluslarda yaşayan Köroğlu'lar üzerine daha onlarca çalışma bulunmaktadır. Örneğin Prof.Dr.Süleyman Kayıpov'un Pamir Kırgızları Versiyonu olarak bilimsel derleme ve lengüofolkloristik gözlemlerle yazdığı Göruğlu Destanı örnek olarak verilebilir (Kayıpov, 2015). Uygur versiyonlarına ek olarak Doç.Dr.Reyhan Gökben Saluk tarafından kitaplaştırılan Emir Göroğlu da dikkat çeken çalışmalardandır (Saluk, 2018).

Köroğlu, genellikle üniversitelerdeki Türk dili ve edebiyatı ve Türkoloji içerikli bölümler ile orta dereceli okulların 9.-10. sınıflarında okutulmaktadır. Türkiye'deki liselerde dönemlere göre lise 1 ve 2. sınıflarda konu olarak Köroğlu'nun yer aldığı görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devletinin kurulduğu yıllardan itibaren liselerde konu olarak Köroğlu'nun varlığı bilinmektedir. Son 50 yıldır yazılan ve liselerde okutulan bütün ders kitaplarının özellikle 10. sınıflarında Köroğlu metinleri yer almış ve okutulmuştur (Adıgüzel, 2008: 215-220).

Azerbaycan'daki liselerde okutulan ders kitaplarında yer alan Köroğlu, Dede Korkut vd. destan metinlerinin nitelik ve nicelikleri, Prof.Dr.Vefa Celilova'nın Prof.Dr.Ali Yakıcı'nın Danışmanlığında 2012 yılında Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde yaptığı "Sovyet Dönemi ve Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'daki Liselerde Dil-Edebiyat Öğretimi" adlı Doktora teziyle tartışılmıştır (Celilova, 2012).

Azerbaycan'daki liseler için hazırlanan özellikle 10. sınıf edebiyat ders kitaplarında Köroğlu destanı konu olarak yer aldığı görülmektedir (Aliyev, Hasanov, Mustafayeva, 2022: 208).

Özbekistan'da liseler için hazırlanan 10. sınıf edebiyat ders kitaplarında Köroğlu destanı "Go'ro'g'li dostonlari turkumi (Köroğlu destan serisi) ve Go'ro'g'lining tug'ilishi dostonidan (Köroğlu'nun Doğumu)" yer almaktadır (Mirzayeva, Jalilov, 2022).

Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkelerin lise müfredat programları ve ders kitaplarında tespit edebildiğimiz kadarıyla Köroğlu'nun Azerbaycan, Özbekistan ve Türkiye'deki liselerin ders kitaplarının özellikle 10. sınıflar için hazırlananlarda yer verildiği görülmektedir (Alkan, 2024).

Uluslararası Türk Akademisi, Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye tarafından dil, edebiyat, kültür ve tarih alanlarında ortak bilimsel araştırmaları koordine etmek ve kadim Türk medeniyetinin özgün kaynaklara dayalı olarak incelenerek insanlığa olan katkısını değerlendirmek amacıyla 2012'de kurulmuştur. "Türk Akademisi, yasal görevleri çerçevesinde tarih, arkeoloji, etnoloji, antropoloji, edebiyat, dil bilimi, terminoloji, sanat ve sosyoekonomik konular dâhil olmak üzere, Türklük bilimi (Türkiyat) çalışmalarının farklı yönlerinde iş birliğini sağlamaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda Akademi'nin yürüttüğü projelerden biri de orta dereceli okullar için Ortak Türk Edebiyatı ders kitabı yayımlamaktır. Bu bağlamda Astana'da Haziran 2022'de yapılan Türk Akademisi Bilim Konseyi toplantısında, Eğitim ve Bilim Bakanlarının oy birliğiyle üye ülkelerde hazırlanan ders kitapları ile öğretimin başlatılmasına yönelik protokol kabul edilmiştir. (Alkan, 2024:50-51)

Akademi'nin yaptığı önemli projelerden biri "Ortak Türk Tarihi", "Ortak Türk Edebiyatı", "Türk Dünyası Coğrafyası" ders kitapları hazırlamaktır. Ortaöğretime yönelik hazırlanan bu kitaplar "Türk halklarının geçmişinin ortaklığı, dil ve kültür birliği konusunda fikir oluşturmak ve böylece Türk Dünyasında birlik ve karşılıklı saygı duygusunu geliştirmek" amacını taşımaktadır. Ortak Türk Edebiyatı ders kitabı, ortak Türk edebiyatının en eski döneminden başlayarak, Türk halklarının modern millî edebiyatını da içeren ortak Türk edebiyatı ve ortak kültürel değerlere dair bir fikir içermektedir. Astana'da Haziran 2022'de yapılan Türk Akademisi Bilim Konseyi toplantısında, Eğitim ve Bilim Bakanlarının oy birliğiyle üye ülkelerde hazırlanan ders kitapları ile öğretimin başlatılmasına yönelik protokol kabul edilmiştir. (Alkan, 2024:50-51)

Bu protokol kapsamında hazırlanan ders kitapları ve müfredat programlarında Köroğlu'nun yer almaması ve kanaatimizce gözden kaçmış olması dikkat çekici bir husustur. Köroğlu MEB Ortaöğretim Ortak Türk Edebiyatı Dersi Öğretim Programı 2022'de yer almadığı gibi 2022 yılında Uluslararası Türk Akademisi tarafından Astana'da yayımlanan Ortaöğretim Ortak Türk Edebiyatı Ders Kitabında da Köroğlu'na yer verilmediği görülmektedir (Maemerova, Toişanulı, Useev, 2022). Halbuki Köroğlu, yalnız Türk Devletlerine Üye Ülkelerin insanları tarafından yaşatılmakla kalmayıp Türk dünyasının Adriyatik'ten Çin Seddi'ne her coğrafyasında ve komşu ülkelerin coğrafyalarında yaşamış ve yaşamakta olan toplulukların da kültürlerini etkileyen bir Türk kültürel mirasıdır.

Sonuç olarak Köroğlu, Türk destan geleneği içinde yayıldığı coğrafya bakımından çok geniş alana sahip bir anlatıdır. Mitolojik gizemini günlük hayatın sosyal, siyasal ve kültürel verileriyle buluşturan bir yapıya sahiptir. Somut olmayan kültürel mirasın zengin dağarcığı içinde yerini almıştır. Köroğlu, Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkelerin dil, kültür, edebiyat ve sanat bakımından kaynaşmasını sağlayan önemli müştereklerdendir. Köroğlu, Türk dünyasının dün kader birliği ettiği, bugün hatıralarda canlılığını koruyan ve gelecekte de ortak başvuru metni olarak kaynaştırma/ birleştirme görevini sürdürecektir olan bir kültürel miras hazinesidir. Kaderde, kıvançta, kazançta Türk dünyasının güçlenmesi, Türk birliğinin Turan'a dönüşmesi için bu günden itibaren oluşturulacak yeni müfredat ve yazılacak kitaplarda, Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkelerin ortak edebiyat metinlerinden biri de Türk dünyasının bütün coğrafyalarında yaşamış ve yaşamakta olan ve Türk dünyasının ortak kabulleri içinde yer alan Köroğlu olmalıdır.

### Kaynakça

- Adıgüzel, M.Sani. (2008). "Lise Edebiyat Ders Kitaplarında Köroğlu". Halk Kültürü ve Köroğlu Bilgi Şöleni Bildirileri (2-4 Kasım 2006, Bolu). Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi BAMER Yayını.
- Aliyev, Sultan Hüseyinoğlu; Hasanov, Bilal Ağabalaoğlu; Mustafayeva, Aynur Caferkızı (2022), Edebiyat 10/ Derslik. Bakü: Bakü Yayınevi.
- Alkan, Esra. (2024). Türk Devletleri Teşkilatına Üye Ülkelerde Ortaöğretim Düzeyinde Edebiyat Öğretimi (Program ve Ders Kitapları Açısından Bir Değerlendirme). (Danışman: Prof.Dr.Ali Yakıcı). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi.konferans.org.tr

TIKA

- Aydın Qızı İbrahimova, Aynur. (2024). Azerbaycan'da Köroğlu Araştırmaları: Dünen ve Bu Gün. Bakı: Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu Yayını.
- Celilova, Vefa. (2012). Sovyet Dönemi ve Bağımsızlık Sonrası Azerbaycan'daki Liselerde Dil-Edebiyat Öğretimi. (Danışman: Prof.Dr.Ali Yakıcı). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Çimpoş, Liubovi. (2017). "Gagauzlar'da Köroğlu Destanının Zaman ve Mekâna Göre Değişmesi". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.565-574.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003). Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duymaz, Ali. (2017). "Türkiye'deki Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü ve Geleceği (Bilimsel Eserler)". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.129-150.
- Duymaz, Ali. (2014). "Köroğlu'nun Epik Mekânı: Çamlıbel". Tüfek İcat Oldu Mertlik Bozuldu/ Köroğlu Kitabı. (Haz. M.Sabri Koz). İstanbul: Kitabevi Yayını.
- Ekici, Metin. (2017). "Bolu'da Köroğlu Konulu Bilimsel Toplantılar". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.15-77.
- Ekici, Metin. (2004). Türk Dünyasında Köroğlu. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fedakâr, Selami. (2017). "Özbek Köroğlu Destanı Hakkında Türkiye'de Yapılan Çalışmalar". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.307-328.
- Hamdi Hasan. (2017). "Makedonya'da Yapılan Köroğlu ile İlgili Çalışmaların Dünü, Bugünü,". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.511-526.
- İnayet, Alimcan. (2017). "Emir Göroğlu Destanı Üzerinde Türkiye'de Yapılan Çalışmaların Değerlendirilmesi". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.261-274.
- Qafarlı, Ramazan. (2017). "Köroğlu Eposunun Azerbaycan'da Yayınlanması ve İncelenmesi Tarihine Kısa Gezi. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.383-390.
- Kayıpov, Süleyman. (2015). Göruğlü Destanı (Pamir Kırgızları Versiyonu) Bilimsel Derleme ve Lengüofolkloristik Gözlem Örneği. Ankara: Ardahan Üniversitesi Yayınları.
- Maemerova, Aynur; Toişanulı, Akedil; Useev, Nurdin. (2022). Ortaöğretim Ortak Türk Edebiyatı Ders Kitabı, Astana.
- MEB (2022). Ortaöğretim Ortak Türk Edebiyatı Dersi Öğretim Programı. Ankara: MEB Yayını
- Mirzayeva, Zulkhumor; Jalilov, Kâmil. (2022). Adabiyot 10. Taşkent.
- Reichl, Karl. (2017). Türk Boylarının Destanları. (çev. Metin Ekici). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öger, Adem. (2017). "Çin'de Emir Göroğlu Destanı Üzerine Yapılan Çalışmalar. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.247-260.
- Saluk, Reyhan Gökben. (2018). Köroğlu Destanının Uygur Versiyonu/ Emir Göroğlu/ İnceleme-Metin. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Şahin, Halil İbrahim. (2017). "Köroğlu'nun Türkmen Kolları Üzerine Türkiye'de Yapılan Çalışmalar". Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.349-372.
- Tofiq Qızı, Elnara. (2005). Koroğlu. Bakı: Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Folklor İnstitutu Yayını.
- Türkmen, Fikret. (2017). "Değerlendirme Konuşması", Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü, Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.575-578.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@turkoloji.org.tr

 TİKA  
T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

- Yakıcı, Ali. (2017). “Türkiye’de Köroğlu Çalışmalarının Tarihi Boyutu/ Tarihi Belgelerde Köroğlu Konusunda Yapılan Çalışmaların Dünü, Bugünü ve Yarını”. Bolu’dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü. Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.99-112.
- Yakıcı, Ali. (2009). Ozan Dili Çevik Olur. Ankara: Gazi Kitabevi
- Yakıcı, Ali. (2007). Halk Anlatılarında Yer Alan Köroğlu Tipleri ve Âşık Köroğlu’nun Bu Tipler Arasındaki Yeri. Millî Folklor, S. 76. s.113-123.
- Yıldırım, Dursun. (2017). “Değerlendirme Konuşması”, Bolu’dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü, Yarını. (Ed. Azize Akyaş Yasa, Muvaffak Duranlı, Rabia Uçkun).İstanbul: Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayını, s.579-584.
- Yıldırım, Dursun. (1983). “Köroğlu Destanı’nın Orta Asya Rivayetleri”. Köroğlu Semineri Bildirileri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

## ƏLİŞİR NƏVAİ VƏ ZAHİRƏDDİN MƏHƏMMƏD BABUR YARADICILIĞINDA TƏZKİRƏÇİLİK ƏNƏNƏLƏRİ

Almaz Ü. BİNNATOVA\*

### Xülasə

“Məcalisun-nəfais” XV əsr özbək elmi nəsrinin klassik əsəri sayılan bu əsər türk dilində yazılmış ilk təzkirə nümunəsidir. Əsər Həzrəti Xaqan Şahrux Mirzənin şahlıq dövründən başlayaraq müəllifin öz yaşadığı dövrə qədər Heratda və digər şəhərlərdə yaşayan, əksəriyyəti də farsca yazan 459 şair və fəzil haqqında mükəmməl topludur. “Məcalisün-nəfais”də məlumatlar o dövrün tam və gerçək ədəbi mənzərəsinin güzgüsü oldu. “Nəsaım ul-məhəbbət” türk təzkirəçilik tarixində övliyalar barədə ilk əsər hesab olunur. Ə. Nəvai, Ə. Caminin “Nəfahət ül-üns” əsərini çağatay türkcəsinə çevirərkən mətnləri yenidən xeyli dolğunlaşdırır və 152 məşhur sufi şair haqqında əlavələr edir. Beləliklə, əsərdə 770 sufi şair, elm-irfan əhli haqqında verilən mənbələrin hamısı yenidən nəzərdən keçirilmiş, hər bioqrafik hekayətə əlavələr edilmiş, bəzən hədislərlə, nəsihətlərlə zənginləşdirmiş, həmin şəxsin elmi-nəzəri yaradıcılığının, fikir dünyasının ən vacib xüsusiyyətini önə çəkmiş və şəxs-övləyə haqqında mükəmməl qaynaq təqdim etmişdir. “Baburnamə”də təzkirəçilik ənənəsini özündə əks etdirən bir xətt vardır: bütün əsər boyu rast gəlməklə yanaşı, ayrı-ayrı başlıqlar altında da həm yaşadığı dövrün, həm də tarixi şəxsiyyətlərin təqdimi – təzkirəçilik ənənəsinə uyğun təsviri mühüm yer tutur. Şah və şahzadələr, əmir və bəylər, pır-mürşidlər haqqında vacib tarixi məlumatlar əsərin estetikasını zənginləşdirdiyi kimi, ədəbi-tarixi məlumatların bolluğunu da artırır. Həmin tarixi şəxsiyyətlər haqqında bilgi həm də tarixi hadisələri öyrənmək baxımından qiymətli mənbədir.

**Açar sözlər:** Əlişir Nəvai, “Nəsaım ul-məhəbbət”, “Məcalisun-nəfais”, Zahirəddin Məhəmməd Babur, “Baburnamə”, təzkirə, klassik irs.

### Abstract

Considered as a classical work of the 15th century Uzbek scientific prose, “Majolisun-Nafais” is the first example of tazkhirah written in Turkish. From the reign of Hadrat Khagan Shahrukh Mirza to the life of the author, the work is an excellent collection of 459 poets and thinkers writing in Persian and living in Herat and many other cities. The information in “Majolisun-Nafais” become a mirror of the full and true literary landscape of that time. “Nasoyim ul-muhabbat” is considered to be the first study of saints in the history of Turkish tazkhirahs. While translating A. Jami’s “Nafahatul-uns” into Chagatay Turkish, A. Navai enriched the texts again and added additions to about 152 famous Sufi poets. Thus, all resources related to 770 Sufi poets and scholars were revised, every biographical story was completed, sometimes enriched with hadiths and advice, emphasizing the most important feature of one’s scientific and theoretical work, the world of thought and the person - saint, and providing an excellent resource. In “Baburnama” there is a line that reflects the tradition of tazkirim: in addition to being found throughout the work, under separate titles, the presentation of both the period in which he lived and historical figures - the description according to the tradition of tazkirim - occupies an important place. Important historical information about kings and princes, emirs and nobles, pır-murshids enriches the aesthetics of the work, and also increases the abundance of literary and historical information. Information about those historical figures is also a valuable resource for studying historical events.

**Keywords:** Alisher Navai, “Nasoyim ul-muhabbat”, “Majolisun-Nafais”, Zahirəddin Muhammad Babur, “Baburnama”, tazkhirah, classical heritage.

### Əsas Mətn

Dahi Əlişir Nəvainin XV əsr özbək elmi nəsrinin klassik nümunəsi sayılan “Məcalisun-nəfais” (“Nəfislərin məclisi”, 1490-1491; 1497-1498) (Навоий, 2011: 289-448) türkcə yazılmış ilk təzkirə nümunələrindən biridir (Tərazi, 2019: 15-16). Əsər Həzrəti Xaqan Şahrux Mirzənin şahlıq dövründən başlayaraq müəllifin öz yaşadığı dövrə qədər Heratda, Xorasanda, Mərvdə, Məshəddə, Xarəzmdə, Səmərqənddə, Azərbaycanca və digər şəhərlərdə yaşayan, əksəriyyəti də farsca yazan 459 şair və fəzil haqqında mükəmməl ensiklopediya xarakterli topludur. Akademik Əziz Kayumov “Дилкушо тақрорлар ва рухафзо ашъорлар” kitabında “məcalis” (“majolis”) və “nəfais” (nafais) sözlərinin

\* Prof. Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Nizami Gəncəvi Adına Ədəbiyyat İnstitutunun “Azərbaycan-Türkmənistan-Özbəkistan Ədəbi Əlaqələr” Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, almazulvi1960@mail.ru, ORCID: 0000-0001-7991-3969.

lüğəti mənasını belə açıqlamışdır: “Məcalis” – məclislər, yığıncaqlar; 2) “Nəfais” – nəfislər, incə təbllilər; Demək, bu əsərin adını ərəb dilindən özbək dilinə tərcümə edəndə, “İncə təbllilərin yığıncağı” adlanır. Amma deyilişi asan olsun deyə, ədəbiyyatda onu “Nəfis məclislər” deyə qəbul edilib. Lakin əgər “Nəfislərin məclisləri” deyilsə, daha doğru deyilmi?” (Kayumov, 2019: 222). Estetik görünüş də deyiliş qədər zəruridir. “Məcalisun-nəfais”də məlumatlar illər, coğrafi məkanlar və səcərəçilik prinsipləri əsasında tərtiblənərək qələmə alınmış, bu əsər artıq Nəvai dövrünün tam və gerçək ədəbi mənzərəsinin güzgüsü oldu. Əsərin Türkiyə tədqiqatçısı Kamal Eraslanın (Nevayi, 2001: 460) tədqiqinə görə, “bunlardan 43 şair türk və ya türkcə şeir söyləyənlərdir (Nevayi, 2001: 11, 29). Əlişir Nəvai əsərdə türkcə yazan müəllifləri xüsusi olaraq “şeyrlərinin çoxunu və ya türkcə də şeyrlər yazar”, deyə təqdim edir. “Belə ki, müəllif bu şairlər haqqında məlumat verərkən, onlardan bəzilərinin türk olduğunu, bəzilərinin də milliyyətini göstərmədən şeir yazdığını qeyd edir” (Nevayi, 2001: 377). Böyük təsəvvüf alimi, şair Şeyxülislam Əbdürrəhman Cami (Herat, 1487) “Baharistan”da (Cami, 2001: 197) Əlişir Nəvainin tövsiyəsi ilə şairlərin həyat və yaradıcılığında da bəhs etmişdir. “Baharistan”ın yeddinci fəslə 39 şair haqqında məlumat və əsərlərindən nümunələrdən ibarətdir. Əmir Əlişir Nəvainin tövsiyəsi ilə məşhur ədəbiyyatşünas alim, saray xadimi Əmir Dövlətşah Səmərqəndi “Təzkirətüş-şuəra” əsərini yazdı (Herat, 1486-1487) və burada 155 şair haqqında bioqrafik məlumatlar (Səmərqəndi, əlyazma: M-73) təqdim olundu. Nəhayət, şairlər haqqında üçüncü təzkirəni, Əmir Əlişir Nəvai 1491-92-ci illərdə “Məcalisun-nəfais” adlı əsəri özü yazdı, 1497-1498 illərdə isə əsəri yenidən təkmilləşdirərək son nöqtəsini qoymuşdur. Bu əsərlər Herat şəhərində yazıldıkları ucun Herat məktəbinin təzkirələri adlandırılabilir. Bu məktəbin əsas təmsilçiləri Əbdürrəhman Cami, Dövlətşah Səmərqəndi və Əlişir Nəvai olsalar da, göründüyü kimi, ideya-məzmun Nəvaiyə məxsus olub.

Nəvai ustad, pir dediyi, İran şairi və mütəfəkkiri Fəridəddin Əttarın islam dünyasında çox məşhurlaşmış olan “Təzkirətül-övliya” (Əttar, 2001: 614) əsərindən də faydalanmışdı. Bu əsərin təsiri sonralar yazacağı “Nəsaimul-məhəbbət”də daha çox hiss olunur (İsen, 2012: 36). Tədqiqatçılar müxtəlif zamanlarda yazılan təzkirələrin fərqli və oxşar xüsusiyyətlərini, onları biri-birinin davamı olduğunu, tarixi mənbələrin üst-üstə düşməsi kimi gerçək faktları təsdiqləmişlər. “Məcalisun-nəfais” əsərinin təzkirəçilik ənənələri tarixində yeri əvvəlki təzkirələrlə müqayisədə özünəməxsus xüsusiyyətləri ilə seçilir: mükəmməl və təkmilləşdirilmiş şəkildə yazılmasında, ədəbi faktların zənginliyində, təsnifat bölgüsünün konkret və tarixi xronologiya üzrə müəyyənləşməsində.

Təbii ki, zəngin mütaliə sahibi olan Əlişir Nəvai özündən əvvəl yazılmış (ərəbi, farsı mükəmməl bildiyindən bütün mənbələri orijinaldan oxuyub) təzkirələrdən, ayrı-ayrı şair və alimlər haqqında yazılmış kitablardan, müasiri olduğu məşhur qələmə sahiblərinin əsərlərindən, səyahətə çıxarkən görüşdüyü tanınmış alim və sənət adamlarından topladığı məlumatlardan da yararlanmışdır. Maraqlıdır ki, bu əsərin yazılma ideyası şairin özünə məxsus olsa da, Caminin təsiri danılmazdır. Əlişir Nəvai bir çox əsərlərini, xüsusən “Xəmsə”sini Ə. Caminin tövsiyəsi ilə qələmə almışdır. Ustadın təsir gücü onun yaradıcılığında böyük məktəb rolunu oynamışdır. Əlişir Nəvainin “Xəmsətül-mütəhəyyirin”, “Haləti-Seyyid Həsən Ərdəşir” və “Haləti-Pəhləvan Məhəmməd” əsərlərini “Məcalisun-nəfais” təzkirəsinin tərkib hissəsi (ayrıca yazılmış geniş həcmli əsərlərdir) kimi də dəyərləndirib, dövrünün ədəbiyyatı, elm və mədəniyyətinin məşhur nümayəndələrinin öyrənilməsi sahəsində qiymətli və etibarlı mənbə də hesab edilir. Eyni zamanda, bədii-təsəvvüf ədəbiyyatının mənkibələr janrının nümunəsi kimi də dəyərlidir.

Əsərdə Həzrəti Xaqan Şahrux Mirzənin sağlın dövründən (Şahruxun hakimiyyəti 1409-1447-ci illər olmuşdur) başlayaraq ta əsərin tamamladığı illərin şair-alimləri haqqında məlumat verilsə də, əsərin qəhrəmanı müəllif özüdür. Bu əsər Əlişir Nəvainin məlumat dairəsinin genişliyindən xəbər verməklə yanaşı, müəllifin elmə-şeyrə-sənətə hüsn-rəğbətini, eyni zamanda, şeyrin, elmin, sənətin o zamanlar cəmiyyətdə tutduğu aparıcı rolunun göstəricisi kimi də qiymətlidir. Əsər boyu müxtəlif peşə - sənət sahiblərinin şairlik istedadları haqqında yazmaqla yanaşı, onların ədəbi təsir qüvvəsini (məsələn, Nizami Gəncəvinin “Sirlər xəzinəsi”nin “Xəmsə” və ya dastan yazan şairlərə təsiri, nəzirələrin yazılması və s. kimi), doğulduqları və yaşadıkları yeri, zamanında hansı mərtəbəyə qədər ucaldıqları, eyni zamanda, dövrün ictimai-siyasi həyatında rolu ilə bağlı məlumatlar da verilmişdir. “Məcalisun-nəfais”də dövrünün ictimai-siyasi ab-havasının təsiri çox duyulur. Bu təsir – ədəbi-mədəni mühit, onun fəaliyyət çərçivəsi, ədəbiyyatdakı kamil və gənc yaradıcı qüvvələrin yetişməsi, xüsusən həmin



dövrde daha çox istifadə olunan ədəbi forma və janrlardan bəhs edən əsərlərin önə çəkilməsi ədəbiyyat və ədəbiyyatşünaslıq tarixi üçün dəyərli faktorlardır. Əlişir Nəvai öz dövrünün sanki ədəbi mühitinin qızgın mənzərəsini, ədəbiyyatdakı poetik janr və tiplərin rəngarəngliyinin sxemini cızmışdı. Olduqca aydın və rəvan üslubda yazılması, ələs və yığcam fikirlər kitabı bir nəfəsə oxumağa imkan yaradır. Bunlar, təbii ki, Nəvai qələminin, onun poetik və nəzəri görüşlərinin zənginliyindən doğur. Eyni zamanda, bu əsərdən aydın olur ki, o dövrdə ədəbiyyatda qəzəl janrının meydanı çox geniş olub, bununla yanaşı, müəmma, tarix, məsnəvi, qəzəl, qəsidə, rübai kimi janrlardan az istifadə olunmadığının şahidi olur. Satira və yumor kimi janrları zarafat, həcv, gülüş – deyə təqdim edib. Bu məsələləri əsərdə verilən misallar nümunəsində görmək olur.

Təqdim etdiyi şeir nümunələrinin hansı janra aid olmasını qeyd etməsi faktı müəllifin ədəbi-nəzəri görüşləri haqqında da yüksək fikir yaradır. Səkkiz məclis şəklində tərtiblənmiş təzkirədə şairlərin elmi-nəzəri təfəkkürü, dünyagörüşü, dini-mənəvi əxlaqı, dövrə münasibəti kimi xüsusiyyətlər önə çəkilib. Bir çox şairlərin mənəvi-əxlaqi məzmun daşıyan əsərlərindən qısa nümunələr əsərə bir az da poetik ovqat bəxş etmişdir. Bir sıra ölkələrin şair və alimlərindən bəhs etməsi əsərin ədəbi əlaqələrin öyrənilməsi ilə yanaşı, həm də bu ölkə və xalqların arasındakı sıx ədəbi-mədəni münasibətlərin olduğuna da sübutdur. Ümumiyyətlə, əsərin ideya-məzmununu, şairlərin ədəbi təfəkkür və düşüncələrini, fəzillərin dünyəvi baxışlarını, onların bir-birinə təsir dairəsini müəyyənləşdirməklə, istifadə olunan janrlar sistemini və tərtib qaydalarının rəngarəng düzümünü incələməklə sayısız-hesabsız elmi yenilikləri qeyd edə bilirik.

Hindistanda 300 illik tarixi olan Böyük Türk Dövlətinin – Baburilər səltənətinin banisi Zahirəddin Məhəmməd Babur şah, eyni zamanda böyük söz ustası, gözəl əsərlər müəllifi kimi tarixdə iz qoymuş sənətkarlarımızdandır. İstedadlı alim və ali ruhlı, yüksək qəlbli insan olan Babur Şah müharibə və mübarizələrlə dolu cəmi 47 illik cismani ömür yaşamışdır, amma mənəvi ömrü əbədiyyət yolçusudur. O, gələcək nəsillərə Böyük Türk Dövləti və dünya ədəbiyyatı sıralarında dayanan lirik və nəsr əsərlərini miras qoymuşdur. Onun yaratdığı əsərlər ümumtürk ədəbiyyatının nadir sənət nümunələridir, xüsusən “Baburnamə” əsəri təkə özək ədəbiyyatı tarixində yox, dünya ədəbiyyatının inciləri sırasındadır. Əslində Babur Mirzənin öz həyatının təsviri olan – memuar janrına daxil edilən “Baburnamə”də çox məsələlər əks olunub. “Baburnamə”də həm də təzkirəçilik ənənəsini özündə əks etdirən bir xətt vardır: Məsələn, bütün əsər boyu rast gəlməklə yanaşı, ayrı-ayrı başlıqlar altında da həm yaşadığı dövrün, həm də tarixi şəxsiyyətlərin təqdimi – təzkirəçilik ənənəsinə uyğun təsviri mühüm yer tutur. Şah və şahzadələr, əmir və bəylər, pır-mürşidlər haqqında vacib tarixi məlumatlar əsərin estetikasını zənginləşdirdiyi kimi, ədəbi-tarixi məlumatların bolluğunu da artırır. Burada, tarixi şəxsiyyətlər – hökmdar və saray əyanları (məmurlar), şair və yaradıcı şəxsiyyətlərin, saray xanımlarının hər biri haqqında mühüm məlumatlarla rastlaşırıq. Təbii ki, bu faktlar həmin tarixi şəxsiyyətlər haqqında bilgi verməklə yanaşı, həm də tarixi, tarixi hadisələri öyrənmək baxımından qiymətli mənbədir. Təzkirəçilik nöqtəyi-nəzərindən yanaşanda, ilk olaraq, əsərin başlanğıcında “Fərqanə” bölməsində müəllif öz atası Ömər Şeyx Mirzə (Bobur, 1989: 9) haqqında çox maraqlı məlumatlarla oxucusunu tanış edir. Əslində Babur Şahın öz tərcümeyi-halı ilə bağlı dəqiq məlumatları öyrənmiş olur.

Ömər Şeyx Mirzənin xarakterik xüsusiyyətlərini, tutduğu vəzifələrini – siyasi mövqələrini, fiziki görünüşünü, elmi və təhsilini, döyüş meydanlarını (udduğu və məğlub olduğu müharibələri), varidatını-torpaqlarını, ailəsini (uşaqlarını, qadınlarını, cariyələrini) tam təfsilatı ilə yazmışdır. Buradan aydın olur ki, Babur Mirzə Ömər Şeyx Mirzənin ən böyük oğlu (üç oğul və beş qızın ən böyüyü), anası isə Qutluq Nigar xanım olub (daha aydın təqdimatda görüntü belədir: Z. M. Babur ata tərəfdən Ömir Teymurun nəvəsi Ömər Şeyx Mirzə Barlasın, ana tərəfdən isə Çingizlilər 13-cü nəslindən olan Yunus xanın qızı Qutluq Nigar xanımın övladlarıdır). Daha sonra “fürsət varkən, digər xan və əmirilər haqqında bəhs edim” (Bobur, 1989: 12) - deyə Yunus xanın, İsan Buğa xanın tərcümeyi-hallarını, soy-kökünün haradan başladığını yazmışdır.

Ardınca Ömər Şeyx Mirzənin əmiriləri haqqında səhifələr yer almışdır. “Baburnamə”də Ömir Teymur və onun törəmələri, ta özünə qədər olan bütün şah və şahzadələr, əmir və bəylər, pır-mürşidlər – tarixi şəxsiyyətlərin adlarına, haqqında mühüm tarixi məlumatlara bir neçə fəsillərdə rast gəlinir. Babur Mirzə bu tarixi şəxsiyyətləri həm də dövrün tarixini, siyasi olaylar kontekstində təqdim edir. Məsələn, 1477-ci ildə Hisarda doğulmuş Baysunqur Mirzə (Bobur, 1989: 63) haqqında yazır: Ömir Teymurun nəvəsi Öbu

Səid Mirzənin oğlu Sultan Mahmud Mirzənin ikinci oğludur. Daha sonra, onun fiziki quruluşunu (görməni), xarakterik xüsusiyyəti, apardığı müharibələri, varidatını təsvir edilir. Əsərdə ən maraqlı səhifələrdən biri də, Kabil bölməsindəki 1505-1506-cı illərdə baş verən vəqəələrin təqdimidir. Bu səhifədə mətnimizə uyğun olaraq, təzkirə əhəmiyyətini özündə ehtiva edən “Sultan Hüseyn Mirzə” (Bobur, 1989: 146) və onun övladları (14 oğlu və bir qızı), eləcə də Sultan Hüseyn Mirzə sarayının Əmirələri (Bobur, 1989: 153), sədrələri (Bobur, 1989: 158), vəzirləri (Bobur, 1989: 159), daha sonra Sultan Hüseyn Mirzə dövründə yaşayıb-yaradan alim və sənətkarlar (Bobur, 1989: 159) hər biri haqqında əsərdə məlumat xarakterli qeydlər vardır. Əsərdə adları çəkilən ədəbiyyat adamlarının çoxu haqqında Əlişir Nəvainin “Məcalisün-nəfais” təzkirəsində yazılmışdır (Ülvi, 2018). Amma hər iki mütəfəkkir öz qələmlərində, yəni öz müşahidələri kontekstində təqdim etsələr də, fikir və məntiq üst-üstə düşür.

### Ədəbiyyat

Ali Şir Nevayi. (2001). *Mecalisün-Nefayis*. C. 1-2. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Dövlətşah Səmərqəndi. *Təzkirətüş-Şüəra* (Əlyazma Nüsxəsi). AMEA Əlyazmalar İnstitutunun fondunda M-73 şifrədə mühafizə edilir.

Şeyx Fəridəddin Əttar. (2011). *Təzkirətül-Övliya* (Ş. F. Əttar; tərt., mətni transfonolit., ön sözü müəll. Nəzakət Məmmədli). Bakı.

İsen, Mustafa. (2012). *Təzkirədən Bioqrafiyaya və Secilmiş Məqalələr*. Bakı: Oskar NPM.

Kayumov, A. (2011). *Дилқушо Тақрорлар ва Рухафзо Ашъорлар*. Tashkent.

Molla Cami. (2001). *Baharistan* (Haz.: S.Yalsızuçanlar). İstanbul.

Alişer Nevai. (1996). *Nesayimü'l-Mahabbe Min Şemayimü'l-Fütüvve* (Haz. Kemal Eraslan). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ali Şir Nevayi. (2001). *Mecalisün-Nefayis* (Yay. Kemal Eraslan). C. 1-2. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ülvi, Almaz Binnətova. (2020). *Əlişir Nəvainin Əsri və Nəsrü (Elmi-Filoloji və Dini-Təsəvvüfi Əsərləri)/Monoqrafiya* (Elmi Red. və Ön Söz Müəllifləri: Akd. İsa Həbibbəyli-Prof. Şöhrət Siracəddinov). Bakı: Elm və Təhsil.

Ülvi, Almaz. (2018). Zahirəddin Məhəmməd Babur və XVI Əsr Özbək Ədəbiyyatı. *AMEA Humanitar Elmləri Seriyası “Xəbərlər”*, №1.

Z. M. Bobur. (1989). *Boburnoma*. Tashkent: Yulduzcha.

Алишер Навоий. (2011). *Мажолис ул-Нафос/Тўла Асарлар Тўплами*. 10 жилдлик, 9-ж. Тошкент.

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В АЛМАТЫ

### Ethnocultural Processes in Almaty

Анар Ж. СУЛТАНИЯРОВА \*

#### Аннотация

В статье рассматриваются миграционные, этнодемографические процессы г.Алматы. За годы независимости этническая картина южной столицы значительно меняется в силу эмиграционных и миграционных процессов. В стране произошли изменения за счет эмиграции большого числа представителей европейских этнических групп, притока иммигрантов из стран Центральной Азии, в том числе казахских репатриантов, а также за счет естественного прироста коренного населения. Этнодемографическая структура населения г.Алматы определяет позиции граждан в отношении этнокультурных вопросов. Понимание динамики этнодемографического потенциала: исследование помогает оценить изменения в численности, составе и распределении этнического населения за указанный период. А также в статье рассмотрена одна из ярких событий первых лет независимости-создание нового института межэтнических отношений – Ассамблеи народа Казахстана. Ассамблея народа Казахстана является институциональным координатором в межэтническом отношении в полиэтническом пространстве Казахстана. Ассамблея народа Казахстана по г.Алматы осуществляет свою деятельность в сфере межэтнических отношений, где важной целью является развитие культуры, сохранение и пропаганда традиций и обычаев этносов проживающих на территории мегаполиса. Изучение демографических, этнокультурных процессов города Алматы представляется одним из значимых исследований в казахстанской этнологической науке. В исследовании данной темы использованы демографические ежегодники, статьи ведущих отечественных исследователей по данной теме, а также проанализированы этнодемографические аспекты г.Алматы по данным Переписи населения 1999, 2009 и 2021 годов.

**Ключевые слова:** Республика Казахстан, демография, этнокультурные процессы, г.Алматы, миграция.

#### Abstract

The article examines the migration, ethnodemographic processes of Almaty. During the years of independence, the ethnic picture of the southern capital has changed significantly due to emigration and migration processes. The country has undergone changes due to the emigration of a large number of representatives of European ethnic groups, the influx of immigrants from Central Asian countries, including Kazakh repatriates, as well as due to the natural growth of the indigenous population. The ethnodemographic structure of the population of Almaty determines the positions of citizens in relation to ethnocultural issues. Understanding the dynamics of ethnodemographic potential: the study helps to assess changes in the number, composition and distribution of the ethnic population over the specified period. The article also examines one of the highlights of the first years of independence - the creation of a new institute of interethnic relations – the Assembly of the People of Kazakhstan. The Assembly of the People of Kazakhstan is an institutional coordinator in interethnic relations in the multiethnic space of Kazakhstan. The Assembly of the People of Kazakhstan in Almaty carries out its activities in the field of interethnic relations, where an important goal is the development of culture, preservation and promotion of traditions and customs of ethnic groups living in the territory of the metropolis. The study of demographic and ethnocultural processes in Almaty is one of the most significant studies in Kazakh ethnological science. The study of this topic uses demographic yearbooks, articles by leading domestic researchers on this topic, and analyzes the ethnodemographic aspects of Almaty according to the Population Censuses of 1999, 2009 and 2021.

**Keywords:** Republic of Kazakhstan, demography, ethnocultural processes, Almaty, migration.

Республика Казахстан на современном этапе представляет собой государство со стабильной внутривнутриполитической, социально-экономической и культурной обстановкой. С самого момента своего основания город Алматы отличался большим национальным и религиозным разнообразием. Уже в середине XIX века начался активный процесс переплетения казахской и других культур. Если вспоминать о еще более ранних периодах, то даже тогда для места, где

---

\* Senior lecturer, PhD, Academy of Civil Aviation, Almaty (Kazakhstan), Email: anarsitora@mail.ru, ORCID:0000-0001-6277-6662

сейчас расположен один из крупнейших городов Казахстана, было характерно живое взаимодействие разных народов. В средних веках поселение, где сегодня находится современный город, было важной точкой на Великом Шелковом пути. Уже начиная со средних веков, Алматы впитывал разнообразие языков, религий, традиций и быта. В дальнейшем город активно разрастался, сюда прибывали все больше и больше людей разных этносов и вероисповеданий (Наримбетова).

На протяжении последнего десятилетия XX – начала XXI вв. динамика численности населения Казахстана претерпела значительные изменения, что коснулась и город Алматы. Негативные демографические итоги первых лет суверенитета зафиксировала перепись населения Республики Казахстан, проведенная в 1999 г. Резкое сокращение воспроизводства, огромный миграционный отток привели к значительному уменьшению численности населения, прежде всего некоренного (Жаркенова, 2015:119).

В данной работе будет рассмотрена структура населения г.Алматы по этнической принадлежности в период с 1999 по 2021 годы. Страна переживала значительные изменения в этот период, включая переход к независимости, реформы и массовую миграцию населения, что сказалось на этно-демографической структуре страны. Важно отметить несколько факторов, которые способствовали изменениям в этой структуре: реформы после распада СССР в 1991 году, Казахстан столкнулся с необходимостью проведения экономических и политических реформ. Это привело к изменениям в трудовой миграции, рынке труда и распределении населения по регионам. Город Алматы благодаря своему географическому положению и развитым промышленным отраслям, стал магнитом для мигрантов и рабочей силы из разных регионов.

Массовая миграция населения и реформы также сказались на этно-демографической структуре города Алматы. В результате появилось большее разнообразие этнических групп в регионе. Мигранты и переселенцы привносят с собой свои традиции, языки, культуру и обычаи, что способствует обогащению культурного многообразия региона.

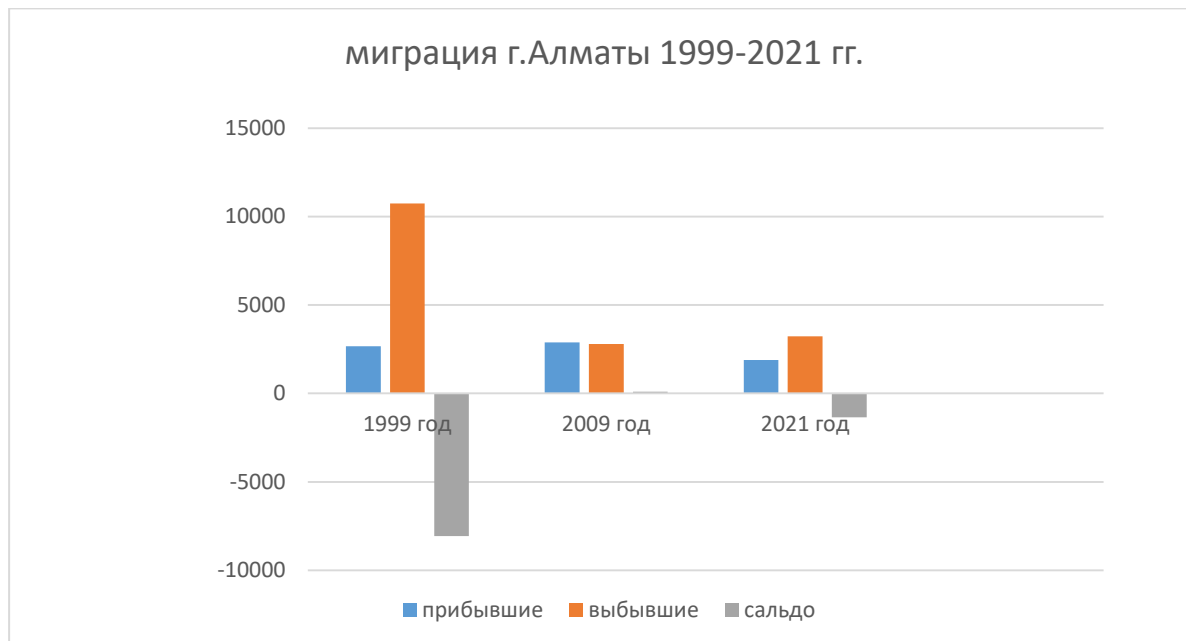
Данные Агентства РК по статистике свидетельствуют о том, что основная часть европейских этнических групп проживает в северных и центральной областях Казахстана. В свою очередь репатрианты и иммигранты из Центральной Азии в основном заселяют Юг и Запад Казахстана, а также города Астана и Алматы.

Можно выделить следующие основные аспекты миграционных процессов в Алматы:

1. Трудовая миграция. Рабочая сила прибывает из соседних стран, таких как Узбекистан, Киргизия и Таджикистан. Рабочие мигранты приезжают в Казахстан в поисках лучших возможностей для трудоустройства и заработка денег. Квалифицированные мигранты. Алматы также привлекает квалифицированных специалистов и специалистов высокого уровня из-за рубежа. Это может способствовать развитию отраслей, требующих высококвалифицированных кадров, таких как наука, технологии и медицина.
2. Миграция в города. Многие мигранты, как внутренние, так и международные, стремятся к городам Казахстана, таким как Алматы и Астана.
3. Эмиграция алматинцев. Некоторые алматинцы также эмигрируют за границу в поисках лучших трудовых и экономических условий. Это может снижать доступность местных рабочих сил и потенциально оказывать воздействие на рынок труда в некоторых секторах.
4. Влияние на заработную плату. Миграционные процессы могут оказывать влияние на уровень заработной платы в некоторых отраслях.

Например, в низкооплачиваемых секторах за счет прихода недорогой рабочей силы из других стран может снижаться уровень оплаты труда для местных работников (Садовская, 2016: 35-36). Мигранты специализируются в разнообразных отраслях. По оценкам, почти треть из них занята в строительной сфере, еще одна треть работает в сфере услуг бытового обслуживания,

такой как общественное питание, а также промышленности, малом бизнесе и услугах по ремонту домов. Оставшаяся треть мигрантов занята в сельском хозяйстве.



**Диаграмма 1.** Миграция г.Алматы 1999-2021 гг. (<https://stat.gov.kz/ru/industries/social-statistics/demography/publications/158501/>)

Итоги статистического наблюдения механического движения населения г.Алматы показали отрицательное сальдо в 1999 году (диаграмма 1), что составило 8072 человека. Одним из негативных проявлений миграционного движения является отток специалистов с высшим образованием. Всего в 1998 году из города выехало 7242 человека с высшим образованием, из них 47,9%-выехали за пределы республики [Алматы қаласының..., 2014: 32-33]. Положительное сальдо миграции наблюдается в 2009 году, и отрицательное сальдо так же наблюдается в 2021 году, что составило, 1352 человека.

Миграция населения в мегаполис республики повлияла на этнический состав населения региона.

Алматы является полиэтничным мегаполисом, где проживают представители многих этносов. По данным переписи населения 1999 года население г.Алматы было 1130,6 тыс. человек, а в 2009 году возросло до 1365,6 тыс. человек, т.е. на 235 тыс. человек. А в 2021 году население г.Алматы составило 2146,5 тыс. человек.

Таблица 1. Этнический состав г.Алматы за 1999, 2009 год. тыс.чел (Саврамбаев, 2017:392; Шаймарданов, 2022:11-14; Рыспаев 2024: 24)

национальность	1999	2009	2021	2024
Все население:	1130,6	1365,6	20306,8	22280,6
Из них:				
Казахи	434,0	724,2	1286,2	1419,6
узбеки	4,3	6,8	11,4	13,5
русские	510,0	453,0	415,7	429,8
азербайджанцы	25,0	7,4		20,9
татары	25,0	20,8	30,4	31,2

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

turkiyat.kongresin.org.tr


 TIKA  
TÜRKİYE İŞİKLİK VE KALKINMA BAKANLIĞI

<i>уйғуры</i>	60,0	71,2	112,753	119,5
<i>українці</i>	22,8	12,0	21,0	21,1
<i>корейці</i>	19,0	24,0		38,7
<i>немці</i>	9,4	5,7	12,4	12,7
<i>турки</i>	25,0	5,7		8,5
<i>Другие</i>	22,3	23,4	40,0	45,0

После обретения независимости титульная нация 1999 году составляла 434,0 тыс. и возросла 2009 году до 724,2 тыс. человек. Также возросло численность узбеков 4,3 и 6,8 тыс., уйгуров 60 тыс. и 71,2 тыс. корейцев 19 тыс. и 24,0 тыс. человек. Численность русских этносов пошла на убыль, они составили в 1999 году 510,2 тыс. в 2009 году 453,0 тыс. человек. Также отрицательное сальдо показали украинцы 22,8 и 12,1 тыс. человек соответственно, немцы 9,4 тыс и 5,7 тыс., татары 25 тыс. человек и 20,8 тыс. Резкое сокращение турецкой национальности почти в четыре раза, которая составила 25,0 тыс. человек в 1999 году и 5,7 тыс. в 2009 году. По данным таблицы на 2021 года этнический состав населения составляет Алматы составляет 2146,5 тыс. чел. Из них: титульная нация составила 1577,3 тыс.человек, русское население 229,2 тыс., узбеки 5,8 тыс., украинцы 11,0 тыс.,уйгуры 162,0 тыс., немцы 15 тыс., азербайджанцы 34 тыс. человек. Как мы видим тюркские этносы преобладают славянских этносов. По официальным данным 2024 года на июль месяц население региона составило 2228,6 тыс.человек возросло на 9,7% в сравнении с 2021 годом. Титульная нация возросла на 133,0 тыс. человек или на 10,3%. Согласно этому количеству данных численность русских, узбеков, татаров, уйгуров возросла в данный период.

Этническая картина города Алматы сегодня значительно отличается от той, которая наблюдалась в начале независимости. Если в 1991 г. численность казахов и русских была почти равной, то в 2009г. казахов почти в два раза больше. Увеличение численность казахов и других восточных этносов произошло за счет высокого естественного прироста и иммиграции. Численность европейских этносов сократилась, прежде всего, за счет миграционного оттока, а также из-за невысокого естественного прироста.

На концентрацию иммигрантов в город Алматы повлияли динамичные изменения социальных структур в годы независимости. Демографические процессы в Казахстане определяются также дальнейшим развитием процесса урбанизации и ростом городского населения. Сегодня Республика Казахстан – самое урбанизированное государство в Центральной Азии. На сегодняшний день самый урбанизированный район республики является-город Алматы. Численность населения города на май 2024г. составил 2249,4 тыс. человек. В целом процессы урбанизации в Казахстане на современном этапе являются многовекторными и характеризуются рядом проблем, специфичных для каждого городского поселения. За годы суверенитета этническая структура его населения менялась в силу объективных и субъективных обстоятельств. На наш взгляд, главным из них является наличие развитой инфраструктуры, включая рыночной, производственно-экономической, культурно-образовательной, научной и пр.

Важно отметить, что увеличение этнического разнообразия в Алматы требует разработки политик и мер, направленных на поддержку социальной интеграции, защиту прав и сохранение культурной идентичности различных этнических групп. Продолжение работы по созданию гармоничного мультикультурного общества и укреплению взаимопонимания между этническими группами становится важной задачей для обеспечения стабильности и развития г.Алматы. Проблема развития социально-этнических общностей является актуальной и одновременно сложной в общественной жизни, особенно в нашем многонациональном обществе. Ассамблея народа Казахстана образована Указом Главы государства 1 марта 1995 года. Главной задачей Ассамблея народа Казахстана является реализация государственной национальной политики, обеспечение общественно-политической стабильности в Республике Казахстан и повышение эффективности взаимодействия государственных и гражданских

институтов общества в сфере межэтнических отношений. В городах Астана, Алматы, Шымкент и областях созданы региональные ассамблеи, их возглавляют соответствующие акимы. Действует 88 школ, в которых обучение полностью ведется на узбекском, таджикском, уйгурском и украинском языках. В 108 школах языки 22 этносов Казахстана преподаются в качестве самостоятельного предмета. Кроме того, открыто 195 специализированных лингвистических центров, где не только дети, но и взрослые могут изучать языки 30-ти этносов.

Во всех регионах функционируют Дома дружбы, которые расположены в регионах с полиэтничным составом населения. В городе Алматы действует республиканская Дом Дружбы, в Астане Дворец мира и согласия, построенный по поручению Елбасы. Здесь проходят ежегодные сессии Ассамблеи народа Казахстана, съезды мировых и традиционных религий, знаковые мероприятия. В Алматы на сегодняшний день функционирует 23 этнокультурных объединений.

Кроме казахских и русских театров, функционируют еще четыре национальных театра – узбекский, уйгурский, корейский и немецкий.

На информационном поле активно работают 52 этнических газет и журналов. Газеты и журналы выпускаются на 15-ти языках, радиопередачи - на 8-ми, а телепередачи на 7-ми языках.

27 апреля 2018 года подписан Закон РК «О внесении изменений и дополнений в Закон «Об Ассамблее народа Казахстана» №149-VI ЗРК. Закон способствует дальнейшему развитию общественного согласия и общенационального единства в Республике Казахстан (Наримбетова).

Стабильная социально-экономическая ситуация в стране с момента обретения независимости отразилась на росте демографических показателей, сложилась общая тенденция роста населения. Рост населения наблюдается особенно в южной столице Казахстана за счет естественного прироста населения, и потока иммигрантов. Для полноты исследования использованы методы статистического анализа, синтеза. Были собраны и проанализированы официальные статистические данные по данному региону а также материалы по данной теме. Рост численности населения г.Алматы не оказывает положительного влияния на демографическое развитие, а приводит к негативным последствиям для развития южной столицы. Это высокая плотность населения, транспортные пробки, временные трудовые мигранты и т.д.

В 2025 году уникальный институт-Ассамблея народа Казахстана-отмечает 30-летие. Ассамблея-это инновационная модель всенародного представительства интересов всех граждан, этносов. За этот период Ассамблея народа Казахстана стала ключевым звеном общественного согласия.

### **Использованная литература:**

1. Алматы қаласының демографиялық жағдайы туралы // Қазақстан және оның аймақтары. –1999. – №4. –25-38 бб.
2. Город Алматы. Итоги национальной переписи населения Республики Казахстан. 2 том. Статистический сборник./под ред.А.А.Смаилова. –Астана,2011. –218 с.
3. Краткие итоги. Итоги Национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан. Под.ред. /Шаймарданова Ж.Н. –Нур-Султан, 2022. – 63 стр.
4. Жаркенова А.М. Тенденция и динамика изменения численности населения Республики Казахстан в 1991-2014гг. // Вестник Брестского университета. Серия «История.Экономика.Право». – 2015. –№1. – С.119.
5. Садовская Е.Ю. Международная миграция в Казахстане в период суверенитета / Е.Ю. Садовская // Казахстан Спектр: науч. журн. – 2016. – № 1. – С. 7-42.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[turkiyat.kongresin.org.tr](http://turkiyat.kongresin.org.tr)



6. Саврамбаев А.Т. (2017) Алматы қаласының этнодемографиялық ахуалы. Вестник КазНПУ им.Абая, серия «Исторические и социально-политические науки». –№1(52). –С.392-396.
7. Рыспаев К. Численность населения Республики Казахстан по отдельным этносам на начало 2024 года. 18 серия демографическая статистика. –Астана, 25 с.
8. Шаймарданов Ж.Н. Итоги Национальной переписи населения 2021 года в Республике Казахстан Статистический сборник. –2022. –Нур-султан, 63 с.
9. <https://assembly.kz/ru/ank/deyatelnost-assamblei-naroda-kazahstana>  
<https://www.nur.kz/society/1910138-assambleya-naroda-kazahstana-istoriya-stanovleniya-glavnoy-platformy-mezhenicheskogo-soglasiya/>
10. <https://www.nur.kz/society/2014208-pochemu-almaty-stal-gorodom-konfessionalnogo-raznoobraziya/>



## ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ ЭПИЧЕСКОГО СКАЗИТЕЛЬСТВА ТЮРКО-МОНГОЛСКИХ НАРОДОВ

### Genesis and Typology of Epic Storytelling of The Turkic-Mongolian People

Анарбай С. БУЛДЫБАЙ\*

#### Аннотация

Изучение фольклора способствует более глубокому пониманию не только нашего прошлого, но и современности, тесно взаимосвязанных между собой. Основная цель изучить искусство и творческую практику казахских сказителей, особенности их репертуара как цельной системы, охарактеризовать сказительские школы Казахстана, а также раскрыть соотношение традиции и импровизации в сказительском искусстве. В данной статье определяется роль эпических сказителей в общественной и культурной жизни народа как непосредственных создателей и носителей эпической традиции, выявляются их творческие типы. По локальным особенностям, стилевым направлениям, своеобразию репертуара и другим критериям описывается сказительское искусство, которое четко характеризуется присущими качествами. Сказители развивают эпическое наследие, используя желы для создания художественных образов. Эти желы, созданные на основе импровизации, впоследствии превратились в устойчивые, постоянные компоненты художественного произведения, были дополнены и стали самостоятельными произведениями и они исполнялись сказителями непосредственно перед крупными эпическими произведениями.

**Ключевые слова:** Фольклор, традиция, сказительское искусство, эпос, синкретизм, жырау, легенда, импровизация, культура.

#### Abstract

The creators, bearers and performers of one species rich folklore heritage are uzany, bucks, zhyrauzhyrshy, kissashy, termeshi. Obviously, no one will deny the enormous role of storytellers in the conservation, generation and transmission from generation to generation, the epic works of worldwide importance. They concentrated on the centuries-old history and culture of the people. Study the origin of these types of folklore, a more detailed analysis of their functions, verbal art, disclosure of the internal laws of their evolution should contribute to the solution of various problems of the Kazakh epos. First, you need to solve the following questions: What types of folklore in the history of our people were directly related to the creation of epic songs, their performance and development, and which of them have contributed to their transfer from generation to generation, which have undergone change the function of these types of folklore in connection with the historical development.

**Keywords:** Folklore, zhyrshy, bard, folk heritage, epic, termeshi.

#### Введение

У всех народов мира мастера устного эпоса пользовались особым статусом в обществе. Это у казахов - акыны, жырау, у киргизов - манасчи, у туркмен - бахши, у азербайджанцев - ашуги, оза- ны, у кельтских народов - барды, у скандинавских - скальды, у якутов - олонхосуты, у бурятов – улигершины, у башкир - сэсэнны, у армян – гусаны, адыгские - джегуако, балкарские и карачаевские - жырчы, осетинские - каджгжнжги, чечено-ингушские - илланчи и рапсоды в Древней Греции, барды - у кельтских народов, у скандинавских - скальды, труверы в средневековой Франции, кобзари (бандуристы).

В современной отечественной науке активизировалась тенденция к постижению искусства сказывания памятников эпической культуры («Манас», «Коруглы», «Гэсэр», «Джангар», «Алпамыс», «Кобланды» и др.) как бы «изнутри», ресурсами «национальной» фольклористики.

---

\* Казахский национальный университет имени Аль-Фараби, Алматы/Казахстан. / Al-Farabi Kazakh National University, Almaty/Kazakhstan.

Создателями, носителями и исполнителями одного из видов богатейшего фольклорного наследия казахского народа - эпических произведений - являются узаны, баксы, жырау, жыршы, киссашы, термеші. Очевидно, никто не будет отрицать огромной роли сказителей в сохранении, формировании и передаче из поколения в поколение эпических произведений, имеющих всемирное значение. В них сконцентрированы многовековая история и культура народа. Исследование происхождения названных фольклорных типов, более точный анализ их функций, в словесном искусстве, раскрытие внутренних закономерностей их эволюции должно способствовать решению различных проблем казахского эпоса.

При этом следует еще раз подчеркнуть, что оба начала, и традиционализм и импровизационность, были присущи тюрко-монгольскому в том числе казахскому сказительскому искусству всегда; в этом плане противоположение и дополнительность их функций можно проследить на материале, относящемся к разным стадияльно-историческим и типологическим формациям, начиная с древнейших.

Наличие в реальности не двух, а нескольких разновидностей исполнителей, от относительно свободного экспериментатора до скромного передатчика (жыршы), в которых импровизаторство и традиционализм сочетаются в самых разных пропорциях, дает основание говорить об этих двух началах в сказительстве, в известном смысле независимых от конкретных носителей.

Большая или меньшая склонность к традиционализму или импровизациям может проявляться и у одного и того же сказителя, в зависимости от состава аудитории, от условий исполнения, наконец, от жанра исполняемого произведения.

Для этого прежде всего необходимо исследовать следующие вопросы – какие фольклорные типы в истории тюрко-монгольского народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием, а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

Нельзя того же сказать о исследовании сказительства многих народов который в своем активе едва ли наберется несколько крупных статей по названной проблеме; объектом внимания в них чаще всего становится творчество отдельных представителей сказительского мастерства.

В целом же проблема сказительства на сегодняшний день остается в регионе на периферии исследовательских интересов.

Отрадно отметить пристальное внимание к этому вопросу и в современной фольклористике народов мира. Так, изучение творчества киргизских манасчи, начатое М. Ауэзовым (Ауэзов 19781), продолжено К. Рахматуллиным, Р. Кыдырбаевой, Ж. Орозобековой, С. Кайыповым, М. Колбаевой и т.д.

Особенности творчества узбекских бахши стали объектом В. М. Жирмунского и Х. Зарифов, Т. Мирзаева, М. Мурадов, Ж. Есенкуловым. Жизнь и репертуар каракалпакских жырау и бахши изучены К. Аимбетовым и К. Максетовым.

Различные грани и секреты творчества калмыцких джангарчи раскрыты Н. Биткеевым, Н. Сангаджиевой. Бурятский ученый Р. Шерхунаев, изучив творчество эпических сказителей тюрко-монгольских народов Сибири в системном порядке, написал исследование о бурятских улигерши, алтайских кайчи, калмыцких джангарчи, якутских олонхосутов. Это начинание в последствии было продолжено Н. Шаракшиновой и А. Улановым.

Жизнь и репертуар якутских олонхосутов проанализированы И. Пуховым, В. Илларионовым, Л. Ефимовой творчеству горноалтайских кайчи посвятили свои работы С. Суразаков, а туркменских бахши - Б. Каррыев, азербайджанских ашыгов Э. Эльдарова и т.д.

Творчество казахских сказителей освещалось в ряде крупных работ казахских ученых в раннее времена. Но здесь имелись различия в подходе к проблеме в трудах М. Ауэзова, А. Маргулана, К. Жумалиева, М. Габдуллина, Б. Кенжебаева, Н. С. Смирновой, А. Кобыратбаева, С.

Садырбаева, О. Нурмагамбетовой, С. Каскабасова, К. Матыжан, Ш. Керим, А. Булдыбай, Б. Жусупова и вопросы казахского сказительства затрагивались в трудах у других фольклористов как частные, в связи с отдельными эпическими произведениями, которые они исследовали.

Е. Исмаилов, Р. Бердибаев, Е. Турсынов в своих исследованиях поднимали такие вопросы стороны проблемы, как генезис и некоторые стороны современного сказительского творчества, а Х. Суюншалиев, М. Магауин, Х. Сыдилов исследовали феномен жырау как творческую фигуру, как представителей индивидуальной поэзии.

Но в то же время, как выяснение типов эпических сказителей, рассмотрение их непосредственной связи с историко-экономическим развитием общества, анализ процесса их формирования и причин эволюции, определение роли сказителей в художественной культуре народа, подробное описание сказительских школ и особенностей их репертуара, своеобразия и техники исполнения и т.д. нуждаются в дальнейшем, углубленном исследовании.

Эти идеи особенно ценны для казахской фольклористики. Ведь до сих пор нет у нас единых терминов для обозначения типов эпических сказителей и выполняемых ими функций. Т. Сыдилов справедливо отмечает, что не исследован вопрос о близости и различии новых типов акынского искусства - жырау, жыршы, певцов. Как будто книгой Е. Исмаилова "Акыны" раз и навсегда выяснен вопрос о творчестве разных по характеру акынов и жыршы. Ведь в настоящее время ник то не может поставить точку, подтверждающую исчерпанность этой традиционной проблемы (Исмаилов, 2007: 57). Профессор М. Жолдасбеков пишет в этой связи, что в последнее время на страницах печати можно встретить разноречивые мнения об акынах, жыршы, жырау, олёнши (певцы) и термеши. И, в самом деле, настало время привести в систему все эти понятия, подвести черту, придти к определенному мнению (Жолдасбеков, 2000: 101). И это вполне справедливо.

Кроме того, одна из основных причин терминологической путаницы и неясности мнений о функциях фольклорных типов заключается в том, что в одном фольклорном типе нередко бывают сконцентрированы качества, которые одновременно могут быть присущи целому ряду создателей и носителей эпоса. А исследователи хотят видеть в каждом типе лишь одну какую-нибудь черту. Так, акын-жырау представляет собой самостоятельную творческую личность, но его можно рассматривать и как один из типов эпических сказителей-исполнителей песен, толгау и терме.

Академик Р. Бердибаев точно подмечает одну из черт, присущую фольклорным типам. Он пишет, что проблемой, заслуживающей внимания, является следующая: жыршы в своей ранний период были многогранными представителями искусства.

Вторым признаком их многогранности является синкретизм. И в самом деле, сказитель должен уметь создавать песни (быть акыном или жырау), исполнителем (жыршы), овладеть музыкальным искусством (кюйши), обладать красивым, приятным голосом (быть певцом), уметь донести песню до слушателей при помощи мимики (иметь артистические данные), сочинять, создавать мотивы (быть композитором), выразительно декламировать прозаические вставки в стихотворных текстах или сам текст, который исполняется непосредственно перед эпической песней (обладать ораторскими способностями), а также хорошо знать историю развития и особенности жанра. Не обладая всеми качествами невозможно было сохранить в веках, в устной форме, в памяти поистине необъятное число, можно сказать, многочисленных эпических произведений (Бердибаев, 1999: 98).

Следующая причина возникновения, особенно в последнее время, разноречивых высказываний о типах.

Жыршы, жырау и термеши - в том, что именно сейчас появились представители искусства, функция которых не совсем соответствует той роли, которую они носили когда-то в прошлом. Например, многих термеши в настоящее время называют жырау, но когда их не только нельзя назвать представителями индивидуальной поэзии, но даже и жыршы-исполнителями. Или другой пример. Сейчас именуют термеши тех певцов, которые исполняют песни под

определенный напев, т.е. песенников. Если не учитывать этого второго фактора, то по отношению к перечисленным ранее представителям сказительского искусства, это будет неверным.

Сыр-Дариинские термеші, жыршы называют себя жырау, потому что они довольно хорошо усвоили традиционные эпические напевы Жиенбая, Базара, Нуртугана и Нартая, а также толгау и терме Сыр-Даринских жырау, поэтов. Некоторые из них исполняют одну - две части дастана «Короглы». Поэтому они задают вполне правомерный вопрос: “Кто же не назовет нас жырау?” А если говорить про настоящих, подлинных жырау (в позднем значении слова), то необходимо учитывать, что они не только исполняли многочисленные эпические произведения, но и были импровизаторами, которые могли включить в произведение новые сюжетные ходы. Они создавали толгау и терме, нередко участвовали айтысах. Не говоря о более древних представителях этого искусства, достаточно называть таких прославленных сказителей, как Р. Мазкожаева, К. Рустембекова, Ж. Аралбаева, А. Таскынбаева, К. Имангалиева, А. Дуйсенов, Н. Раманкулова, А. Абдуалиев, Б. Жусупова, А. Алматова, А. Куандыков, М. Саарсенбай, У. Байбусыновой, К. Түрікпен и других.

Следует сказать и о том, те, кто исполняя пять-шесть коротких толгау и терме, называют себя жырау, приводят тем самым путаницу в определение типов сказителей. И это вызывает вполне справедливое недовольство в народной среде. Подобное можно встретить и в Аркинских и Жеты-суйских традициях сказительства. Исполняя толгау, терме и эпические песни под напев песни они называют себя жыршы и термеші, но народ не воспринимает этого.

## 1. Методика

В рамках теории сказительства, разработанной отечественными и зарубежными фольклористами, эволюция искусства народных сказителей в общих чертах мыслится двухстадиальной, в нем следует различать этапы: 1) ритуально-обрядовый и 2) комплексный (эстетическая сторона исполнения эпоса в единстве с познавательно-воспитательной и развлекательной целями).

Обучение сказительскому искусству – сложный процесс, основополагающую роль в нем играют одаренность сказителя, эпическая традиция, живая эпическая среда и т.д.

Если эпическая среда и традиция—объективные факторы в становлении сказителя, то субъективными факторами можно считать талант, память, вокальные данные сказителя (пение, игра на музыкальном инструменте).

Согласно поверьям многих народов мира, исполнение эпических текстов являлось частью обрядовой магии. Ее целью было задабривание духов предков-героев сказаний, чтобы получить от них защиту от злых существ, обеспечение победы над врагами и т.п.

Метод непосредственных наблюдений – изучение жизни, творчества и исполнительского мастерства народных сказителей, как ныне живущих, так и тех, кто жил раньше; тщательное изучение образцов эпических произведений, записанных в разное время, систематическое наблюдение за процессами, происходящими в живой эпической традиции; метод историко-сравнительный и типологический. Одним из интересных поэтических приемов является “ожерелье песен” (жели), который подготавливал аудиторию к восприятию довольно крупного эпического произведения.

Прежде всего необходимо решить следующие вопросы – какие фольклорные типы в истории нашего народа были непосредственно связаны с созданием эпических песен, их исполнением и развитием, а какие из них способствовали в передаче их из поколения в поколение, какие изменения претерпели функции этих фольклорных типов в связи с историческим развитием.

В качестве первых создателей и носителей эпических произведений казахского фольклора можно называть узанов. Первые данные об узанах встречаются в трудах А. Маргулана, он пишет, что в историческую эпоху Коркыта на Сыр-Дарье, населенным огузско-кипчакскими

племенами, жил гениальный старец, выходец из народа, советчик, превосходный акын (узан), который мог предвосхитить и предсказать будущее, (Маргулан, 1985: 65) затем А. Коныратбаев приводит точные сведения об этих фольклорных типах: “В песнях деда Коркыта огуэско-кипчакские племена называют сказителей эпоса “узанами”. Это примерно IX-X века. Первым узаном огузов был Коркыт. В те времена песня исполнялась лишь под аккомпанемент кобыза, в музыкальном размере кюя” (Коныратбаев, 1987: 142).

О непосредственной творческой связи произведений Коркыта с эпическими песнями наряду с этим свидетельствуют его собственные сочинения.

Узаны не только создавали песни и исполняли их. Они усвоили у последующим за ними фольклорных типов такие качества, как способность предсказать будущее, дать разумные советы, наставлять людей на путь истины. Но, к сожалению, не сохранилось каких-либо сведений о том, как длительно существовали узаны, какие еще представители узанов, кроме Коркыта.

### 1.1. Основные Типы Создателей Казахского Фольклора

Данные о происхождении этого термина можно найти в трудах ученых–ориенталистов. Так, А. Боровков пишет: «Этим словом называются по тюркски разряд людей, играющих на тамбуре, поющих песни - тюрки и сказывающих огузнаме» уточняет; “а узан – название класса людей или племени, которые, играя на гитаре (ташбуре - А. Б.), поют песни и читают предсказания”. (Боровков, 1998: 54).

О связи термина «узан» с эпическими песнями огузских племен говорит В. Бартольд, основываясь на данных словаря XVII века “Шуурьга”: “У народов огузского происхождения мудрые изречения и эпические былины в древности одинаково назывались огузнамё, а исполняющего эти былины именовали узанами” (Бартольд, 1968: 187).

Впоследствии термин “узан” вместе с культурой образовавших казахский народ племен перешел в казахское устно-поэтическое творчество. Слово “узан” до сих пор в этом значении используется в азербайджанском фольклоре под названием «озан» и наряду с термином “ашып” означает сказителей крупных эпических произведений.

Огузских жырау, которые исполняли большие эпические произведения каракалпакского народа, Е. Жубанов связывает с узанами – жырау (Жубанов, 1978).

Вторые фольклорные типы, которых исследователи также связывают с исполнением эпических песен – это баксы. О происхождении данного слова имеются разные точки зрения. Об этом писал в свое время профессор Е. Турсынов.

В казахском языке слово “баксы” используется в двух значениях: первое связано с искусством слова, сказительством (это акын, музыкант), второе означает - ясновидящий, врачеватель, гений, шаман (Турсынов, 2003:67).

О связи Коркыта (прозванного в свое время узаном) с искусством баксы писал в свое время ученный Ш. Уалиханов: «Все это сопровождается игрою на кобызе, инструменте, принадлежавшем аулие Коркыту, и пением, которое называется сарын» (Уалиханов, 2014: 201).

Профессор Б. Кенжебаев подчеркивает многогранность дарования баксы. Он пишет, что они и жыршы, и кюйши, и врачеватели и ясновидящие. Впоследствии типы баксы сохранились у казахского народа лишь в качестве ясновидящих и врачевателей, а узбеков, туркмен и каракалпакских баксы до сих пор связаны с искусством слова. Невозможно точно определить как длительно выступали они в роли эпических сказителей (Кенжебаев, 1973: 124).

Если основываться на материалах А. Коныратбаева, то баксы-сказители тюрко-монгольских племен были связаны с искусством слова в X-XV вв. Узаны и баксы, дополняя друг друга, длительное время бок о бок развивали искусство слова.

В работах профессора А. Коныратбаева можно найти и более точные сведения о функциях баксы, которую они выполняли в последующую эпоху: “В XV-XIII вв. жырау

“отпочковываются” от баксы. Если уделом баксы стали лишь культовые песни, то жырау всецело повернулись к гражданском поэзии” (Коныратбаев, 1987: 58). И, в самом деле, нет материалов о том, что баксы после XV в. были сказителями. Кроме Коркыта, до нас не дошло ни одного имени сказителя - баксы. Но в народной среде до сих пор сохранились многочисленные баксы – врачеватели, предсказатели, ясновидящие, баксы-кобызши, баксы в религиозном значении слова.

Профессор К. Айымбетов приводит один любопытный факт появления у каракалпакских баксы сказительских качеств: “Сказители - баксы появились у каракалпаков позднее. Их репертуар был шире, чем у жырау” (Айымбетов, 1988: 88).

Исследователь относит возникновение у них сказительских качеств к более поздней эпохе. А, по нашему мнению, эти качества появились у баксы не позже, а сохранились еще с древних времен и претерпели в связи с историко-экономическим развитием общества значительные изменения. Сказителей героических песен называет каракалпакский народ жырау, а сказителей лиро-эпических произведений - баксы.

Особого внимания заслуживает тот факт, что баксы всесторонне используют магическую и художественную силу слова. Об этом писал еще А. Веселовский: “На ранних стадиях развития человеческого общества народная поэзия тесно связана с магическим образом, которым родовой коллектив стремится обеспечить себе благополучие в войне, охоте или коллективных трудовых процессах. Отсюда вера в магическую силу песни и обычное в первобытном обществе совмещение профессий певца и колдуна-шамана” (Веселовский, 2009: 219).

У различных тюркоязычных народов термин “баксы” используется в разных значениях. Например, если у ногайцев слово “баксы” употребляется в значении музыкант, мастер искусства, то туркмены словом “бахши” называют профессионального певца; они подчеркивают, что музыкальное дарование у них переходит от отца к сыну. Конечно, сказители-баксы специально “проходят” народную школу обучения этому виду искусства. У туркмен также словом “бахши” называют певцов и музыкантов, которые заучили уже готовые произведения, а сказителей – импровизаторов именуют” шаиир”.

Исследователи указывали и на общность психологического настроения шамана и сказителя. По словам Л. Штернберга, у гиляков (нивхов) они - «болезненные, нервные, истеричные типы, легко впадающие в экстаз, обладают даром видений; и те, и другие верят в свое избранничество и имеют собственных духов-покровителей» (Штернберг, 1908: 130).

Терминологические соответствия касались и названий самих жанровых форм. У эвенков термин «нимгакан» обозначал эпические жанры, но также и камланье. Производные от него слова могли значить: «камлать», «просить пошаманить», «просить спеть сказание» и др. (Василевич, 2006: 157-158).

Аналогии обнаруживаются в другом этническом мире: «У малайцев термином паванг обозначался шаман, лекарь, кормчий, исполнитель различных обрядов. Паванги были также и первыми поэтами» (Ревуненкова, 2009: 95).

«Общетюркский термин “йумак, ымак, нумах”, монгольский “домаг” - “легенда, былина, рассказ, сказка, притча” восходят к древнетюркскому “йом” - “легенда, рассказ шамана и приключение души больного в потустороннем мире”» (Сагалаев, 1989: 54).

Мифолого-магический комплекс так или иначе распространяется и на личность сказителя. У туркмен существовало поверье, «будто певцам и музыкантам покровительствуют сверхъестественные существа - “вездесущие” эрены, сказочные святые, персонажи до мусульманских, шаманистских легенд» (Туркменский героический..., 1992: 38).

Сказитель монголов удэ «пользовался очень большим авторитетом. Его противопоставляли шаманам и могли выбрать вождем племени или рода», верили, что он способен отогнать злых духов (Уланов, 1974: 75).

Известно, что карельские рунопевцы сказители были знатоками заговоров, умели их применять, в том числе - и наносить «порчу».

Главным занятием «баксы» «была заклинание, причем они, играя на кобызе, каким-то особенно хриплым голосом призывали своих мнимых джиннов (нечистых духов), совали в свои животы кинжалы или же ножи, становились на раскаленное железо, лизали железо языком и такими фокусами уверяли народ, что имеют сношение с джиннами; особенно они делали это над больными.

Традиции искусства бахши, вобравшие достижения музыкально-эпического творчества тюркских народов, издревле занимают важное место в культуре Узбекистана. Многие произведения классической письменной литературы (например, «Фархад и Ширин», «Лейли и Меджнун» из цикла «Хамса») являют собой продукт художественной переработки эпического творчества целых поколений сказителей – бахши (баксы), шаиров, жирау, кыссаханов. Разумеется, что столь сложное искусство, сочетающее в себе мастерство слова, рассказа, пения и игры на кобузе, домбре, дутаре, таре, могло сформироваться лишь в лоне изустно-профессиональной школы «устоз-шогирд» («учитель-ученик»).

Это искусство встречается практически во всех регионах Узбекистана, но наиболее оно распространено в Сурхандарьинской, Кашкадарьинской и Хорезмской областях, а также в Республике Каракалпакстан.

Традиции искусства бахши, вобравшие достижения музыкально-эпического творчества тюркских народов, издревле занимают важное место в культуре Узбекистана. Многие произведения классической письменной литературы (например, «Фархад и Ширин», «Лейли и Меджнун» из цикла «Хамса») являют собой продукт художественной переработки эпического творчества целых поколений сказителей – бахши (баксы), шаиров, жирау, кыссаханов.

Разумеется, что столь сложное искусство, сочетающее в себе мастерство слова, рассказа, пения и игры на кобузе, домбре, дутаре, таре, могло сформироваться лишь в фоне изустно-профессиональной школы «устоз-шогирд» («учитель-ученик») (Мирзаев, 1989: 175).

## 1.2. Характеристика

Еще один тип эпических сказителей – это жырау. Л. З. Будагов, Е. Исмаилов, Н. С. Смирнова и другие связывают происхождение этого слова от “жыр”, “жырламак”.

В словаре В. Радлова такие слова, как “йыр”, «йырлыжы», «йырла», «жырау», «жыраушы» поясняются как сказители.

А. Коныратбаев подчеркивает, что жырау посвятили себя искусству слова начиная с XV в. Но исследователь не отрицает их роли в устно-поэтическом творчестве.

Первые отголоски этой точки зрения можно найти в тюркском словаре Махмуда Кашгари “Дивани лугат-ат турк” (XI в.). Он говорит, что обычно тюрки называют “йырагу” тех, кто сам сочиняет песни.

При изучении старинных документов и исторических материалов можно ясно увидеть, что жырау, как и баксы, выполняли различную функцию. Они создавали произведения, были советчиками, главой войск, сказителями. Если у баксы в пору их расцвета преобладали качества врачей-врачевателей и ясновидящих, то в последствии баксы более связанные с искусством слова (сочинение произведений и их исполнение). Они были в большей мере импровизаторами, советчиками и мудрецами. Следует отметить, что в искусстве слова они выполняли две функции. Благодаря импровизаторским способностям они создавали толгау, выражали в них народную точку зрения, мнение общества. Кроме того, они сочинили героические песни в честь известных людей своего времени (впоследствии на основе этих произведений были сформированы эпические песни). Жырау были также исполнителями эпических произведений. Однако будет ошибочным даже предположить, что эти две функции они выполняли одновременно.

В своей начальной стадии прежде всего придавали большое значение индивидуальной поэзии. академик А. Маргулан подчеркивает, что жырау в своей натуре не акыны, это мудрецы, советники, исполнители толгау. Это гении, мыслители, которые в трудные для народа дни выступают со словами одобрения и поддержки. Они и воспитатели, и наставники.

Жырау – глава родов, аксакал, печальники самых чаяний и ожиданий народных. Они выступают с импровизацией толгау, в который призывают народ к дружбе, единению, призывают дать отпор врагу (Маргулан, 1985: 62).

Каракалпакское эпическое искусство также отличается своей спецификой и имеет три отличные друг от друга исполнительские традиции – жырау, баксы и кыссаханов.

Традиция жырау опирается на речитативно-декламационную исполнительскую манеру. Пение сопровождается собственной игрой на кобузе либо домбре. У узбекского народа сказители-жырау были хранителями и распространителями героических дастанов («Кобланды», «Едиге», «Алпамыс», «Маспатша» и др.), среди них известны Джумабай жырау, Бакберген Сырымбетов, Жанибек Пиязов, Бахтиёр Есемуратов.

Якутские исследователи исполнителей олонхо называли сэсен (шешен) оратор, затем - ырыа (жырши), потом олонхосут.

Эпические сказители народов Якутии (якутские олонхосуты, долганские олонгкосуты, эвенские нимкаланы, эвенкийские нимнгакаланы) много веков в содружестве проживали на одной территории, большинство из них владело языком соседа и могло исполнять эпические произведения равно на обоих языках. Анкетные, паспортные, биографические данные сказителей показывают, что эвенки Красноярского и Хабаровского краев знали якутский язык, вполне понимали собеседника, говорящего на нём. Исходя из этого, можно сказать, что исторические, культурные связи, взаимоотношения между ними существовали испокон веков. Примером этого может служить талантливый сказитель эвенкийского народа Н. Г. Трофимов, прекрасно исполнявший олонхо «Муж Одинокий» на родном и якутском языках (Илларионов, 2020: 59-61).

Манасчи – профессиональный сказитель, артист, владеющий поэтично-музыкальным мастерством устной передачи эпоса «Манас», «Семетей», «Сейтек». Иногда исполнителей «Семетей» называют семетейши, а эпоса «Сейтек» сейтекши.

Термин «манасшы» относительно новое, раньше исполнителей выше указанных больших эпосов называли «жомокшы».

В истории кыргызской кочевой культуре сложилось особое отношение к сказительскому искусству.

В народном сознании сказительство воспринималось как продукт высшей духовности, которая доступно только одаренным, избранным природы и высших божественных сил.

Одним из проявлений столь серьезного отношение к своему эпосу явилась быль о вещем сне, в котором будущий манасшы получает от бога или от Манаса священное напутствие на сказание эпоса «Манаса».

Авторитет манасшы в народе был чрезвычайно высок, так как они явились не только крупным сказителем эпоса, но и выдающимся личностями, уважаемым человеком и их считали человеком прикоснувшимся к народной святыне «Манасу».

Манасшы совмещает в себе качества мудреца, философа, оратора, историка, артиста, поэта, музыканта и правителя.

Принимая традицию сказительства эпоса от учителя-наставника или по наследству от предков, манасшы в свою очередь, не только запоминает выученный текст он дополняет, шлифуют его сюжетный, идейно-художественное содержание.



Манасшы передает содержание эпоса в форме поэтически- музыкальной импровизации, держа в памяти много тысячи стихотворных строк и сотни напевов.

Звуковой исполнительский ряд подкрепляется пластикой корпуса тела и рук, лицевой мимикой. Единственный актер эпического «театра» является его режиссером: манасшы держит слушателей и своей власти в течение многих часов и даже благодаря гипнозирующей силе интонируемого слова и точно рассчитанной драматуогии повествования.

Начиная исполнять эпизот относительно сдержанно, манасшы постепенно усиливает эмоциональный накал повествоваеия. Это свойства живой, страстной передачиэпоса отличает «Манас» от эпической культуры некоторых тюрко-монгольских народов и в то же время есть общие такого исполнение некоторыми эпическими сказительством тюркского народа.

Несмотря на большое значение традиций в этом виде народного искусства, каждый крупный манасшы привносил в него свое индивидуальность, что заложено, как известно, в природе импровизации.

Личностное начало касается всех компонентов-содержание, темпорамента, тембр голоса, пластики, экспрессии, манеры исполнении и т.д.

## 2. Результаты

Бесспорно, что традиционные эпические образцы в одно время создавали подлинные авторы очевидно, также, что впоследствии это авторство не сохранялось, и произведения проходили редак цию многих сказителей. Поэтому они их называют фольклорными. А средневековые акыны и жырау создавали свои произведения устно. Они и дошли до нас в устной форме.

О роли жырау и о жанровых особенностях их произведений можно прочесть у М. Ауэзова: «У жырау в отличии от акынов и жырышы имеют свои специфические жанры. В задачи и обязанности жырау не входит воспевание всего. В поле их зрения лишь критика своего времени, предвос- хищение века, эпохи, а также повествование об исторических событиях и их оценка. В большинстве своем они жырау и би» (Ауэзов, 1978: 56).

И, в самом деле, исследователи творчества представителей индивидуальной поэзии, подчеркивают, что первоначально жырау сами создавали песни и толгау.

Ш. Уалиханов отмечает, что родоначальником жырау, прозванных в свое время узанами, баксы и жырау в эпоху после Коркыта был Асанкайгы Сабитулы (XV). (Уалиханов, 2014: 153).

Жырау наряду с искусством слова сумели сохранить в обе пришедшие к ним от баксы качества -давать мудрые советы и предсказывать будущее: они усвоили и новые функции - быть предводителем войска, главой рода, биями.

Хотя жырау, которые уделяли особое внимание созданию песен, отгеснили на второй план идущее с древних времен формирование эпического мира, исполнение эпических произведений и их популяризацию, но не забыли его совсем. Об этом пишет ученный М. Магауин, в исследовавший особенности индивидуальной поэзии жырау: «Вместе с тем он (Казтуган) эпический поэт. В некоторых произведениях ногайлинского периода замечается влияние поэзии Казтугана. С этой точки зрения, Казтуган – один из первых создателей казахского эпоса. Мы не знаем, в какой мере был создателем эпоса красноречивый патриарх (Бухар). Судя по некоторым произведениям (например, “Сражаясь с Галданом”), жырау имел непосредственное отношение к созданию эпических песен о батырах XVII в. и об Аблае” (Магауин, 1971: 76).

После XVII в. у жырау стали постепенно угасать черты индивидуального творчества (сочинительство). Вместо этого усилилось другое их качество эпическое сказительство. Причину этого исследователь видит в том, что “жырау были представителями древнего патриархального общества. Поэтому, когда родовое казахское общество стало терять свои ханское сруктуру правление и жырау стали сходить с арены”. Однако автор сводит на нет тот факт, что жырау сохранились в дальнейшем в качестве эпических сказителей и говорить о том,

что после Бухар - жырау нельзя называть жырау создателей эпических песен и исполнителей. Это, очевидно, односторонний подход исследователя к сущности сказительского искусства. На самом деле, в этот период и после слово “жырау” использовалось для обозначения эпических сказителей.

Традиции эпического сказительства, которые в ранний период сформировались благодаря узанам и баксы, теперь получили особый расцвет, т.к. такие крупные творческие личности как жырау, влились в искусство сказителя эпического произведения.

Эволюцию этого процесса раскрыла Н. Смирнова: “Позднее, XIX в., жырау из вещего мудрого певца превращается в сказителя” (Смирнова, 1979: 167). Они унаследовали от прежней традиции жырау только искусство слова и оставили другие свои качества (способность к ясновидению, быть предводителем войска, советчиком-мудрецом) другим фольклорным типам.

Начиная с XVII в, жырау всецело обратились к исполнению эпических песен. Поэтому именно с этого времени стали усиленно развиваться эпические традиции, непосредственно связанные с историческими событиями. Это подчеркивает А. Маргулан: “Формирование профессиональных певцов тесно связано с зарождением эпической поэзии” (Маргулан. 1985: 116).

В узбекском и каракалпакском фольклоре также встречается термин “жырау”, но у этих народов он сохранился лишь в значении “эпический сказитель”. Исследователи этих народов не называют ни одного представителя индивидуальной поэзии.

Каракалпакский фольклорист К. Аимбетов отмечает, что “жырау, взявший кобыз в руки, хранитель народного наследия, он исполнял в народной среде исторические песни, выражая самые заветные чаяния своего времени”. Об эпических мотивах каракалпакских жырау И. Сагитов пишет: “Исполнители героических сказаний называют “жырау”. Одна из особенностей исполнительской манеры жырау - пение гортанным голосом” (Айымбетов, 1988: 167).

Необходимо отметить, что музыкальный инструмент - кобыз, который был принят казахскими жырау и который использовали после баксы лишь акыны, широко применяли до сегодня применяется каракалпакскими эпическими сказителями жырау.

Традиции эпического сказительства, которые развивали последующие поколения, когда-то входящих в огузские племена, обогащали не только казахские жырау, но и каракалпакские. Следует сказать и о том, что эти эпические традиции сохранились также и у туркменского и горно-алтайского народов.

Жыршы - еще одни фольклорные представители сказительского искусства. Термин «жыршы» непосредственно связан с терминами “жыр”. В труде Абульгазы “Летопись тюрков” (Шаджарат-ал-ат-тюрк) упоминается жыршы Улуг, который известил Чингис хана о смерти его сына Жошы.

В работе К. Халитова “Тауарих хамса” даются сведения о том, что одну группу акынов называют «жыршы». Они равны акынам. В двух этих исследованиях слово “жыршы” используется не в смысле “сказитель”, “исполнитель песен”, а в значении “акын”, который создает поэтические произведения. Хотя термин “жыршы” первоначально употреблялся в таком значении, но в народной среде было широко распространено другое его значение.

Жыршы - это человек, заучивший эпические песни и исполняющий их под определенный напев, под аккомпанемент музыкального инструмента. Точное определение этого термина можно найти у академика А. Маргулана: “Самую многочисленную группу казахских народных певцов составляли жирчи (жыршы) - сказители. Жирчи, буквально - песенники, сами мало творят. Они поют заимствованные у других песни и сюжеты” (Маргулан, 1985: 67).

Жыршы, которые точно выполняли свои первоначальные функции, уже в то время были импровизаторами толгау, терме, дастанов, участвовали в айтысах, пропагандируя свое искусство в народной среде.

Наряду со сказителями - жырау, которые украшали своей импровизацией эпические песни, жыршы не могли не оставаться неизменными вместе с наступательным ходом истории. Одна из основных причин в том, что некоторые фольклорные типы, имеющие непосредственное отношение к нашему эпическому наследию, стали исчезать, ассимилироваться в других фольклорных типах, а некоторые из них меняют свои функции. Например, если одно время узаны совсем исчезли с исторической арены, то баксы всецело повернулись к культовым песням и обрядам. А жырау (в значении жыршы –А. Б.) стали называться в качестве эпических сказителей. И не только называться, а вместе со своими ближайшими родственниками жыршы - они всецело посвятили себя эпическому сказительству. В других же случаях - в многочисленных регионах, сказителей, хотя и называли жыршы, слово “жырау” использовалось иногда по отношению к исполнителям толгау, а иногда к сказителям эпических песен, сохранив так свое первоначальное значение. Жыршы-импровизаторы и пополнившиеся группой жырау (сказитель) теперь не только исполняют заученные готовые тексты, но и оказались сопричастными к формированию и развитию эпоса. Эти два названия фольклорных типов стали впоследствии причиной многих разногласий в науке об устно-поэтическом творчестве. Если одни ученые предлагают называть жырау только создателей (авторов) толгау, то другие - говорят о том, что сказители были жырау, поэтому и их следует называть так. Некоторые фольклористы, не понимая правильно этого процесса, высказали логически неправильные мысли.

## 2.1. Объект Исследования

О термине “жыршы” и о их роли в последующий период появились обстоятельные и серьезные работы, которые пытались точно определить обе функции жыршы.

Академик Р. Бердибаев отмечает, что в понимании широкого круга людей жыршы, заучив известные тексты, исполняет без изменений. Облик жыршы, как других представителей искусства слова, многогранен. Жыршы не только заучивают древние дастаны и эпические произведения, но и развивают их в определенном направлении. Когда мы оцениваем труд жыршы, которые продолжают и развивают эпические традиции, мы должны помнить о четырех различных вещах:

первое - они, не подвергая песенные варианты большим изменениям, исполняют их, сохраняя поэтическую форму;

второе - вопросы различия репертуара жыршы; их можно рассматривать как особенности среди различных сказительских школ;

третье - наличие различного уровня развития исполнительского мастерства жыршы. Это связано с талантом сказителя, его опытом и учебой;

четвертое - исполнение эпоса и дастанов с большими изменениями от первоначального текста. (Бердибаев, 1999: 74).

Термин “жырши” встречается также у таких тюркоязычных народов, как киргизы, узбеки, карачаевцы и якуты. О специфических особенностях киргизских сказителей говорит М. Богданов: “У киргизов жыршы делится на две группы: на ирчи-исполнителей мелких песен, которые иногда поют и отрывки из поэм, и жомокчу исполнителей больших сюжетных поэм “Манас” (Богданова, 2007: 17). О карачаевских сказителях Р. Ортабайланы пишет, что исполнителями, хранителями народных песен и их популяризаторами были народные жырчи В. Жирмунский и Х. Зарифов подчеркивают, что в Булунгурском районе исполнителей эпических произведений называют джирчи.

Якутские исследователи первых исполнителей олонхо называли сэсен (шешен) “оратор”, затем - ырыа (жырши). О карачаевских сказителях приводит интересные факты А. Холаев. Он пишет, что в одних случаях они прибегают к прозе, в других - к стихам, а иногда сочетают их. В том случае, когда эпический текст поется, певцу (жырчы) подпевают несколько человек из числа слушателей.

Характерная черта казахского фольклора в том, что в одном представителе искусства нередко бывают органически соединены различные качества: он и создатель, и исполнитель произведений. Кроме того, если еще учитывать, что казахские сказители заучивали красноречивые, искрящиеся остроумием толгау, терме и эпические произведения, притом не только свои, но и современников, то мы уверенно можем констатировать, что жырши и жырау являются представителями синкретического искусства, то есть они являются сказителем, музыкантом, певцом, артистом, оратором и поэтом своего времени.

Из всех фольклорных типов казахского народа в качестве эпических сказителей сохранились жырау, жырши, киссаши, термеші, как киргизские манасчи и жомокчи, каракалпакские жырау и баксы, узбекские бахши, шоир, джирчи-джиров, туркменские бахши, якутские олонхоусты, азербайджанские ашуги, калмыцкие джангарчи, бурятские улэгерши, карачаевские жырчи, ойротские тульчи.

### 3. Обсуждение

При тщательном анализе искусства тюрко-монгольских эпических сказителей можно наблюдать общие и специфические традиции. Так можно привести в пример легенды и рассказы, комментарии и пояснения о том, как будущие сказители овладевают этим видом словесного искусства.

Процесс этот одинаков и описан уже во всеобщей фольклористике. Так, в англо-саксонских легендах и преданиях рассказывается о том, как талантливый Кэдмон (пастух) уснул в степи. Во сне ему явился незнакомый человек и даровал ему сказительское слово, в результате этого он стал сказителем. Представляет интерес высказывание и ойротского тульчи Этэн Гончика об овладении этим искусством: “Великан подъехал к оторопелому Этэн-Гончику и спросил - хочет ли он научиться петь богатырские песни... Великан ударил Гончика по плечу и скрылся. С этого времени Гончик почувствовал в себе способность петь героические эпопеи, стал знаменитейшим рапсодом и признавал, что дар получил от самого царя драконов, являвшегося к нему под видом великана”.

Такие легенды и предания были широко распространены и у народов Средней Азии. Например, киргизский манасчи Тыныбек рассказывал, как он однажды уснул в степи и во сне к нему явился Манас и сорок его чора (джигит) и они посоветовали ему исполнять “Манас”. Многие узбекские бахши говорят, что они стали бахши по воле аллаха. Туркменский бахши Наджеф оглан рассказывал, что к нему во сне пришли сорок джигитов и буквально влили ему в рот песню в виде вина. Подробные легенды и рассказы есть и про большинство казахских сказителей. Обратим внимание на высказывание Абыл жырау (наставника Мурын жырау), который одним из первых исполнил цикл “Кырымнын кырык батыры”. Он рассказывает, что ему было тогда тридцать лет. Ранним утром он выгнал овец настись и заснул. Кто-то влил ему в рот что-то жидкое, он проглотил. Когда проснулся, то в сердце его буквально кипел родник песни, родник поэзии: С этого времени он стал акыном.

Подобная легенда, связанная с Базар жырау, рассказывается в такой форме: “В детстве, когда я пас в степи ягнят, а заснул. Во сне ко мне явился человек в белом одеянии, с белой бородой и белой палкой и спросил: “Дитя мое, дать тебе на лоб, или на язык”. Я ответил: “Дед, дай мне на язык”. Я проснулся от того, что запел”.

Таковую же легенду рассказывают и про Кожабай жырау, но только во сне у него спросили: “Что возьмешь ты - песню или же конек”? (кожаная посуда) А у Кашаган жырау в легенде спросили: “Как ты будешь брать - сумкой (дорба) или мешком?”

Еще одна проблема, заслуживающая внимания. В рассказах и легендах тюркоязычных народов не только повествуется о секретах овладения сказительским искусством, но подчеркивается, что это особый знак народного доверия. Так, эпос киргизского народа “Манас” (исполняют, связывая его с чорами Манаса числом сорок, белой внешностью. Рассказы, которые заключают

его сами, состоят из песенных рифм (мандайына - тандайына, коген – олен, арбалап – дорбалап). Одна: из этих рифмопар обозначает материальное богатство, другое - какое-либо понятие искусства. Так говорится не ради красного словца, для складности, но эти понятия с глубоким подтекстом.

В казахской фольклористике есть легенды не только о тех или иных представителях сказительского искусства, но и вообще про самых обыкновенных людях, не обладающих каким-либо особым творческим дарованием. Это легенды о том, что у каждого человека есть свой тотем (например, тигр, волк, лиса) или какая-либо птица. Так, рассказывают, что у Кабилысы жырау, Жамбул Жабаева был тотем - лев, а у Кемпирбая - голубь.

А вот, что поведал народный акын Шашубай Кошкарбаев: “В четырнадцать лет мне приснился сон, будто я, как птица, перелетаю с горы на гору, клюю, как птица, разные фрукты. После этого сновидения я стал исполнять песни”.

Конечно, нельзя не считаться с тем, что талантливые, проявившие интерес к искусству люди, видят сны. Чтобы понять секрет этого, необходимо прежде всего тщательнее исследовать их жизнь и особенности развития их творчества. Люди, посвятившие свою жизнь искусству, впоследствии рассказывали о том, как они овладевали сказительством. Они все без исключения хорошо знали с малых лет силу и могущество слова, всецело психологически отдавались усвоению его. Они прислушивались к советам и наставлениям известных представителей искусства, считали их образцом для подражания. Очевидно, поэтому у них и была одна цель, одна мечта - овладеть искусством слова, поэтому им и снились песни и целые эпические произведения. Только в народной среде для выражения этого понятия используется выражение “дарование слова”, “овладел словом”. Бесспорно, так они старались как-то возвысить себя в глазах других. Однако, например, манасши, поясняя, как они овладели сказительским искусством, как (“села песня”), не очень-то любят рассказывать о своих наставниках, а казахские и каракалпакские сказители всегда с уважением говорят о них, назовут несколько человек, у которых в свою очередь обучался их наставник.

### 3.1. Роль Музыкальных Инструментов

Одна из основных черт эпической сказительской традиции - это широкое использование музыкальных инструментов. Один из первых музыкальных инструментов, который называют в связи с исполнением произведений казахского эпоса сыбызгы - это свирель, дудка.

Этот музыкальный инструмент, на котором наигрывают характерный для лиро-эпических произведений мотив (кюй), используется карачаевцами под названием сыбызгы, а у балкар – “сыбызхе”.

В качестве первого музыкального инструмента, который непосредственно использовали казахские эпические сказители, называется кобыз. Профессор А. Кобыратбаев рассматривает кобыз как музыкальный инструмент, который использовали сказители Орхон-Енисейских песен. Но его применяли вначале баксы, непосредственно связанные с искусством слова. Этот музыкальный инструмент, который длительное время применялся при исполнении песен, после таких акынов, как Марабай, Нысанбай и Жанак, стал культовым инструментом баксы, а так же его использовали еще для наигрывания мелодий кюя.

Издавна применяли кобыз (кубуз) узбекские сказители, а также карачаевцы - балкарцы (кыгъл кьобуз), ойраты (хур), татары, кабардинцы, осетины - (капыр кобыз).

Музыкальный инструмент “домбра”, который, как говорится, ведет свою родословную от кобыза, широко используется казахскими сказителями. Исполнение песен, заигрывание мелодий кюя, и вообще сказительское искусство, не обходится без домбры. Как известно, в свое время были трехструнные виды домбры. Удобный при транспортировке, на котором можно наигрывать прекрасные музыкальные мотивы, этот инструмент один из важных компонентов, необходимых для овладения сказительским мастерством.

Музыкальный инструмент под названием домбыра в разных изменениях используется многих тюркских народах.

Еще на одну особенность сказительского искусства следует обратить внимание. Известно, что сказители перед исполнением песен долго и задумчиво наигрывают кюй. Этот момент так поясняет О. Нурмагамбетова: "...жырау не сразу приступает к исполнению эпоса. Вначале он основательно подготавливает и себя, и аудиторию..." Так, перед тем, как приступить к сказанию, народные акыны Жамбул и Нурпеис играли кюй (музыкальные пьесы и сюжеты). (Нурмагамбетова, 1988: 19).

Б. Г. Ерзакович, исследовавший своеобразие сказительских напевов, пишет, что Ш. Абенов перед тем, как приступить к исполнению "Кыз-Жибек", долго наигрывает кюй "Корамжай". (Ерзакович, 1973: 20). Корни этого уникального явления, очевидно, уходят в далекое прошлое. Об этом свидетельствует и такой факт, что в казахском фольклоре есть многочисленные кюй, названия которых созвучны эпическим произведениям, - "Камбар", "Короглы" и другие.

Это еще одна проблема, требующая специального исследования музыковедов. Большинство талантливых представителей искусства - импровизаторы традиционно использовали в своей практике оказывание, исполнение желы. А их репертуаре представлены и широко масштабные эпические произведения, и толгау, и терме, они участвуют в айтысах, стараясь учитывать волю и пожелание своих почитателей. По традиции сказители, которые прибегают к ритмизированной прозе, спрашивают в песне - что бы аудитория хотела послушать, а затем в соответствии со своими творческими возможностями, создают какую-либо одну сюжетную ветвь, желы, т.е. цельную систему, объединяющую несколько коротких сюжетов. Еще одна причина возникновения этой большой сюжетной ветви - это мольба, страстная просьба сказителей - снизойти к ним вдохновение, их психологическая подготовка перед исполнением крупных произведений.

Профессор О. Нурмагамбетова это явление поясняет так: "Ожерелье песни" исполняется для того, чтобы доказать, что сказители знают много разных дастанов, во-первых. Во-вторых, для того, чтобы слушатели сами выбрали то, что желают слушать, а также для того, чтобы выяснить - какое из эпических произведений будет встречено с наибольшим интересом" (Нурмагамбетова, 1988: 21).

Хотя и не в качестве желы, но чтобы вызвать вдохновение, подготовить свой организм для исполнения эпоса (разогрев тела), пропаганда терме сохранилась у узбекского и каракалпакского народов, что раскрывает глубокие корни этой традиции.

Исполнение желы у казахов существовала до самого последнего времени. Хотя до нас и дошли материалы и желы эпических сказителей Марабая, Мергенбая и других, но, к сожалению, их исполнение не было записано. Поэтому об исполнении желы Нурпеисом, который в то время никому не уступал в мастерстве, А. Тажибаев говорит так: "Нурпеис у нас в гостях исполнил вначале желы; очень кратко и сжато рассказал содержание каждого большого дастана.

О Джамбуле ученый свидетельствует так: "Он предупредил, что расскажет о прошедших стародавних временах, о батырах Суранши, Утеген, об обстоятельствах времени. Говорил о связи с киргизами, о "Манасе", затем спросил у слушателей - "Что вы хотите послушать, может быть, «Короглы»? Рассказывал, что про Суранши и Саурыке он может петь ровно два дня" (Тажибаев, 1981: 121).

## Закключение

При анализе эпическое сказительское искусства тюркско- монгольского народов мы видели - самобытную и неповторимую богатству в истории тюркских народов и древнюю культуру и мы пришли к следующим выводам.

Эпическое сказительство тюркско - монгольского народов развивался и развивается в условиях живой устной традиции. Народ был не только слушателем, но и той благородной эпической

средой, в которой формировались, хранились и сказывались эпические песни. И были исполнителями.

В богатом фольклорном наследии тюркского народа были представлены следующие фольклорные типы создателей и носителей эпоса. Это узаны, баксы, жырау, жыршы, киссашы, термеші. озаны, олонхосуты, манасшы, 0айшы, кубайршы, сесены, жомо0шы, семетейшы и т.д.

На определенном историческом отрезке один из них исчезли совсем (узаны), другие изменили свои функции (например, баксы, жырау), а третьем, в обрав в себя некоторые творческие качества своих предшественников, стали многогранными фольклорными типами (жыршы).

## Литературы

- Айымбетов, К. (1988). *Народная Мудрость*. Нокус.
- Әуезов, М. (1978). *Шығармалары*. 11-том. Алматы: Жазушы.
- Бартольд, В. В. (1968). *Сочинение*. 5-том. Москва: Литература.
- Бердибаев, Р. (1999). *Неиссякаемое Богатство*. Алматы: Мектеп.
- Богданова, М. (2007). *Киргизская Литература*. М.
- Боровков, А. К. (1998). Вопросы Изучения Тюркоязычного Эпоса. *Вопросы Изучения Эпоса*, №11, 69-98.
- Василевич, В. В. (2006). *Беларуская Міфалогія: Энциклапедычны Слоўнік*. Мінск.
- Веселовский, А. Н. (2009). *Историческая Поэтика*. Ленинград: Высшая Школа.
- Ерзакович, Б. Г. (1973). *Музыкальное Наследие Казахского Народа*. Алматы.
- Жолдасбеков, М. (2000). *Асыл Арналар*. Алматы: Жазушы.
- Жубанов, Е. (1978). *Эпический Язык*. Алматы: Билим.
- Илларионов, В. В. (2020). *Искусство Якутских Олонхосутов*. Якутск.
- Исмаилов, Е. (2007). *Акыны*. Алматы: Жазушы.
- Кенжебаев, Б. (1973). *Казак Эдебиет Тарихынын Меселелер*. Алматы.
- Коньратбаев, А. (1987). *Казахский Эпос и Тюркология*. Алматы: Гылым.
- Магауин, М. (1971). Свидетель Древнего Мира. *Алдаспан*, №8, 43.
- Маргулан, А. (1985). *Ежелгі Жыр, Аңңыздар*. Алматы: Гылым.
- Мирзаев, Т. (1989). *Искусство Узбекских Народных Сказителей И Особенности Их Эпического Репертуара*. Ташкент.
- Нурмагамбетова, О. (1988). *Казахский Героический Эпос “Кобыланды батыр”*. Алматы: Наука.
- Ревуненкова, Е. В. (1992). *Миф-обряд-религия (Некоторые Аспекты Проблемы На Материале Народов Индонезии)*. М.
- Сагалаев, А. М. (1989). *Легенды и Были Таежного Края*. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние.
- Смирнова, Н. С. (1979). Казахские Певцы XVII Века/Акыны и Жырау. *Краткое сообщение Института востоковедения АН СССР*, №1, 22.
- Тажобаев, А. (1981). *Шығармалар асинагы*. 5-том Алматы.
- Туркменский героический эпос. “Гёроглы”*. (1992). Ашхабад: Ылым.
- Турсынов, Е. (2003). *Древние Представители Казахской Устной Литературы*. Алматы: Гылым.
- Уалиханов, Ш. (2014). *Собр. Сочинений*. 1-том. Алматы: Казахская Энциклопедия.
- Уланов, А. И. (1974). *Древний Фольклор Бурят*. Улан-Удэ.
- Штернберг, Л. Я. (1908). *Материалы По Изучению Гиляцкого Языка И Фольклора. Собранные и Обработанные Л. Я. Штернбергом*. 1-том. СПб.: Т. Академии Наук.

## “DƏDƏ QORQUQ KİTABI”NIN BURSA NÜSXƏSİNDƏ İŞLƏNİLMİŞ BƏZİ FƏRQLİ SÖZLƏR HAQQINDA

### Some Different Words Used in the Bursa Manuscript of the “Book of Dede Korkut”

Asif HACIYEV (ŞİRVANELLİ)\*

#### Xülasə

“Dədə Qorqud kitabı” qədim türk-oğuz etnosunun yaranışından sonuna doğru böyük bir zaman axarında keçdiyi tarixi həyat yolunu bədii şəkildə əks etdirən boylar toplusudur. Böyük bilici Dədə Qorqud tərəfindən konkret zaman və məkan hüduduna sığışdırılaraq düzülüb qoşulmuş bu boylar onun ardıcılıqları sayılan yaradıcı ozanların ifasında yaşadıqları dövrün mənəvi, dini və siyasi ruhuna uyğunlaşdırılmaqla daha da dolğunlaşdırıldıqdan sonra yazıya alınmışdır. Uzun müddət bu möhtəşəm abidənin elm aləminə 12 boydan ibarət Drezden və 6 boydan ibarət Vatikan əlyazmaları məlum idisə, yaxın illərdə Türkiyənin Bursa şəhərində XVII əsrə aid daha bir əlyazmanın tapılması mübahisəli məsələlərə aydınlıq gətirilməsinə imkanlar açmış oldu. Araşdırma göstərir ki, başdan-başa hərəkəli yazılmış Bursa nüsxəsi Drezden nüsxəsi ilə eyni məzmunla malik olsa da, onlar arasında fonetik, leksik, qrammatik baxımdan iki mindən çox fərqli cəhət özünü göstərir. Həmin fərqlər daha çox bəzi qədim sözlərin yazılışında, işləklərdən düşmüş sözlərin buraxılmasında və ya müvafiq qarşılığı ilə əvəzlənməsində, cümlə tərkibində söz sırasının dəyişdirilməsində və tamamilə yeni konstruksiyada verilməsində, hətta müəyyən mətn parçalarının ötürülməsində müşahidə olunur. Bu isə Drezden və Bursa əlyazmalarının müxtəlif ozanların nitqindən yazıya alındığını və daha sonrakı dövrdə ilkin nüsxələrdən üzü köçürüldüyünü söyləməyə əsas verən mühüm göstəricilərdəndir. Təqdim edilən məruzədə mövcud nəşrlərdə mübahisəli oxunuşa və mənə açımına uğramış bəzi söz və ifadələrin əslinə uyğun izahında Bursa nüsxəsinin nə dərəcədə əhəmiyyətli olduğuna konkret faktlarla aydınlıq gətirilmişdir.

**Açar Sözlər:** Dədə Qorqud, Bursa nüsxəsi, fərqli cəhət, qədim sözlər, mənə açımı.

#### Abstract

The “Book of Dede Korkut” is a collection of stories that artistically reflects the historical life journey of the ancient Turkic-Oghuz ethnos from its inception to its end over a vast period. These stories, compiled and narrated by the great sage Dede Korkut within a specific time and space, were later enriched by creative ozans (minstrels) in accordance with the spiritual, religious, and political spirit of their era before being put into writing. For a long time, the scholarly world was aware of two manuscripts of this magnificent monument: the Dresden manuscript, consisting of 12 stories, and the Vatican manuscript, consisting of 6 stories. However, the recent discovery of another 17<sup>th</sup> century manuscript in the city of Bursa, Turkey, has opened up opportunities to clarify many controversial issues. Research shows that although the Bursa manuscript, which is written entirely in cursive, shares the same content as the Dresden manuscript, there are over two thousand differences between them in terms of phonetics, lexicon, and grammar. These differences are mostly observed in the writing of some ancient words, the omission of obsolete words or their replacement with appropriate counterparts, the alteration of word order within sentences, the presentation of entirely new constructions, and even the omission of certain text segments. These observations provide significant evidence suggesting that the Dresden and Bursa manuscripts were recorded from the speeches of different ozans and were copied from the original manuscripts at a later period. This presentation clarifies with specific facts how important the Bursa manuscript is in accurately explaining some words and expressions that have encountered controversial readings and interpretations in existing publications.

**Keywords:** Dede Korkut, Bursa manuscript, different aspects, ancient words, meaning interpretation.

#### Giriş

Qədim xalqlar çox zaman öz keçmişini tarixi önəm daşıyan qəhrəmanların keçdiyi həyat yolunu, mübarizəsini dastanlaşdıraraq milli kimliyini qoruyub yaşatmağı yeni nəsillər qarşısında müqəddəs bir vəzifə kimi qoymuşlar. Bu baxımdan müasir türk xalqlarının bir çoxunun, o cümlədən Azərbaycan türklərinin etnogenezisində duran oğuzlardan bəhs edən “Dədə Qorqud” eposu xüsusi maraqlıdır.

\* Doç. Dr., Azərbaycan Respublikası Təhsil İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, haciyev\_asif@mail.ru, ORCID: 0000-0002-7084-9347.



Əsərdə öz dövrünü başa vurmuş “dünya mənim deyən bəy ərənlərin” sərgüzəştli həyatını qolca qopuzun müşayiəti ilə canlandırmaqla ozanlar ozanı Dədə Qorqud mühüm bir missiyanı yerinə yetirmiş olur. Oğuz zamanının igidlərinin şərəfinə soy soylayıb, boy boylayan müdrik el ağsaqqalı özündən sonrakı ozanlara eldən elə, bəydən bəyə gəzməklə bu hekayələrin böyük məclislərdə söylənməsini vəsiyyət edir. Beləliklə, zaman keçdikcə söyləyici ozanların ifasında bir qədər də dolğunlaşan, zənginləşən həmin boylar hansısa bir xanın sifərişi ilə yazıya alınaraq kitablaşır. Təəssüf ki, “Dədə Qorqud kitabı” adı verilən bu əsərin əlyazmaları yüzilliklər boyu gizli qalır və yalnız 1815-ci ildə bir nüsxəsi Drezden kitabxanasında üzə çıxarılarq elm aləmində tanınır. Daha sonra XX əsrin 50-ci illərində 6 boydan ibarət Vatikan və nəhayət, XXI yüzilliyin ilk rübündə Bursa əlyazmaları tapılır ki, bu da əsərin müxtəlif nüsxələrinin olması haqqında yürüdülmən çoxsaylı ehtimalları doğruldur.

XVII əsrə aid Bursa əlyazması (bundan sonra: B) haqqında ilkin elmi fikir söyləyən görkəmli araşdırıcı O.F.Sertkaya bildirir ki, o, başdan bir səhifə əksik olmaqla 2a səhifəsindən başlayır. Yazmanın tarixi və yazarı haqqında hər hansı bir məlumat yoxdur. 119 vərəqlik, yəni 238 səhifəlik bu əsərin hər səhifəsində 13 sətir yazı vardır. Bəzi başlıqlar qırmızı mürəkkəb ilə yazılmış, bəzi sətir sonlarında isə qırmızı nöqtə qoyulmuşdur (Sertkaya, 2022: 10). B əlyazmasının mətni üzərində aparılan müşahidələr onun Drezden nüsxəsindən (bundan sonra: D) deyil, eyni mənbədən qaynaqlanan digər nüsxədən köçürüldüyünü söyləməyə əsas verir. Əgər B əlyazması başdan-başə hərəkəli nüsxədirsə, D nüsxəsinin yalnız 8, 9, 11, 12, 13, 14, 17 və 18-ci səhifələrinin bəzi sətirlərindəki söz, ifadə və cümlələr hərəkəli yazılmışdır. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, ilkin nüsxə hərəkəli olmuş, üzü köçürmə prosesində nasixlərin (yəni nüsxəni yazanların) yanaşma tərzindən asılı olaraq, biri hərəkəli, digəri isə hərəkəsiz yazılmışdır.

B və D nüsxələrinin müqayisəli təhlili həm də belə bir fikri söyləməyə əsas verir ki, “Dədə Qorqud” eposu ilkin olaraq bir neçə söyləyici ozanın dilindən yazıya alına bilərdi. Bu mülahizənin doğruluğuna zəmin yaradan başlıca fakt B və D nüsxələrində eyni fikrin bəzən müxtəlif cümlə konstruksiyalarında verilməsidir. Digər baxımdan, aydındır ki, söyləyici ozanın nitqindən boyları yazıya köçürən katib eşitdiklərini eynilə vermək üçün sürətli yazı texnikasına malik olmalı idi. Lakin müvafiq texnologiyanın olmadığı bir dövrdə şifahi nitqin tempinə uyğun yazı sürətini gözləmək çətin məsələdir. Ona görə də ilkin nüsxə katibi bir çox hallarda ya söz sırasını dəyişmiş, ya cümlələri qısaltmış, ya da bəzi cümlələri, xüsusən də sözləri ötürmüşdür (Hacıyev, 2003: 7-18). Həmçinin nüsxə katibləri eposun ilkin mətnindəki qədim türk (oğuz) sözlərini bəzi məqamlarda dövr üçün anlaşılıq sözlərlə əvəzləmişlər ki, bu, sonrakı mərhələdə yazıya köçürülən B nüsxəsində də müşahidə olunur. Hər iki nüsxənin söz-söz, cümlə-cümlə, sətir-sətir müqayisəsi göstərir ki, onlar arasında fonetik, leksik, qrammatik (morfoloji və sintaktik) baxımdan iki mindən çox fərqli məqam mövcuddur. Bundan başqa, B nüsxəsinin XI boyunda böyük bir mətn parçası, daha konkret desək, əlyazmanın 228-ci səhifəsinin 13-cü sətiri ilə 229-cu səhifəsinin 1-ci sətiri arasında D nüsxəsinin 285-8 sətiri ilə 295-8 sətiri arasındakı hissə buraxılmışdır. Bu səciyyəvi xüsusiyyətləri göstərməklə indiki halda biz qorqudşünaslıqda mübahisə obyektinə olan bir neçə qədim söz üzərində dayanmağı məqsədəuyğun bildik.

## 1. Əsas Hissə

D və B nüsxələrinin müqayisəli təhlili göstərir ki, eyni məzmunə malik olmalarına baxmayaraq, onların lüğət tərkibində fərqli sözlərə yer verilmişdir. Bu xüsusiyyəti bəzən söyləyici ozanların ifası, bəzən də ilkin nüsxənin üzünü köçürən nasixlərin fəaliyyəti ilə bağlamaq mümkündür. Fikrimizcə, B nüsxəsində qabarıq şəkildə özünü göstərən bu fərqli məqamlardan çıxış edərək D nüsxəsində oxunuşu və mənalandırılması ziddiyyətli mülahizələrə yol açmış aşağıdakı söz və ifadələrə aydınlıq gətirmək olar.

a) Abidənin 3-cü boyunda Bamsı Beyrəyin 16 illik dustaqlıqdan qurtararaq adaxlısı Banı Çiçəyin toy məclisinə gəlib oğuz igidlərinin Yalançı oğlu Yırtacığın nişan üzüyünə oxatma səhnəsində öz yayına müraciətlə söylədiyi soylamanın ilk üç misrası D nüsxəsində aşağıdakı kimi verilmişdir:

طول تولدا وه کردیم طولارای • دوخربای قودغیم یی  
یوردی • الومد قیل کشم ایغرمالی

Tul tulada girdigim tula dəri,  
Doxarlayı qodığım yağı yurdu,  
Əlümdə qıl kişlim ayğır malı. (D-109, 2-3)

T. Tekinə istinadən (Tekin, 1986: 152) təqdim etdiyimiz yuxarıdakı oxunuş tanınmamaq üçün nişanlısı Banı Çiçəyin toyuna əyninə yoldan tapdığı çuvalı geyinərək gələn Beyrəyin yayını əlinə alarkən yağı ölkəsində əsirlikdə qalan 39 yoldaşını xatırlaması və yayını öyməsi faktına əsaslanır. Birinci misrada Beyrək çuvalı dolayaraq aşınmamış dəri üçün girməsindən, ikinci misrada yoldaşlarını qoyduğu yağı yurdundan, üçüncü misrada isə əlindəki ayğır malından hazırlanmış oxqabından bəhs edir.

O. Ş. Gökyay, M. Ergin, H. Araslı, F. Zeynalov-S. Əlizadə, Ş. Cəmşidov, S. Tezcan-H. Boschoten nəşrlərində fərqli biçimdə və yozumda təqdim edilən oxunuş variantları üzərində ətraflı dayandığımız üçün (Hacıyev, 2022a: 106-112) söylədiklərimizə yalnız belə bir faktı əlavə etmək istərdik ki, bu mülahizələrdən heç biri sonrakı araşdırmalarda müxtəlif yanaşmalar səbəbindən qəbul edilməmişdir. Xüsusən Ə. Tanrıverdi və V. Zahidoğlu kimi dəyərli tədqiqatçıların soylamadakı sözlərə tamamilə fərqli baxış bucağından yanaşdıqları diqqəti çəkir (Tanrıverdi, 2015: 61-71; Zahidoğlu, 2015: 4-7). Ə. Tanrıverdi özünəqədərki mövcud oxunuş variantlarını bir daha sadalayaraq ilk misranı “Tol-tolara girdiyim” biçimində verməklə “silaha girdiyim, döyüşə girdiyim” anlamında, ikinci misranı “Tolararı, duxarlıyı qodığım” şəklində təqdim etməklə “hər cür silahla silahlanmış döyüşçünü (igidi), xaqan atına minəni qovduğum” mənasında yozur, üçüncü misranı isə “Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim ayğır malı” söz sırasında oxumaqla Beyrəyin kafirlərin tacirlərin əlindən aldığı yaydan bəhs etdiyini göstərir (Tanrıverdi, 2015: 61-71).

V. Zahidoğlu isə haqqında danışdığımız nəşrlərdən savayı, O. F. Sertkaya, A. Ata, D. Yıldırım, S. Özçelik, M. S. Kaçalın kimi araşdırıcıların son dövrlərdə irəli sürdükleri oxunuş və yozum variantlarını ayrı-ayrılıqda verməklə ilk misradakı “tolara” sözündə *-ra* hissəciyinin artıq yazıldığını bildirməklə onu “Tol tola gərdiyim” şəklində oxuyur və “Uc uca gərdiyim” mənasında açıqlayır. O, “tola dəri” kimi təqdim etdiyimiz sözlərin “tolararı” şəklində yanlış yazılma faktından çıxış edərək ikinci misranı “Tola – varı doxurlayı qodduğum” şəklində oxumaqla “Büsbütün hissələrini bir-birinə keçirib (kirişləyib) qoyduğum” kimi izah edir. Üçüncü misranı “Yağı yurdu alımda qıl kişlim” söz tərkibində verib “Qıldan toxunmuş oxqabılı (yayım)” anlamında şərh edir və “ayğır malı” birləşməsinə növbəti misranın əvvəlinə gətirir (Zahidoğlu, 2015: 4-10). Bu yozumdan belə anlaşılır ki, qorqudşünas alim bir neçə sözün səhv yazıldığına istinad edərək bu üç misrada yalnız yayın necə qurulmasından bəhs edildiyini göstərmək istəmişdir.

Deyildiyi kimi, soylamadakı bu üç misra oxunuş və mənalandırma baxımından ən çox mübahisə doğuran məqamlardandır. Görünür, elə buna görə də Vatikan nüsxəsinin üzünü köçürən katib tərəfindən bütünlüklə buraxılmışdır (V-44, 2-3). Hətta abidənin ilk və dərin tədqiqatçılarından sayılan V. V. Bartold çətinlik qarşısında qalaraq həmin misraları ötürməli olmuşdur (Bartold 1999: 48).

Fikrimizcə, bir çox mübahisəli məqamlara aydınlıq gətirdiyi kimi, B nüsxəsindəki yazılış bu üç misranın dəqiq şərhinə imkan açmış olur. Həmin soylama parçası bu əlyazmada aşağıdakı kimi getmişdir:

طول تولدا وه کردیم طولارای • دوخربای قودغیم یی

یوردی • الومد قیل کشم ایغرمالی

Tul tulara girdüğüm tula dəri,  
Doxarlayı qodduğum yağı yurdu,  
Əlümdə qıl kişim ayğır malı. (B-86, 6-7)

Diqqət yetirdikdə açıq görünür ki, D nüsxəsində “tulada” və ya “tulara” variantlarında oxuna bilən söz burada “tulara” oxunuşundadır. Bu da hər iki əlyazmada dal (ـ) və re (ـ) hərflərinin oxşar konstruksiyada yazılışından irəli gəlir. Əgər “tulada” sözünü “tolat-” (tola-t) feilinin -a feili bağlama şəkilçisi qəbul etmiş forması kimi düşünmək olursa, “tulara” sözünü “dəri kisə” mənalı “tula” sözünün -ra yönlük hal şəkilçisi qəbul etmiş forması kimi anlamaq mümkündür (Hacıyev, 2022a: 106-109). Beləliklə, birinci misrada Beyrək yoldan tapdığı aşınmamış dəri çuvalı dolayaraq, yaxud dələrək içinə girməsindən bəhs edir. B nüsxəsində Oğuz içində tanınmamaq üçün Beyrəyin yoldan tapdığı dəvə çuvalını geyməsi belə təsvir edilmişdir: “Bir əski çuval buldı, dəvə çuvalı. Dəldi boynuna keçürdi” (B-85, 5). İkinci misrada doğma bildiyi 39 yoldaşını yağlı yurdunda qoymasından, üçüncü misrada isə əlinə aldığı kişinin, yəni oxqabının erkək at qılından hazırlanmasından danışır. Göründüyü kimi, D nüsxəsində “kişlim” (-li sifət düzəldən leksik şəkilçi, -m 1-ci şəxs təkinin mənsubiyyət şəkilçisidir) və “malı” şəklində yazılmış sözlər B əlyazmasında “kişim” (-im mənsubiyyət şəkilçisidir) və “yalı” kimi yazılmışdır. Bu da tarixən oxqabının, yəni kişinin (Battal, 1934: 41) erkək at yalının qılından hazırlanması ilə bağlı məlumatı özündə əks etdirir.

## 2. İz kəsdi – İz Təyin Etdi, Müəyyənləşdirdi

D əlyazmasında işlənməmiş bu feil (D-141, 6) B nüsxəsində “Qazan oğlu Uruz bəgün tutsaq olduğu boy”da aşağıdakı mətn parçası daxilində verilmişdir:

Qazan gerü döndi. Gəldigi yolu əlinə alub yortdı. Dün qatdı. Əl altından buyurdi: “Toqşan tümən gənc oğuz ardımca gəlsün. Oğlan kafirdə dutsaqdur, bəglər bilsün,” – deyüb yağlı basıldığı yerə gəldi. **İz kəsdi**, gördi, oğlanuñ ala gözlü qırq yigidi qırılmış, bədəvi atı oxlanmış yatur. Leş arasında oğlanuğu leşin bulmadı. Altunlıca qamçısın buldı. Yəqin bildi kim, oğlı kafirə dutsaqdur. (B-112, 1-7)

Qədim mənbələrdə “kəs-” feilinin (-di zaman şəkilçisidir) müasir mənası ilə yanaşı, “kəsilmək”, “tamamlanmaq”, “sona yetmək” mənalarda işləndiyi də göstərilir (EOSBL, 2001: 148; DTS, 1969: 302). Bu feilə həmin mənada XI əsr türk poeziyasının şah əsəri sayılan “Qudatqu Bilig” poemasında da rast gəlinir. Məsələn:

3326 yana aydı ögdülmüş uş bu özüm  
sanğa kadğura tilde kesmez sözüüm (Yusif Has Hacib, 2006: 594).

3375 oğulsuz kişi ölse kesti uruğ  
ajunda atı yitti ornu kuruğ (Yusif Has Hacib, 2006: 602).

3541 köngül birse kurtğa bolur bir turı  
yaka ying tutar künde kesmez urı (Yusif Has Hacib, 2006: 626).

“Əski Uyğur Sözlüyü”ndə isə “kəsmək” feilinin “təyin etmək” anlamında işlənilməsi də qeydə alınmışdır (Caferoğlu, 1968: 107). Bu mənə əsərin dili üçün də yad olmayıb, “Busatın Dəpəgözü öldürdüyü boy”da “kəsim kəsdi” (şərt kəsdi) ifadəsində də öz əksini tapmışdır (B-176, 3). Boydakı hadisələrin gedişi “iz kəsdi” ifadəsinin məhz bu anlamda işləndiyini söyləməyə əsas yaradır. Oğlu Uruzun döyüş meydanından qaçmasından şübhələnən Qazan xan onu cəzalandırmaq məqsədilə tələsik evinə qayıdır, lakin Burla xatundan aldığı məlumat əsasında Uruzun heç də evə dönmədiyini öyrənib bəylərlə birlikdə yağlı basıldığı yerə gəlir. Yuxarıda verilmiş mətn parçasından göründüyü kimi, o, oğlunun izini təyin edib döyüşdüyü yerə gəlib çıxır. Beləliklə, sözün işlənilmə konteksti onun ifadə etdiyi mənə ilə tam səsleşir.

## 3. Artayan – Yıxan

Bu qədim feil B nüsxəsində aşağıdakı mətn parçası daxilində işlənilmişdir:

Dəmir qapı Dərvəndindəki dəmir qapuyı qapub alan, altmış tutam ala göndərinuñ ucında ər böğürdən, Qazan kibi pəhləvanı bir savaşında üç kərrə atından artayan **آرتیان** Qayan Səlcük oğlu Dəlü Dondar çapar yetdi: “Çal qılıcuñ, ağam Qazan, yetdüm!” – dedi (B-119, 1-4).

Göstərilən səhifənin 3-cü sətrindəki “artayan” (arta-yan) feili sifət formasının yerində D nüsxəsində “yıqan” feili sifəti [D-150, 6] işlədilmişdir. Araşdırma göstərir ki, bəzi mənbələrdə bu qədim feil kökünün və ondan -n və -t şəkilçiləri ilə düzəlmiş “artat-” və “artan-” feillərinin “yıxmaq”, “məhv etmək” mənalarında işləndiyi qeyd alınmışdır (Tekin, 2003: 238; DTS, 1969: 56). Ulu dilçi M. Kaşğari “arta-” feilinin “pozmaq” mənasını bildirdiyini qeyd etməklə “kinq ton opramas, kənqşlig bilig artamas” (yəni: gen paltar yıpranmaz, məsləhətli iş pozulmaz) atalar sözünü nümunə kimi verir (Mahmud Kaşğari, 2006c: 312). XV yüzillikdə yaşamış Ə. Nəvainin “Səddi-İskəndəri” poemasında isə “arta-” feili “aşib keçmək” mənasında işlənilmişdir:

Tingiz eyleben kat'ı ve tağ artayib  
Yürür irdi yol Rum azmi kılıb  
(Dəniz ilə dağları aşaraq Rum ölkəsi  
diləyi ilə yol getməkdə idi) (ALCS 1970: 12)

Gətirilən faktlardan bu nəticəyə gəlmək olur ki, “arta-” feili çoxmənalı sözlərdən olub tarixən “yıxmaq”, “aşmaq”, “pozmaq” mənalarını daşımışdır. Bu isə B nüsxəsində onun “yıxmaq” mənasında işləndiyini deməyə əsas verir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, “arta-” feili eyni mənalı “yıq-” (yıx-) feilinin sinonim qarşılığı kimi söyləyici ozanın ifası vasitəsilə B əlyazmasının mətninə düşmüşdür.

Atlu batub <çıqamaz>

Anuñ çamurına **قونلار** qonlar döşəyim (B-139, 4).

Bu soylama parçası D əlyazmasında aşağıdakı şəkildədir:

Atlu batub <çıqamaz>

Anuñ balçığına **قونلار** qonlar döşəyim. (D-176, 7-8).

Göründüyü kimi, hər iki nüsxədə “çıqamaz” sözü buraxılmışdır. Abidənin D əlyazmasını nəşrə hazırlayan bütün nəşrlər Qan Turalının atası Qanlı qocanın soylamasına əsasən bu sözü bərpa etmişlər ki, B nüsxəsinin transliterasiyası zamanı həmin əməliyyatın təkrarən həyata keçirilməsinə ehtiyac duyulur. Digər baxımdan, D nüsxəsindəki “balçığına” (yəni: palçığına) söz forması B nüsxəsində eyni anlamlı “çamuruna” söz forması ilə verilmişdir ki, bu da həmin misraların vahid məzmununda anlaşılmasına gətirib çıxarır.


Araşdırma göstərir ki, qorqudsünaslıqda başlıca fikir ayrılığı D nüsxəsində **قونلار** şəklində yazılmış “qonlar” (-lar cəm şəkilçisidir) sözü üzərində qurulmuşdur. O. Ş. Gökyay sözün əlyazmada səhv yazıldığını qeyd edərək, onu “kum” (yəni “qum”) kimi oxumuş və müasir anlamda şərh etmişdir (Gökyay, 2006: 123, 361). Eyni yanaşma M. Ergin, H. Araslı və S. Tezcan-H. Boeschoten nəşrlərində də təkrarlanır (Ergin, 1958: 177; Ergin, 1963: 1; Araslı, 1978: 97; Tezcan-Boeschoten. 2001: 126). F. Zeynalov-S. Əlizadə nəşrində “qunlar” variantında oxunan bu sözə belə bir şərh verilir: “Qum” sözü mətnə mənaca yapışıqlı görünür. Lakin D-dəki yazılış bu sözü “qumlar” kimi oxumağa imkan vermir...” (Zeynelov-Əlizadə, 1988: 243). Sözün göstərilən variantda yazılış səbəbi açıqlanmadığından sadələşdirilmiş mətnə elə “qumlar” kimi də vermişlər (Zeynelov-Əlizadə 1988: 84). Fikrimizcə, görkəmli dilçilərimiz bu məqamda “qum” sözünün mətnə yapışıqlı olmasını söyləməkdə bir qədər yanılmışlar. Məsələn burasındadır ki, qum döşənməz, səpilər. Ş. Cəmsidov da sözü “qunlar” variantında oxusa da, onu “qumlar” sözünün yanlış yazılması kimi təqdim edir (Cəmsidov, 1999: 205, 365). Əsərin böyük tədqiqatçılarından sayılan V. V. Bartoldun bu sözü hansı şəkildə oxuduğunu bilməsək də, mötərizə içərisində qarşısında sual işarəsi qoymaqla onu “keçə” mənası verən “войлок” kimi tərcümə etmişdir (Bartold, 1999: 70). Görünür, bu fakta xüsusi diqqət yetirən Ə.Tanrıverdi sözün oxunuş və izahı üzərində geniş dayanmış, mövcud yanaşmalara münasibət bildirərək, onu “gön” mənasında işlənilmiş “qön” sözü kimi transkripsiya etməyi məqsədə uyğun bilmişdir (Tanrıverdi, 2006: 188-192).


Üzərində dayanılan sözün açımında açar rolunu oynayan “döşə-” (-yim şəxs şəkilçisidir) feilinin ifadə etdiyi mənadan çıxış edərək, burada, həqiqətən də, “keçə”, “gön” və yaxud ona yaxın mənalı qədim bir sözün işləndiyini irəli sürmüşdük. Bizə görə, “qon” sözü abidənin dilində oğuzların yaşadığı çadır otaqları örtmək üçün dəvə dərisinə deyilən “qom/kom” sözünün m~n səsdəyişiminə uğramış variantıdır. Həmin söz abidənin dilində getmiş “Qom qomla mənim qoma yurdum!” (D-44, 5-6)

ifadəsinin tərkibində “dəri” anlamında çıxış edir və oğuz alaçıqlarının örtüldüyü materialı bildirir. Ulu dilçi M. Kaşğari də “kom/qom” sözünü dəvə çulunun samanla doldurulub hürgücləri üzərinə qoyulan yəhər kimi izah etmişdir (Mahmud Kaşğari, 2006c: 136). Maraqlıdır ki, müasir türk dillərində və dialektlərində eynilə “dəvə yəhərinin altına qoyulan keçə, dəri” mənasında işlədilən “kom” sözü (ESTY, 1997: 53-54), görünür, ilkin olaraq, “dəri, keçə” anlamını daşımış və gətirilən nümunədə də bu mənanı bildirmişdir (Hacıyev, 2019: 48). Fikrimizcə, “qom” sözünün fonetik variantı olan “qon” sözü (müq. et: sümük – sünük/süñük, qomşu – qonşu və s.) palçıqlı yerlərdən keçmək üçün üzərinə döşənən dəriyə deyilib. Aydındır ki, yürüşə çıxan ordu özü ilə qum deyil, məhz dəri çadırlar aparar. Həm də nəzərə almaq lazımdır ki, oğuzlar quma “kayır” deyiblər (Mahmud Kaşğari, 2006c: 163).

Göstərilən faktlara istinad edərək biz “Atlu batub <çıqamaz> anuñ balçığına qonlar döşəyim” cümləsini “Onun atlı batıb çıxa bilməyən palçığına dərilər döşəyim” anlamında qədim türklərin yürüşə hazırlığının bir elementi kimi qavranılmasını irəli sürmüşdük (Hacıyev, 2022a: 252-253). Həmin sözün B nüsxəsində məhz “qom” (-lar cəm şəkilçisidir) fonetik variantında yazılması açıqladığımız bu mülahizənin düzgünlüyünü bir daha təsdiq edir.

#### 4. Yañıla – Yenidən, Təkrarən

Hər yıl altun, aqça gəlürdi, yigidə yañıla  verürdük, xatırları xoş olurdı (B-187, 8-10).


D nüsxəsində də eyni qrafik formada  kimi yazılan bu söz mübahisəli oxunan leksik vahidlərdəndir (D-235, 13). Fikrimizcə, bu qədim söz M. Kaşğari sözlüyündə “təkrar, yenidən” anlamlarında izah edilən “yañıla” leksik vahididir (Mahmud Kaşğari, 2006c: 330). Bayındur xan göstərilən cümlədə Gürcüstandan xərac kimi gələn qızılı, gümüş pulu hər dəfə yigidlərə verdiyini bildirir.


O. Ş. Gökyay bu iki sözü “igidə, bəgə” kimi oxusa da, sonuncunun D əlyazmasında “yiñil” şəklində yazıldığını qeyd edir (Gökyay, 2006: 155). M. Ergin nəşrində həmin sözlər “igidə, bəgə”, F. Zeynalov-S. Əlizadə nəşrində isə “yigidə-bəgə” variantında təqdim edilmişdir (Ergin, 1958: 216; Zeynelov-Əlizadə, 1988: 104). S. Tezcan-H. Boeschoten nəşrində isə heç bir şərh verilmədən “yigide yeñile” şəklində transliterasiya edilib (Tezcan-Boeschoten, 2001: 156). Ş. Cəməşidova görə, əlyazmada yönlük hal şəkilçili “bəg” sözü əvəzinə “Bəkilə” şəxs adı (Cəməşidov, 1999: 227) yazılmışdır. Biz isə əlyazmada müəyyən nöqsanlara yol verildiyini düşünərək sözlər arasındakı qrammatik əlaqəyə əsasən “igid bəglərə” oxunuşunu daha optimal variant kimi təklif etmişdik (Hacıyev, 2022: 84, 103).

Göründüyü kimi, B əlyazması D nüsxəsindəki yazılışın heç də təsadüfi olmadığını göstərir ki, bu da həmin qədim sözü əslinə uyğun, yəni M. Kaşğari lüğətində “təkrar, yenidən” anlamını ifadə edən “yañıla” kimi verməyə zəmin yaradır.

#### 5. Şaqaq – Buxaq, Çənə

Arqıç qırda döndürdügüm,  
Mərə kafir, sənüñ babañ.

Şaqaqına  emrəndügüm  
Sənüñ qızuñ, gəlinüñ. (B-224, 3-4).

Bu misradakı “şaqaqına” (-ı mənsubiyyət, -na təsirlik hal şəkilçisidir) oxunuşunda yazılmış söz D nüsxəsində  şəklində hərəkəsiz yazılmışdır (D-279, 13). O. Ş. Gökyay bu sözü “şakakına” şəklində oxusa da, göz ilə qulaq arasında üzərinə saç tökülmüş yer, yanaq mənasında izah edir (Gökyay, 2006: 179, 411). M. Ergin də eyni fikirdə olmuş və onu ərəb mənşəli “şakak” sözü kimi açıqlamışdır (Ergin, 1956: 237; Ergin, 1963: 360). F. Zeynalov-S.Əlizadə nəşrində isə “Şaqaqına” variantında oxunmaqla daxil olduğu misra “Oynatmışam qabağında, çox fırlanıb qız-gəlinin...” məzmununda müasirləşdirilmişdir (Zeynelov-Əlizadə, 1988: 118, 216). Biz də mövcud oxunuşları bir

daha nəzərdən keçirərək onu “şaqqına” şəklində oxumaqla “şaqqanaq” (yəni şaqraq səs) mənasında izah etməyi seçim etmişdik (Hacıyev, 2022b: 196).

Müqayisə etdikdə B nüsxəsindəki hərəkəli yazılış bu sözün məhz “şaqqına” formasında oxunmasının düzgünlüyünü ortaya qoyur. Lakin qədim yazılı mənbələr onun ərəb mənşəli deyil, türk mənşəli söz olduğunu söyləməyə əsas verir. Fikrimizcə, “şaqq/şakak” sözü türk dilində “çənə” (Mahmud Kaşğari, 2006b: 282; Yusf Xas Hacib, 2006: 486) və ya “buxaq” (ALCS, 1970: 268; Radlov, 1893: 243) anlamlarında işlənmiş “saqq/sakak” sözünün s~ş səs dəyişikliyinə uğramış variantıdır. “Sakak” sözü müasir qırğız dilində həm “buxaq”, həm də “sinə” mənasında hələ də öz işləkliyini saxlamışdırsa (KRS, 1985: 120), “şekak” fonetik variantında müasir Türkiyə türkcəsində yalnız “sinə” mənasında işlənir (Radlov, 1911: 997). Bu isə yuxarıdakı soylama parçasında Qazan xanın kafirin qız və gəlininin buxağına meyil salma faktını əsiri olduğu düşməyə bildirdiyini dəqiqləşdirir.

### Nəticə

Beləliklə, D və B nüsxələrinin müqayisəli təhlili üzərində qurulmuş bir neçə sözün açıqlanması göstərir ki, Dədə Qorqudun düzüb qoşduğu boyların ilkin lüğət tərkibi sonrakı ozanların və katiblərin yaradıcı müdaxiləsi ilə dövrün işlək söz ehtiyatına uyğunlaşdırılmışdır. Bu isə deməyə əsas verir ki, hər iki nüsxə eyni qaynaqdan bəhrələnən ozanların ifasından yazıya alınmışdır.

### Ədəbiyyat

- Abuşka Lüğati veyə Cağatay Sözlüğü.* (1970). Hazırlayan: Besim Atalay. Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Battal, Abtullah. (1934). *İbnü-Muhenna Lüğati.* Ankara: Devlet Maatbası.
- Caferoğlu, Ahmet. (1968). *Eski Uyğur Türkçesi Sözlüğü.* İstanbul: Edebiyyat Fakültesi Basımevi.
- Cəmişidov, Şamil. (1999). *Kitabi-Dədə Qorqud* (Tarixi, coğrafi, Tekstoloji Tədqiq Və Drezden Əlyazmasının Dürüstləşdirilmiş Elmi Mətni). Bakı: Elm.
- Ergin, Muharrem. (1958). *Dede Korkut Kitabı (Giriş-Metin-Faksimile).* C.I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ergin, Muharrem. (1963). *Dede Korkut Kitabı (İndeks – Gramer).* C.II. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Eski Oğuzca Sözlük Bahşayış Lüğati.* (2001). Hazırlayan: Fikret Turan. İstanbul: BAY.
- Hacıyev (Şirvanelli), Asif. (2019). “Dədə Qorqud Kitabı”nda Ev Analayışı İfadə Edən Sözlər Haqqında. *Dədə Qorqud Elmi-ədəbi Toplu*, II, 40-51.
- Hacıyev (Şirvanelli), Asif. (2022a). “Dədə Qorqud Kitabı”nın Şərhli Oxunuşu-III (3–6-ci Boylar Üzrə). Bakı: Elm və Təhsil.
- Hacıyev (Şirvanelli), Asif. (2022b). “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu-IV (7–12-ci Boylar Üzrə). Bakı: Elm və Təhsil.
- Hacıyev (Şirvanelli), Asif. (2023). “Dədə Qorqud Kitabı”nın Bursa və Drezden Əlyazmalarının Müqayisəli Təhlili (I və II Boylar Üzrə). *Dədə Qorqud Elmi-ədəbi Toplu*, II, 3-19.
- Gökyay, Orxan Şaiq. (2006). *Dedem Korkutun Kitabı.* İstanbul: Kəbalcı Yayınevi.
- Mahmud Kaşğari. (2006a). *Divanü Lüğat-it-Türk* (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). CI. Bakı: Ozan.
- Mahmud Kaşğari. (2006b). *Divanü Lüğat-it-Türk* (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). CII. Bakı: Ozan.
- Mahmud Kaşğari. (2006c). *Divanü Lüğat-it-Türk* (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər). CIII. Bakı: Ozan.
- Kitabi-Dədə Qorqud.* (1978). Tərtib edən: H. Araslı. Bakı: Gənclik.
- Kitabi-Dədə Qorqud.* (1988). Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F. Zeynalov və S. Əlizadə. Bakı: Yazıçı.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[www.turkiyat.kongresi.org.tr](http://www.turkiyat.kongresi.org.tr)

 TIKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
BAKIR AKADEMİSİ

- Sertkaya, Osman Fikret. (2022). Dede Korkut Kitabı'nın Bursa Yazmasının “Giriş” Bölümü. *Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıbbıbasım* içinde (s. 6-13). Bursa: Star Matbaacılık.
- Tanrıverdi, Əzizxan. (2006). *“Kitabi-Dədə Qorqud”un Söz Dünyası*. Bakı: Nurlan.
- Tanrıverdi, Əzizxan. (2015). *Çal Qılıncını, Xan Qazan! (“Dədə Qorqud Kitabı”nda Silah Adları)*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Tekin, Talat. (1986). Dede Korkut Hikayelerinde Bazi Düzeltmeler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Bülleteni 1982-1983*, 141-156.
- Tekin, Talat. (2003). *Orhon Türkçesi Grameri*. İstanbul: Sanat Kitabevi.
- Tezcan, Semih-Boeschoten, Hendrih. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. İstanbul: YKY.
- Yusif Has Hacib. (2006). *Kutadgu Bilig* (Çev. Reşit Rahmeti Arat). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Zahidoğlu, Vahid. (2015). “Dədə Qorqud kitabı”ndakı İki Soylama Haqqında. *Dədə Qorqud Elmi-ədəbi Toplu*, I, 3-23.
- Вартольд, В. В. (1999). *Книга Моего Деда Коркута* (Перевод В. В.Бартольда, издатели: В. М. Жирмунский-А. Н. Кононов). Баку: YNE “XXI”.
- Древнетюркский Словарь*. (1969). Ленинград: Наука.
- Киргизско-русский Словарь*. (1985). Составитель К. К. Юдахин. 2-я книга. М.: Советская энциклопедия.
- Радлов, Владимир Владимирович. (1893). *Опыт Словаря Тюркских Наречий* (в 4 томах). С.-Пб., т.I, ч.1.
- Радлов, Владимир Владимирович. (1911). *Опыт Словаря Тюркских Наречий*. С.-Пб., т.IV, ч.1.
- Этимологический Словарь Тюркских Языков. Общетюркские и Межтюркские Лексические Основы на Буквы “К”, “Қ”*. (1997). Отв. ред. Г. Ф. Благова. М.: Языки Русской Культуры.
- <https://www.bursa.bel.tr/dosyalar/yayinlar/1igya8szm7wkcsq.pdf>.

### Qısaltmalar

**ALCS**: Abuşka Lûğati veya Çağatay Sözlüğü.

**B**: Dede Korkut Kitabı Bursa Yazması Tıbbıbasım. (2022).

**D**: Kitabi-Dədə Qorqud əla lisani-tayifeyi-oğuzan./Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (iki cilddə).

**DTS**: Древнетюркский словарь.

**EOSBL**: Eski Oğuzca Sözlük Bahşayış Lüğati.

**ESTY**: Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы “К”, “Қ”.

**KRS**: Киргизско-русский словарь.

**V**: Heqayəti-oğuznameyi-Qazan bəg və ğeyri / Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. (2000). Bakı: YNE, Ic, s. 312-216.

## AZƏRBAYCAN UŞAQ ƏDƏBİYYATINDA ŞUŞA

### Shusha in Azerbaijan Children's Literature

Aygün BAĞIRLI\*

#### Külasə

Keçən 30 illik bir dövrdə Azərbaycan uşaq ədəbiyyatının əsas qəhrəmanı, oxucusu məğlub, haqlıyken haqsız duruma düşmüş ölkənin uşaqları idi. Düzdür, uşaq yazarlarımız o illərdə Azərbaycanın qəhrəman oğulları haqqında da yazdılar, üz-üzə qaldığımız faciələrdən də, həsrətdən də, amma heç vaxt ağ günlərin gələcəyindən ümidlərini üzmədilər. Balaca oxucularının içindəki işığı sönməyə qoymadılar. Sevinc Nuruqızı “Qisas”, Qəşəm İsabəyli “Leyləyin İntiqamı”nı, İbrahim Yusifov “Qıymayın uşaqlara!” yazdı. Aygün Bünyadzadə isə bütün Azərbaycan xanımlarının, uşaqlarının istəyini “Şirniyyat atan silahlar” nağlında ifadə edirdi. Bir sözlə, uşaq ədəbiyyatının üzünə qəm, qüssə çökmüşdü. Amma Qəşəm Nəcəfzadənin dediyi kimi, “Şuşa ayağa qalxandan, bir əlimiz qələm, bir əlimiz yumruq olandan bəri solmuş uşaq şeirinin bəti-bənizi özünə gəldi”. Şair “Şuşa ayağa qalxandan” deyəndə, Azərbaycan əsgərinin yerə yıxılmış ŞUŞA sözünü ayağa qaldırmasını nəzərdə tuturdu. Azərbaycan əsgəri o ŞUŞA sözünü ayağa qaldırmaqla sözumüzün kəsərini də artırdı. Ədəbiyyatımızın rəng palitrası da zənginləşirdi. Tarixi zəfərimiz uşaq ədəbiyyatına həm də yeni obrazlar qaləyerəsi gətirdi. Qələbədə az sonra uşaqların sevimli yazarı Zahid Xəlil “Dəmir yumruq dastanı”nı yazdı. Elə həmin əsərdə deyilir ki, hər xalq dastan yarada bilməz. O xalq dastan yaradır ki, onun mübarizə tarixi var, çətinliklərlə mücadilə tarixi var və Zahid müəllim “Dəmir Yumruq dastanı”nı yazmaqla həm də göstərdi ki, Azərbaycan xalqı tarixin hər dönəmində dastan yarada bilən xalqdır. Solmaz Amanova “Şuşanın sehirli açarları”, Qəşəm Nəcəfzadə “Şuşa ayağa qalxdı”, Sevinc Nuruqızı “Zəfər Nəğməsi. Şuşa”, “Duman pəriləri. Şu – Şa” əsərlərini yazdılar. 2022-ci il bildiyimiz kimi ölkə başçısının sərəncamı ilə Azərbaycanda “Şuşa İli” elan olundu, uşaq ədəbiyyatının yaradıcıları da Zəfəri yeni yaşamış xalq kimi Qarabağ, Şuşa, qələbə və şəhidlik mövzusunda xeyli ədəbi-bədii nümunələr yaratdılar, Cıdır düzünü, Xarıbülbul Şuşanın atributları kimi vəsf etdilər. Şairlər demək olar, Şuşanın – bu müqəddəs şəhərin poetik obrazını yaratmış, onun həm tarixi simasını, həm coğrafi xarakteristikasını, həm də mənəvi anlamını ifadə etmişlər.

**Açar Sözlər:** Azərbaycan, Şuşa, uşaq ədəbiyyatı, Şuşa ili, zəfər, poetik obraz.

#### Abstract

For three decades, the central figure and audience of our children's literature have been the children of a country that, unjustly defeated and wronged, despite being right. Indeed, during those years, our children's writers depicted the heroic youth of Azerbaijan, the tragedies we endured, and the sense of longing. Nevertheless, they consistently maintained hope for a brighter future. They ensured that the light within their young readers remained undiminished. Sevinj Nurugizi authored “Revenge”, Gasham Isabayli – “Stork's Revenge” and Ibrahim Yusifoghlu – “Don't Kill the Children!”. Aygun Bunyadzade expressed the desire of all Azerbaijani ladies and children in the fairy tale “Guns Shooting Candy”. In a word, grief and anger fell on the face of children's literature. But as Gasham Najafzade said, “The character of the children's poem, which had faded since Shusha stood up and we had a pen in one hand and a fist in the other, came to its senses. When the poet referred to “When Shusha stood up”, he was alluding to the Azerbaijani soldier raising the fallen word “SHUSHA”. By elevating this word “SHUSHA”, the Azerbaijani soldier enriched the importance of our words. It also enriched the color palette of our literature. Our historical victory also introduced a new array of imagery into children's literature. Shortly after the triumph, Zahid Khalil, a beloved children's author, penned “Epic of Iron Fist”. In the same work, it is said that not every nation can create an epic. That nation creates an epic that has a history of struggle, a history of struggle with difficulties, and Zahid Khalil, by writing the “Epic of the Iron Fist”, also showed that the Azerbaijani people are a nation that can create an epic at any time of history. Solmaz Amanova wrote “Shusha's Keys”, Gasham Najafzadeh authored “Shusha Stood Up” and Sevinj Nuruguzi wrote “Song of Victory: Shusha”. In 2022, Azerbaijan's leader officially declared it the “Year of Shusha”, the creators of children's literature created numerous literary and artistic works reflecting themes of Karabakh, Shusha, victory, and martyrdom, resonating with a nation recently emerged victorious, praised Jidir plain and Xaribbulbul as attributes of Shusha. It can be said that the poets have crafted a poetic portrayal of Shusha – this sacred city – capturing its historical essence, geographical attributes, and spiritual significance.

**Keywords:** Azerbaijan, Shusha, children's literature, Year of Shusha, victory, poetic image.

\* Doç. Dr., AMEA, Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Elmi Katib, Bakı/Azərbaycan, aygunbagir77@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9887-7713.



## Giriş

2022-ci il bildiyimiz kimi ölkə başçısının sərəncamı ilə Azərbaycanda “Şuşa İli” kimi qeyd olundu. Və haqqında danışacağımız uşaq ədəbiyyatının yaratıcıları da Zəfəri yeni yaşamış xalq kimi, çoxdandır bu mövzuya təşnə kimi Qarabağ mövzusunda, qələbə mövzusunda, savaşı və şəhidlik mövzusunda xeyli ədəbi-bədii nümunələr yaratdılar. AYB-nin Uşaq ədəbiyyatı şöbəsinin rəhbəri Qəşəm Nəcəfzadənin qurultay öncəsi məruzəsində dediyi kimi “Şuşa ayağa qalxandan, bir əlimiz qələm, bir əlimiz yumruq olandan bəri solmuş uşaq şeirinin bəti-bənizi özünə gəldi”. Belə ki, hələ 2020 – 2021-ci illərdə Zahid Xəlil, Ələmdar Quluzadə, Solmaz Amanova, Sevinc Nuruqızı, Gülarə Munis, Mina Rəşid, Mehriban Nağıyeva, İbrahim Yusifoğlu, Əfsanə Laçın kimi müəlliflər öz yaradıcılıqlarında bu mövzuya müraciət etmiş, həm zəfərin yaşatdığı sevinc və qüruru, həm müharibənin ağrı və kədərini bədii-poetik ifadəsinə nail olmuşdular. Qarabağın incisi, mirvarisi Şuşa isə uşaq ədəbiyyatında bütün Qarabağın simvolu kimi, müqəddəs yurd yeri, təbiəti və tarixi etibarını ilə bənzərsiz məkan kimi xarakterizə olunur.

## 1. Nəsr Əsərlərində Şuşa

Sevinc Nuruqızının “Zəfər Nəğməsi. Şuşa” əsəri bu mövzuda yazılmış ən yaxşı əsərlərdəndir. Gənc oxucuya xitabla başlayan əsərdə müəllif haqqında danışacağı qəhrəmanların heç də nağıllardan, rəvayətlərdən gəlmədiyini, gerçək həyatda hər gün qarşılaşa biləcəkləri real insanlar olduqlarını, əfsanələrdən gəlməsələr də, əfsanəvi hünərlər göstərən, Zəfər yolunun yolçuları olduqlarını söyləyir. Şuşanın ilahi gözəlliyindən, Şuşaya bəslədiyi ilahi sevgisindən söz açan müəllif yazır: “Həmişə mənə elə gəlib ki, Şuşa bu yurdun mehrabıdır. Şuşa bizim günahlarımızın yuyulduğu yerdir.

Mən Rəbbimi göylərdə axtaranlardan olmuşam. Zaman-zaman Onun qəlbimə köçdüyünü dərk etsəm də, Onu axtaranda göy üzünə baxmışam. Həmişə düşünmüşəm ki, bu yurdun Rəbbinə keçən yolu məhz Şuşadan keçir. O dolmaları qalxanda səmaya bir pillə yaxın olursan, yerə bir pillə uzaq...” (Nuruqızı, 2022: 9) Sevinc Nuruqızı Şuşa haqqında bu kutsal duyğularını yazmaqla kiçik oxucusunu da sehri Şuşa sevgisinin ağışına salır.

Daha sonra Şuşanın tarixinə ekskurs edən yazıçı onun təməlinin Pənahəli xan tərəfindən qoyulduğunu, bu əsrarəngiz məkanın biz nəslə onların əmanəti olduğunu xatırladır. “Pənahəli xan fikrində israrlı idi. Dağlar qoynunda qala ucaldacaqdı... 1750-ci ildə Şuşakənddən bir qədər aralı, hündür, sıldırım dağ üstündə qalanın tikintisinə başladı... Sədlər, istehkamlar, daş küçələr, hündür divarlar. Yerlə göyün arasında elə möhtəşəm bir qala-şəhər ucaldı ki, təsviri dastanlara sığmazdı... Şuşa zirvədə doğan günəşin şüaları altında büllur şüşə kimi parıldadı... Göz qamaşdırdı qəhrəmanlar diyarı... Qədim yurd yerimiz, oduna-ocağına qızındığımız diyar...” (Nuruqızı, 2022: 12) “Zəfər nəğməsi” əsəri təkcə adından göründüyü kimi zəfər sevinci haqqında deyil. Müəllif mənfur qonşularımızın hələ birinci Qarabağ savaşından başlayaraq törətdikləri faciə və fəlakətlərdən bəhs edən hekayələrlə gənc oxucuda o illərin tarixi hadisələri haqqında da təsəvvürlərini yeniləyir. Kəlbəcərin, Ağdamın, elə Şuşanın işğalı, Xocalı faciəsi haqqında hekayələr uzaq olmayan tariximizi bir daha yada salır. Zəfərə gedən yolun keşməkeşləri, çətinlikləri, ordumuzun əzmkarlığı, şərəflə şəhid olmağı seçənlərin şücaətləri müəllif tərəfindən maraqlı təhkiyə və dialoqlarla təqdim olunur. “Zəfər nəğməsi Şuşa” əsəri həm də gələcək nəsillər üçün bu gün nəfəs qədər yaxın olan tariximiz, qələbə uğrunda savaşı haqqında salnamədir, - desək, yanılmazdır.

Sevinc Nuruqızının Mədəniyyət Nazirliyi tərəfindən çap olunan “Pıçıltı” əsəri də müharibə mövzusunda həsr olunub. Yer üzünün uşaqları, oyuncaqları, göyərçinləri terrora yox deyir! – deyən müəllif 2020-ci il Gəncədə baş vermiş hadisələri faciədə dəhşətlər yaşayan uşaqların acı taleyini əks etdirməklə əbədiləşdirə bilmişdir.

Sevinc Nuruqızı 2023-cü ildə isə “Duman pəriləri Şu – Şa” (Nuruqızı, 2023) əsərini yazdı. “Duman pəriləri ŞU – ŞA” nağıl-povestində Sevinc Nuruqızı Zəfər adlı şəhid övladını müxtəlif zaman və məkan arealına səyahətə çıxarmaqla Şuşanın tarixinə ekskurs edir. Zəfəri müşayiət edən duman pəriləri onu Şuşanın tarixi şəxsiyyətləri, bənzərsiz təbiət gözəllikləri ilə tanış edirlər. Ağabəyim Ağa, Xurşidbanu Natəvan kimi xanım şəxsiyyətlərlə tanış olan Zəfər həmçinin Pənahəli xan, İbrahimxəlil xanla tanış

olur, Şuşanın özülünün qoyulmasının şahidi olur. Fantastik nağıl-povestdə Zəfər Şu - Şaların köməyi ilə müxtəlif yaradıcılıq və elmi laboratoriyalara da səyahət edir. Bu səyahətlərin birində, düşmənin laboratoriyasında qara niyyətli alim azərbaycanlılara, şuşalıya məxsus və özündə gözəllik, nəciblik, əsələt daşıyan gen kodlarının oğurlanması və ermənilərə köçürülməsinə çalışır. Amma bədnıyyətli alim, Zəfər və onun dostları duman pərilərinin ağıllı və cəsarətli səyləri nəticəsində öz məqsədinə nail ola bilmir. Düşünürəm ki, bu əsərin əsasında çoxhissəli maraqlı cizgi filmi çəkmək olar.

“Əjdaha qardaşlığı. Şirvanşahlar xəzinəsi” kitabı ilə uşaqlara tanış olan Mürşüd İsmayılzadə Şuşa İlində “Zəfəri yaşayanlar, yaşadanlar” (İsmayılzadə, 2022) əsəri ilə oxucuların görüşünə gəlmişdir. M. İsmayılzadə “Vətən qəhrəmanları ilə tanınır” – devizi ilə oxuculara zəfəri yaşadanların şərəfli döyüş yolundan hekayələr təqdim edir. “Qarabağlı xatirələr” başlığı altında verilən “Çiçəklərin söhbəti”, “Ceviz ağacının dibindəki xəzinə”, “Bulağın ad günü” kimi hekayələr maraqla oxunan bədii nümunələrdi. Müəllifin “Bulağın ad günü” hekayəsində bulağın ikinci doğuluşu kimi təqdim etdiyi təqvim gününü əslində bütün azad olunmuş yurd yerlərinə şamil etmək olar. İşğaldan sonra ikinci həyatını yaşayan, doğma sahiblərinə qovuşan hər kənd, hər oba, dağlar, çaylar yeni mövlud gününü yaşamağa başlayır. Daha sonra kitabda şəhid və qazilərin həyat hekayələrindən ibarət bədii oçerklər təqdim edilir.

“Göyərçin” jurnalı il boyu balacalar üçün “Bilik klubu”, “Təbiət guşəsi”, “Yumor dünyası”, “Qədim dərslərimizdən” kimi rubrikalar, müxtəlif xalqların – italyan, ispan, hind, ukrayna, belarus, koreya, rus və mordovların kiçikhəcmli maraqlı nağıllarını, həmçinin Abdulla Şaiq, Yusif Əzimzadə, Səməd Vurğun, Nigar Rəfibəyli, Süleyman Rəhimov, Süleyman Rüstəm, Hüseyn Abbaszadə, Mirvarid Dilbazi, Əzizə Türkan kimi klassiklərin vaxtı ilə uşaqlar üçün yazdığı bədii örnəkləri, Zahid Xəlil, Ələmdar Quluzadə, Aləmzar Əlizadə, Ələsgər Əlioğlu, İbrahim Yusifoğlu, Kamil Araz kimi çağdaşlarımızın və Əyyub Türkay, Zaur Ərnuğan kimi gənclərin də yaradıcılığından ayrı-ayrı nümunələri kiçik oxuculara təqdim edir. Bütün bunlarla yanaşı, Şuşa mövzusu, Zəfər mövzusu, ümumilikdə Qarabağ mövzusu jurnalın ana xətti hesab edilir, hər nömrədə adıçəkilən mövzu ilə bağlı uğurlu nəsr və nəzm nümunələri təqdim olunur. Böyük qayıdışın, Zəfər Yolunun, Azərbaycan əsgərinin şücaətinin, ağıllı kəndin əsas mövzu olduğu bu əsərlərdə xalqımızın əzmkarlığından, çətin məqamlarda bir yumruq kimi birləşməsindən, işğaldan azad olunmuş yurd yerlərindən bəhs olunur. Bu əsərlərdə Cıdır düzü, Xarıbülbul Şuşanın atributları kimi vəsf edilir.

XIX əsrin əvvəllərində Ağabəyim ağanın sədaqətin, etibarın, həm də qürbət eldə hicran və həsrətin, XXI əsrdə Azərbaycan əsgərinin Zəfərin, şərəflə şəhadətə yüksəlməyin rəmzinə çevirdiyi xarıbülbul, indi uşaq ədəbiyyatında bütövlükdə Şuşanın, Qarabağın simvolu kimi görünür (Bağırılı, 2023).

## 2. Uşaq poeziyasında Şuşa

Professor, uşaq yazarı Rafiq Yusifoğlu “Vurulmuşam Şuşaya” şeirində demək olar, bu müqəddəs şəhərin poetik obrazını yaratmış, onun həm tarixi simasını, həm coğrafi xarakteriskasını, həm də mənəvi anlamını ifadə etmişdir. Rafiq müəllimin jurnalın müxtəlif saylarında çıxan şeirlərində zəfər sevinci ilə yanaşı müharibə, onun acısı, uşaqların həyatında yaratdığı böyük boşluqlar da öz əksini tapır. “Şar və balaca qız” şeirində bir şəhid övladının atasının müharibəyə getməzdən əvvəl üfləyib ona verdiyi şarı gecə-gündüz qorumasından, əlindən yerə qoymamasından bəhs edir:

Püləyərək doldurub,  
Həmin şarı atası.  
Döyüşdə şəhid olub,  
Bu qız qalib atasız...  
Gör necə möhkəm tutub,  
Bu qız şarın sapını?!  
Çünki bu şar azaldır,  
Kövrənin əzabını...  
Onu göz bəbəyitək  
Qorumağa çalışır.  
Bu qıza baxan zaman

Ürəyimiz alışır.  
Bir gün toxtaqlıq verib,  
Söylədik ki, Süsənə:  
Nə qədər istəyirsən,  
Şar alarıq biz sənə!  
Qız etiraz elədi,  
Üzünü bulud aldı.  
Elə söz söylədi ki,  
Əlim üzümdə qaldı.  
- Özünü yormayın,  
Bu şarın əvəzi var?  
Axı onun içində,  
Atamın nəfəsi var...

Şeir müharibənin uşaqların həyatında yaratdığı boşluğu, onlara vurduğu mənəvi zərbəni, dağıtdığı saf dünyalarının acı yaşantılarını əks etdirir. Qeyd edək ki, “Göyərçin”in kitabxanası seriyasından dərc olunan “Şuşa yolu – Zəfər yolu” adlı xüsusi buraxılışda Rafiq Yusifoğlunun özünün müəllifi olduğu hekayə və nağıllar verilmişdir ki, bu nümunələr uşaqlarda vətənpərvərlik hissini aşılayan, böyük tərbiyəvi-estetik əhəmiyyətə malik əsərlərdir.

Uşaq ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi, uşaqların sevimli yazarı və dostu Zahid Xəlil bildiyimiz kimi, qələbədən çox keçməmiş, 2021-ci ildə “Dəmir yumruq dastanı”nı yazdı. Yazıçı həmin əsərdə deyir ki, hər xalq dastan yarada bilməz. O xalq dastan yaradır ki, onun mübarizə tarixi var, çətinliklərlə mücadilə tarixi var (Xəlil, 2021) və Zahid müəllim “Dəmir Yumruq dastanı”nı yazmaqla həm də göstərdi ki, Azərbaycan xalqı tarixin hər dönəmində dastan yarada bilən xalqdır. Dəmir yumruq obrazına vaxtında və dəyərli dastan həsr edən yazıçı əsərin “Ulu öndər, dədə Heydər” adlanan ikinci hissəsini 2022-ci ildə yazmışdır. Əsərin əsas qayəsi istər Zəfər çalmaqımızda, istər Qarabağda bu gün gedən quruculuq işlərində, böyük qayıdışda milli öndərin, onun ideyalarının böyük rolunu göstərməkdir. Bu gün abadlaşan, yenidən canlandırılan yurd yerlərimizdəki işıqlarla ürəklərdəki, əməllərdəki işığın arasında mənəvi bağ görünür. Zahid Xəlil “Əsərləri”nin VIII cildində “Dəmir yumruq” dastanının birinci və ikinci hissələri, şairin müxtəlif illərdə qələmə aldığı şeir, hekayə və pyesləri toplanmışdır. “Dəmir yumruq” dastanı xalqımızın zəfər sevincindən, zəfərə gedən yolun keşməkeşlərindən, həmçinin xalqımızın qəhrəmalıq əzmindən, Ümummillə lider Heydər Əliyev və onun ləyaqətli davamçısı İlham Əliyevin cəsarətindən, Qarabağın əsrarəngiz gözəlliklərindən bəhs edir. Əsər dastana məxsus ənənəvi formada, nəzm və nəsr ardıcılığı ilə yazılsa da, beşinci fəslə dram janrında yazılmış və burada keçmiş nəsillərlə çağdaş nəsillər qarşılaşdırılmışdır. Ağabəyim Ağanın Şuşa həsrəti, onun azad Şuşanın xoşbəxt uşaqlarıyla xəyali görüşü əsərin maraqlı və duyğulu məqamlarıdır. Şuşanın əsarətdən azad olması ilə qəlbinin rahatlıq tapdığını söyləyən Ağabəyim Ağa Şuşanın gözəlliyindən yenə rıqqətə gəlir.

Şuşanı xonça kimi  
Göyə qaldırıb dağlar  
Bu xonçanın içində  
Noğul-noğul uşaqlar.  
Heç zaman belə güclü  
Görməmişəm dağları  
Şuşanı qaldırıb ki,  
Dünyanın hər yerindən,  
Görsünlər uşaqları. (Xəlil, 2023: 239)

Şuşa əsərdə Zahid Xəlil tərəfindən ilahi gözəl kimi vəsf olunur.

Uşaq ədəbiyyatını xalqımızın ən qiymətli sərvəti hesab edən, “Uşaqlar üçün yazmaq onsuz da vətənə xidmətdir. Amma yaxşı yazmaq, onların əxlaqi tərbiyəsinə, davranış kamilliyinə yol açan mətnlərlə meydana olmaq, – bu artıq milli mənafe, milli təəssübkeşlik hadisəsidir”, deyən filologiya elmləri doktoru Elnarə Akimovanın böyük ədəbi-estetik zövqlə tərtib etdiyi “Azərbaycan uşaq ədəbiyyatından seçmə əsərlər (şeir, nəsr, dramaturgiya)” antologiyası 2022-ci ildə Türkiyədə nəşr olunmuşdur. Akademik İsa Həbibbəylinin geniş ön söz yazdığı, Türkiyədən Doç. Dr. Soner Sağlam, Yaşar Sözen və Özgür Koray Yılmazın Türkiyə türkcəsinə çevirdiyi və çapa hazırlanmasına böyük dəstək

göstərdikləri bu dəyərli nəşrdə ümumilikdə 52 şeir, 15 hekayə və 2 dram əsəri yer almışdır. Azərbaycanın himninin sözləri ilə başlayan antologiyada Əli bəy Hüseynzadə, Hüseyn Cavid, Almas İldırım, Abdulla Şaiq, Cəfər Cabbarlı, Əlağa Vahid, Səməd Vurğun kimi klassiklərin əsərləri ilə yanaşı müasir uşaq ədəbiyyatının yaradıcıları Zahid Xəlil, Rafiq Yusifoğlu, Qəşəm İsabəyli, Reyhan Yusifqızı, Sevinc Nuruqızı, Qəşəm Nəcəfzadə, İbrahim Yusifoğlu, Mina Rəşid, Sevinc Elsevər, Aygün Bünyadzadənin də yaradıcılığından bədii nümunələr təqdim olunmuşdur. Türk dünyasının mədəniyyət paytaxtı Şuşa şəhərinin 270 illiyinə və Türkiyə-Azərbaycan dostluğuna həsr olunan bu kitab həm Azərbaycan uşaq ədəbiyyatını bütün türk dünyasına tanımaq baxımından, həm bu yöndə atılan ilk addım olması baxımından böyük əhəmiyyətə malikdir və ümid edirik ki, bu cür layihələr davamlı xarakter daşıyacaq.

Əvvəlki illərdə “Vətən nəğməsi”, “Göy yerə zəng eyləyir”, “Payızda üşüyən çiçək” kimi bir çox kitabların müəllifi İbrahim Yusifoğlunun 2022-ci ildə “Qıymayın balalara” kitabı nəşr olunmuşdur. “Bu il Şuşa ilidir”, “Zəfər nəğməsi”, “Ağdam şəhəri”, “Şuşa”, “Əsgər inamı”, “Hava durumu” şeirlərində Böyük Vətən Müharibəsi və qələbənin bəxş etdiyi sevinc hissələrindən bəhs olunur. Uşaqların gözlərində sevinc, üzlərində həmişə təbəssüm görmək istəyən şair üzünü müharibə və iğtişaşlar törədən böyüklərə tutaraq yazır:

Arzuları tumurcuq,  
İstəkləri qönçədi.  
Yaşamaq həvəsləri  
Hər istəkdən öncədi.  
Baxışları ovsunlu,  
Gülüşləri incədi.  
Dünyanın sinəsinə  
Vurmayın ağır yara,  
Ey insan qatilləri,

Qıymayın uşaqlara! (Yusifovlu, 2022)

Bu gün bölgələrimizdə də uşaq ədəbiyyatının layiqli nümunələri yaranmaqdadır. Naxçıvanda Kamil Araz, Elxan Yurdoğlu, Gəncədə İnqilab İsaq, Aləmzər Əlizadə, Goranboyda Ələsgər Əlioğlu, Ağcabədidə Zahid Afşar Eloğlu, Lənkəranda Əyyub Türkey, Astarada İlham İlhami və başqalarının yaradıcılığını buna misal çəkə bilərik. Uşaq dünyasına yaxından bələd olan, onlar üçün yazılmış bir neçə kitabın müəllifi, Naxçıvanda yaşayıb yaradan Kamil Arazın 2022-ci ildə “Nənəmin nəsihəti” adlı kitabı işıq üzü görmüşdür. Kiçikhəcmli bu kitabda şairin “Dilimizin yaddaşı”, “Nənəmin duası”, “Barış istəyirəm” kimi maraqlı şeirləri yer almışdır. Kitabda təqdim olunan ilk şeir isə “Azad Şuşa” adlanır. Övladlarına evdə həmişə “divarı yazmaq olmaz” tövsiyəsini edən ata ikinci Qarabağ savaşı başlayanda müharibəyə yollanır, torpaqlarımızın azad olunması uğrunda qəhrəmanlıqlar göstərir və bir gün cəbhədən ailəsinə bir videoyazı göndərir. Ata bu videoda düşməndən azad etdikləri Şuşada bir divara “Sən azadsan, ay Şuşa!” sözlərini yazırdı. Bu maraqlı şeirdə şair demək istəyir ki, bəzən böyüklər mövzu ülvə duyğular, müqəddəs dəyərlər olanda öz dediklərinə əməl etməyə bilir, amma bu qınağa yox, əksinə böyük sevinclərə səbəb olur.

Lənkəranda yaşayan gənc şair Əyyub Türkeyin 2022-ci ildə uşaqlar üçün iki şeir kitabı – “Sovqat” və “Balacaların şeir çələngi” çap olunmuşdur. Təbiəti, ətraf mühiti, ənənə və dəyərləri azyaşlılara sadə dildə anladan, öyrədən şair həm də onlara vətən sevgisi, elmə, biliyə, işgüzarlığa həvəs aşılayır. Poetik təsvirinə bir qədər də yumor qatan, bu istiqamətdə azyaşlıların hazırcavablığından yararlanan müəllif balacalar üçün maraq kəsb edən nümunələr yarada bilmişdir. Təmsil, tapmaca kimi janrlara müraciət etməklə həm də öz yaradıcılığına rəngarənglik də qazandırmışdır. Əyyubun şeirlərinə balacaların saf dünyasından süzülən işıq və səmimiyyət gənc şairin gələcəkdə daha da gözəl poetik nümunələr yaradacağından xəbər verir. Şairin adıçəkildən kitablarında həmçinin Şuşa ilə bağlı şeirlər də yer almışdır ki, müəllif bu mətnlər vasitəsi ilə azyaşlı oxucusunda bu tarixi şəhərə məhəbbət aşılamışdır.

Qeyd edək ki, 2023-cü ildə Qəşəm Nəcəfzadənin “*Şuşa qalxıb ayağa*” (Nəcəfzadə, 2023) şeirlər kitabı çap olunmuşdur. Kitabda toplanan uşaq şeirləri poetikliyi, məna yükü ilə seçilən nümunələrdir. Uşaqların hazırcavablığını, dəcəlliyini, maraqlarını, ümumilikdə uşaq dünyasını canlandırmaq baxımından diqqətçəkən bu şeirlər məzmun rəngarəngliyinə görə də fərqlənirlər. Kitabda “*Dava-dava*

oyunu”, “Əsgərin ürəyi”, “Deyəsən”, “Lövhə” kimi süjetli şeirlər də var. “Uşaqlar” şeiri isə şairin dünyanın, müharibələrin ixtiyarını saf könüllü, xoş niyyətli körpələrə verilməsi istəyini ifadə edir:

Düşmən kəlməsi yoxdur uşaqların dilində,  
Olsa-olsa, əllərini bir-birinə vururlar.  
Səngərlərin içində, səngərlərin çölündə  
Lay-lay deyib kuklaya qəşəng evcik qurarlar.

İnsan bayraqlarıdı göydə oynayan əllər,  
Öpürlər gül-gülə bir-birinin əlini.  
Biz öyrənə bilmədik dostluq dilini heç vaxt,  
Gəlin gedək öyrənək körpələrin dilini...

...Uşaqların ayağı torpağı bölə bilmir,  
Necə ki eyni yağır yer üzünə yağışlar.  
Sülh haqqında yazılmış iki gözəl misradı:  
Bir göy üzündə quşlar,  
Bir də yerdə uşaqlar. (Nəcəfzadə, 2023:17)

“Deyəsən” şeirində isə dünyanı yağışdan, soyuqdan qorumaq istəyən balaca qızın güllü yaylığı ilə torpağın üstünü örtməyə çalışması təsvir olunur. “Şuşa qalxıb ayağa” şeiri isə fəlsəfi mahiyyətinə görə seçilən şeir nümunəsidir.

Uşaq şairi Mina Rəşidin sözügedən ildə Təhsil nəşriyyatında sayca 8-ci kitabı – “Zəfərdir mənim adım” şeirlər toplusu çap olunmuşdur. Əksəriyyəti vətənpərvərlik mövzusunda yazılan bu şeirlər uşaqlarda vətənə, yurda sevgi, torpağa sahiblənmək, onu qorumaq kimi hissləri aşılamaq baxımından əhəmiyyətlidir.

## Sonuç

Bütün deyilənlərə yekun vuraraq qeyd edək ki, bu gün uşaq ədəbiyyatının gözəl, dəyərli nümunələri yaranır, bu nümunələr əvvəlki dövrlərdəki kimi yalnız təsvir, tərənnüm, maarifləndirmək, estetik zövq aşılamaq xarakteri daşmır. Eyni zamanda, milli məfkurənin, azərbaycançılıq ideologiyasının formalaşması, vətənə, torpağa, tarixi-mənəvi bağlara dərinləndirən bağlanmaq kimi milli-mənəvi düşüncənin inkişafına təkan verir, təbiəti, ümumilikdə dünyanı qorumağı tələq edir. Nikbin notlarla bitirmək istədiyim yazımın sonunda vurğulayım ki, uşaq ədəbiyyatı xəzinəmiz yenidən zənginləşir, o müasir uşaqların, yeni dünyaya inteqrasiya olunan gəncliyin estetik tərbiyəsinin, bədii zövqünün formalaşmasında gözlənilən funksiyaları yerinə yetirə bilər.

Bu gün uşaq ədəbiyyatından danışanda artıq əvvəlki illərdəki kimi bədbinliklə danışmır, əminliklə uşaq ədəbiyyatı var, inkişaf edir, formalaşır, yeni və uğurlu mərhələsini yaşayır, deyə bilir. Bunun səbəbkarı kimi ötən illərdə uşaq yazarları ilə tənqidçilərin, ədəbiyyatşünasların ünsiyyətini, bu istiqamətdə dialoq və polemikaları, problemlərin həlli yollarının yüksək kürsülərdə müzakirə olunmasını göstərirdikdə, bu gün kitab festivallarında, sərgi və yarmarkalarda uşaq marağını, anlaşıqla keçən kitab təqdimatlarını müşahidə edib deyə bilir ki, uşaq ədəbiyyatının bu yeni epoxasını həm də uşaqlar özləri yaratdı, öz tələb və maraqları ilə onu formalaşdırdılar və inkişaf etdirirlər. Belə deyək, kiçik oxucular özlərinin böyük ədəbiyyatlarını yarada bildilər və yaranmaqda olan bu böyük ədəbiyyatda Şuşa şəhərinin əzəmətli obrazı bizə sevinc bəxş edir.

## Kaynakça

Amanova, Solmaz. (2021). *Şuşanın Sehirli Açıqları*. Bakı: Everest.

Bağırzadə, Bəhram. (2020). *Şuşa. Uşaqlar Üçün*. Bakı: Şərq-Qərb.

Bağırılı, Aygün. (2023). Şuşa İlinin Uşaq Ədəbiyyatı. *Ədəbiyyat Qəzeti*, 22 iyul.

Xəlil, Zahid. (2021). *Dəmir Yumruq Dastanı*. Bakı: TEAS Press Nəşriyyat Evi.

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ

[bilgi.kongresin.org.tr](http://bilgi.kongresin.org.tr)

 TİKA  
ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ  
BAKİ ADERİYAN

Xəlil, Zahid. (2023). *Seçilmiş Əsərləri*, VIII cild, Bakı: ADPU-nun Nəşr Evi.

İsmayılzadə, Mürşüd. (2022). *Zəfəri Yaşayanlar, Yaşadanlar*. Bakı: TEAS Press Nəşriyyat Evi.

Nəcəfzadə, Qəşəm. (2023). *Şuşa Qalxıb Ayağa. Uşaq Şeirləri*. Bakı: Libra.

Nuruqızı, Sevinc. (2022). *Zəfər Nəğməsi*. Şuşa. Bakı: TEAS Press Nəşriyyat Evi.

Nuruqızı, Sevinc. (2023). *Duman Pəriləri. Şu – Şa*. Bakı: Təhsil.

Yusifovlu, İbrahim. (2022). *Qıymayın Uşaqlara*. Bakı: Şirvanəşr.

## MODERN AZERBAIJAN KÖROĞLUŞÜNASLIĞINDA MİTOLOJİK YÖNELİMİN YENİ EĞİLİMLERİ

### New Trends of Mythological Direction in Modern Azerbaijan Koroghlu-Study

Aynur A. İBRAHİMOVA\*

#### Öz

Azerbaycan halkbiliminin en eski araştırma alanlarından birini oluşturan “Köroğlu” destanı, şiirsel mükemmelliği, dağıtım alanının başka hiçbir destanla karşılaştırılmayacak kadar genişliği ve bilgilendirici kapasitesi ile karakterize edilir, hatta birbirlerinden farklı kökenlere sahip halklar arasındaki muazzam popülaritesi vb. bu nedenle dünya destan biliminin ilgi odağındaki anıtlardan biridir. Bilindiği gibi kahramanlık destanı, halkın kültürünün ve milli ideolojisinin bir aynasıdır, dolayısıyla hem destanın kendisi hem de onunla ilgili araştırmaların yönü ve amacı, halkbiliminin sürekli güncellenen konularından biridir. Bu açıdan bakıldığında bir asra yakın bir geçmişe sahip olan Azerbaycan Köroğlu biliminin tarihinin genelleştirilmesi, dünya destan bilimi içerisindeki yeri ve konumu, kazandığı bilimsel tecrübe ile geleceğe yönelik bakış açılarının belirlenmesi açısından da önemlidir. Azerbaycan'ın bağımsızlığını kazanmasından sonra manevi eserlere olan ilginin artması ve manevi mirasa yönelik tutumun yeni bir düzeye yükselmesi, büyük bir coğrafyayı koruyan milli destanı da bünyesinde barındırmaktadır. Modern Azerbaycan Köroğlu biliminde mitolojik yönün tarihi-sosyal yönün önüne geçmediğini görüyoruz. Genel olarak bağımsızlık döneminin Köroğlu bilimini karakterize eden temel özelliklerden biri eski araştırma yöntemlerinden farklı yöntemlerin aranması ve yeni yönelimlerin ortaya çıkmasıdır. Bunun nedeni, Sovyet yönetimi yıllarında bir yandan burjuva teorileri ve yöntemleri gibi yasaklanmış bilimsel-araştırma yöntemlerinin kullanma özgürlüğü, diğer yandan da daha önce göz ardı edilen veya bilinmeyen çok sayıda yeni “Köroğlu” versiyonlarının ortaya çıkmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Köroğlu, destan, mitolojik yön, yeni dönem.

#### Abstract

The epic “Koroghlu”, which is one of the most primary areas of study of Azerbaijani folklore science, is one of the monuments in the focus of world epic science due to its poetic perfection, the breadth of distribution area incomparable with any epic, the richness of informative information capacity and even its immense popularity among different peoples. As it is known, since the heroic epic is a mirror of the morality and national ideology of the people, both the epic itself and the direction, purpose of research related to it remain one of the ever-relevant topics for folklore-studies. From this point of view, the generalization of the history of Azerbaijani koroghlu-study, which has almost a century of history, its place and position in world epic studies, the gained scientific experience is of great importance for determining future prospects. After the independence of Azerbaijan, the increase in interest in spiritual monuments, the rise of the attitude to intangible heritage to a new level led to an increase in scientific attention to the national epic, which retains a large arsenal of moral values. Taking it in general in modern Azerbaijani koroghlu-study, one can see that the mythological direction is not ahead of the historical and social direction. In general, one of the main signs characterizing the period of independence is the search for methods different from the old methods of research and the emergence of new directions. The reason of it is, on the one hand, the emergence of freedom of use of prohibited scientific research methods, such as bourgeois theories and methods during the years of Soviet power, and on the other hand, the emergence of a significant number of new “Koroghlu” options that were previously ignored or unknown.

**Keywords:** Koroghlu, epic, mythological aspect, new era.

Azerbaycan köroğluşünaslığı hiç şüphesiz Azerbaycan halkbiliminin en ilginç ve araştırılan alanlarından biridir. Azerbaycan Köroğlu biliminin tarihinin incelenmesi, gelişim aşamaları ve araştırma yönlerinin çeşitliliği bakımından Korkut bilimi ile birlikte milli destan çalışmalarımızın en eski ve en ileri alanlarından biri olduğunu göstermektedir.

“Köroğlu” destanının mitolojik yönlerinin araştırılmasına olan ilgi 1960’lı ve 1980’li yıllarda arttı. Bu yaklaşımın savunucularının ortaya koyduğu fikir ve görüşler, daha sonra Profesör Sednik Paşayev’in

\* Doç. Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Folklor ve Yazılı Edebiyat Şubesi, Bakı/Azerbaycan, ibrahimova\_a@mail.ru, ORCID: 0000-0003-3201-7440.

(Sednik Paşa Pirsultanlı) çalışmalarında benzersiz bir şekilde devam ettirilmiştir. 1987 yılında S. Paşayev “Köroğlu” konusunda geniş çaplı ciddi bir bilimsel makale yayınladı (Paşayev, 1987: 174-185). 1990’lı yıllardan itibaren “Köroğlu” destanı bilim adamlarının çalışmalarında ana araştırma konusu haline geldi. Mit ve destan arasındaki bağlantıya ilişkin görüşünü dile getiren yazara göre, “Mitler daha sonraki dönemlerde yavaş yavaş yerini efsanelere ve masallara bırakmış, aynı zamanda epos ve destanların yaratılmasında temel kullanım kaynağı haline gelmiştir. Mit kahramanlık destanı ile birleştirildiğinde burada genellikle tarihsel olarak var olan kavim ve boyların birbirleriyle olan ilişkilerinin sanatsal yansıması ön plana çıkar. Ana odak noktası, özellikle bir kahramanın ulusal dava uğruna mücadelesinin ve savaşının tanımlanmasıdır. Diğer tüm olaylar ve ruh halleri esas olarak bir öncü çizgiyi parlatır, tamamlar ve onu yeni renklerle zenginleştirir. Masaldan farklı olarak bir kahramanlık destanı kurgu sayılmaz” (Pirsultanlı, 2002: 6).

Bilim adamına göre destanın başlangıç, ilk dalları halk kitleleri tarafından mit ve efsanelerle bağlantılı olarak oluşturulmuş, ozan ve âşık yaratıcılığına dahil edilmiş ve daha sonra kural olarak bir zenginleşme sürecine girmiştir. Ancak S. Paşayev, genç kuşak destan bilimcilerinden F. Bayat, S. Rzasoy, E. Abbasov ve diğerlerinden farklı olarak miti destanın yapısında veya arketip düzeyinde aramaz ve bazen bağımsız bir metin olarak, zaman zaman destanın içinde yer aldığı, onun içinde bir tür özerk biçimde var olduğu sonucuna varır:

“Köroğlu” oluşmadan önce destan düzeyine yükselene kadar büyük bir gelişme süreci geçirmiş, bu gelişim sürecinde “Kitab-i Dede Korkut” destanı ile birlikte birçok mit, efsane, rivayet ve destan bir araya getirilerek birleştirilmiştir. (Pirsultanlı, 2002: 79).

Başka bir yerde bilim adamı şöyle yazar: “Köroğlu” da bir dstandır, efsanelerden, mitlerden yararlanma süreci, yaratıcı bir devrim yüzyıllardır devam etmektedir. Aynı zamanda “Köroğlu” destanının kahramanlarının tarihi çalkantılardan geçerken bir takım efsanevi kahramanlarla yolları kesişmiş, bir araya gelmiş ve kendi karakter niteliklerini kazanmıştır” (Pirsultanlı, 2002: 91).

Ferhad Ferhadov’un “Köroğlu”nun oluşum tarihi hakkındaki görüşlerini destekleyen Sednik Paşayev’e göre “Köroğlu”, eski çağlardan beri bir efsane veya rivayet biçiminde var olmuş, ancak XVI. yüzyılın sonu, XVII. yüzyılın başlarında bir destan olarak var olmuştur, Azerbaycan’da alevlenen ve kısa sürede tüm Kafkasya’yı ve Ortadoğu ülkelerinin çoğunu kapsayan, yerel feodal beylere ve yabancılarla karşı meşhur köylü ayaklanmalarına, özellikle Köroğlu’nun halk kurtuluş hareketinin lideri olmasına ait şarkıların, hikayelerin ve bölümlerin gelişmesi ve bunların hüznü bir destansı olay örgüsü içinde oluşmasıyla yaratılmıştır (Pirsultanlı, 2002: 84).

S. Paşayev ayrıca H. Araslı ve daha sonra M. H. Tahmasib tarafından yapılan Azerbaycan destanları sınıflandırmasına alternatif bir tasnif sunar:

1. Gerçek tarihi destanlar;
2. Hayali destanlar.

Bilim adamına göre, ilk grup destanlar gerçek tarihsel kişiliklerle ilgilidir ve tarihi olaylarla örtüşmektedir (örneğin, “Kurbani”, “Abbas ve Gülgez”, “Hasta Kasım”, “Valeh ve Zernigar” vb.) ve ikinci grup destanlar ise “eski epos ve destanlardan yararlanılarak oluşturulan, en temelleri masal, mit ve efsane olan hayali destanlardır”. S. Paşayev’e göre, gerçek tarihi destanların yaratıcıları sıklıkla bilinirken, “hayali destanlar” tek bir kişinin değil, birden fazla kişinin, hatta birçok ozan ve âşıkların yaratıcı ürünleridir” (Paşayev, 1987: 64). Bu prensibe göre Köroğlu destanı da birinci grupta yer alır. Bilim insanının bu görüşü bazı tartışmalara neden olur. Çünkü destanların her türü geleneğe dayalıdır, nesilden nesile aktararak daha mükemmel hale gelir ve ilave tarihi veya folklorik motifler içerebilir. Şu anda ana karakterlerinin isminin herhangi bir gerçek tarihi şahsın ismine benzemesi belirleyici olamaz.

1990’lı yıllarda “Köroğlu”mitolojisine ilişkin çeşitli görüşler arasında Elbrus Azizov’un araştırmaları öne çıkmaktadır. E. Azizov, diğer araştırmacılardan farklı olarak dstandaki karakterleri (Alı, Köroğlu, Kırat, Dürat, Mısri kılıç, Kurt) astral mitlerle ilişkilendirmiş ve bu türden “Köroğlu” mitsel unsurlarının antik efsanenin destana dönüştürülmesi zamanı tarihi olaylara uyarlandığını düşünmüştür. Yazar, “Alı’nın “Büyük Ayı burcundaki çift yıldızların daha sönük olanı – Alkora (Sevariye) ile, Mısri



kılıcının ise parlak yıldız – Mitsara (Büyük Ayı'nın “dzetası”) ile karşılaştırıldığını yazar. Alı'nın Alkor'a benzetilmesi onun kör bir seyis olarak düşünülmesine neden olmuştur. Bilimsel literatürde Alkor yıldızının adı Alkur olarak verilmektedir. Alkor/Alkur kelimesindeki “el” Arapçada belirli bir el takısıdır. Köroğlu'nun sözlerinden Ruşe'nin babasının iki isminin olduğu anlaşılır: Alı ve Kor. Destanın yaratıcıları astral unsuru antik mitolojiyle ustaca birleştirdiler” (Azizov, 1995: 80).

Genel olarak E. Azizov, Köroğlu'nu eski Mısır mitolojisindeki tanrı Hor'un (Horun) oğlu Osiris ile karşılaştırarak, “Köroğlu”daki birçok imgenin mitolojik anlambilimine ilişkin daha önce belirtilen değerlendirmeleri sorgulamakta, Çenlibel'in “çen” veya “şam” (çam) ile ilişkili etimolojisini ciddiye almaz. Bununla birlikte, birçok durumda bilim adamının kendisi, etimolojik argümanlarla sorunlara yönelik tutumunu ifade etmiştir. Örneğin, araştırmacı “dan” kelimesinin çen kelimesiyle aynı kökten geldiğini ve “Çenlibel ‘Dan yerinin söküldüğü yer’ (Güneşin çıkması anlamında) anlamına geldiğini” yazmaktadır (Azizov, 1995: 81).

E. Azizov'un araştırmaları, 1980'li ve 1990'lı yıllarda Azerbaycan'ın Köroğlu biliminde mitolojik yönün yeni eğilimlerini yansıtmaktadır.

1990'lı yılların sonlarında, yeni yüzyılın başlarında “Köroğlu”nun bu yöndeki çalışmalarında daha ilginç araştırmalar ortaya çıkmıştır. Bu aşamada Hatire Beşirova, Seyfeddin Rzasoy, Fuzuli Bayat, Ağaverdi Halil ve diğerlerinin araştırmalarında “Köroğlu”nun mitolojik doğrultuda incelenmesine devam edilmiştir. Hatire Beşirova'nın 2000 yılında yayımlanan “Köroğlu Destanı: Tarihi-Mitolojik Gerçeklik ve Poetikası” adlı monografisi, sorunlara yeni bir yaklaşımı ile önemlilik arz eder.

H. Beşirova, M. H. Tahmasib'in yanı sıra P. Efendiyev, B. Garriyev, H. Köroğlu ve diğer ünlü Köroğlu araştırmacıların, destanın diğer versiyonlarının ve varyantlarının merkezinde Azerbaycan “Köroğlu”su olduğu yönündeki görüşlerinden şüphe eder veya burada: “M. H. Tahmasib'in görüşüne göre Azerbaycan “Köroğlu”sunun diğer destanların temelini oluşturduğu açıktır. Kuşkusuz bu fikir yeni olmasa da olayların tarihe yakınlığı açısından haklı görülebilir. Ancak Türkmen, Özbek, Kazak ve Karakalpak versiyonlarını incelediğimizde Köroğlu'nun bu destanlarda daha çok mitolojik bir karakter olduğu ortaya çıkar. Eğer arkaizm özgünlükle bağlantılıysa, söz konusu destanların kökeninde Azerbaycan versiyonunun olduğu şüphelidir” (Beşirova, 2000: 8-9).

Hatire Beşirova'nın destanın doğuşu konusundaki eşsiz görüşleri, Türk edebiyat eleştirmenleri ve tarihçileri arasında Ahmet Zeki Velidi, Mehmet Köprülü gibi büyük bilginlerin “Köroğlu” destanının ilk olarak Göytürkler döneminde, Orta Asya'ya yerleşen Oğuzlar arasında yaratıldığını göstermektedir ve daha sonra ise Oğuz-Türkmen boylarının Azerbaycan'a gelmesiyle yeni bir şekil aldığı düşüncesine yakındır. P. N. Boratav bunu kısaca şu şekilde açıklamıştır: “Bu teoriye göre ‘Köroğlu’ destanı, Türklere İslam'ın gelmesinden önce Maverayı Bahri-Hazar Oğuzları arasında geçen bir Oğuz-İran karşılaşmasında bu şekilde ortaya çıkmasından sonra İslam'ı kabul eden Oğuzlar Horasan'dan İran, Azerbaycan ve Anadolu'ya gelerek bu bölgelere getirdiler. Daha sonra Özbekler ile Türkmenlerin yakın ilişkileri olunca Özbeklere, onlardan da Kazaklara geçmiştir. Diğer yandan Anadolu'da ve Azerbaycan'da yayılmış, şekil değiştirmiş, yeni bir destan özü kazanmıştır” (Boratav, 1984: 138).

H. Beşirova, “Köroğlu” destanı çalışmasında tarihin abartılmasını ve ideolojik değerlendirmeyi reddetti. Bilim adamına göre, “Köroğlu” destanının doğuşu hakkında şu ana kadar yazılanlar şu ya da bu ölçüde tek taraflı bir özellik taşır: “Destana tarihi olayların sanatsal yansıması açısından yaklaşan araştırmacılar, “Köroğlu”daki mitolojik zaman kısmını bilmiyorlardı, XVI. yüzyıl Celali hareketi ile ilişkilendirmeye çalıştılar. Bu araştırmacılar, destanın Köroğlu, Eyvaz, Deli Hasan, Giziroğlu Mustafa Bey, Bolu Bey, Hasan Paşa gibi birçok imgesinin tarihsel prototiplerini araştırıp bulmuşlar ve bu nedenle destanın bir folklor eseri olduğunu hesaba katmamışlardır” (Beşirova, 2000: 22).

Araştırmacı, “Koroğlu” efsane ve rivayetlerinin daha sonra destan olarak kurgulandığı düşüncesini kabul etmemekte ve Köroğlu'nun sözlü bilgilerinin paralel olarak masal, mit, efsane ve rivayet şeklinde var olduğunu, farklı kitlelere göre farklılaştığını göstermektedir.

“Köroğlu” destanındaki mit ve destan ilişkisini geniş bir şekilde yorumlayan araştırmacının, destanın yapısal-tipolojik analizini, araştırmasının en başarılı ve yenilikçi yönü olduğunu özellikle belirtmek

gerekir. Bilim adamı, aşağıdaki tipik motifleri “Köroğlu” destanın olay örgüsü sisteminin ana unsuru olarak tanımlar.

1. Motif - durum;
2. Motif - konuşma;
3. Motif - transfer;
4. Motif - tasvir;
5. Motif – eylem.

Sonunda yazar, “Köroğlu”daki tipik metinlerin mantıksal bir sıraya göre düzenlendiği ve destanın gerçek metin yapısını oluşturduğu sonucuna varır.

“Köroğlu” destanının göstergebilimi üzerine birçok kitabın yazarı olan Fuzuli Bayat’ın (Fuzuli Gözelov) 2003 yılında Ankara’da yayınlanan “Köroğlu: Şamandan Âşığa, Alp’ten Erene” monografisi, destanı sosyo-kültürel bağlamda incelemeyi amaçlayan ilk çalışmalardan biridir, ancak genel olarak üç yönü kapsar:

1. “Köroğlu”nun ayrı mitlerle bağlantısı;
2. “Köroğlu”nun eski Türk (Tanrıcılık ve Şamanizm), İslam dini ve Sufi dünya görüşüne bağlılığı;
3. “Köroğlu”nun tarihi olaylarla bağlantısı.

F. Bayat, destanın Celali hareketi ile olan tarihsel bağlantısına dair önde gelen argümanı abartılı bulur ve eserde Babai isyanlarının izlerini, Köroğlu imgesinde ise “Babai erenlerinin etkisini” arar. Bilim adamı, mitolojik Köroğlu’ya Celali elbisesi giydirilmesi, bir yandan heterodoks mezhep âşiklerinin, diğer yandan tarihçilerin hizmetinde daha mümkün olduğuna inanır (Bayat, 2003: 145).

Araştırmacının vardığı sonuca göre Köroğlu kültü anlamsal açıdan şu aşamalardan geçmiştir:

1. Köroğlu, Türk mitolojisinde doğayı simgeleyen, ölüp dirilen Tanrı’nın oğludur. İşlevi itibariyle etnosun kurtarıcısıdır. Kurtarıcının işlevi halk tasavvufunda yeni bir değer kazanmış, adaletin koruyucusu ve yoksulların dostu olma misyonuyla zenginleştirilmiştir.
2. Köroğlu, mitolojik bir tür olarak yeniden inşa etme eylemini tüm yönleriyle şaman anlatılarından almıştır. Dolayısıyla Köroğlu, şaman olarak yeni bir statüye geçmiş ve bu geçiş sürecini kendinde ifade etmiş mitolojik-destansı bir kahramandır.
3. Köroğlu kültürün ve kültürel geçişlerin simgesidir. Halk tasavvufunun kökeninin Şamanizm olduğu konusunda hiçbir şüphe olmadığı gibi, Köroğlu’nun eren olarak yeni bir değer kazandığı da kesindir. Babai, Celali Köroğlu’nun, tıpkı eski Köroğlu’nun ışığının onu sembolize ettiği gibi, ışığın soyundan gelmesi de bunu doğrulamaktadır” (Bayat, 2003: 155-156).

F. Bayat, “Türk Destan Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı: Türk Dünyasının Köroğlu Fenomeni” adlı kitabında destanla ilgili bilimsel araştırmalarını daha da genişleterek, “Köroğlu”da atıcılık konusuna, ciddi ve komik kahramanlar ve diğer sorunlara dikkat çekmiştir.

Belirtilen doğrultuda yapılan çalışmalardan S. Rzasoy’un ve kısmen E. Abbasov’un çalışmaları, ritüel-mitolojik (neomifolojik) ekolün ve onun ritüel-mitolojik teorisinin geleneklerini ve görüşlerini ifade etmekte ve Köroğlu çalışmalarında özel bir fark yaratmaktadır. XX. Yüzyılın 20’li ve 30’lu yıllarında Batı Avrupa’da şekillenen bu teorinin başlıca destekçileri R. Smith, J. Frazer, D. Harrison, A. Cook, F. M. Cornford ve diğerleri olmuştur. Mitolojik ekolün devamı olan ritüel-mitolojik teori, ritüelin mitle yakın ilişkisini ve ona üstünlüğünü kabul ederek edebiyat, folklor, felsefe ve sanatın tüm alanlarının ritüel-ayinin kökenini ortaya koyar.

Her ne kadar S. Rzasoy, ritüelciler gibi, ritüelin mit üzerindeki önceliğini iddia etmese de, şiirsel fantezilerin gerçekleştirilmesi olan folklor metnine dayalı ritüel-mitolojik modellerin restorasyonunu araştırmasının ana hedefi haline getirir ve bu modeller folklor metninin yapısının ana ve önemli unsurudur.

Bu eğilimler “Köroğlu” destanının ritüel-mitolojik anlambilimi üzerine yaptığı araştırmada ortaya koyduğu görüşlerde somut olarak ifade edilmektedir. Yazarın söz konusu destanla ilgili ilk beş tezisi, “Köroğlu” destanının şiirsel yapısı ile ritüel yapısı arasında doğrudan bağlantı kurmaya hizmet etmektedir. Kanaatimizce bu tezislerin ana noktaları şunlardır:

1. “Köroğlu” destanı, Oğuzların “Oğuzname”nin Oğuz halklarının (Azerbaycan, Türkler, Türkmenler vb.) milli destanlarına dönüştüğü dönemin bir ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında “Köroğlu” destanı, popülerleşme ve millileşme çağındaki “Oğuzname” destanının bir paradigmasıdır.
  2. “Köroğlu” destanı, arkaik şiirsel yapısı itibariyle Oğuz ritüel-mitolojik dünya modelini yansıtmaktadır.
  3. Destanın şiirsel yapısının çeşitli düzeylerinde ritüelin yapısını arketip şemaları şeklinde yeniden canlandırmak mümkündür.
  4. “Köroğlu” destanının arkaik yapısında işlevsel özü itibariyle bir erginlenme ritüeli (şartlı bir ölüm ve diriliş töreni yoluyla bir sosyal aşamadan diğerine geçişi içeren statü artışı) bulunmaktadır.
  5. Çenlibel toplumdaki izole edilmiş bir mekan olarak ritüel bir mekandır” (Rzasoy, 2007: 158).
- Araştırmacı, her Köroğlu boyunun evlilik ve düğününü bu açıdan değerlendirmekte ve bunun, destanın arkaik yapısından yola çıkarak ritüelin cinsel olgunluk (erkeklik) töreniyle ilgili olduğuna inanmaktadır. S. Rzasoy’a göre Köroğlu’nun evlenmesi, tüm delilerin tekrarlamak zorunda olduğu ritüelin standardıdır (Rzasoy, 2007: 160).

Seyfeddin Rzasoy’un “Köroğlu” üzerine yaptığı araştırma, bu destanın boylarının aynı ritüel temelli model üzerine inşa edilerek bir paradigma oluşturduğu sonucuna varır.

Aslen Güney Azerbaycanlı bir araştırmacı olan Behruz Hakki’nin 2003 yılında Bakü’de yayınlanan kitabı, mitolojik ve ritüel düzeyde “Köroğlu” çalışmasına dahil edilebilir. Bilim adamına göre “Köroğlu” efsanesi, İslam’ın Asya kıtasına yayılmasından birkaç bin yıl önce Oğuz Türkleri arasında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bu mitte ata Türk mitolojik düşüncesinin başka bir izine rastlanmamaktadır (Hakki, 2003: 25). Yazara göre XVI. yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan’da meydana gelen olaylar – Safevi devletinin başkentinin İsfahan’a taşınması, Şah Abbas’ın Türk kabilelerinin çıkarlarına aykırı siyasi eylemleri, saraydaki fars nüfusunun çoğalması vb. Türklerin milli gururuna dokundu ve bu nedenle Köroğlu efsanesine yeni bir boyutta dönüş gerçekleşti.

Genel olarak B. Hakki’nin çalışması tipolojik-karşılaştırmalı bir araştırmadır, Azerbaycan’da “Köroğlu” varyant ve versiyonlarının geniş ve sistematik olarak incelendiği bir monografi olarak özel bir bilimsel öneme sahiptir.

Gasimov Ferhad’ın “Köroğlu Destanındaki Mitolojik Model” üzerine yaptığı tezi, destanın mitolojik doğrultusunda Mireli Seyidov, Hatemi Tantekin, Sednik Paşa Pirsultanlı ve Behruz Hakki çizgisinin bir nevi devamı niteliğindedir. Araştırmacı, destana dayalı mitolojik modeli ortaya çıkarmak amacıyla folklor ve tarihi-etnografik kaynakların sağladığı bilgileri bir araya getirmiş ve ağırlıklı olarak imgelerin mitolojik anlamından bahsetmiştir. Diğer çalışmalardan farklı olarak, çalışmada ana karakterlerin eski kültürlerle ilişkilendirildiği bir sistem kurmaya çalıştı. F. Gasimov’un tezindeki bulgulara göre “Köroğlu” destanındaki imgeler sistemi eski Türk din sistemini kapsamaktadır:

Köroğlu – Dağ kültürü;

Alı – Dağ kültürü;

Kırat – Rüzgar kültürü;

Goşabulak – Su kültürü;

Mısri Kılıç – Silah Kültü.

Bu sistem F. Gasimov’un sunduğu mitolojik modelin özüdür. Ancak onun fikirleri birçok durumda M. Seyidov, F. Bayat gibi önde gelen bilim adamlarının “Köroğlu” imgelerinin mitolojik anlambilimi hakkındaki sonuçlarını tekrarlamakta ve destanın mitolojik sistemine kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. Araştırmacı, mitolojik varlıkların kökenine ilişkin çalışmalarda tarihsel-tipolojik ve tarihsel-karşılaştırmalı analiz yöntemini tercih etmekte ve artzamanlı yöntemi temel almaktadır.

Araştırmacı, araştırmasının başında Köroğlu’nun tarihi kimliği ve destanın tarihselliği konularına geniş yer ayırmış, ardından mitolojik kökenine ilişkin fikirleri de göz önünde bulundurarak Azerbaycanlı bilim adamlarının bir takım görüşlerini reddetmiştir. Bunlardan en dikkat çeken, N. Caferov’un “Köroğlu”nun ilahi bir tipolojiye sahip olduğu ve “eski Türk düşüncesinde güçlü bir yere sahip olan Tanrı tasavvurunun belirli bir tarihsel dönemde dönüşümü” olduğu yönündeki görüşleridir. (Gasimov, 2007: 47). F. Gasimov’a göre eski Türk düşüncesinde Tanrı kavramının kendine has boyutları vardır ve bu boyutlar folklor örneklerinde açıkça ortaya çıkan ve günümüze kadar korunan

orta yüzyıl kaynaklarında da bulunmaktadır. N. Caferov'un görüşüne ilişkin olarak F. Gasimov, "buradaki 'Tanrı' kavramının, Tanrı'nın Oğlu ve Göy Oğlu" şeklinde kullanılan ifadelerle birlikte "Tengri Tak", "Tengri Kağan", "Tengri Elim" gibi terkiplerle kullanılan, tanrısallık ve kutsallıkla ilgili bir içeriği ifade eden kavramın sınırları içerisinde ele alınması gerektiğini belirtir" (Gasimov, 2007: 47).

Ne yazık ki yazar fikirlerini geliştirmez. Bu nedenle iddiaları eksik görünür. Ancak modern folklor çalışmalarında mitolojik dünya görüşünün hakim olduğu aşamada kahraman imgesi arketipi, tanrılar mitinden yola çıkılarak bir aksiyom olarak ele alınmaktadır. Mitten arındırma sürecinde tanrılar kahramanlara, şeytani, karanlık dünyayı temsil eden karakterler ise gerçek tarihsel düşmanlara dönüştürülür.

2000'li yıllarda "Köroğlu" destanının mit katmanını inceleyen bilim adamları arasında Ramazan Gafarlı'yı da anmak gerekir. Ramazan Gafarlı, "Köroğlu" metinlerinin ortaya çıkarılmasına ve yayınlanmasına katkıda bulunmuştur. Bilim adamının "Köroğlu" ile ilgili bilimsel faaliyetini değerlendiren Elçin Abbasov, bu faaliyeti genel olarak üç bölüme ayırmıştır: "1) Köroğlu'nun mitolojisi ve soykütüğü çalışması; 2) Köroğlu destanının tipolojik özelliklerinin incelenmesi; 3) Azerbaycan'da ilk kez Köroğlu'nun (XIX. yüzyılın 30'lu-40'lu yıllarına ait I. Chopin ve A. Khodzko versiyonları (Penn baskısı) ilk baskılarının orijinalinin yayına hazırlanması" (Abbasov, 2021: 256).

Son yıllarda Köroğlu imajını mit bağlamında inceleyen bilim adamlarından Celal Beydili'nin (Celal Memmedov) ilginç görüşleri vardır. Köroğlu'nu "mitolojik niteliklerini açıkça koruyan, yaygın bir imge" olarak nitelendiren bilim insanı, imgenin destanda kurtarıcı-kahraman işlevi gördüğünü, ideolojik etkiler ve destanın poetikasının talepleri sonucunda mitolojik bir imgeden tarihsel bir animasyon destan kahramanına kadar uzun bir aşamanın geçtiğini göstermiştir. C. Beydili, Köroğlu'nu mitolojik Kurt ve Hızır imgeleriyle karşılaştırarak, onun aynı zamanda dönüşümlülük ve triksterlik vasıflarına da sahip olduğunu belirterek, mitologların "Köroğlu imgesinin arkaik biçimde çok bileşenli ve çok yönlü bir kahraman" olduğu kanaatini destekler (Beydili, 2007: 61).

Yine son dönem araştırmacılarından Ağaverdi Halilov'dan destanın mitolojik sisteminden ayrıca söz etmek mümkündür. Ona göre "Azerbaycan "Köroğlu" destanında mitolojik dünya modeli Oğuz mitolojik sistemi içerisinde yer almaktadır. Gökyüzü, Yıldız, Su (nehir, çeşme, kaynak, deniz), dağ vb. Oğuz çocukları gibi folklor haline gelmiş mitolojik bir şemanın türevidir. Bu şema açısından bakıldığında Azerbaycan "Köroğlu" destanında daha çok Oğuzların Üçüncü Og kısmına, iktidar ve koruma yapılarını oluşturan sol kanada ait olduğu açıktır" (Halil, 2004: 138).

Genel olarak bu çalışmalar, Azerbaycan Köroğlu çalışmalarında "Köroğlu" destanının mit bağlamında incelenmesi yönünde önemli ve özgün bilimsel sonuçların elde edildiğini göstermekte ve gelecekte destan ve mit ilişkilerinin çeşitli folklor çalışmaları için önemli bilimsel bilgiler sağlamanın temelinin oluşturur.

Bütün bunlar Azerbaycan Köroğlu biliminin dünya destan araştırmalarının tecrübesinden yararlanarak ve bu destan çalışmalarına değerli katkılar vererek sürekli geliştiğini göstermektedir. Azerbaycan destan araştırmaları geniş bir bilimsel temele sahip olup, gelecekte yeni araştırmacılarını beklemektedir.

### Kaynakça

- Abbasov, E. (2021). Ramazan Gafarlı'nın Köroğluluşnaslık Faaliyeti. "Ziyalı Işığında: Ramazan Gafarlı – 70" *Uluslararası Bilimsel Konferansın Bildirileri* içinde (s. 256-257). Bakü.
- Araslı, H. (1956). Köroğlu Destanı. *XVII-XVIII. Asırlar Azerbaycan Edebiyatı* içinde (s. 30-32). Bakü: ADU Yayını.
- Azizov, E. İ. (1995). *Söz Hazinesi*. Bakü: Maarif.
- Bayat, F. (1999). Köroğlu Obrazının Formalaşmasında Halk Sufizmi Merhalesi. *Ulduz Dergisi*, №1, 73-83.
- Bayat, F. (2003). *Köroğlu: Şamandan Aşıka, Alptan Erene*. Ankara: Akçağ.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

tr.turkiyat.kongresi.org.tr

 TİKA  
TÜRKİYE AKADEMİK VE  
BAKÜ AZERBAJCAN

- Beşirova, H. (2000). *“Köroğlu” Destanı: Tarihi-Mifoloji Gerçeklik ve Poetika*. Bakü: Elm.
- Beydili, C. (2007). *Türk Mifoloji Образlar Sistemi: Struktur ve Funksiya*. Bakü: Mütercim.
- Boratav, P. N. (1984). *Köroğlu Destanı*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Efendiyev, P. Ş. (1997). *Azerbaycan Folklorşünaslığı (1920-1930’lu Yıllar)*. Bakü: ADPI Yayımları.
- Gasimov, F. İ. (2007). *“Köroğlu” Destanında Mifoloji Model*. Doktora Tezi. Bakü.
- Hakki, B. (2003). *“Köroğlu” – Tarihi-Mifoloji Gerçeklik*. Bakü: Nurlan.
- Halil, A. (2004). “Köroğlu” Destanının Tatar-Tabol Versiyası. *Dede Korkut Dergisi*. №4, 136-151.
- Köroğlu*. (1941). Düz. H. Alizade. Bakü: Azərneşr.
- Köroğlu*. (1949). Düz., mukaddime ve şerhlerin yazarı M. H. Tahmasib. Bakü: Elm.
- Paşayev, S. H. (1987). “Köroğlu” Eposu-Halk Efsane ve Rivayetleri. *Azərbaycan Şifahi Halk Edebiyatına Dair Tetkikler-VII* içinde (s. 174-185). Bakü: Elm.
- Pirsultanlı, S. P. (2002). *Azerbaycan Eposunun Efsane Kaynakları*. Bakü: Azərneşr.
- Rzasoy, S. (2007). *Oğuz Miti ve Oğuzname Eposu*. Bakü: Nurlan.

## ABAY KUNANBAYEVİN MAARİFÇİ GÖRÜŞLƏRİNİN QAZAX UŞAQ ƏDƏBİYYATININ İNKİŞAFINDA ROLU

### The Role of Abay Kunanbayev's Educational Meetings in The Development of Kazakh Children's Literature

Aynur NOVRUZOVA\*

#### Xülasə

XIX əsrdə yaşamış, öz dövrünün tanınmış maarifçi-ziyalılarından hesab edilən Abay Kunanbayev Qazax uşaq ədəbiyyatının inkişafında müstəsna xidmətləri olan sənətkardır. Qazax ədəbiyyatında intişar tapan maarifçilik məhz onun şəxsində yeni ictimai məzmun qazanıb. Belə ki, ədib mənsub olduğu xalqın ədəbiyyatını maarifçi-realist təməllərlə zənginləşdirmiş, mənəvi dəyərlər sisteminin, mental xüsusiyyətlərin, əxlaq-davranış normalarının əsas təbliğatçısına çevrilən əsərlər qələmə almışdır. Milli məfkurə, milli özünüdərk, milli kimlik şüurunu həm nəzm, həm də nəsr əsərlərində reallaşdıran ədib şifahi xalq ədəbiyyatından, eləcə də klassik süjetlərdən faydalanaraq orijinal əsərlər qələmə almışdır. 3 poema, 45 nəsr və 200-dən artıq şeirin müəllifi olan A. Kunanbayev üçün ədəbiyyat milli təfəkkürün formalaşdırılmasında ən böyük faktor idi. Yaşadığı tarixi şərait onun istək və arzularına zidd olsa da o, gənc nəslin təlim-tərbiyəsi, milli ruhda yetişdirilməsi ilə bağlı məsələlərə çevik münasibət bildirirdi. Belə ki, xalqı oyatmaq, cəhalətə və fanatizmə qarşı səfərbər etmək arzusu ilə yaşayan ədib “Tapmaca”, “Elm öyrənmədən öyünmə”, “Elmdən öyüd götür” və b. poetik nümunələrdə ictimai tərəqqi məsələlərini qaldırmış, gənclərin məfkurə baxımından formalaşmasında ədəbiyyatın roluna bir daha diqqət çəkmişdir. Ədibin folklor süjetləri əsasında qələmə aldığı mütərəqqi ideya və ideallarla zəngin olan “İsgəndər”, “Masqud”, “Əzim haqqında nağıl” adlı poemaları da onun maarifçi mülahizələrini əyani şəkildə əsaslandırmağa xidmət edən ibrətamiz nümunələrdir. Məqalədə A. Kunanbayevin ədəbi yaradıcılığının XIX əsrin ikinci yarısında milli-ictimai təməllər üzərində təşəkkül tapan Qazax uşaq ədəbiyyatının ideya-estetik xüsusiyyətlərinə, inkişafına təsiri, ümumən bu sahənin tarixində yeni bir mərhələ təşkil etməsi kimi məsələlər konkret materiallar əsasında tədqiq olunmuşdur.

**Açar sözlər:** Uşaq, ədəbiyyat, maarifçilik, realizm, milli məfkurə.

#### Abstract

Abay Kunanbayev, who lived in the 19<sup>th</sup> century and is considered one of the well-known intellectuals of his time, is an artist with exceptional services in the development of Kazakh children's literature. Enlightenment, which emerged in Kazakh literature, gained a new social content precisely by him. Thus, he enriched the literature of the people he belonged to with enlightened-realist foundations, and wrote works that became the main propagators of the system of moral values, mental characteristics, and moral and behavioral norms. The writer who realizes national ideology, national self-awareness, national identity consciousness in both poetry and prose works, benefited from oral folk literature as well as classical plots and wrote original works. Literature for A. Kunanbayev, who is the author of 3 poems, 45 prose and more than 200 poems was the biggest factor in the formation of national thinking. Although the historical conditions he lived in were against his wishes and dreams. He had a flexible attitude to the issues related to the training and education of the young generation, bringing them up in the spirit of the national spirit. So, the literary man who lives with the desire to awaken the people and mobilize against ignorance and fanaticism wrote “Riddle”, “Don't brag without learning science”, “Take a reminder from science”, etc. raised the issues of social progress in poetic examples, once again drew attention to the role of literature in the ideological formation of young people. The poems “Iskander”, “Masqud”, “The Tale of Azim”, which are rich in progressive ideas and ideals written by the writer based on folklore plots, are also instructive examples that serve to visually justify his enlightened opinions. In the article, issues such as the impact of A. Kunanbayev's literary creativity on the idea-aesthetic features and development of Kazakh children's literature, which was formed on national-social foundations in the second half of the 19<sup>th</sup> century, and the fact that it constitutes a new stage in the history of this field in general, were studied on the basis of concrete materials.

**Keyword:** Child, literature, enlightenment, realism, national ideology.

\* Dr., Gəncə Dövlət Universiteti, Azərbaycan və Dünya Ədəbiyyatı Kafedrası, Gəncə/Azərbaycan, ashukurova@rambler.ru, ORCID: 0000-0002-3850-199X.

## Giriş

XIX əsrdə Qazax türklərinin bədii-estetik fikir tarixinin formalaşmasında müstəsna xidmətləri olan Abay Kunanbayev ümümtürk ədəbiyyatının inkişaf tarixinin ayrılmaz bir parçasıdır. Ədibin bədii irsi Qazax türklərinin maarifçi dünyagörüşünün vüsət və hüdudlarını, səviyyəsini əks etdirir. Gənclik illərindən Türküstanın yazı dili hesab olunan cığatay türkcəsində şeirlər yazan Abay Qazax ədəbiyyatında XIX əsrin ikinci yarısında maarifçilik ideyalarını böyük hərəkət səviyyəsinə qaldıran klassik kimi tanınır. Qazax ədəbiyyatına mövzu,üslub, dil baxımından yeniliklər gətirən Abay “səkkiz ayaq”, “altı ayaq” şəklində qarışıq hecalı şeir formasının da yaradıcısı hesab olunur.

A. Kunanbayev bütün yaradıcılığı boyu əski şüur və düşüncə tərzinə qarşı çıxmış, təlim-tərbiyə üsullarının yenisi ilə əvəz olunması uğrunda mübarizə aparmış, xalqının tərəqqisinə çalışmışdır. Ədibin mövzu, mündəricə, forma-janr müəyyənliyi ilə seçilən əsərlərini müştərək cəhətlər-ictimai ideya, şaxəli təsvirlər, istiqamət verici cəhətlər, güclü analitik keyfiyyətlər birləşdirir. Onun qələmindən çıxan əsərlər yaşadığı cəmiyyətin inkişafının əvvəlki mərhələlərinə də müasir təsəvvürlər əsasında nəzər salmaq imkanı yaradır. Xalqını cəhalət girdabından, mədəni gerilikdən xilas etmək, onu maarifçilik metodları əsasında dəyişmək, inkişafa təşviq etmək meyli ədibin qələmə aldığı bütün əsərlərinin əsas məğzini təşkil edir. Maarifçiliyin təlim-tərbiyə prosesində bərqərar olması, elm və mədəniyyətin inkişafı ədibin Qazax türklərinin şifahi xalq ədəbiyyatından qaynaqlanan şeir, nəsr və tərcümə janrında sadə dillə yazılmış əsərlərində geniş yer alır. “...bir maarifçi kimi o, cəmiyyətin inkişafını, onun nicatını maariflənmədə görürdü. Çünki A. Kunanbayevin yaşadığı mühit nadanlıq və cəhalətin hökm sürdüyü ən qatı feodal-patriarxal mühit idi. Ona görə də demokratik ideyalar carçısı olan şair yeganə çarə kimi oxumağa, təhsilə üstünlük vermiş, bunun təbliğini ön plana çəkmişdir” (Quliyev, 2009a: 268).

Bədii yaradıcılığa 10 yaşında ikən “Dəvə qovan” (1855) şeiri ilə başlayan A. Kunanbayevin dünyagörüşünün formalaşmasında ərəb, fars, türk və rus klassiklərinin əsərləri ilə tanışlıq önəmli rol oynamışdır. Belə ki, rus dilində təhsil alması onun həm də Avropa ədəbiyyatından ilhamlanaraq problemlərə çevik yazıçı münasibətini bildirməsinə də imkan yaratmışdır. Ədib el yaddaşının rəmzinə çevrilən 200-ə yaxın şeir, 3 poema və 45 nəsr əsərində diqqəti bilavasitə xalqının taleyinə ictimai düşüncə və qayğılarına yönəlmişdir. Qazax türklərinin klassik ənənələrini maarifçi-realist təməllərlə zənginləşdirən A. Kunanbayev maarif sistemində tədris-təşkilatı işlərdə də xalqına faydalı olmağa çalışmışdır. Təsədüfi deyildir ki, bu sahədəki fəaliyyətinə görə xalq ona “müəllim Abay” adını da vermişdir. Ədibin maarif ocaqlarının fəaliyyətindəki xidmətlərini yüksək dəyərləndirən tədqiqatçı M. Auezov yazır: “Abay Semey ətrafında ilk dəfə açılan Maarif Mərkəzlərinin fəaliyyətinə rəhbərlik edirdi. O, xüsusilə də qazax və rus xalqına məxsus kitabxanaların və muzeylərin təşkilinə də dəstək olmuşdur” (Auezov, 2005: 24).

Təlim-tərbiyə mövzusu böyük Abayın humanist konsepsiyasının təməl prinsiplərini təşkil edirdi. “Həyatın mənası çalışmaq və elm əldə etməkdir” düşüncəsini yaradıcılıq aktına çevirən ədibin əsas hədəflərindən biri uşaqların əsil vətəndaş, kamil insan kimi yetişdirilməsi və tərbiyə olunması idi. Cahil və tənbel nəsillərin cəmiyyət üçün heç bir faydası olmayacağı düşüncəsinin real təcrübədən qaynaqlanan maarifçi-didaktik əhəmiyyətli əsərlərində təqdimatı ədibin ifadə etdiyi fikirlərin cəsarətli və ən başlıcası isə vacib, mənalı olmasını təsdiq edir. Sənətkarın balacalar üçün qələmə aldığı bu ibrətəməz örnəklər həm də XIX əsrdə Qazax uşaq ədəbiyyatının ilk didaktik nümunələri hesab olunur.

Ədib tərbiyəvi məzmununda qələmə aldığı öyüdnamələrində uşaqlara xitab edərək onları ağıllı, elmlı, savadlı olmağa səsləyir:

Qiyətsizdir, ey oğlan,

Savadla ağıl, inan.

Onların dərinliyi

Anasıdır biliyin (Quliyev, 2020 b: 25).

Həmmüasirlərinə örnək olmaq üçün təzyiqlərə, məhrumiyyətlərə baxmayaraq iki oğlunu da məktəbə göndərən Abay şeirlərində təhsil müəssisələrinin fəaliyyətinə dəstəyini ifadə edir, onu gələcək nəsillərin qurtuluşu kimi dəyərləndirir.

Ən böyük sevincimiz uşaqlardır, uşaqlar,  
Bildim ki, oxumaqla olacaqlar bəxtiyar.  
Göndərdim mədrəsəyə, tapsınlar orda şöhrət,  
Qazansın el içində onlar biliklə hörmət (Quliyev, 2020c: 28).

“Gılım Tappay Maktanba” (Öyrənməmiş Danışma) adlı poetik öyüdnaməsində ədib didaktik məsləhətlərindən, adil fikirlərindən çıxış edərək gənclərin diqqətini dərin mənalı mətləblərə yönəldir.

Öyrənməmiş danışma.  
Boş söhbətə alışma.  
Keçən gündə əyləncə  
Axtarmağa çalışma.  
Zamanıyla tən gedən  
Adam olmaq istəsən,  
Beş şeyi ayaqla keç,  
Beşinisi ara, seç.  
Yalan, riya, işsizlik,  
Lovğalıq və acı dil-  
Beş düşməndir sənə, bil.  
Ağıl, zəhmət, xoş qılıq,  
Təvazö və yaxşılıq-

Beş yaxın dostdur sənə (Quliyev, 2020ç: 93).

Qeyd edək ki, ədibin fəlsəfi təliminin ən böyük tərəfini bədii şəkildə şərh edən “Adam olmaq istəsən” devizli prinsiplər hal-hazırda Əhməd Yəsəvi Universitetinin girişindəki tabloda Qazax türkcəsində nümayiş olunur. Həmin prinsiplərdəki məna ilə fikri əsas məqsədə yönəldən R. Öztürk və N. Sembinin təyinatı isə belədir: “...əgər bir gənc adam olacağam deyirsə, öncəliklə təmiz qəlblə insan olmalıdır. Bunun üçün də ağılı işlətməli, çox çalışmalı və elm sahibi olmalıdır. Ağıl və zəhmət sayəsində əldə etdiyi elm vasitəsilə ilə beş şeydən uzaq durmalı və beş şeyə yaxın olmalıdır ki, əldə etdiyi elm ona fayda verə bilsin. Uzaq durmalı olduğu şeylər: lovğalanmaq, yalançılıq, qeybət, tənbellik və israfdır. Yaxınlaşmalı olduğu cəhətlər isə çalışmaq, düşünmək, təvazökar, qənaətcil və mərhəmətli olmaqdır” (Öztürk-Sembi, 2017: 49).

Ədibin nəsihətlər silsiləsindən olan, bu gün də mətləb, qayə baxımından əhəmiyyətini qoruyub saxlayan “Öyrənməmiş Danışma” şeirində də uşaqlara elmə, təhsilə tükənməz həvəs təlqin olunur.

Nadan qəlbi daş olar  
Mənasız söz boş olar,  
Çalış, oxu və öyrən,  
Öyrənib, öyrət də sən.  
Biliklə yaşar insan,  
Biliklə axar zaman  
Bilikdir qəlbə çıraq... (Abay, 2017: 95)

Bu şeir parçasında da konkret ünvan var. Buradakı xitab, nəsihət, müraciət, öyüd də uşaqlara aiddir. Bu ünvan özünəməxsus cəhətlərilə seçilir, konkret təlim-tərbiyə prosesi ilə, pedaqoji niyyətlə müəyyənləşir. İnsanoğlu yeməyə, içməyə ehtiyac duyduğu kimi təhsilə, elmə, biliyə də ehtiyac duymalıdır. Yemək-içmək sayəsində bədən canlandığı kimi, mədəniyyət də elm və biliklə varlığını davam etdirir. Müəyyənleşmiş üslub, yazı tərzii, bədii forma, kompozisiya əlamətləri baxımından ədibin “Qara sözlər”i hələ mədrəsə təhsili illərində oxuduğu Nizami, Nəvai, Füzuli, Sədi və Hafizin ədəbi irsindən su içir.

Ədibin nəsrilə qələmə aldığı “Qəqliyyə”, “Əqliyyə”, “Nəsihətnamə” adlı ilə də adlandırılan “Qara Sözlər” əsəri həm şair, həm də müəllim Abayın ziyalı-vətəndaş mövqeyini dolğun və dürüst ifadə edir. Nəsihətnamə xarakterli bu əsər 45 kiçik mətndən ibarətdir. Bu mətnlər genişliyi, əhatəliliyi, fəlsəfi vüsəti, maarifçilik problematikasını ilə səciyyəlidir. Qeyd edək ki, “Qara Sözlər”in üslubu, yazı və düşüncə tərzii ədibin maarifçi sələflərinin - A. Bakıxanovun “Təhziübül-əxlaq”, “Kitabi-nəsihət”, M. Ş. Vazehin “Kitabi-türki”, S. Ə.Şirvaninin “Rəbiül-ətfal”indəki təlim və tərbiyə mövzusunda yanaşması ilə prinsip baxımından səsləşir. Şərqi təlim ənənəsinə xas kompozisiya biçimi və elementləri vasitəsilə qələmə alınmış “Qara sözlər” əsərində elm, bilik, birlik, rifah, şəxsiyyət bütövlüyü, vicdan,



ədalət, təvazökarlıq, zəhmətsevərlik, ağıl, ana dili ilə bağlı məqamlar bu səsleşməni şərtləndirir. Əsər gəncliyə öyüd, nəsihət, müraciətdən ibarətdir. Bu nəsihətlər qısa, aydın, sadə və konkretir. Hər nəsihətdə didaktik mövqe və münasibət birbaşa ifadəsini tapır.

Müəllifin Şərqi əxlaq nəzəriyyəsinə söykənən ibrətamiz öyüdləri özlüyündə tamamlanmış fikir ifadə edən əsərlərdir. Belə ki, bu fikirlər məzmun və mündəricəsinə görə sonrakı mətndəki nəsihətin bədii vəhdətini pozmur, əksinə, onun ideyasını daha da dəqiqləşdirir. Məsələn, ağılın kəramətindən bəhs olunan 15-ci mətnə həyatilik, reallıq güclüdür. Müəllifin qənaəti budur ki, insan onu rəzilləşdirən mənfi hissləri yalnız ağılın qüdrəti ilə cilovlaya bilər. “Ağıllı adam insanlara fayda verməyə çalışır, onun qulaqları məsləhətə həmişə açıqdır. Yaddaşı isə xoş kədər xəzinəsidir. O, dünyada daima qəribə, qeyri-adi şeylər axtarır və bu axtarış günləri onun üçün həyatının ən gözəl anları olur. O, keçmişinə görə heç vaxt təəssüflənmir. Axmaq isə həyatda öz yerini heç cür tapa bilmir. Gözünə görünən hər şeyə uyur, başını boş, mənasız məşğuliyyətlərlə qarışdırır. Gənclik əbədi deyil, lakin axmaq bu barədə düşünmür. Əyləncələrə uyuğundan, gözü doymur, bir də başını qaldırır görür ki, zaman qəddini əyib. Beləliklə də, ömrün ən yaxşı illəri it oynaqla keçir, qocalıq isə acı təəssüflə dolur” (Quliyev, 2017d: 346).

Əsərin on yeddinci sözündə Ağıl, Ürək və Gücün mübahisəsi verilib. Onların arasındakı mükəlimə və söhbətlə bağlı epizodda ədib bir meyarı əsas götürür- insanlığa gərəkli olmaq, bəşəriyyətə fayda vermək, nəcib və xeyirxah olmaq. Müəllif öz qənaətlərini elmin dili ilə belə ifadə edir: “Ağıl, sən çoxcəhətli və çoxüzlüsən. Güc, sən qüdrətli və sərtsən. Dünyanın mövcudluğunun mənası insan həyatının hərtərəfli olması və saflığındadır...” (Abay, 2017: 186).

25-ci sözdə ədib gəncliyi milli məfkurə uğrunda mübarizəyə səfərbər etməyin əsas vasitələrindən biri kimi ana dilinin qorunması probleminə toxunur. Burada səsleşən fikirlər əslində müəllifin maarifçi-ziyalı kimi əsas hədəflərini ifadə edir. Ədib hesab edir ki, bir millətin millət olması onun ana dilini qorunması və tanıtması ilə tamamlanır. “Uşaqları oxutmaq yaxşıdır, lakin öz xalqına xidmət edə bilməsi üçün onlar ana dilini öyrənməlidir” (Ayan, 2017: 49).

Elmlə bağlı müddəalar əsərin bir neçə mətnində yer alıb. Məsələn, “Otuz ikinci söz”də “elmə kimlər yiyələne bilər?” sualına cavab axtaran oxucu müəllifdən ibrət dərsi alır. “Elmə yalnız bilmək həvəsi ilə yanaşanlar yiyələnilər. Özü də yalnız həvəs azdır. Hətta elmə yiyələnmək prosesinin özü də müəyən sistemə tabe olmalıdır. Əks təqdirdə insanın elm əldə etməyə sərf etdiyi böyük zəhmət və axtarıqlar nəticəsiz qalar”.

Mütərəqqi görüşlərini əsərin əsas mövzularından olan Elmlə məharətlə əlaqələndirən Abay maarifçi mövqeyində dayanır, gəncliyi faydalı elm öyrənməyə çağırır. Bir sözlə, ədib onların mənəvi təkamülündə elmin təsirini əsas götürür, onun qüvvəsinə, gücünə inanır”... Sənə gəlir gətirəcək və ya cəmiyyətdə mövqe verəcək iş naminə elmə can atma. Əgər səni başqa şeylər cəlb edir və sən yalnız onlara çatmaq üçün elmlə məşğul olursansa, sən elmlə münasibətin ögey ananın oğulluğa olan münasibəti kimidir. Elmi doğma ana oğlunu sevən kimi sevmək lazımdır. Onda elm sənə məhəbbətinə hay verər, qavramaq üçün asanlaşar” (Abay, 2017: 305).

Geniş ümumiləşdirmə xüsusiyyətinə malik 38-ci sözdə də müəllif uşaqların dünyagörüşü və təhsili problemini qaldırır. Gənc nəslin özünüdərkli və mənəvi-əxlaqi təkamülü məsələsini elmlə əlaqələndirir. Qayə və məqsədini onlara belə izah edir: “Ey qəlbimin təsəllisi, uşaqlar! İnsanın sifətləri və həyatı haqqında yazdıklarımın hamısını sizə yadigar qoyuram. Bu sətirlərə etinasız qalmadan oxusanız, mənə məhəbbətiniz yaranar. Həqiqətə can atmaq və onu dərk etmək yüksək şüurdan doğur, insanın şüuru isə onun insanlığı, ağılı və elmlərə marağı ilə müəyyənləşir. Əgər uşaqlar öz istəkləri ilə elm öyrənməyə can atırlarsa, ümid etmək olar ki, onlar elmə yiyələnilər xeyri şərdən, şübhəni həqiqətdən, əsl saxtadan ayırd edə biləcəklər. Allahı, özlərini və dünyanı dərk edəcəklər” (Abay, 2017: 214). Beləliklə, ədib elmi insanı aliləşdirən, ucaldan, əxlaqi qəbahətlərdən, naqis əməllərdən qoruyan, mənəvi təkamülə çatdıran ali bir qüvvə, yüksək tərbiyə vasitəsi kimi təsvir və tərənnüm edir.

Əminliklə demək olar ki, maarifçilik ədəbiyyatı ənənələri, ideya-bədii və rəsəlik, kamil tərbiyə üsulları, ictimai-əxlaqi prinsiplər üzərində qurulmuş “Qara sözlər” əsəri həm ənənəvidir, həm də müasirdir.

Abay Kunanbayev şifahi xalq ədəbiyyatının gücünü, təsirini nəzərə alaraq ondan məqsədə uyğun və yaradıcı şəkildə bəhrələnən sənətkarlardandır. O, xalq ədəbiyyatının aşılacağı zəngin mənəvi dəyərləri yazılı ədəbiyyata gətirərək Qazax uşaq ədəbiyyatının təşəkkülü və struktur imkanlarının genişlənməsində də ənənə yaratmışdır. Ədibin epik dastanlara məxsus təsvir, nəql və tərənnüm üslubu “İsgəndər”, “Masqud” və “Əzim haqqında nağıl” poemalarında da açıq-aydın görünməkdədir.

Hadisələrin zənginliyi, cəlbedici süjeti, sadə təhkiyə ilə qələmə alınmış “İsgəndər” poeması ədibin klassik ənənələrdən, xüsusilə də Nizami mövzularından geniş istifadə etməsini təsdiq edir. Ədibin Nizami ideallarına bu əsərində son dərəcə uzaq görünəklə yanaşması oxucuda ağılı, idrakı düşündürən fikirlər yaratmaq cəhdinin ifadəsinə xidmət edir. Müəllifin məqsədi tarixi şəxsiyyət olan hökmdar İsgəndəri heç də idealizə etmək deyil. Abay ilk növbədə klassik ədəbiyyatda ənənəvi mövzuya çevrilmiş süjetləri seçib onu gənc oxucularına ibrət olsun deyə təqdim etmişdir. Ənənəvi süjet və əhvalatları öz doğma yurdunun tarixi taleyi ilə əlaqələndirməsi də sənətkarın vətənpərvərliyindən irəli gəlir. Ədib oxucusuna qəhrəmanını qaniçən, zalım, eqoist, dünya malına həris kimi təqdim edir:

İsgəndər! Qartal kimi göylərdə gəzdi bu ad  
O qan içən rəhmsiz bir an olmadı rahat.  
Nə çiçəkli ellərdə, nə sonsuz səhralarda  
Özünə yer tapmadı, ona dar gəldi həyat (Abay, 2017: 54).

Abayın qəhrəmanı əqli-mənəvi təkamüldə, yüksəliş və kamillikdə göstərilir. Yəni Nizaminin qəhrəmanından fərqli olaraq bu İsgəndər ideal-romantik surət deyil. Poemanın hər epizod və əhvalatı Abayın dünyagörüşündə öz əksini tapan müəyyən bir düşüncənin ifadəsidir. Əsərdə bu baxımdan ən maraqlı epizodlardan biri İsgəndərin quru kəllə ilə bağlı əhvalatıdır. Daha böyük sərvət əldə etmək məqsədilə İsgəndər suyun mənbəyinə doğru hərəkət edir.

İsgəndər çatdı axar uca, qorxunc bir dağa,  
Baxdı mağarasından çıxan şəffaf bulağa.  
Mağaranın qapısı qızıldan par-par yanır,  
Qapı elə hündürdür, dəyir göydə qurşağa. (Abay, 2017: 140)

İsgəndər mağaranın qapısını açmağa çalışsa da buna nail ola bilmir. Ona qeybdən səda gəlir ki, cəngavər belə olsan da bu qapını açmağa müvəffəq ola bilməzsən. Qəhrəmanının ictimai-psixoloji simasını, təbiətini ibrət güzgüsündə əks etdirən müəllif oxucusuna örnək göstərir. Əslində müəllif qənaətində bütün bunlar mühitə ünvanlanmış ibrət dərslidir. İsgəndər bağlı qapı arxasında qalmağı öz şahlıq şanına sığırdırmır. O, mağaranın digər tərəfinə keçmək arzusundadır. Onun ısrarına qarşılıq qapının o biri tərəfindən ona bir bağlama atırlar. Bağlamada kəllə sümüyünün olduğunu gören İsgəndər bu hikmətin sirrini izah etməyi ustad Aristoteldən xahiş edir. Alimin məsləhəti ilə gətirilən tərəzinin bir gözüne kəllə, digər gözüne isə qızıl tökülür. Sümük çəkiddə qızıldan ağır gəlir. Sümüyün sərvətdən ağır gəlməsinə İsgəndər təəccüb edir. Nəhayət, Aristotelin məsləhəti ilə kəllənin gözüne bir ovuc torpaq tökülür. Sümük yüngülləşərək yuxarı qalxır. Müəllif dünyanın az qala yarısını zəbt etmiş despot hökmdarı dilemma qarşısında qoyur. Abay qəhrəmanının xarakterini açmaq üçün onunla müəlimi arasında olan dialoqdan istifadə edir. Sözsüz ki, bu epizod həm də sənətkar məramının təsdiqi və etirafıdır. Filologiya elmləri doktoru, professor E. Quliyev bu münasibətin təməlinə dayanan məqsədi belə izah edir: “Abay Kunanbayev məqsədli olaraq bu sual qarşısında iki böyük şəxsiyyəti üz-üzə saxlayır. Müəllif bəşər tarixinin fatehi İsgəndərlə dünya fəlsəfi fikrinin “fatehi” Aristotelin üz-üzə dayandığı bu səhnədə tarix boyu insanları düşündürən və narahat edən bəşəri suala cavab axtarır. Ağilla gücün üzləşdiyi səhnədə oxucu müharibələr etməyin, faciələr, fəlakətlər törətməyin, ölkələr qəsb etməyin, sərvət toplamağın, vicdan, namus satmağın və s. zərrə qədər dəyəri varmı sualına cavab tapır. Ona görə də qızıldan, almazdan ağır olan göz çanağının tərəzi görüntüsü həm həqiqi, həm məcazi, həm də fəlsəfi anlamlarda dünya üçün müharibələrin yox, haqqın, ədalətin, sülhün, vicdanın, ağılın vacib və gərəkliliyini təsdiqləyir” (Quliyev, 2020e: 58).

Əxlaqi-didaktik səciyyəli “Masqud” poemasında folklordan gələn formullar, qəhrəman tipləri, təhkiyə üsulları müşahidə olunur. Əxlaqi-didaktik xarakterli əsər nağıl təəssüratı yaradır. İnsanı yüksək ictimai-əxlaqi prinsiplər əsasında tərbiyə etmək, mənəvi təkamülə çatdırmaq üçün idrakı əsas hesab edən müəllif oxucusunu ağılın, var-dövlətin, yoxsa məhəbbətin cəmiyyət üçün daha faydalı olması ilə bağlı düşünməyə vadar edir. Bir quldurun qoca bir kişini qarət etdiyini gören Masqud ona kömək edir.

Xıdır adlı bu qoca Masquda nəcib addımına görə yaxşılıq etmək istəyir. Masqudun qocaya cavabı onun bir insan kimi xarakterini müəyyənləşdirən cizgilərdir.

Masqud dedi: “Özünü borclu bilib çəkmə qəm,  
Şərəfli bir köməyə çatsam azdır yüz kərəm.  
Sən yardıma səsələdin, mən də gəldim-borcumdur,  
Vacibdirsə, yenə də canla-başla gələrəm. (Quliyev, 2020ə: 61)

Qoca təkid edərək onu qədim bir sərđabəyə dəvət edir. Sərđabəyə gələn Masquda xeyirxah qoca ağ, sarı və qırmızı meyvəsi olan ağacı göstərərək, onlardan birini seçməsinə istəyir. Sınaq və ibrət dərşinə çevrilən bu imtahanda Masqud qırmızı meyvəni seçir. Beləliklə, Masqud qırmızı meyvəni (qadın məhəbbətini) ağ (ağıl) və sarı (var-dövlət) rəngli meyvələrdən üstün tutur. Ədib qəhrəmanının seçiminə dərin ictimai-tərbiyəvi məna verir, onun mənəvi-əxlaqi məziyyətlərini məhəbbətə münasibətdə açır. Əsərin didaktik təhkiyəsi bunu sübut edir.

Belə isə, seçəndə üç meyvədən birini  
Qadın eşqi deyilmə ən dadlısı, şirini?  
Hökm eyləyən qadımdır, yarısına dünyanın,  
Hansı hədiyyə verər məhəbbətin yerini? (Quliyev, 2020f: 64)

Bədii fikrin, düşüncənin nağıl təhkiyəsində təqdimatı “Əzim haqqında nağıl” əsərinin də əsas qayəsini təşkil edir. Əsərdə hadisələrin el təfəkkürünün və mənəviyyatının reallığı və təbiiliyi ilə təqdimi müəllifin folklorlardan geniş şəkildə bəhrələndiyini təsdiq edir. Müəllif rəssam Mustafanın oğlu Əzimi mürəkkəb insan taleləri ilə daimi təmasda, müxtəlif hadisə və münəqişələrin axarında təsvir edir. Dürüstlük, yurdsevərlik, əqidə dönməzliyi kimi keyfiyyətləri bir insanın taleyi fonunda əyaniləşdirir. Qəhrəmanının mənəvi təkamülünü bir neçə mərhələdən keçirir. Əvvəlcə onun uşaqlığı, tərbiyəsi, təhsili haqqında məlumat verir.

Əzim yaşa doldu keçdikcə illər,  
Oxumaq zamanı çatdı müxtəsər.  
Getdi mədrəsəyə oxudu əla,  
Mustafa oğluna baxıb etdi fəxr. (Quliyev, 2020g: 67)

Ədib hadisələri uşaq təfəkkürünə uyğun yığcam, aydın dillə təsvir edir. O, qəhrəmanının timsalında əzm, iradə, zəhmətlə həyatda hər şeyə nail olmağın mümkünliyünü sübut etməyə çalışır və onu örnək göstərir. Əzim atasının ölümündən sonra da öz zəhməti ilə pul qazanır, heç kimə əl açmır.

Əzim rəssamlığa göstərib həvəs,  
Aldı atasından mükəmməl bir dərş.  
Mustafa öləndə onun oğlunu,  
Ehtiyac içində görmədi bir kəs. (Quliyev, 2020ğ: 68)

Nağılların süjet tərkibi, obrazlar aləmi və ideya-bədii xüsusiyyətlərindən məharətlə istifadə edən Abay qəhrəmanını çətin sınaqlardan keçirir. Onu sehri qüvvələrlə mübarizədə təsvir edir. Beləliklə də, müəllif Əzimin nə qədər böyük iradə və hünər sahibi olduğunu, əqidəsi uğrunda dəyanətini üzə çıxarmaqla əslində özünün insan ləyaqəti və mənəviyyatı haqqındakı tezisini də elan edir.

## Nəticə

Əsl sənət əsəri oxucunu yalnız süjetlə heyrləndirməkdən ibarət deyil. Sənətin böyüklüyü təsvir olunan xarakterlərin canlılığında, situasiyaların inandırıcılığında, yazıçı müşahidələrinin dəqiqliyindədir. Adi insanın adı həqiqətlərini görmək hər sənətkara nəsib olmur. Abayı zirvəyə qaldıran həmişə bu həqiqətləri görməsi, onu bədii səviyyəyə qaldıra bilməsi olub. Abay sənətinin böyüklüyünü və əbədiliyini təmin edən ümdə cəhətlərdən biri də budur ki, onun əsərlərindəki bədii tapıntılar, inandırıcı bədii detallar oxucunu həm heyrləndirir, həm də inandırır. O, oxucusuna əxlaqi hissləri sadəcə sözlərlə təbliğ etmir. Bu keyfiyyətlər, mənəvi üstünlüklər əsəri oxuyan hər bir gəncdə özünü dərk etmə, nöqsanlardan təmizlənmə yolu ilə formalaşır.

### Ədəbiyyat

- Abay (Tərtib edən Fatima Dursunova). (2017). Ön Söz Müəllifi Pənah Xəlilov. Bakı: Mütərcim.
- Ayan, Ekrem. (2017). *Bir Devrin Aynası Abay Kunanbay və "Kara Sözlər"*. Ankara: İmak Ofset Basım Yayın.
- Auezov, Muxtar. (2005). *Abay*. Astana: Elorda Baspası.
- Quliyev, Elman. (2009). *Türk Xalqları Ədəbiyyatı*. Bakı: Qismət.
- Quliyev, Elman. (2017). *Türk Xalqları Ədəbiyyatı*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Quliyev, Elman. (2020). *Abay Kunanbayev*. Ankara.
- Öztürk, Rıdvan-Sembi, Nurbolat. (2017). Kazak Milli Şairi Abay (İbrahim) Kunanbayev'in Pedaqojik Görüşləri Üzerine Bir İnceleme. *SUTAD Uluslararası Araştırmalar Jurnalı*, 41, 39-51.

## “QURBANİ” DASTANININ MÖVCUD VERSİYALARI

### *Existing Versions of the Epic “Qurbani”*

Aynurə SƏFƏROVA\*

#### Öz

Dastanlar aşiq ədəbiyyatında geniş yayılmış janrlardandır. Onlar ustad aşıqların repertuarında cilalanmış, dildən dilə keçmiş, geniş auditoriyanın diqqət mərkəzində olmuşdur. Belə dastanlardan biri “Qurbani” dastanıdır. Ustadlar “Qurbani” dastanını çəkisinə və sanbalına görə “dastanların vəziri” hesab etmişdir. Son zamanlaradək dastanın 3 versiyası, 10-dan çox variantı elm aləminə bəlli idi. Tədqiqatlar göstərir ki, dastanın əlavə iki yeni versiyası və variantları da tapılmışdır. Məlum versiyalar dastanın Gəncə, Diri, Zəncan versiyaları idi. Yeni aşkarlanan versiyalar İstanbul və Anadolu versiyalarıdır. İstanbul versiyası haqqında məlumatı Əlyazmalar İnstitutunun əməkdaşları, akademik Teymur Kərimli və Paşa Əlioğlunun “Ədəbiyyat” qəzetində çap etdirdiyi “Qurbani” dastanının İstanbul çapı” adlı məqaləsindən əldə edirik. Müəlliflər “Qurbani” dastanının Berlin Dövlət Kitabxanasından əldə edilmiş nüsxəsinə əsaslanaraq dastanın yeni versiyasının mövcud olduğunu, Berlin kitabxanasında Or.265545 şifri altında saxlandığını, “Aşiq Qurbani” adı ilə 1880-ci ildə İstanbulda çap edildiyini, 40 səhifədən ibarət bir nüsxə olduğunu qeyd edirlər. Bu nüsxənin süjet xəttində, əsas qəhrəmanların adlarında, bəzi əhvalatlarda, dastanın qoşma və şeirlərində bəzi fərqli məqamların olmasını göstərir. Dastanın Anadolu versiyası ilə bağlı məlumatı isə Türkiyəli alim Mehmet Erolun “Kurbani ile Perizat Hikayesinin Çorum Yazma Varyantı Üzerine Bir Değerlendirme” yazısından əldə edirik. Yazıda göstərilir ki, “Qurbani” dastanı Türkiyənin Anadolu bölgəsində geniş yayılmışdır. Çorum Xalq Kitabxanasında dastanın bir neçə variantı qorunmaqdadır. M. Erolun verdiyi bilgiyə görə, Qurbani adına təsnif edilmiş hekayənin əlyazma bir variantı, daş basqı iki variantı, latın hərfləri ilə çap edilmiş bir variantı, şifahi şəkildə qeyd alınmış üç variantı mövcuddur. Məqalədə “Qurbani” dastanının Türk dünyasında geniş yayılmasından bəhs ediləcək, dastanın köhnə versiyaları ilə yeni əldə edilmiş versiyalar arasında müqayisələr aparılacaqdır.

**Açar Sözlər:** Aşiq sənəti, dastan, “Qurbani” dastanı, dastan versiyaları.

#### Abstract

Epics are one of the widespread genres in ashug literature. They were polished in the repertoire of master ashugs, passed from language to language, and became the center of attention of a wide audience. One of such sagas is the “Gurbani” saga. The masters considered the “Gurbani” epic “the minister of epics” due to its weight and significance. Until recently, 3 versions of the epic, more than 10 variants were known to the world of science. Research shows that two additional new versions and variants of the saga have also been found. The known versions were the Ganja, Diri, and Zanjan versions of the saga. The newly discovered versions are the Istanbul and Anatolian versions. We get information about the Istanbul version from the article titled “Istanbul edition of the epic “Gurbani” published by the staff of the Institute of Manuscripts, academician Teymur Karimli and Pasha Alioglu in the “Literature” newspaper. The authors say that a new version of the “Qurbani” saga exists based on a copy obtained from the Berlin State Library. It is reported also that this version is stored in the Berlin library under the code Or.265545, it was printed in Istanbul in 1880 under the name “Aşiq Gurbani” and it is a copy of 40 pages. They show that there are some different points in the plot line of this copy, in the names of the main characters, in some stories, in the epic’s couplets and poems. We get information about the Anatolian version of the epic from the Turkish scholar Mehmet Erol’s article “An evaluation of the Çorum version of the story of Kurbani and Perizat”. The article shows that the “Qurbani” saga is widespread in the Anatolian region of Turkey. Several versions of the saga are preserved in Çorum Public Library. According to the information provided by M. Erol, there is a handwritten version of the story classified under the name of Gurbani, two lithographed versions, a version printed with Latin letters, and three versions that were recorded orally. The article will talk about the widespread spread of the “Gurbani” epic in the Turkic world, and compare the old versions of the epic with the newly acquired versions.

**Keywords:** The art of ashug, the epic, “Gurbani” epic, versions of the epic.

Dastanlar aşiq ədəbiyyatında geniş yayılmış janrlardandır. Onlar ustad aşıqların repertuarında cilalanmış, dildən dilə keçmiş, geniş auditoriyanın diqqət mərkəzində olmuşdur. Belə dastanlardan biri “Qurbani” dastanıdır. Ustadlar “Qurbani” dastanını çəkisinə və sanbalına görə “dastanların vəziri”

\* Doç. Dr., Fəlsəfə Doktoru, AMEA, Folklor İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, aynura.safarova1@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2198-9116.

hesab etmişdir. Son zamanlaradək dastanın 3 versiyası, 10-dan çox variantı elm aləminə bəlli idi. Tədqiqatlar göstərir ki, dastanın bunlardan əlavə, yeni iki versiyası və yeni variantları da tapılmışdır. Əvvəldən məlum versiyalar dastanın Gəncə, Diri, Zəncan versiyaları idi. Yeni aşkarlanan versiyalar İstanbul və Anadolu versiyalarıdır. “Qurbani” dastanının müxtəlif versiya və variantlarının olması bu dastanın türklərin yaşadığı geniş coğrafiyada, ayrı-ayrı aşiq mühitlərində yayıldığını təsdiqləyir. Dastanın hər kəsə məlum olan iki variantı “Azərbaycan dastanları” kitabının birinci cildində, 1960-cı ildə nəşr edilmişdir. Onlardan birincisi Gəncə aşıqlarının repertuarından qeydə alınmışdır. İkincisi isə dastanın Diri versiyasıdır. Kitabda birinci verilən “Qurbani” dastanı 1960-cı illərdən əvvəl Gəncə şəhərində yaşamış aşiq Qara Mövləyevdən qeydə alınmışdır. Toplayanı Əhliman Axundovdur (Azərbaycan Dastanları, 2005: 313). Eyni kitabda ikinci sırada yer alan “Qurbani” dastanının Diri versiyası ilə bağlı elə həmin kitabın sonunda, qeydlər bölməsində göstərilir ki, bu versiya “Qurbaninin qoşmaları əsasında Qarabağ aşıqları tərəfindən sonradan düzəldilmişdir” (Azərbaycan Dastanları, 2005: 313). Redaktorun kitabın sonunda “Qeydlər” başlığı altında verdiyi məlumata görə, “Qurbani” dastanının “Cənubi Azərbaycan aşıqları tərəfindən düzəldilmiş bir versiyası da vardır ki, mükəmməl toplanmadığına görə nəşri hələlik məsləhət görülməmişdir” (Azərbaycan Dastanları, 2005: 313). Kitabın redaktoru ehtimal edir ki, “deyərsən, Cənubi Azərbaycan versiyasının düzəldilməsində “Tahir və Zəhra”, “Vərqa və Gülşah” süjetlərinin ənənəvi başlanğıcından istifadə edilmişdir” (Azərbaycan Dastanları, 2005: 313).

1979-cu ildə nəşr edilən “Azərbaycan Məhəbbət Dastanları” kitabına M. Təhmasibin yazdığı ön sözdə “Qurbani-Pəri”, “Qurbani-Sənəm” dastanlarının adı çəkilir. Fikrimizcə, bu faktın özü də dastan versiyalarının çox olduğunu göstərir. Elə həmin kitabda “İlk söz” başlığı altında verilmiş yazıda M. Təhmasibin digər bir qeydində oxuyuruq ki, “Qurbani-Pəri” dastanının bir-birindən əsaslı şəkildə fərqlənən üç variantı vardır. Bu variantların müqayisəli tədqiqindən doğan çox maraqlı nəticələri, dastanın Şərq panteizminə əsaslanan rəmzi əsər olmasını qeyd edən müəllif, Aşiq Qurbaninin “Mürşidi-kamil”, “Şeyxoğlu şah” adlandırdığı Şah İsmayılı necə vəsf etməsini xüsusi qeyd etmişdir. Son illərdə aparılan araşdırmalardan görünür ki, dastanın versiya və variantlarının sayı daha çoxdur. Əslində bu barədə M. Təhmasib özü də “Azərbaycan Dastanları” kitabının sonundakı “Qeydlər” qismində yazmış, fikirlərini dastandan örnək kimi verdiyi müxtəlif qoşmalar üzərindəki açıqlamalarla təsdiqləmişdir. Qeydlərdən aydın olur ki, “Qurbani” dastanı Gəncə aşıqlarının, Qazax-Tovuz-Şəmkir aşıqlarının, Kəlbəcər-Laçın bölgəsi, Qarabağ bölgəsi aşıqlarının repertuarında geniş yayılmışdır. Son illərdə aparılan toplanmalardan və tədqiqatlardan məlum olur ki, “Qurbani” dastanı Şirvan bölgəsi və Güney Azərbaycan aşıqlarının, həmçinin Türkiyənin Anadolu çevrəsində yaşamış aşıqların repertuarında da geniş yayılmışdır.

Son illərdə Güney Azərbaycandan toplanılıb nəşr edilmiş “Güney Azərbaycan Folkloru” kitabının iki cildində, II və X cildlərdə “Qurbani” dastanının yeni versiyaları çap olunmuşdur. Tərtibçi M. Maşallahqızının kitaba yazdığı “Ön söz”də göstərilir ki, “Qurbani” dastanının variantlarına Aşiq Hüseyin Sayinin hazırladığı “Oğuz elindən, Oğuz dilindən” kitabında rast gəlmək olur. Həmin kitabda “Şah İsmayıl-Dədə Qurbani” və “Aşiq Qurbaninin Diriyə qayıtması” dastanları verilmişdir. “Güney Azərbaycan Folkloru” kitabında dastanın təqdim edilmiş variantı aşiq Mustafa Abbasinin repertuarından qeydə alınmışdır (Maşallahqızı-Abbasova, 2020: 9). Dastanın Cənubi Azərbaycan versiyasında da Qurbaninin keçdiyi həyat yolundan bəhs edilir. Dastan Ərənlər vadisində Həzrət Əlinin qəhrəmana buta verməsi ilə başlayır. Qurbaniyə Gəncə bəylərbəyi Abdulla xanın bacısı Pəri xanım buta verilir, Qurbani haqq aşığına çevrilir. Qurbani bundan sonra Pərinin arxasınca Gəncəyə yola düşür. Yolda başına gələn hadisələr, sazbəndlə, həmşəhərliləri ilə başına gələn əhvalatlar, Abdulla xanla, Nazir Məmmədali, Şah Abbasla və d. obrazlarla qarşılaşması dastanın süjet xəttini təşkil edir (Maşallahqızı-Abbasova, 2020: 10).

“Qurbani” dastanının İstanbul versiyası haqqında məlumatı Əlyazmalar İnstitutunun direktoru, akademik Teymur Kərimli və Paşa Əlioğlunun “Ədəbiyyat” qəzetində müştərək çap etdirdiyi “Qurbani” dastanının İstanbul çapı” adlı məqaləsindən əldə edirik. Müəlliflər “Qurbani” dastanının Berlin Dövlət Kitabxanasından əldə edilmiş nüsxəsinə əsaslanaraq dastanın yeni versiyasının mövcud olduğunu, həmin versiyanın Berlin kitabxanasında Or.265545 şifri altında saxlandığını qeyd edirlər. Göstərilir ki, 40 səhifədən ibarət olan həmin nüsxə “Aşiq Qurbani” adı ilə 1880-ci ildə İstanbulda çap

edilmişdir. Bu nüsxənin süjet xəttində, əsas qəhrəmanların adlarında, bəzi əhvalatlarda, dastanın qoşma və şeirlərində fərqli məqamlar vardır (Kərimli-Əlioğlu, 2020: 22-23). Müəlliflərin verdiyi məlumata görə, dastanın bu nüsxəsinin əlamətdar xüsusiyyətlərindən biri odur ki, bu, daha qədim versiyadır, həmçinin mətnə az müdaxilə edilib. “Sovet dövründə Şimali Azərbaycanda toplanan variantlardan fərqli olaraq bu nüsxə daha əvvəl yazıya alınmış və burada müxtəlif aşığıların əlavələri daha azdır. Bu nüsxənin süjet xəttindəki özünəməxsusluqlar, həmçinin dastana daxil olan qoşma və şeirlərdəki mövcud fərqlər dastanın bu nüsxəsinə ayrıca bir versiya kimi götürməyə imkan verir” (Kərimli-Əlioğlu, 2020: 22-23).

1979-cu ildə Bakıda nəşr edilmiş “Azərbaycan məhəbbət dastanları” kitabının tərtibçisi yazır ki, “Qurbani” dastanı bir neçə dəfə Türkiyədə nəşr olunsada, türkdilli xalqlar üçün müştərək əsər deyildir. Xalq romanı uzun illər Azərbaycan aşığılarının repertuarında dolaşan, xalqın bədii təfəkkürünün məhsulu olan şifahi ədəbiyyat nümunəsidir” (Azərbaycan Məhəbbət Dastanları, 1979: 484). Aparılan araşdırmalar bunun əksini sübut edir. Doğrudur, “Qurbani” dastanı haqqında araşdırmaların əksəriyyətində göstərilir ki, dastan, aşığı şeirinin əsasən Azərbaycan coğrafiyasına aid aşığı ədəbiyyatının qurucularından olan Aşığı Qurbaninin həyatından bəhs edir. Türkiyəli araşdırıcılar da vurğulayırlar ki, Qurbani daha çox Azərbaycan ərazisində yaşamış, bu coğrafiyada məşhurlaşmış aşığı olmuşdur. “Hekayənin şifahi variantlarının özəlliklə Şərqi Anadolu bölgəsində təsbit edilməsi bölgənin coğrafi olaraq Azərbaycana yaxın olması və demoqrafik köçlərin baş verməsi ilə izah edilə bilər. Belə görünür ki, Şərqi Anadolu aşığılarının Azərbaycan aşığıları ilə münasibətləri olmuşdur, yaşanan köçlər şifahi mədəniyyətdə “Qurbani” dastanının Anadoluda yayılmasına vəs ilə olmuşdur” (Erol, 2018: 408). Fikrimizcə, M. Erolun da göstərdiyi kimi, türklər arasında yaşanan köçlər səbəbindən, həmçinin aşığıların daim hərəkətli olması, tez-tez səfərlərə çıxmaları səbəbindən “Qurbani” dastanının versiya və variantları daha geniş ərazidə yayılmış, daha geniş coğrafiyanı əhatə etmişdir.

Türkiyəli alim Mehmet Erolun “Qurbani ilə Perizat hikayesinin Çorum yazma varyantı üzərinə bir dəyərləndirmə” yazısından bəlli olur ki, “Qurbani” dastanı Türkiyənin Anadolu bölgəsində də geniş yayılmış dastandır. Xüsusən də Çorum Xalq Kitabxanasında dastanın bir neçə variantı qorunmaqdadır. M. Erolun verdiyi bilgiyə görə, Qurbaninin müxtəlif şeirləri Türkiyədə yazılmış cümlələrdə və məcmuələrdə yer almışdır. Bunun yanında Qurbani adına təsnif edilmiş hekayənin əlyazma bir variantı, daşbasığı iki variantı, latın hərfləri ilə yazılmış bir variantı, şifahi şəkildə qeydə alınmış üç variantı mövcuddur (Erol, 2018: 408). Sadalanan bu variantlardan əlyazma və daşbasığı olanların hələlik yayımlanmadığını qeyd edən Mehmet Erol öz araşdırmasını Çorum Xalq Kitabxanasında qorunan əlyazma üzərində apardığını qeyd edir. Çorum kitabxanasında qorunan dastandakı obrazların digər versiyalarla müqayisədə fərqli məqamlara malik olması diqqətdən yayınmır. Çorum versiyasında Qurbaninin əslən Axıska bölgəsindən olması faktı bu versiyanın əvvəlkilərdən fərqli olduğunu göstərir. Müəllif, bütün oxşar və fərqli cəhətləri ilə yanaşı, Qurbaninin həyatı, şeirləri, eləcə də onun adına bağlanmış dastanla bağlı araşdırma aparır, mövzuya aydınlıq gətirmək məqsədilə Türkiyə Cümhuriyyətində mövcud versiyalarla yanaşı, həm də Azərbaycanda dastanın mövcud versiya və variantları haqqında da ətraflı bilgi verir.

Elmi ədəbiyyatda “Qurbani” dastanının versiya və variant çoxluğu haqqında müxtəlif fikirlər mövcuddur. Araşdırıcıların bəziləri “dastanın versiya və variantlarının çoxluğunu aşığın öz şeirlərinə bu və ya digər şəkildə folklorik yozum verməsilə, bir sıra hallarda isə ayrı-ayrı ifadə, misra, bənd və şeirlərin dəyişdirilməsi ilə əlaqələndirir. Ona görə də bir şeirin altı-yeddi şəkil dəyişməsinə təsadüf olunur. Belə bir vəziyyətdə isə ilkin formanın hansı şəkildə olduğunu söyləmək xeyli çətinlik törədir. Buna görə də ana versiyanın və ana variantın müəyyənləşdirilməsinə böyük ehtiyac vardır” (Əliyeva-Kəngərli, 2019: 3-7).

Aşığı ədəbiyyatının qurucularından olmuş Aşığı Qurbaninin həyatını əks etdirən “Qurbani” dastanının versiya və variantlarının dəqiq sayı hələlik bəlli deyil. Əvvəldən elmə məlum olan Gəncə, Diri, Zəncan versiyaları haqqında çox yazılıb, çox araşdırılıb. İstanbul versiyası haqqında akademik Teymur Kərimli və Paşa Əlioğlunun müştərək yazısına istinad etməklə, Mehmet Erolun Çorum Xalq Kitabxanasından əldə etdiyi əlyazma üzərində apardığı araşdırmalara istinad etməklə dastanın daha iki versiyasının, İstanbul və Anadolu versiyalarının da mövcud olduğu fikrini söyləmək mümkündür.

Düşünürük ki, çağdaş günümüzde mövcud versiya və variantları bir araya toplamaqla nəşr etmək, onlar arasındakı süjet, motiv və obrazların oxşar və fərqli xüsusiyyətlərini araşdırmaq mühüm işdir. Bu, “Qurbani” dastanının daha dərinəndən araşdırılmasına, mövcud versiya və variantlar arasındakı müxtəlifliyi sezməyə əlverişli şərait yaradacaqdır.

### Qaynaqlar

*Azərbaycan Məhəbbət Dastanları*. (1979). Tərtib edən: M. H. Təhmasib. Bakı: Elm.

*Azərbaycan Dastanları-I*. (2005). Tərtib edən: Axundov Əhliman, Təhmasib M. H. Bakı: Çıraq.

Erol, Mehmet. (2018). Kurbani Hikayesinin Türkiyedeki Yazılı Metinleri Üzerine Bir Mukayese. *Turkish Studies*, 13(28), 399-415.

Əliyeva-Kəngərli, Aybəniz. (2019). “Qurbani” Dastanı və Onun Variantları. *Elmi Əsərlər*, №1 (8), 3-7.

Kərimli, Teymur-Əlioğlu, Paşa. (2020). “Qurbani” Dastanının İstanbul Çapı. *Ədəbiyyat Qəzeti*, 11 yanvar, 22-23.

Maşallahqızı-Abbasova, Mətanət. (2020). Ön söz. *Güney Azərbaycan Folkloru-X*. Bakı.

*Güney Azərbaycan Folkloru-II*. (2014). Tərtib edən: Maşallahqızı-Abbasova M. Bakı.

*Güney Azərbaycan Folkloru-X*. (2020). Tərtib edən: Maşallahqızı-Abbasova M. Bakı.



## QƏDİM UYĞUR ABİDƏSİ “DASAKARMAPATHAVADANAMALA”DA QARIŞIQ TIPLI MÜRƏKKƏB CÜMLƏ

### Complex Sentences of Mixed Type in the Old Uyghur Written Monument Daśakarmapathaavadānamālā

Aysel ƏHMƏDOVA\*

#### Xülasə

Dilin inkişaf göstəricilərindən biri də onun mürəkkəbləşmə meyli və mürəkkəb konstruksiyaları formalaşdırma imkanlarıdır. Mürəkkəb cümlələrin meydana çıxması mürəkkəb fikirlərin vahid sintaktik konstruksiya halında ifadəsinə imkan verir. Mürəkkəb cümlələrin daha geniş, çoxkomponentli növü qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrdir. “Daşakarmapathaavadanamala” buddizm məzmunlu qədim uyğur abidələrinin ən böyüklərindəndir. On (pis) davranış yolundan bəhs edən bu əsər təxminən XI-XII əsrlərdə toxar dilindən tərcümə edilmişdir. Tədqiqatın məqsədi abidədəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələri təhlil etmək, buradakı qarışıq tipli mürəkkəb cümlə tiplərinin sxemini qurmaqdır. Bu məqsədə çatmaq üçün təsviri, analitik və modelləşdirmə metodlarından istifadə olunur. “Daşakarmapathaavadanamala”dakı qarışıq tipli mürəkkəb cümlələri bir neçə qrupa bölmək olar:

1. Bir komponenti sadə, digəri mürəkkəb cümlədən ibarət olanlar;
2. Hər iki tərəfi mürəkkəb cümlədən ibarət olanlar;
3. Bir tərəfi sadə, digər tərəfi qarışıq tipli mürəkkəb cümlədən ibarət olan;
4. Hər iki tərəfi qarışıq tipli mürəkkəb cümlədən ibarət olan;
5. Paralel komponentlərdən ibarət olan;
6. Ardıcıl komponentlərdən ibarət olan.

Burada ilk dəfə qədim uyğur abidələrindən birində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr tədqiqata cəlb olunur. Tədqiqat göstərir ki, “Daşakarmapathaavadanamala”da qarışıq tipli mürəkkəb cümlənin daha sadə üçkomponentli tipi ilə yanaşı, daha mürəkkəb tipləri, hətta hər iki tərəfi qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrdən ibarət olanlar da qeydə alınmışdır. Bu da hələ XI-XII əsrlərdə türk dillərinin ifadə qüdrətini bir daha sübut edir.

**Açar sözlər:** türk dilləri, qədim türk yazılı abidələri, sintaksis, tabeli və tabesiz mürəkkəb cümlələr, budaq cümlə.

#### Abstract

One of the indicators of the development of a language is its inclination towards compounding and its potential to form complex structures. The appearance of complex sentences allows complex thoughts to be expressed as a syntactical unit. A larger and multicomponent type of complex sentences is a complex sentence of mixed type. *Daśakarmapathaavadānamālā* is among the biggest ones of the Old Uyghur Buddhist texts. This work that deals with the ten (evil) ways of behavior was translated around 11th-12th centuries from Tocharian. The aim of the research is to analyze complex sentences of mixed type in the text, and to draw schemes of the types of complex sentences of mixed type here. In order to accomplish this aim descriptive, analytic methods and the method of modeling are used. The complex sentences of mixed type in *Daśakarmapathaavadānamālā* can be divided into the following groups:

1. The ones with a simple first component and a complex second component;
2. The ones in which both components are complex sentences;
3. The ones with a simple first component and a mixed complex second component;
4. The ones in which both components are complex sentences of mixed type;
5. The ones with parallel components;
6. The ones with sequential components.

In this paper, the complex sentences of mixed type in one of the Old Uyghur texts have been explored for the time. The research shows that in *Daśakarmapathaavadānamālā*, that beside simpler three-component types of complex sentences of mixed type, more complex types, even the ones in which both components are complex sentences of mixed type have also been registered. This once again proves the expressive power of Turkic languages even in the 11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** Turkic languages, Old Turkic written monuments, compound and complex sentences, relative clause

\* Dr., AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, aysel901120@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0904-2998.

Dilin inkişafının göstəricilərindən biri də onun mürəkkəbləşmə meyli və mürəkkəb konstruksiyaları formalaşdırma imkanlarıdır. Mürəkkəb cümlələrin meydana çıxması dildə mürəkkəb fikirlərin vahid sintaktik konstruksiyaya halında ifadə edilməsinə imkan verir. Mürəkkəb cümlələrin daha da genişlənmiş, çoxkomponentli qrupu qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrdir. “Çoxkomponentli”, “bir neçə budaq cümləli”, “polipredikativ mürəkkəb cümlələr” adları ilə də təqdim edilir (Quliyev-İsmixanova-Abbasov: 2012: 3).

Türk dillərinin qədim yazılı mətnlərində belə cümlələrin mövcudluğu həmin dövrdə bu dillərin inkişaf səviyyəsini göstərən amillərdən biridir.

Mürəkkəb cümlə ümumiyyətlə dilin daha yüksək inkişaf səviyyəsinə aid edilir: “Məlum olduğu kimi dil təfəkkürün ifadəsidir və bu səbəbdən də məntiqi təfəkkür inkişaf etdikcə, dildə də sadə cümlə tədricən inkişaf etmiş və mürəkkəb konstruksiyalı cümlələr meydana gəlmişdir” (Zeynalov, 2023: 123). Bu inkişaf qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrdə daha aydın görünür: “Onlar yüksək təfəkkürə malik insanların həyat hadisələrini bütün rəngarəngliyi ilə təsvir edə bilmək imkanlarının nəticəsidir” (Əhmədova, 2014: 5). Belə cümlələr daha çox informasiya yükü daşıyır və onlar arasında daha mürəkkəb əlaqələr qurur: “Dildə qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin işlənməsi və yayılması daha geniş informasiya vermək, daha mürəkkəb semantik yük daşıyan sintaktik quruluşdan istifadə etmək zərurəti ilə əlaqədardır. Sadə geniş cümlələrə nisbətən mürəkkəb cümlənin mürəkkəb əlaqə münasibətləri varlığın daha mürəkkəb cəhətlərini əks etdirdiyi üçün dildə nisbətən yeni hadisə olub, nitq mədəniyyətinin daha böyük nailiyyətidir” (Həsənova, 1983: 44).

“Daşakarmapathaavadanamala” buddizm məzmunlu qədim uyğur abidələrinin həcmcə ən böyüklərindən biri olub, bu cəhətdən “Altun yaruk” və “Maytrısimit”lə bir cərgədə durur. On (pis) davranış yolundan bəhs edən bu əsər təxminən XI-XII əsrlərdə Şilazın Praşnikı tərəfindən toxar dilindən tərcümə edilmişdir (Daşakarmapathaavadanamala, 2022: 16).

“Daşakarmapathaavadanamala” adlı mətnə nəinki müxtəlif yollarla (intonasiya, şərt şəkilçisi, bağlayıcı sözlər, bağlayıcılar və s.) formalaşmış mürəkkəb cümlələr, həmçinin qarışıq tipli mürəkkəb cümlələrin rəngarəng növləri geniş yayılmışdır. Bu da heç təsadüfi deyil, çünki dini mətn olan “Daşakarmapathaavadanamala”nın əsas məqsədi buddizmin dini və fəlsəfi əsaslarını izah etməkdir. Bunun üçün də əsərdə mürəkkəb fikirlərin ifadəsinə ehtiyac duyulmuşdur.

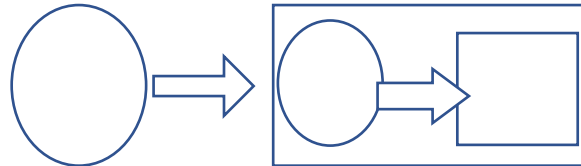
Tədqiqatın məqsədi abidədəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələri aşkara çıxarmaq və təhlil etmək, aparılan təhlillər nəticəsində buradakı qarışıq tipli mürəkkəb cümlə tiplərinin sxemini qurmaqdır. Bu məqsədə çatmaq üçün təsviri, analitik və modelləşdirmə metodlarından istifadə olunur.

Qarışıq tipli mürəkkəb cümlələri komponentlərinin sayı və müxtəlifliyi cəhətdən bir neçə qrupa ayırmaq olar:

1. Bir komponenti sadə, digəri mürəkkəb cümlədən ibarət olan:

*Ol tamuluğlar bu savağ eşidsərlər ölmüş ersərlər y(i)mə yinə ikiləyü tirilürlər (653-655).*

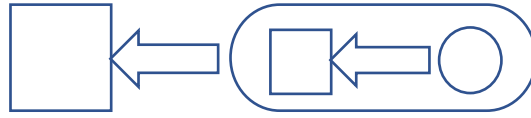
“O cəhənnəmlilər bu sözü eşitsələr, ölmüş olsalar da, yenə ikinci dəfə dirilərlər”.



Burada şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin baş cümləsi qarşılaşdırma budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə ilə ifadə olunmuşdur.

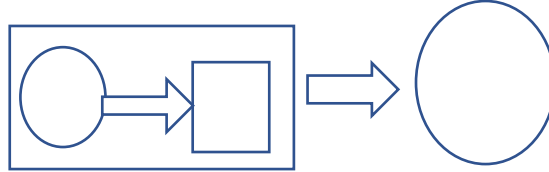
*Baxşısı inçə tip tidi, antağ ərsər nomlayu birəyin (84-85).*

“Ustadı belə dedi, elə olsa, danışım”.



Bu nümunədə tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin budaq cümləsi şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir.

*Kimniñ yanturu yanğalı tapı ersər ol yansun bulğanmış təlğanmış köñülin taluyka kirməsünler.* (446-448). “Kimin yenə qayıtmaq arzusu olsa, qayıtsın, bulanmış, dəyişmiş könüllə dənizə girməsinlər”.

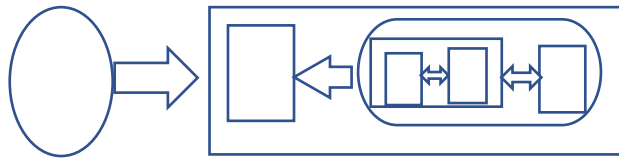


Burada qoşulma cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin baş cümləsi mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədən ibarətdir.

2. Bir tərəfi sadə, digər tərəfi qarışıq tipli mürəkkəb cümlədən ibarət olan:

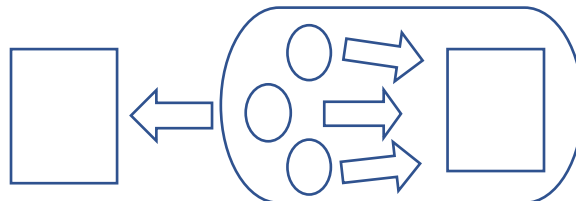
*Ölürtəçi kişi y(i)ti kılıç elgintə tuta yakın tursar, ol kılıç köziñə ört yalın tæg közünüp inçə sakınır, yir yarılusun erti, yirkə kirəyin erti, azu uçuşma kuş bolup kökkə uçayın* (118-123).

“Öldürəcək adam kəskin qılıncı əlində tutub yaxın dursa, o qılınc gözüne od-alov kimi görünüb belə fikirləşər, yer yarılırdı, yerə girəydim, yaxud uçan quş olub göyə uçaydım”.



Burada şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin baş cümləsi tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə ilə ifadə olunmuş, həmin tamamlıq budaq cümləsi bölüşdürmə əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlə ilə, onun tərəflərindən biri isə səbəb-nəticə əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlə ilə ifadə olunmuşdur.

*[Bu savağ eşidi]p tutsısı baxşı/sıña i]nçə tip tidi birök kayu kişi uzun turkaru özlüg ölməkdə ögrünçülüğ bolsar öñrəki kinki közünür bu üç ödüñ ayığdın evrilip ökünməsər uzatı ölürtəçi bolsar bu muntağ tnl(i)ğnıñ maranabav ölüm [ö]dintə turmuşda əñ öñrə T[...]* -ÇY nətəg osuğluğ bolur (566-575). “Bu sözü eşidib şagirdi ustasına belə dedi, əgər kim uzun müddət canlıni öldürdüyü üçün sevinəsə, keçmiş, gələcək, indiki – bu üç vaxt ərzində pisləkdən dönüb peşman olmasa, uzun müddət öldürəcək olsa, belə canlınin manarabav ölüm vaxtında duranda ən öndə ... necə olar?”



Bu nümunədə tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin budaq cümləsi təyin budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədən ibarətdir ki, onun da üç paralel budaq cümləsi var.

3. Hər iki tərəfi mürəkkəb cümlədən ibarət olan:

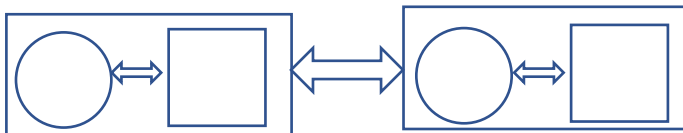
*Birök meniñ bu işimin bütürsər, sizlər uluğ türlüg açığ ağrık bar, bütürü umasar, sizlər yitiñ oğuşuñuzları birlə yok yodun kılur m(ə)n* (1193-1196).

“Əgər mənim bu işimi yerinə yetirərsəniz, çoxlu hədiyyə olar, yetirə bilmərsəniz, yeddi nəslinizlə birlikdə sizi aradan götürərəm”.



*Birök m(ə)n up[asını...] bolsar m(ə)n, takı sini birlə [...] yorır m(ə)n, anı bolmasar m(ə)n [...] ol ok sakınçın si[z]ik[si]z [...] (1065-1068).*

“Əgər mən Upasena olsam, yenə səninlə birlikdə gedərəm, o olmasam, onda şübhəsiz...”

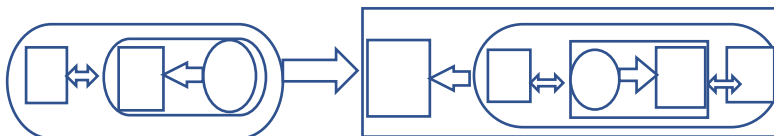


Hər iki nümunədə qarşılaşdırma əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlənin hər iki tərəfi şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədən ibarətdir.

4. Hər iki tərəfi qarışıq tipli mürəkkəb cümlədən ibarət olan:

*Tamuda ört içintə örtənü turur tınlığka inçə tip tisər, kəl sini ölürəyin bu əmgəkdin özgül, teñri yirintə toğğay s(ə)n tisər alku tamuluklar barça turup katag ünin kık(ı)ru inçə tip tiyürlər, bizni ölürməgil, nə əmgək ərsər, munta ok əmgənəlim, isig özümüzni adırma tip muntağ tiyürlər (210-217).*

“Cəhənnəmdə od içində yanmaqda olan canlılara belə desən: “gəl səni öldürüm, bu əzabdan qurtul, tanrı yerində doğulacaqsan”, desən, bütün cəhənnəmlilər hamısı durub möhkəm səslə qışqıraraq belə deyərlər: “bizi öldürmə, nə əzab olsa, burada çəkək, canımızdan bizi ayırma”, deyə belə deyərlər”.

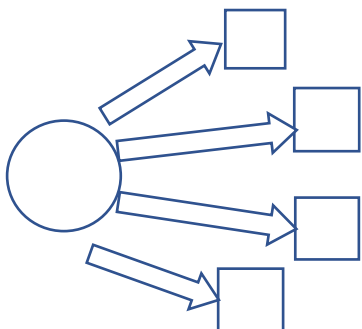


Bu nümunədə şərt budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin hər iki tərəfi tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə ilə ifadə olunmuşdur. Budaq cümlənin tərkibindəki tamamlıq budaq cümləsi məqsəd budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə, baş cümlənin tərkibindəki tamamlıq budaq cümləsi isə zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlə ilə ifadə olunmuşdur. Həmin tabesiz mürəkkəb cümlənin ikinci komponenti özü də tamamlıq budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlədir.

5. Paralel komponentlərdən ibarət olan:

*Toña yaña teg küçlüg ərsər y(i)mə, anta ok tolp marımları ətözləri barça koğayur, kögüzintə yürəki suçunur, bütün ətözintin tər akıp ünər, kün t(e)ñri y(a)rukı kapk(a)ra közünür (106-111).*

“İgid fil kimi güclü olsa da, orada daxili və xarici orqanları hamısı zəifləyər, sinəsində ürəyi döyünər, bütün bədənindən tər axıb çıxar, göy üzünün işığı qapqara görünər”.

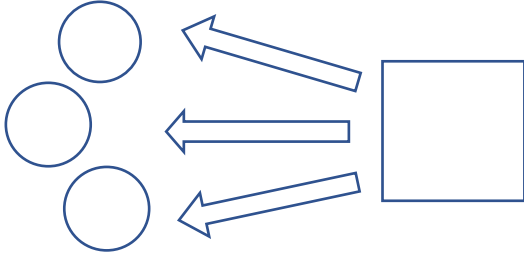


Bu nümunədə qarşılaşdırma budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlə paralel budaq cümlələrə malikdir. Nümunədə diqqəti cəlb edən cəhət budaq cümlələrin yox, baş cümlələrin paralel olmasıdır: “Tabeli

mürəkkəb cümlənin qarışıq tipi daha çox budaq cümlələrin artması hesabına yaranır. Lakin baş cümlənin və ümumiyyətlə, hər iki komponentin (həm baş, həm də budaq cümlənin) mürəkkəbləşməsi halları da geniş müşahidə olunur” (Kazımov, 2004: 418).

*Kimniñ birök öz atözünüzler k(ə)rgək bolsar bir ikintikə öz boz köñülüñüzler bar ərsər kimkə isig öz amrak ərsər ol yanturu yansun .. (453-456).*

“Əgər kimə öz bədəni lazım olsa, bir ikincisinə kinli və nifrətli könlü olsa, kimə canı əziz isə, o təzədən qayıtsın”.

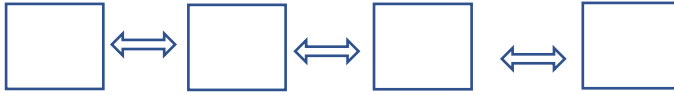


Burada mübtədə budaq cümləli tabeli mürəkkəb cümlənin 3 paralel budaq cümləsi var.

6. Ardıcıl komponentlərdən ibarət olan:

*Ol irinç ölümçi tınl(i)ğ irnin yalvanu isig öziñə umuğı üzülüp kim erser özümke ara turğay mu tip umuğ inağ tiləyü törtidin sınıar körür .. tili tamğaki kurıyur .. kırtışı sarğarur kanı katıp barır.. (112-118).*

“O yazıq öləcək canlı dodaqlarını yalayaraq canından ümidi üzülüb, “kim isə mənim yerimə duracaqmı”, – deyə ümid edib dörd tərəfdən görür, dili-damağı quruyur, bənzi saralar qanı quruyub gedir”.



Bu nümunədə zaman əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlə 4 tərkib hissəsindən ibarətdir.

Ardıcıl komponentlərdən ibarət olan mürəkkəb cümlələr tabesiz mürəkkəb cümlənin müxtəlif növlərində özünü göstərir. Bu barədə Q. Kazımov yazır: “Sadalama üsulu ilə qurulan zaman, ardıcılıq, bölüşdürmə əlaqəli tabesiz mürəkkəb cümlələr iki tərkiblə yanaşı, daha çox (üç, dörd, beş və s.) tərkib hissədən ibarət ola bilər” (Kazımov, 2004: 411).

Burada ilk dəfə qədim uyğur abidələrindən birində qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr tədqiqata cəlb olunur. Tədqiqat göstərir ki, hələ türk dillərinin qədim dövrlərindən etibarən mürəkkəb fikirlərin ifadə imkanları geniş olmuş, belə fikirlər mürəkkəb cümlənin müxtəlif növləri, xüsusən də qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr vasitəsilə ifadə olunmuşdur. “Daşakarmapathaavadanamala” adlı qədim uyğur abidəsindəki qarışıq tipli mürəkkəb cümlələr müxtəlif tiptədir və bunu onların sxemləri vasitəsilə daha aydın görmək olar. Burada qarışıq tipli mürəkkəb cümlənin daha sadə üçkomponentli tipi ilə yanaşı, daha mürəkkəb tipləri də qeydə alınmışdır. Bu da hələ əsərin tərcümə olunduğu XI-XII əsrlərdə türk dillərinin ifadə qüdrətini bir daha sübut edir.

## Ədəbiyyat

- Abdullayev, Ə.-Seyidov, Y.-Həsənov, A. (2007). *Müasir Azərbaycan Dili. IV Hissə. Sintaksis*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Daşakarmapathaavadānamālā -On Günahın Zincirleme Hikâyesi-. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbası* (Haz. Murat Elmalı). (2022). Ankara: Türk Dil Kurumu.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@turkiyat.org.tr

 TİKA  
TÜRKİYE SAĞLIK BAKANLIĞI  
BAKIR AZERBAIJAN

- Elmalı, M. (2009). *Daşakarmapathaavadānamālā. Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Əhmədova, K. (2014). *Çoxkomponentli mürəkkəb cümlələr (Müasir Azərbaycan dili materialları əsasında)*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Həsənova, E. C. (1983). Qarışıq Tipli Tabeki Mürəkkəb Cümlənin Komponentlərinin Məna Yükünə Dair. *Azərbaycan Dilində Tabeli Mürəkkəb Cümlə Məsələləri* içinde (s. 44-46). Bakı: ADU.
- Kazımov, Q. (2004). *Müasir Azərbaycan Dili. Sintaksis*. Bakı: Aspoliqraf.
- Quliyev, İ.-İsmixanova, G.-Abbasov, Ə. (2012). *Müasir Azərbaycan Dilində Qarışıq Tipli Mürəkkəb Cümlələrin Sxematik Strukturu*. Bakı: Mütərcim.
- Zeynalov, R. (2023). *Mahmud Kaşğarının "Dīvanü Lüğat-İt-Türk" Əsərinə Türkcə Mətnlərin Sintaksisi*. Bakı: Elm və Təhsil.

## ERKEN DÖNEM ORTA ASYA FOTOĞRAFÇILIĞI VE TÜRK DÜNYASI'NIN KÜLTÜREL MİRASINA KATKILARI

### Early Central Asian Photography and Its Contributions to the Cultural Heritage of the Turkic World

Ayşe UĞURELİ\*

#### Öz

Erken dönem Orta Asya fotoğrafçılığı, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında bu bölgede faaliyet gösteren fotoğrafçıların çalışmalarını kapsar. Orta Asya, tarihsel olarak çeşitli kültürel etkileşimlerin kesişim noktası olmuş bir bölgedir ve bu da fotoğrafın gelişimi üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Özellikle 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Rus etkisi altına giren Orta Asya bölgelerinde fotoğrafçılık yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu dönemde, bölgedeki fotoğrafçılar genellikle portreler, etnografik çalışmalar ve manzara fotoğrafları çekmişlerdir. Fotoğrafçılar arasında ajanlar, gazeteciler ve sanatçıların da olduğu düşünüldüğünde, bu fotoğrafların çekim amacının her zaman görsel bir malzeme üretmek olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla erken dönem Orta Asya fotoğraf örnekleri, tarihi ve siyasi bir arka plana da sahiptir. Bu durum, onları günümüz Türk Dünyası için önemli bir kültürel ve tarihi kaynak haline getirmektedir. Özellikle 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında çekilen bu fotoğraflar, Orta Asya'nın etnik ve kültürel çeşitliliğini, geleneklerini ve yaşam tarzlarını yansıtarak kültürel mirasını aktarır. Bu çalışmada erken dönem Orta Asya fotoğrafçılığının günümüz Türk Dünyasına katkıları incelenmiştir. Çalışmada ilk olarak, fotoğrafçılığın erken dönemi olarak kabul edilen 19. ve 20. yüzyılın ilk yarısında, Orta Asya'da fotoğraf faaliyetleri ve bölgeye gelen fotoğrafçılar genel olarak ele alınmıştır. Fotoğraf söz konusu olduğunda, tarihi ve kültürel arka planı aktarmanın önemine binaen bu fotoğraf çalışmalarının temel amaçları da çalışmaya dahil edilmiştir. Ardından bu dönemde çekilen fotoğraflardan günümüze ulaşan albüm ve örnekler ile ilgili bilgiler verilmiş ve bu fotoğrafların günümüz Türk Dünyası için önemi değerlendirilmiştir. Çalışmanın amacı, erken dönem Orta Asya'da çekilen fotoğrafların Türk Dünyasının kültürel mirası için önemine dikkat çekerek bu fotoğrafların günümüzde işlevsel olarak kullanımı konusunda öneriler sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fotoğrafçılık, Orta Asya, Orta Asya Fotoğrafları, Türk Dünyası, Kültürel Miras.

#### Abstract

Early Central Asian photography encompasses the works of photographers active in the first half of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Central Asia has historically been a crossroads of various cultural interactions, significantly influencing the development of photography. Particularly from the late 19<sup>th</sup> century onwards, photography began to spread in Central Asian regions under Russian influence. During this period, photographers primarily captured portraits, ethnographic studies, and landscape photographs. Considering that the photographers included agents, journalists, and artists, it becomes clear that the purpose of these photographs was not always to produce visual material. Therefore, early examples of Central Asian photography carry a historical and political background, making them an important cultural and historical resource for today's Turkic world. Specifically, the photographs taken in the first half of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries reflect Central Asia's ethnic and cultural diversity, traditions, and lifestyles, transmitting its cultural heritage. This study examines the contributions of early Central Asian photography to the contemporary Turkic world. Initially, the study addresses photography activities in Central Asia during the early period, considered to be the 19<sup>th</sup> century and the first half of the 20<sup>th</sup> century, along with the photographers who came to the region. Given the importance of conveying historical and cultural backgrounds in photography, the fundamental aims of these photographic works are also included in the study. Following this, information about the albums and examples from this period that have survived to the present day is provided, along with an evaluation of their significance for the contemporary Turkic World. The aim of the study is to highlight the importance of photographs taken in early Central Asia for the cultural heritage of the Turkic world and to offer suggestions for their functional use today.

**Keywords:** Photography, Central Asia, Central Asian Photographs, Turkic World, Cultural Heritage.

\* Öğr. Gör. Dr., Polis Akademisi, Ankara/Türkiye, ayseugureli@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2249-0007.

## Giriş

Fotoğrafın 1839 yılında icat edilmesinin ardından tüm dünyaya hızla yayılması, yeni bir dönemin başlangıcını işaret etmiştir. *Paris*'ten *İngiltere* hariç tüm dünyaya hediye edilen bu yeni buluş, kısa zamanda fotoğraf çekmek için seyahat eden gezginler dönemini de başlatmıştır. Bu icat, *Batı*'nın ürettiği bir teknoloji olarak dünya üzerinde *Batılı* gözle görme ve kaydetme pratiğini güçlendiren bir araç haline gelmiştir. Fotoğraf makinesi, yalnızca bir kayıt aracı değil aynı zamanda *Batılı* bakışın anlamlar üretip bu anlamlar aracılığıyla kendisini dünyaya konumlandığı ideolojik bir araç olarak işlev görmüştür. Özellikle sömürgeleştirme süreci, bu teknolojinin politik bir enstrüman haline dönüşmesine zemin hazırlamıştır. *Batılı* güçlerin askerî olarak işgal ettikleri her bölgede, boynunda fotoğraf makinesi olan başka bir *Batılı* figürün varlığı, bu işgallere meşruiyet kazandırmak için imge üretme amacı taşımıştır. Fotoğraf bu bağlamda, sömürgeci ideolojinin görsel temsillerini inşa ederek işgal edilen bölgelerin kültürel ve toplumsal yapılarının *Batılı* bir mercekle anlamlandırılmasını sağlamış ve bu bölgelerdeki sömürgeleştirme süreçlerine katkıda bulunmuştur. Böylelikle fotoğraf, güç ve ideoloji ilişkisi güçlenmiştir. *Batı* dünyasında durum böyleyken *Rusya*'da da farklı değildir. *Rusya* da tıpkı *Batı* düşüncesinde olduğu haliyle güç elde etmek istediği bölgelerde fotoğrafın gücünden işlevsel olarak faydalanmıştır.

19. yüzyılın egemen güçlerinden *Batı Dünyası*, gözünü *Orta Doğu*'ya dikerken *Rusya* da *Orta Asya*'ya dikmiş ve çeşitli gerekçelerle buralarda güç elde etmek için faaliyetlerini sürdürmüştür. Bu süreçte fotoğrafların gücünden oldukça etkili ve işlevsel bir şekilde faydalanılmıştır. Bu bağlamda çalışmada, “erken dönem *Orta Asya* fotoğrafçılığı” kavramıyla, bölgedeki *Rus* fotoğrafçılar ve bunların faaliyetleri kastedilmiştir.

Erken dönem *Orta Asya* fotoğrafçılığı, hem bölgenin zengin etnik ve kültürel yapısını hem de 19. yüzyılın sonlarından itibaren artan siyasi müdahaleleri ve modernleşme süreçlerini görselleştiren önemli bir arşiv sunmaktadır. Fotoğraf, bu dönemde yalnızca estetik bir araç olarak değil aynı zamanda yerel kimliklerin belgelenmesi ve dışarıya aktarılması açısından da kritik bir rol oynamıştır. *Rus İmparatorluğu*'nun *Orta Asya*'daki etkisiyle hız kazanan fotoğrafçılık faaliyetleri, bölgenin farklı kültürel gruplarını, geleneklerini ve manzaralarını bir bellek nesnesine dönüştürürken aynı zamanda bu görseller aracılığıyla bir tür temsil mücadelesi de yaşanmıştır. Bölgeye gelen ajanlar ve askerler tarafından üretilen bu fotoğraflar hem tarihsel belgeler hem de siyasi stratejilerin bir parçası olarak kullanılmış, böylece *Orta Asya*'nın kültürel çeşitliliği ve toplumsal yapısı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Bu çalışma, erken dönem *Orta Asya* fotoğrafçılığının Türk dünyasının kültürel mirasına katkılarını inceleyerek bu fotoğrafların modern dünyada nasıl yeniden değerlendirilebileceği üzerine odaklanmıştır. Bu kısa girişe binaen çalışmada; ilk olarak fotoğraf ve sömürge faaliyetlerinde fotoğrafın kullanımı tarihsel süreci göstermesi bakımından verilmiştir. Ardından *Orta Asya*'da erken dönemde gerçekleştirilen fotoğraf faaliyetlerinden öne çıkan örnekler verilmiş ve bölgenin tarihi gelişimi ile bağlantılı olarak analiz edilmiştir. Bu verilerle oluşturulan kültürel zeminde, belli başlı fotoğrafçıların fotoğraf örnekleri incelenmiş ve günümüzde bu fotoğrafların *Türk Dünyasına* nasıl ve ne şekilde katkı sağlayacağı üzerine görüş belirtilerek öneriler sunulmuştur.

## 1. Fotoğraf ve Kültürel Tasarım

Görüntü üretme, insan medeniyetinin başlangıcından bu yana yaşamın merkezinde yer almış ve toplumsal anlamların inşasında önemli bir rol oynamıştır. İlk insanların mağara duvarlarına ve kayalara çizdikleri resimler, bir yandan kendi dönemlerinin iletişim aracı olarak toplumsal birliği sağlamış diğer yandan günümüzde arkeolojik bulgular olarak tarihe dair bilgi sunmuştur. Bu bağlamda görüntü, yazının keşfinden önce bir ifade aracı olarak kullanılmıştır. Yazının kendisi de temelde sembolik bir tasarım olduğundan görüntü üretmenin, insanoğlunun varoluşundan beri çok katmanlı bir işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Görüntü, sadece bir bilgi ve kültür aktarım aracı değil aynı zamanda toplumsal hafızayı taşıyan bir bellek formudur. Ancak bu pratiğin en güçlü dönemine, 1839'da



fotoğraf makinesinin icadıyla girdiğini söyleyebiliriz. Görüntülerin kimyasal yollarla sabitlenmesi, 19. yüzyılın en büyük buluşlarından biri olarak kabul edilmiş ve bu tarihten itibaren fotoğraf makinesi tüm görsel üretim faaliyetlerinin merkezine yerleşmiştir.

1839 yılında *Paris*'te, *Daguerre* isimli bir mucit tarafından bulunan ve *Fransız Bilimler Akademisi* tarafından dünyaya armağan edilen fotoğraf makinesi (ilk icat edildiğindeki adıyla *daguerretype*), hızlıca günlük hayattan bilim çevrelerine dek geniş bir alana yayılmıştır. Yayılma alanıyla birlikte de temel eksiklerini gidererek gelişmeye devam etmiştir. Örneğin, uzun poz süreleri, renksiz görüntü ve yüzeyinin aşırı balkıması gibi temel sorunlar, yayılma sürecinde çeşitli denemelerin ardından giderilmiş, 1840-1841'den itibaren poz süresi on saniyenin altına inebilmiştir. Bunlar, fotoğraf için önemli gelişmelerdir ve bu gelişmenin ardından ticari kullanım fikri de ortaya çıkmıştır. 1840'ta *ABD*'nin doğu sahilinde ilk ticari atölyeler açılmıştır. *New York*, *Londra*, *Paris* ticarethanelerin açıldığı diğer önemli yerlerdir (Bajac, 2005: 32-33).

Fotoğraf makinesinin ticari amaçlar için kullanımı onu başka bir boyuta taşımış ve yayılım hızını artırmıştır. Örneğin 1841'de *Louvre* çevresinde, yoğunlaşmış atölyelerin sayısı onu geçmezken on yıl içerisinde (amatörler hariç) bu sayı elliye bulmuştur. Ticari anlamda önemli bir başarı *ABD*'de yakalanır. *Daguerretype* çoğunlukla portre, mimari ve peyzaj için uygulanır. Zamanla bilimsel olarak kullanımları da önem kazanmıştır. Özellikle *Fransa* ve *ABD*'de bilim insanları *daguerretype* kullanımında akım yaratmışlardır. Tıp alanında 1839-1840'ta *Paris*'te *Alfred Donné* ve *New York*'ta *John Draper* mikroskopik fotoğraflar çekmişlerdir. 1847'ye doğru *Boston*'da çekilen ameliyat görüntüleri de bu alana dahildir. Etnografya'da 1842'de *Bisson Kardeşlerin* frenolojist *Dumoutier* için çektikleri kafatası ve yaşayan tipler fotoğrafları, gökbilim için 1842'de Alman *Berkowski*'nin çektiği güneş tutulması fotoğrafı, 1845'te *Paris Gözlemevinde* çekilen güneş *daguerretype*, 1850'de *Harvard Gözlemevinde* çekilen pek çok ay *daguerretype* bunlardan bazılarıdır (Bajac, 2005: 35-38).

Fotoğraf makinesi, başlangıçta nesnel gerçekliği kanıtlayan bir araç olarak algılanmış ve bu algı uzun süre varlığını korumuştur. Ancak zamanla bu algı değişmiş ve fotoğraf, yalnızca gerçeği yansıtan bir araç olmaktan çıkarak "icat edilmiş gerçeklikleri" tasarlayan bir aygıta dönüşmüştür. Günümüzde fotoğraf makinesi, görsel gerçekliği inşa eden bir araç olarak hayatını sürdürmektedir. Bu dönüşüm, fotoğrafın toplumu, kültürü ve bilimi nasıl etkilediğini yeniden düşünmemizi gerektirir. Fotoğraf makinesi, yalnızca bir belge aracı olarak değil, zamanla kendi kültürünü de yaratan bir fenomen haline gelmiştir. İlk dönemlerinde nadir ve elit bir obje iken görüntülerin çoğaltılması ve çeşitli formlarda kullanılması etrafında gelişen kültürel yapı, fotoğrafı toplumsal anlamda derinlemesine etkili bir araca dönüştürmüştür.

Fotoğrafın, bireysel ve toplumsal anlamda hafıza ve kimlik üretimi üzerindeki etkisi düşünüldüğünde yalnızca teknik bir yenilik olmanın ötesine geçerek modern dünyada kültürün inşasında merkezi bir rol oynayan bir araç olarak konumlandırılmak doğru olur. Bu bağlamda, fotoğrafın günümüzde nasıl vazgeçilmez bir toplumsal, sanatsal ve bilimsel işlev kazandığını anlamak, çağdaş kültürel temsillerin ve kimliklerin nasıl şekillendiği üzerine derinlemesine bir bakış sunar. Görselliğin bu kadar güçlü bir biçimde hayatımıza entegre olması bireylerin ve toplulukların kendilerini ifade etme biçimlerini dönüştürmüş ve kültürel hafızalarını yeniden inşa etmelerine imkân vermiştir. Bu nedenle fotoğraf, sadece bir belgeleme aracı değil aynı zamanda kimlik ve hafıza inşasında kritik bir unsurdur. Tam olarak bu özelliğinden dolayı da yalnızca modern dünyanın kimlik ve hafıza inşasında değil aynı zamanda sömürge döneminde de işlevsel bir şekilde kullanılmıştır.

## 2. Erken Dönem Orta Asya Fotoğrafçılığı

Erken dönem *Orta Asya* fotoğrafçılığı, 19. yüzyılın ortalarından itibaren bölgedeki sosyal, kültürel ve politik dönüşümlerin bir yansıması olarak gelişim göstermiştir. Bu dönemde, fotoğrafın ortaya çıkışı fotoğrafın hem kültürel unsurları ve doğayı belgeleme amacıyla kullanılmasına hem de sömürgeci güçlerin bölge üzerindeki etkilerini yansıtan bir araç haline gelmesine sebep olmuştur.

*Orta Asya*'daki ilk fotoğraflar genellikle peyzaj, günlük yaşam sahneleri, geleneksel kıyafetler ve etnik grupların portreleri gibi temalar etrafında şekillenmiştir. Bu görseller hem yerel halkın günlük yaşamını hem de yabancıların bölgeyi algılayış biçimlerini göstermektedir. Özellikle *Rus İmparatorluğu*'nun *Orta Asya*'yı fethetmesi sürecinde, bölgeye yönelik gerçekleştirilen gezilerde fotoğrafçılığın önemi belirgin bir şekilde artmıştır. Örneğin, 1860'lı yıllarda *Rus* fotoğrafçıların çektiği fotoğraflar, *Orta Asya*'nın coğrafi ve kültürel özelliklerini belgeleyerek bölgenin imajının inşa edilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Fotoğraf, *Orta Asya*'ya *Rusya*'nın bölgeyi işgal etmesiyle girmiştir. 19. yüzyıl *Orta Asya*'sı, iki yüzyılı aşkın süredir devam eden hanedan kavgaları nedeniyle sarsılmış, bu durum ekonomik yoksulluk yaratmış ve yolların güvenliğini tehlikeye attığı için daha önce İslam dünyasında sahip olduğu askeri, ticari ve entelektüel gücünü kaybetmiştir (Fitz Gibbon, 2009).

Ergun Çağatay'dan özetle; *Orta Asya*'da *Rus* egemenliğine giren ilk şehir olan *Taşkent*, bir dizi kanlı savaşın ardından birkaç kez el değiştirmiş ve nihayetinde *Kokand Hanlığı*'nın yönetimine girmiştir. Takiben, *Buhara Hanlığı*, *Semerkan* ve *Hiva Hanlığı* da *Rusya*'nın hükümlanlığını kabul etmiş, 1870'li yılların sonuna gelindiğinde bu bölgeler yarı otonom parçalara dönüşmüştür. *General Kaufmann*'ın bölgeye yabancıların girişini yasaklaması ve güvenlik zafiyetleri nedeniyle *Orta Asya*'da ağırlıklı olarak *Rus* fotoğrafçıların etkinliği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, *Fransız* fotoğrafçıları *Paul Nadar* ve *M. Hordet* gibi bazı istisnalar bulunmaktadır. 19. yüzyılda, bugünkü *Türkmenistan* topraklarının yarısını, *Özbekistan*'ın tamamını, *Kırgızistan*'ın hemen hemen tümünü ve *Kazakistan*'ın güney kısmını kapsayan bölgede *Hiva*, *Buhara* ve *Kokand* Hanlıkları yer almakta, bu Hanlıkların kuzeyinde ise *Kazak Birliği* bulunmaktaydı. *Kazak Birliği*, *Türk-Moğol* kökenli *Kalmukların* sürekli saldırılarına maruz kaldığı için *Rusya*'dan yardım ve himaye talep etmiştir. *Kazak Birliği*, *Ulu Yüz*, *Orta Yüz* ve *Kiçi Yüz* olarak adlandırılan üç ana bölgeden oluşmaktaydı. 1731'de *Kiçi Yüz*, 1740'ta *Orta Yüz* ve 1742'de *Ulu Yüz* *Rus* hakimiyetine girmiştir. Bu süreç *Kazak Birliği*'nin çözülmesine yol açmıştır; 1822'de *Orta Yüz*'ün, 1824'te *Kiçi Yüz*'ün ve 1848'de *Ulu Yüz*'ün varlığına son verilmiştir (1996: 1-3). Dolayısıyla erken dönem *Orta Asya* fotoğrafçılığı incelendiğinde ağırlıklı olarak *Rus* fetihleri sırasında çekilmiş fotoğraflar ve bunları çeken fotoğrafçıları karşımıza çıkmaktadır. *Rusya*'nın batılılaşma faaliyetlerinin bir parçası olarak oryantalist bir bakış açısıyla görseller üzerinden sömürge dönemini şekillendirilmesi söz konusu olmuştur. İsmail Pehlivan'a göre (2016, 84); *Doğu* ile *Batı* arasındaki çatışma sürecinde *Rusya*; iktisadi, kültürel, siyasal ve sosyal anlayışların bir geçiş sınırı olarak önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda oryantalizm, *Batı*'nın *Doğu* üzerindeki iktidar arzusu doğrultusunda, *Rusya*'nın kendine bir yer bulma çabasıyla da ilişkilendirilebilir. *Rusya*'nın oryantalist düşüncüyü benimsemesi, kendine bir *Avrupalı* kimliği yaratma çabasının bir parçasıdır ve bu süreç, tarih algısında ve dünya tarihine bakışında önemli değişimler meydana getirmiştir. Nasıl ki, şiddet ve korku askeri kampanyanın araçları olarak işlev görüyorsa fotoğraf da kültürel açıdan zengin, çok etnik gruptan oluşan ve oryantalleştirilmiş bir bölge üzerindeki *Rusya*'nın meşruiyetini resmetmeye hizmet ediyordu (Gorshenia-Sonntag, 2018: 333).

*Rus İmparatorluğu*, *Türkistan*'ı işgal etmek ve elinde tutmak amacıyla kapsamlı ve sistematik bir hazırlık süreci yürütmüştür. *Rus* askerî okullarında şarkiyatçı subaylara *Kırgızca*, *Türkçe*, *Tatarca*, *Farsça*, *Moğolca* ve *Mançuca* gibi dillerin öğretilmesi, ayrıca *Doğu* tarihi, kültürü, *Kur'an* ve din bilgisi gibi derslerin verilmesi bu hazırlığın önemli bir parçasını oluşturmuştur. Mezun subaylar, *İran* ve *Türkiye*'de dört aylık sürelerle görevlendirilmiş, böylelikle bölgeye yönelik kültürel ve dilsel hâkimiyet pekiştirilmiştir. *Rusya*, *Türkistan*'da kalıcı olabilmek adına her türlü imkânı seferber etmiştir. 1900 yılında kurulan *Şarkiyat Enstitüsü* ve *Doğu Toplumları Kütüphanesi* bu çabanın somut örnekleridir. *Türkistan* valisinin kütüphanesinde bölgeyle ilgili, 13.000'den fazla cilt kitap bulunurken 1873'te *Türkistan* genel valisinin talimatıyla etnografya, arkeoloji, tarih ve ekonomi gibi çeşitli konuları içeren 1.400 görselin yer aldığı bir fotoğraf albümü oluşturulmuştur. Bu yaklaşımlar, *Rusların Orta Asya*'da sadece askeri istilalarla değil aynı zamanda bölgenin esaslı bir şekilde incelenmesi ve araştırılması yoluyla kalıcı bir güç inşa etmeye çalıştığını göstermektedir. Ancak bu

kalıcılığın sağlanması için bilgi ve kültürel hâkimiyetin yanı sıra maddi güç, silah ve baskı unsurları da temel araçlar olarak kullanılmıştır (Kolesnikov, 2010: 50-58; Biçer, 2011: 132).

Fotoğraf faaliyetlerinin merkezleri, *Rusya*'nın kontrolündeki *Hokand* ve *Semerikand* kasabaları ile idari merkez olan *Taşkent*'tir. *Rus* fethinden önce, bu vaha kasabalarına yalnızca birkaç gezgin ulaşabilmiştir. Yerel yöneticilerin şüphelerini ve düşmanlıklarını uyandırabileceği için fotoğraf çekme isteği ve yeteneği olsa bile bu durum pek mümkün olmuyordu. *Orta Asya*'da ilk fotoğrafçılık faaliyetleri, 1858 yılında başlamış olsa da *Rusya*'nın bölgede hâkimiyetini kesinleştirmesiyle birlikte özellikle 1870 yılından sonra yaygınlaşmıştır. *Orta Asya*'daki ilk fotoğrafçılar genellikle yabancı unsurlardı ve dönemin popüler etnolojik yaklaşımını kullanarak bölgedeki halkları, manzaraları ve mimari eserleri kataloglamaya çalışmışlardır. Ayrıca teknik yenilikler, antropolojinin bir bilim dalı olarak ortaya çıkmasıyla neredeyse eş zamanlı olarak uluslararası fotoğrafçılığın gelişimini sağlamıştır (Fitz Gibbon, 2009).

Ömer Karataş; *Çarlık* ve imparatorluk dönemlerinde *Rusya*'nın *Türkistan*'daki keşif ve işgal faaliyetlerini tanıtmak amacıyla çok yönlü çalışmalar yürüttüğünü ve raporlar kaleme aldığını belirterek bu süreçte seyyahların, *Rus* ajanlarının ve bölgedeki askeri ve sivil idarecilerin, bölgenin coğrafi yapısı, bitki ve hayvan türleri, dinî, tarihî, kültürel ve etnik yapısı, sanayi, tarım, hayvancılık, ulaşım altyapısı, ibadet yerleri, vakıflar, kütüphaneler ile yönetim ve yargı müesseseleri hakkında kapsamlı bilgi edindiğini ve bu bilgilerin yalnızca sınırlı bir *Rus* yönetici zümresi tarafından bilindiğini ve bundan dolayı da *Rus* bilim insanları ve edebiyatçıları için *Türkistan*'ın hâlâ gizemli bir coğrafya statüsünü koruduğunu belirtir (2023: 599). Bu bağlamda “*Rus* oryantalizmi nedir ve *Orta Asya*'da nasıl ve ne şekilde kullanılmıştır?” sorularının cevaplarını vermek yerinde olacaktır.

*Rus* oryantalizminin *Türkistan*'daki görünürlüğü, bölgenin gerçek sahipleri ve kültürlerini silikleştirerek *Rusları* bu süreçte “kurtarıcı” olarak konumlandırma çabasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım yazarların eserlerinde, ressamaların tablolarında ve albümlerdeki görsellerde açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Söz konusu imgeler, aynı zamanda işgallerin meşrulaştırılmasına yönelik propaganda faaliyetlerini de anlatmaktadır (Karataş, 2023: 620-621). *Rus* oryantalizmi aslında *Rusların* dünya üzerinde kendilerini Batılı bir devlet olarak konumlandırma çabasıyla şekillenmiştir. Fakat *Batılıların* gözünden *Ruslar* aslında *Asyalı* bir *Doğu* toplumdur. *Rusya*'nın sömürgeleri ile arasında coğrafi bir sınırın olmaması yani sömürgeleri ile aynı coğrafyayı paylaşması, zamanla kültürel ayrışma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu durum özellikle on sekizinci yüzyılda, *Rusya*'nın kendisini *Batı*'da varlık gösteren bir *Avrupa İmparatorluğu* olarak yeniden tanımlama çabaları çerçevesinde önem kazanmıştır. Eğer *Rusya*, *Batılı* bir devlet olarak tanımlanacaksa kendisini *Şark*'taki “*Asyalı* öteki”nden ayıracak daha belirgin kültürel sınırlar çizme gereği doğmuştur. Bu bağlamda, din, bunu yapmanın en kolay yolu olarak öne çıkmıştır. *Çar*, *Hıristiyan* olmayan tüm kavimleri, kökenleri veya inançları ne olursa olsun, *Müslüman*, *Şamanist* ya da *Budist* olanları “*Tartarlar*” adı altında bir araya toplamıştır. Ayrıca *Rusya*, yeni fethedilen toprakları (Sibirya, Kafkaslar ve Orta Asya) “*Şark* tembelliği” ve “gerilik” ile özdeşleştirilen, farklılaşmamış tek bir “*Doğu*” (*Aziatshchina*) olarak değerlendirilme eğilimindeydi. Bu durum, *Rusya*'nın kendini kültürel bir bağlamda yeniden konumlandırma çabalarını güçlendirmiştir (Figs, 2002: 440). Böylelikle *Rusya*'nın sömürge faaliyetlerini ben ve öteki ayrımını güçlendirerek yapması sonucu doğmuştur. Bölgeye fetih için görevlendirilen *General Kaufman*, *Türkistan*'ın “kurucu ata”sı olarak zihinlerde yer etmesi amacıyla bölgeye kesin hâkimiyet sağlamayı amaçladığını ve bu doğrultuda, *Türkistan*'a ait yer altı ve yer üstü kaynakları ile burada yaşayan etnik toplulukların tüm faaliyetlerinin fotoğraflanmaya başladığını, böylece *Rusların* yerleşim faaliyetlerini desteklemek adına *Türkistan*'da geniş çaplı albüm çalışmalarını ve fotoğrafın gücünü kullandığını belirtir. Bu amaçla *General Kaufman*, bölgede kesin bir “*iktidar ve itibar*” sağlamak ve aynı zamanda propaganda aracı olarak *Türkistan Albümü*'nü hazırlatmıştır (Karataş, 2023: 607-608).

Baskıcı bir yönetim anlayışına sahip olan *Kaufman*, aynı zamanda araştırmacı kişiliği sayesinde *Türkistan* halkı ve bölgesinin incelenmesi için önemli adımlar atmıştır. *Rus* bilim insanları, seyyahlar, fotoğrafçılar ve diğer uzmanları bölgeye getirterek *Rusya*'yı *Türkistan* ile bilimsel düzeyde tanıştıran

bir köprü görevi üstlenmiştir. Bu çabaları yalnızca *Rusya*'yla sınırlı kalmamış Avrupa'da düzenlenen *Türkistan* sergileri aracılığıyla da *Avrupalıların* bölgeyi tanımasına katkıda bulunmuş ve bu tanıtım dalgası birçok insanın *Türkistan*'a seyahat etmesine zemin hazırlamıştır. *Kaufman*, bölgeye geldiği ilk yıllardan itibaren akademik çalışmalara başlamış, kurduğu istatistik kurumları aracılığıyla *Türkistan*'ı kapsamlı bir biçimde analiz etmiştir (Yılmaz, 2020: 70).

*Türkistan Albümü*, temelde bir imaj çalışmasıdır. Esas amaç *Türkistan* coğrafyasında “Yeni Rusya” oluşturmaktır. Mahiyetine bakıldığında ise *Türkistan*'ın genel valilik yapısına bağlı eyaletlerin ve askerî bölgelerin sınırları, antik eserleri, nüfusu, sosyal ve ekonomik yaşamı, din ve etnik yapısı, el sanatları gibi pek çok alanda ayrıntılı bilgiler içerir. Ayrıca albümde yer alan görsel materyaller, bölgeye dair ilk düzenli, basılı ve sistematik bilgi kaynağı olması sebebiyle mikro tarih açısından önemli bir yer tutar (Karataş, 2023: 608- 609).

*Türkistan Albümünde Sır-Derya* ve *Zerafşan* bölgesinde yaşayan topluluklar kaydedilmiştir. Bu albümlerde, bölgede yaşayan erkek ve kadınlarının resimleri ayrıca geleneksel kıyafetleri, yöredeki birçok hayvana kadar incelenmiştir. Albümdeki halklar *Tacikler*, *Yahudiler*, *Özbekler*, *Hintliler*, *Kazaklar*, *Çingeneler*, *Afganlar*, *Araplar* ve *İranlılardır* (Pryshchepova, 2011: 29; Yılmaz, 2020: 59). *Türkistan* albümünde *Sır-Derya* ve *Zerafşan* bölgelerinde yaşayan toplulukların görselleştirilmesi, dönemin etnografik ve sosyo-kültürel yapılarını belgeleyen önemli bir girişimdir. Fotoğraflardaki etnik çeşitlilik ise albümün yalnızca bir görsel kayıt değil aynı zamanda bölgede yaşayan farklı kültürel kimliklerin bir arada varoluşunu gösteren bir belge niteliği taşıdığını göstermektedir. Öte yandan *Rusya*, sömürge faaliyetlerini meşrulaştırmak için de çalışmıştır. *Rusya*'nın oluşturduğu siyasi algıya göre, *Orta Asyalılar* tahakküm altına alınmadığında *Rusya* için ciddi bir tehdit oluşturabilirlerdi. Bu bağlamda, şiddetli ve ani bir ayaklanma korkusu, *Orta Asya*'nın fethinin ekonomik ve siyasi gerekçeleriyle örtüşen, ancak açıkça dile getirilmeyen bir alt metin olarak varlığını sürdürdü. Üstelik erken sömürge döneminde, bazı *Orta Asyalı* grupların *Rus* hükümdarlığına karşı gösterdiği kararlı direniş, bu tehdit algısının daha da somutlaşmasına katkıda bulundu (Fitz Gibbon, 2009).

Askerî olarak bunlar olurken diğer taraftan da ticari amaçla fotoğraf çekimleri söz konusu olmuştur. *Orta Asya*'daki ilk ticari fotoğraf stüdyosu, 1873 yılında *Stanislav Fedorovich Nikolai* tarafından *Rusya*'nın yeni inşa edilen *Taşkent* kentinde, *St. Petersburg Caddesi*'nde açıldı. Kısa süre sonra diğerleri onu takip etti: *I. K. Lozinsky*, *Sh. A. Nemtsevich*, *E. E. Korkin* ve *B. Kh. Kapustiansky*. 1910'a gelindiğinde *Taşkent*'te yirmi fotoğraf stüdyosu vardı (Golender, 10; Fitz Gibbon, 2009). Bu fotoğrafçılar doğrudan hükümet ya da ordu için çalışmak yerine ticari ve sanatsal çıkarları göz önünde bulundurarak kendileri için çalışmışlardır. Etnografik ve arkeolojik verilerin toplanmasına odaklanmak yerine fotoğraflar zevk, sanatsal tatmin ve kitleler için seri halinde eğlence olarak satışa sunuldu. Geleneksel olana odaklanarak *Eski Şehir*'e, *Semerkant*'a, *Buhara*'ya, *Hiva*'ya, *Urgenç*'e ve *Kokand*'a girme cesaretini gösterdiler (Fitz Gibbon, 2009).

Amatör fotoğrafçılara bakıldığında ise yine *Rusların* ağırlıkta olduğu bir grup karşımıza çıkmaktadır: *I. Vvedensky*, *N.P. Petrovsky* ve *V. Kozlovsky*'nin isimleri görülmektedir. Bu fotoğrafçılar ise kişisel fotoğrafçılık alanlarında çalışıyordu. *Vvedensky*, 1894 ile 1897 yılları arasında öncelikle *Semerkant*'ta çalışmış son derece iyi bir fotoğrafçıydı. *Doğu dilleri uzmanı* olan *Nikolai Veselovsky* (1848-1918) ise amatör bir fotoğrafçı olarak 1885'te *Rus Türkistanı*'na yapılan bir arkeolojik keşif gezisine eşlik etti. 1895'ten başlayarak *Semerkant*'taki arkeolojik ve anıtsal kalıntıları incelemek için yapılan ilk büyük keşif gezisine başkanlık etti. Fotoğrafçı akademisyen *S. M. Dudin* ve *I. Chistiakov* da katılımcılar arasındaydı ve *Chistikov* (1865-1935), *Kraliyet Arkeoloji Komisyonu*'nun *St. Petersburg* ofisinin eski bekleşiyen fotoğraf öğrenmişti. *Lev Semenovich Barshchevsky* ise bir subay ve amatör fotoğrafçıydı. *Barshchevsky*, *Semerkant*'ın ele geçirilmesinden 1898'e kadar *Türkistan*'da görev yaptı. *Vitaly Naumkin*'e göre *Barshchevsky*, yerel dilleri biliyordu ve *Türkistan* çevresindeki bilimsel gezilerin çoğuna katılarak *Buhara Hanlığı* halkı arasında büyük popülerliğe sahipti. *Rus* fotoğrafçıların listesi, *Orta Asya*'daki sömürge dönemi fotoğrafçılarının büyük bir yüzdesinin oryantalist ve akademisyenlerden oluştuğunu yani *Orta Asya*'nın zengin tarihi ve kültürü hakkında önemli bilgiye sahip kişiler olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Fitz Gibbon, 2009).

Bölgede fotoğraf faaliyetlerinde bulunan fotoğrafçılar olarak; *P. Nadar, M. Hordet, V. Kozlovsky, I. Vvedensky, I. Veselovsky, N. Fyodorov, A. S. Murenko, I. Voljinsky, G. Krivtsov, G. Pankratyev, N. Visilovsky, N. Nehoroşhev ve kadın fotoğrafçı Lubof Poltoratskaya, L. S. Barshchevski, Bykovsky, B. N. Kastalsky, N. N. Nehoroshev, S. F. Nikolai, G. A. Pankratiev ve A. A. Polovtsev* isimleri sayılabilir.

## Sonuç

Erken dönem *Orta Asya*'da çekilmiş olan fotoğraflar, günümüz *Türk* dünyası için kültürel mirasın korunması, kimlik inşası ve tarihsel sürekliliğin sağlanması açısından son derece önemli bir rol oynamaktadır. Bu fotoğraflar, sadece görsel birer belge olmakla kalmayıp 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında bölgedeki toplumsal ve kültürel yapıyı detaylı bir şekilde yansıtarak *Türk* dünyasının tarihsel hafızasına önemli katkılarda bulunmaktadır. Fotoğraflar aracılığıyla o dönemdeki etnik grupların yaşam tarzları, geleneksel kıyafetleri, yerleşim şekilleri ve sosyokültürel pratikleri bugüne taşınmaktadır. Özellikle bu görsel materyaller, sömürgecilik dönemi araştırmalarının ötesine geçerek *Türk* dünyasının etnografik ve tarihsel çeşitliliğini anlamamıza imkân tanıyan değerli birer kaynak niteliği taşır.

Bu bağlamda, *Orta Asya*'da erken dönem fotoğrafçılığının bugünün *Türk* dünyasına katkıları birkaç başlık altında toplanabilir. İlk olarak, bu fotoğraflar kültürel hafızanın yeniden inşasında ve korunmasında işlevseldir. Halkların kökenleri ve gelenekleri hakkında somut birer kayıt sunarlar. İkinci olarak bu görseller, sömürgecilik ve modernleşme süreçlerinin toplum üzerindeki etkilerini analiz etmek açısından önemli birer araçtır. *Türk* dünyasının ortak tarihsel deneyimlerini ve kimlik inşasını belgeleyen bu fotoğraflar, ortak bir kültürel bilinç oluşturulmasına da katkı sağlar. Üçüncü olarak bu arşiv materyalleri, *Türk* dünyasındaki milliyetçilik çalışmalarında ve tarihsel süreklilik arayışlarında da önemli bir işlev görmektedir. Zira geçmiş görsel olarak belgelemek, modern ulusal kimlik inşasının en temel dayanaklarından biridir. Günümüzde bu fotoğrafların kullanımı ile ilgili önerilerimiz şunlardır:

**1. Eğitimde Kullanım:** Bu fotoğraflar, örgün eğitimde önemli birer araç olarak işlev görebilir. Özellikle *Orta Asya*'nın etnografik yapısının ve geleneksel yaşam tarzlarının görselleştirildiği bu materyaller, öğrencilerin ulusal geçmişle bağ kurmalarına olanak tanır. Fotoğrafların müfredata dahil edilmesi tarihsel bilgiyi sadece metinlerle değil görsellerle de pekiştirebilir. Örgün eğitim sürecinde, öğrencilerin “milli tarih bilinci” oluşturulmasına kültürel ve tarihi sürekliliği sağlayan görseller olarak hizmet edebilir.

**2. Kültürel Diplomasi:** Kültürel diplomasi, ülkeler arasındaki bağları güçlendirmek için ortak mirası öne çıkaran projelerle gelişir. Bu bağlamda erken dönem *Orta Asya* fotoğrafları, *Türk Dünyası* ülkeleri arasında kültürel ilişkileri pekiştirmek için kullanılabilir. Ortak sergiler ve müze projeleriyle bu görsel arşivler uluslararası çapta sergilenebilir ve böylece bu coğrafyaların tarihsel ve kültürel bağları daha görünür hale getirilebilir. Örneğin, *Türkistan*'da çekilmiş fotoğrafların tüm *Türk Dünyası* ülkelerinde sergilenmesi, halklar arasında tarihsel bir bilinç oluşmasına katkı sağlayabilir. Aynı zamanda bu fotoğraflar, uluslararası kültür festivalleri ve sanat bienallerinde yer alarak *Türk* dünyası dışındaki ülkelerde de *Türk* kültürünün ve tarihinin tanıtılmasına aracılık edebilir.

**3. Turizm ve Kültürel Tanıtım:** *Orta Asya*'nın eşsiz kültürel ve tarihi yapısı, bu fotoğraflar sayesinde ülke tanıtımlarında kullanılabilir. *Türk* dünyasında turizm sektörünü geliştirmek ve bu coğrafyaların kültürel mirasını dünya kamuoyuna tanıtmak amacıyla bu fotoğraflardan destek alınabilir. Özellikle turistik destinasyonların tanıtımı için bu eski fotoğraflar, bölgenin tarihsel dokusunu öne çıkararak ziyaretçilerin bölgeye olan ilgisini artırabilir.

**4. Dijital Arşiv Projeleri:** Fotoğrafların dijitalleştirilmesi ve çevrimiçi platformlar üzerinden erişime açılması, araştırmacılar ve genel kamu için geniş bir bilgi kaynağı oluşturabilir. Bu projeler kapsamında, görseller yüksek çözünürlükte taranarak online arşivlere aktarılabilir ve bu arşivler üzerinden akademik çalışmalarda kullanılabilir. Ayrıca halkın ve bilimsel çevrelerin kolay erişimine imkân verecek bu dijital arşiv projeleri, *Türk* dünyasında ortak bir tarihsel bellek oluşturulmasına da

katkı sağlayacaktır. Dijital arşiv projeleri aynı zamanda bu materyallerin gelecek nesillere korunarak aktarılmasını da sağlar.

**5. Kimlik ve Milliyetçilik Araştırmalarında Kullanım:** Bu fotoğraflar, *Türk* dünyasında kimlik ve milliyetçilik çalışmalarının görsel bir temeli olarak değerlendirilebilir. Tarihsel kimlik inşa süreçlerinde görsel kaynakların önemi büyüktür, zira fotoğraflar geçmişin fiziksel izlerini taşıyarak tarihsel olayların ve kimlik oluşumlarının görselleştirilmesine olanak tanır. Erken dönem *Orta Asya* fotoğrafları, bu bağlamda, *Türk* milli ve ortak kültürel kimliğin inşasında güçlü bir araç olarak işlev görebilir. Bu fotoğrafların, *Türk* dünyasında ulusal kimliğin ve tarihî bilincin inşasına nasıl katkıda bulunduğu üzerine yapılacak akademik çalışmalar, modern *Türk* devletleri arasındaki kültür birliğine dayanak oluşturabilir.

### Ekler

**Ek.1:** Hiva Hanının mahiyeti ile birlikte yüksek rütbeli bir subay. I. Voljinsky, 1896'dan önce (Çağatay, 1996: 42).



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

tr.turkiyat.kongresi.org.tr

TİKA TÜRKİYE İSLAM KÜLTÜR VE TURİZM AKADEMİSİ

**Ek.2:** Kazakistan, Beşikte bebek ve kadınlar, Poltoratskaya, 1876 (Çağatay, 1996: 173).



**Ek.3:** Buhara, Falaka, anonim (Çağatay, 1996: 70).



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[turkiyat.kongresin.org.tr](http://turkiyat.kongresin.org.tr)

 TİKA  
MİLLÎ SAĞLIK BAKANLIĞI  
BAKUR ADEBİYATÇI

**Ek.4:** Altay. Byisk yakınları, Şaman tapınağı, L. Poltoratskaya, 1876 (Çağatay, 1996: 207).



**Ek.5:** Semerkand, Müzisyen. N. Nehoroshev, 1871-1872 (Çağatay, 1996: 144).





### Kaynakça

- Bajac, Quentin. (2005). *Karanlık Odanın Sırları* (Çev. Ali Berkay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bıçer, Bekir. (2011). Seyyahların gözüyle Türkistan'ın istilası. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 127-145.
- Çağatay, Ergun. (1996). *Bir zamanlar Orta Asya*. İstanbul: Tetragon Yayınları.
- Figes, Orlando. (2002). *Nataşa'nın Dansı: Rusya'nın Kültürel Tarihi* (Çev. F. Dereli). İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Fitz Gibbon, Kate. (2009). *Emirate and Empire: Photography in Central Asia 1858-1917*. Available at SSRN 1480082.
- Gorshenina, Svetlana-Sonntag, Heather S. (2018). Early photography as Cultural Transfer in İmperial Russia: Visual Technology, Mobility and Modernity in the Caucasus and Central Asia. *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 1, 322-344.
- Pehlivan, İsmail. (2016). Rusya ve Oryantalizm. *Asia Minor Studies*, 08, 79-93.
- Karataş, Ömer. (2023). Rusların Türkistan İşgallerini Meşrulaştırma Çabaları: Propaganda. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 38(2), 595-628.
- Yılmaz, Osman. (2020). *Konstantin Petroviç Von Kaufman'ın Türkistan'daki Faaliyetleri*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik.

## TÜRK DİLLƏRİNDƏ SÖZ KÖKÜ PROBLEMİ

Baba MƏHƏRRƏMLİ\*

### Xülasə

Dilçilikdə kök morfemlər hər zaman əsas mövzulardan biri olmuşdur. Çünki ilkin söz köklərinin araşdırılması dilin mənşəyinin və tarixinin öyrənilməsi ilə bağlı məsələdir. Türk dillərinin kök sözləri haqqında ilkin məlumatlar XI əsrdə M.Kaşğarının “Divanü lügət-it-türk” əsərində verilmişdir. M.Kaşğari qədim türk sözlərinin müxtəlif türk tayfaları arasında fərqli şəkildə və diferensial mənada işləndiyini göstərmişdir. Söz köklərinin struktur cəhətdən formalaşması bir neçə mərhələdən keçmişdir. İlkin təkhecalı söz kökləri bəzən bir neçə dəfə fuziallaşmaya məruz qalmışdır. Bu prosesin öyrənilməsi üçün ölü dillərdəki faktların, xüsusilə şumer dilindəki sözlərin müqayisəyə cəlb olunması xüsusi önəm daşıyır. Türk dillərinin kök sözlərini mənşə baxımından iki qrupa bölmək olar: nostratik köklər və türk mənşəli köklər. Nostratik köklər tipoloji cəhətdən fərqli dillərdə müşahidə edilən ortaq söz kökləridir. Türk mənşəli sözlər isə yalnız türk dillərinin yazılı qaynaqlarında və müasir mərhələsində mühafizə edilən ortaq köklərdir. Türk dillərinin kök sözləri aşağıdakı inkişaf mərhələləri keçmişdir: nostratik mərhələ [hind-Avropa və digər qeyri-türk dilləri ilə ortaq bazaya malik ən qədim lay], Ural-Altay mərhələsi, Altay mərhələsi, türk mərhələsi. Türk dillərinin kök sözlərinin ilkin strukturu *V [sait]*, *CVC [səmit+səit+səmit]*, *CV [səmit+səit]*, *VC [səit+səmit]* formalarında olmuşdur. Yəni ilkin söz kökləri təkhecalılıq modelinə əsaslanır. Müasir türk dillərində ən çox arxaikləşən və fuziallaşan *V [sait]* və *CV [səmit+səit]* quruluşlu kök sözlərdir. Söz kökləri dilin amorfluq mərhələsindən iltisacı quruluşa doğru inkişaf mərhələsində fonosemantik ayrılmalara, morfoloji və morfonoloji dəyişmələrə məruz qalmışdır. Bu inkişaf mərhələsində bəzi söz kökləri müstəqilliyini qorumuş, digərləri isə asemantikləşmişdir. Protodilin söz kökləri üçün universal səciyyə daşıyan çoxvariantlılıq, omonimlik, amorfluq, sinkretiklik ilkin türk söz kökləri üçün də səciyyəvidir. Kök sözlərdə çoxvariantlılıq qədim dialekt fərqlərinin təzahürüdür.

Araşdırmalar göstərir ki, bir türk dilində arxaikləşən, daşlaşan, ölü kökə çevrilən söz digər bir türk dilində və ya dialektində öz müstəqilliyini mühafizə etmişdir. Yəni bir türk dili üçün sinxronik baxımdan sadə hesab edilən hər hansı bir söz digər bir türk dili üçün düzəlmədir. Türk söz köklərindəki variantlılıq sonradan yeni köklərin yaranması, təşəkkülü üçün əsas qaynaq olmuşdur. İlkin söz köklərində yeni allomorfların yaranması, fonetik fərqlənmələr, variativlik söz yaradıcılığı ilə nəticələnmişdir. Kök morfemlərin tədqiqi, eyni zamanda ilkin söz yaradıcılığı proseslərinin öyrənilməsi üçün mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Qədim dövrdə kök sözlərdə derivatoloji proses kimi fonoloji və morfonoloji üsullar dominantlıq təşkil etmişdir. Şəkilçiləşməyə qədər olan mərhələdə yeni söz köklərinin yaranmasında fonoloji vasitələr aparıcı rol oynamışdır.

Türk dillərindəki söz köklərinin kompleks etimoloji təhlilini aparmaq üçün türk dillərinin faktları və qaynaqları kifayət etmir. Türk dillərinin söz köklərinin rekonstruksiyası zamanı qohum olmayan dillərdəki analogi faktlardan da istifadə edilməlidir. Bir çox halda zahirən leksik paralellər təsiri bağışlayan analogi dil faktları dünya dillərinin genetik birliyini, protodilin bütün xalqlar üçün eyni olduğunu sübut edir. Dilçilikdə ənənəvi olaraq işlədilən *qohum dillər* məfhumu şərti termdir. Əslində, bu termin ilkin, kök dildən ayrıldıqdan sonra yaranan dil ailələrinin adını ifadə edir. Tipologiyasından asılı olmayaraq bütün dillər qohumdur, bütün dillərin mənşəyi eynidir.

**Açar sözlər:** Türk dilləri, söz kökü, ilkin, praforma, arxaik.

Kök morfemlərdə morfonoloji inkişafı izləmək üçün onların fonoloji və morfoloji strukturunu araşdırmaq lazımdır. Türkoloji dilçilikdə kök morfemlərin ilkin strukturu mövzusu ən mübahisəli məsələlərdən biridir. “*Türkoloqlar flektiv dillərə nisbətən iltisacı quruluşlu dillərin morfoloji strukturunun daha şəffaf olduğunu etiraf edirlər*” [3, c.2, s.76, 267]. Lakin bu problemə diaxronik baxımdan yanaşsaq, həmin şəffaflıq bir o qədər də aydın görünür. Tarixi inkişaf nəticəsində söz kökləri müxtəlif morfonoloji dəyişmələrə məruz qalmışdır. Müasir dövrdə türk dillərinə aid söz köklərində tərkib hissələrin ayırd edilməsi nə qədər asandırsa, diaxronik baxımdan bir o qədər çətinləşir. İndiyə

\* Dosent, Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun Elmi İşlər Üzrə Direktor Müavini, baba\_magerramli@mail.ru

qədər türk söz kökünün strukturu, yaranması ilə bağlı müxtəlif araşdırmalar aparılsa da, bəzi məsələlər hələ də öz həllini tapmamışdır.

“Alimlərin mülahizələrinə görə, ən qədim insanların nitqi birhecalı, dəyişməyən və bir-birilə bağlanmayan sözlərdən ibarət olmuşdur” [7, s.15]. Hind-Avropa dilçiliyində ilkin köklər təkhecalı (monosillabik) hesab edilir. Doğrudur, bu fikrin əksinə çıxış edən alimlər də var. Məsələn, H.Hirtə görə, “*ilkin köklər ikihecalı idi*”. E.Benvenist isə yazır ki, “*ikihecalı köklərdə artıq şəkilçiləşmə baş vermişdir*” [14, s.202]. F.Boppun söz kökü nəzəriyyəsinə görə, “*hind-Avropa dillərində sözlər ilk dəfə təkhecalı köklərdən yaranmışdır*” [2, s.25].

Altayşünaslıqda və türkologiyada da kök morfemlərin fonetik strukturu haqqında təzadlı fikirlər var. G.J.Ramstedt, V.L.Kotviç, A.M.Şerbak, N.A.Baskakov, B.Atalay və N.K.Dmitriyev qədim türk söz köklərinin bir və ya ikihecalı olması haqqında fərqli fikirlər irəli sürmüşlər. Altayşünasların və türkoloqların əksəriyyəti ilkin kök morfemlərin bir hecadan ibarət olması fikrini qəbul edirlər. V.L.Kotviç ən qədim Altay sözlərinin təkhecalı olduğunu göstərmişdir. Ancaq ilkin köklərin ikihecalı olması müddəasını müdafiə edən tədqiqatçılar da var. Məsələn, G.J.Ramstedt monqol dillərinin faktlarına əsaslanaraq ikihecalı kökləri ilkin hesab etmişdir. N.K.Dmitriyev də monqol dilindəki ikihecalı köklərin türk dilindəki analogi təkhecalı köklərdən öncə yarandığını iddia etmişdir. B.Atalay təkhecalılığını ilkin hesab edir. J.Deni də türk sözlərinin praformalarının təkhecalı olduğunu güman edir. E.Z.Kajibəyov isə “*bu fikirlə ehtiyatlı olmağı məsləhət görür, çünki elə təkhecalı törəmə köklər var ki, onlarda kök+şəkilçi daşlaşması baş vermişdir*” [16, s.9]. Həqiqətən də, elə türk dillərində bir çox təkhecalı sözlər özü də törəmədir, tarixi-etimoloji cəhətdən düzəltmədir.

Maraqlı fakt ondan ibarətdir ki, türk dillərində təkhecalı olan eyni sözlər monqol dillərində ikihecalı şəkildədir: türk.dil. *ud-*, mon. *utu-* “udmaq”, türk.dil. *sor-*, mon. *sura-* “soruşmaq” və s. Müqayisə üçün qeyd edək ki, türk dillərindəki təkhecalı kök morfemlər monqol dillərində olduğu kimi, tunqus-mancur dillərində də ikihecalıdır: türk.dil. *ov*, sol. *ava*, manc. *aba* “şikar”, türk.dil. *ot*, mon. *ota*, tunq.-manc. *okta* “ot”, türk.dil. *taş* // *daş*, bao. *taşe* “daş” və s. Bu paralel faktlar bir daha göstərir ki, türk dilləri monqol və tunqus-mancur dillərindən daha əvvəl təşəkkül tapmışdır. Yəni nostratik dillərdən olan Altay dilləri içərisində türk dillərinin formalaşması monqol və tunqus-mancur dillərinə nisbətən erkən başa çatmışdır.

Türk dillərinin kök sözlərində diqqəti cəlb edən səciyyəvi xüsusiyyətlərdən biri də bəzi türk dillərində təkhecalı olan köklərin digərlərində ikihecalı şəkildə olmasıdır. Məsələn, Azərb. *qaz*, s.uyg. *kaza*, Azərb. *ol-*, Alt.dial. *ulu-*, əksər türk dillərində *at*, xotan dilində *atā*, əksər türk dillərində *bud*, xotan dilində *butū*. A.M.Şerbak xotan dilindəki bu hadisəni monqol və ya çin dilinin təsiri ilə izah edir. O, türk dillərində 50-dən çox bu tipli, yəni ikili xüsusiyyətə malik kökün mövcudluğunu qeyd edir [23, s.38, 40]. E.V.Sevortyan ikihecalı və açıq hecalı monqol sözlərinin türk dillərindəki bənzər təkhecalı söz kökləri ilə müqayisədə daha qədim olması haqqında iddiaların öz təsdiqini tapmadığını bildirir [22, s.86]. Bizim fikrimizcə də, təkhecalı sözlər çoxhecalı sözlərdən öncə yaranmışdır.

Türk dillərinin çoxhecalı sözlərinin ilkin formalarını diaxronik baxımdan birhecalı şəkildə rekonstruksiya etmək imkanları genişdir. Bunun üçün dərin etimoloji tədqiqatlar, zəngin tipoloji müqayisələr tələb olunur. Bu araşdırmalarda ən qədim yazılı qaynaqlardan dialekt faktlarına qədər geniş arealda təhlillər aparmaq lazımdır. Qədim türk yazılı abidələrində ad və feillərin əksəriyyəti təkhecalıdır: *aç* “ac”, *aç-* “açmaq”, *ağ* “ağıl”, *ar-* “aldatmaq”, *ar-* “yorulmaq”, *at* “ad”, *əb* “ev”, *əb-* // *äv-* “tələsmək”, *əl-* “yaxınlaşmaq”, *əs-* “əsmək”, *baş* “baş”, *bäg* “bəy”, *bär-* “vermək”, *bod* “bədən”, *çab* // *çav* “şöhrət”, *çap-* “çapmaq”, *il* “xalq”, *is* “yoldaş”, *ir-* “olmaq”, *it-* “etmək”, *it-* “itələmək”, *köm-* “qazmaq”, *kis-* “kəsmək”, *kün* “xalq”, *kör-* “görmək”, *kü* “şöhrət”, *küp* “qab”, *min* “mən”, *mun* “kədər”, *oq* “ox”, *ot* “atəş”, *öt-* “yandırmaq”, *öt-* “oxumaq”, *puş-* “əsəbləşmək, həyəcanlanmaq”, *qap-* “tutmaq”, *qon-* “gecələmək”, *quv-* “izləmək”, *säk-* “cəld tullanmaq”, *suu* “su”, *soq-* “zərbə vurmaq”, *tal-* “yorulmaq”, *tar* “dar”, *töz-* “qaçmaq”, *tuy* “bayraq”, *tur-* “durmaq, yaşamaq”, *ün* “səs” və s. İlkin söz köklərinin monosillabik quruluşda olması ideyası daha inandırıcıdır, çünki inkişaf hər zaman sadədən mürəkkəbə doğru getmişdir. Təbii ki, çoxhecalılıq dilin tarixi inkişafının sonrakı mərhələsinə aiddir. “*Tədqiqatlar göstərir ki, təkhecalı söz kökləri ilkin dil elementləri kimi lüğət tərkibinin zənginləşməsində baza rolunu oynamışdır. Hər bir təkhecalı söz kökü inkişaf edərək yüzlərlə yeni lüğət vahidi əmələ gətirmişdir.*”

*Ona görə də təkhecalı ilkin köklərin əksəriyyəti öz qədim formalarını tam qoruyub saxlaya bilməmişdir*” [6, s.59]. Müasir türk dillərində təkhecalılıq feillərdə daha çox müşahidə edilir. Bu da digər nitq hissələri ilə müqayisədə feillərin strukturunun möhkəm və sabitliyini sübut edir.

Türkologiyada işlədilən *ilkin kök* termini də nisbi səciyyə daşıyır. Çünki türk dillərinin yaranması və təşəkkül tapması ulu protodilin sonrakı mərhələsidir. Prototürk dilinin yaranması nostratik mərhələnin davamıdır. Buna görə də müasir türk dillərində protodilə məxsus müəyyən faiz köklər qorunsa da, eyni zamanda həmin sözlərin bir çoxu morfonoloji və fonosemantik dəyişmələrə məruz qalmışdır. Türk dillərinin kök sözlərində müxtəlif istiqamətli səs keçidləri, səs əvəzlənmələri morfonoloji xarakterlidir. Türk söz kökləri dilin amorfluq mərhələsindən iltisacı quruluşa doğru inkişaf mərhələsi keçmişdir. Bu inkişaf mərhələsində türk söz köklərinin strukturu müxtəlif deformasiyalara uğramış, morfonoloji səviyyələrdə fərqlənmələr semantik parçalanmalara yol açmışdır. Bugünkü türk söz köklərinin ən azı 2-3 minillik tarixi var. Ön Asiyanın ən qədim dillərini araşdıran İ.M.Dyakonov həmin dillərdə ilkin söz köklərinin (əsasən, feil köklərinin) *CVC [səmit+səit+səmit], CV [səmit+səit], VC [səit+səmit]* və *V [səit]* quruluşlu olduğunu göstərir. Türk söz köklərinin formalaşması prosesinin öyrənilməsi üçün şumer dilindəki sözlərin müqayisəyə cəlb olunması xüsusi önəm daşıyır. Nəzərə alsaq ki, şumer dilinin tarixi beş minillik bir zamanı əhatə edir, o zaman söz köklərinin hansı dəyişmələrə məruz qala biləcəyini təxmin etmək mümkündür. A.M.Məmmədov şumer dili ilə türk dillərinin tarixi əlaqəsinin öyrənilməsinin əhəmiyyətindən bəhs edərək yazır ki, “*şumer dili ilə türk dilləri arasındakı leksik və qrammatik eyniyyətlər, bir tərəfdən, şumer dilinin genetik və həm də tipoloji mənşəyini daha obyektiv şəkildə öyrənməyə şərait yaradırsa, digər tərəfdən də, türk dillərinə məxsus sözlərin tərkibində daşlaşmış bəzi köklərin arxetiplərini bərpa etməyə tutarlı əsas verir*” [20, s.6]. Doğrudur, şumer dili ilə türk dillərinin genetik əlaqəsi hələ tam sübut olunmamışdır. Həmçinin şumer dilinin mənşəyini digər dil ailələrinə bağlamaq cəhdləri də var, ancaq bunlara baxmayaraq, türk dillərinin ilkin söz kökləri fonoloji və semantik cəhətdən şumer dilindəki leksik vahidlərlə çox uyğundur. Məsələn, türk dillərindəki *qur-* “qurmaq” feilinin kökünün \**qu-* şəklində olmasını şumer dilindəki analoji fakt təsdiqləyir: şum. *ku-* “tikmək, qurmaq”. Sonradan *r* sonoru kökə qoşulmuş və daşlaşmış, fuziallaşmışdır. Başqa bir nümunəyə nəzər salaq. Türk dillərində işlənən *kəs-* // *kes-* “doğramaq, ayırmaq” feilinin kökü şumer dilində *ku-* “kəsmək” formasındadır. Bu cür analoji faktlar yüzlərlədir. Həmin analogiyalar sübut edir ki, türk dillərindəki bir çox təkhecalı sözlər, hətta monosillabik feil kökləri etimoloji baxımdan sadə deyil, düzəltmədir. Türk dillərində digər dillərlə müqayisədə söz köklərinin ilkin formalarının daha çox mühafizə edilməsi onların iltisacı quruluşu ilə bağlıdır. Türk dillərinin qədim qaynaqlarında, əski yazılı abidələrində həm təkhecalı, həm də çoxhecalı sözlər işlənmişdir. Bunlardan hansının daha qədim olmasını əsaslandırmaq üçün fonetik qanunauyğunluqları müəyyənləşdirmək, həmçinin qədim abidələrdəki dil faktlarını əsas götürmək lazımdır.

Türkoloji dilçilikdə təkhecalı söz köklərindəki variantlılıq müxtəlif səbəblərlə izah olunur. Bu prosesin aqlütinativ quruluşun formalaşmasına qədər olan dövrdə baş verdiyi güman edilir. Söz köklərindəki variantlılıq gah qədim dialekt əvəzlənmələri ilə, gah da çoxhecalılığın ixtisarı ilə izah edilir. N.A.Baskakov fonetik variantlılığın yeni köklərin formalaşmasına yol açdığını göstərir. O, türk dillərində eyni kökdə dialekt fərqlərinin sonradan leksik fərqlərə gətirib çıxardığını qeyd edir [11, s.174]. Deməli, tarixən türk dillərində eyni söz kökünün müxtəlif türk dialektləri üzrə diferensiasiyası yeni köklərin formalaşması üçün zəmin yaratmışdır. Təəssüf ki, türkologiyada etimoloji tədqiqatlar elmi-nəzəri cəhətdən əsaslandırılma baxımından hind-Avropa dilçiliyindən bir qədər geri qalır. Hind-Avropa dilçiliyində ilkin söz köklərinin kompleks şəkildə araşdırılması daha əhatəli və mükəmməldir. Həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan hind-Avropa dilçiliyində kök sözlər fundamental şəkildə öyrənilmiş, bu mövzuda müxtəlif nəzəriyyələr irəli sürülmüşdür. “*Y.O.Kuriloviç - E.Benvenist nəzəriyyəsinə görə, qədim hind-Avropa söz kökləri üç səsli – CVC [səmit+səit+səmit] quruluşunda olmuşdur*” . Türkoloqlar indiyə qədər kök sözlərin tarixən hansı heca quruluşuna malik olması məsələsi haqqında yekdil rəyə gələ bilməmiş, fərqli mülahizələr söyləmişlər. N.A.Baskakov qeyd edir ki, “*türkologiyada həmin məsələ haqqında olan mövcud fikirlər hələ də ziddiyyətlidir*” [11, s.141]. Problemin həlli ona görə çətindir ki, məsələ yazıyaqədərki dövrlə bağlıdır. İrəli sürülən fikirlər ehtimallara, fərziyyələrə əsaslanır. Hansı heca tipinin ilkin olması məsələsi bu gün də aktualıq kəsb edir. Məsələnin mahiyyətində nə durur? İlkin heca tiplərinin müəyyənləşməsinin əhəmiyyəti nədir? Problemin həllinin əhəmiyyəti odur

ki, ilkin heca tiplərinin müəyyənləşməsi ilə kök morfevlərin fonomorfoloji və fonosemantik inkişafının istiqamətləri və qanunauyğunluqları aşkarlanır.

Türkoloqlar fərqli heca modellərini ilkin hesab edirlər. Problemin çətinliyi də bundadır. Türkologiyada kök morfevlərin fonetik strukturu haqqında iki əsas fikir var: Bir qrup türkoloq (V.V.Radlov, A.Vamberi, N.A.Baskakov) hesab edir ki, türk dillərində ilk monosillabik söz kökləri qapalı hecalıdır. Digər bir qrup türkoloq (G.Klauson, A.N.Kononov, E.V.Sevortyan) isə ilkin köklərin açıq hecalı olduğunu göstərir. A.A.Axundov qeyd edir ki, “*yeni Azərbaycan dili ilə müqayisədə dilimizin əvvəlki dövrləri üçün qapalı hecalar daha səciyyəvi olmuşdur*” [1, s.272]. Dialektlərimizdə bunun izləri qorunmuşdur. Müqayisə üçün qeyd edək ki, heca qapallığı oğuz qrupu türk dillərinə nisbətən, qarluq və qırpaq qrupu türk dillərində daha çox mühafizə edilmişdir.

G.J.Ramstedt Altay dillərində ilk feil köklərinin aşağıdakı strukturlarda olduğunu ehtimal etmişdir: *V, CV, VC, CVC, VCC, CVCC*. V.L.Kotviç Altay dillərində kök morfevlərin *CV [samit+sait]* və *CVC [samit+sait+samit]* formalarını aparıcı, əsas söz formaları adlandırmışdır. A.N.Kononov da bu problemə öz münasibətini bildirərək yazır: “*Türk söz köklərinin ilkin modelləri sait, samit+sait, sait+samit formalarına əsaslanır. Samit+ sait+samit modeli köklərin morfoloji təhlili göstərir ki, bu tipli köklərdə axırncı üçüncü element (yəni sonuncu samit) ya növ şəkilçisidir (feil köklərində), ya da söz-düzəldici şəkilçidir (isim köklərində)*” [18, s.76]. A.T.Kaydarovun fikrincə, “*qazax dilində kök morfevlərin 6 tipi mövcuddur: V, CV, VC, VCC, CVC, CVCC*”. Müəllifin hesablamalarına görə, qazax dilində kök sözlərin quruluş modeli ən çox *CVC* tipində özünü göstərir. Türkoloq *V, CV, VC* tipli hecaları daha qədim hesab edir. A.T.Kaydarov əsl türk kök morfevlərinin strukturunun təkhecalılığa əsaslandığını, ikihecalılığın isə sonradan iltisacı quruluşun yaranması ilə əlaqədar olaraq təşəkkül tapdığını bildirir [17, s.26, 38-65]. Ə.Ə.Rəcəbli yazır ki, “*güman ki, ilkin türk söz kökü bir fonetik tərkibli olmamışdır, çünki ilkin türk sözü yuxarıda sadalanmış fonetik tərkiblərdən təkə birindən ibarət olsa idi, ilkin türk dili mütəhərrikiyini itirər, ünsiyyətə xidmət edə bilməzdi*” [8, s.189].

K.M.Musayev bildirir ki, “*türk dillərində söz köklərinin inkişafı probleminin öyrənilməsi mühüm əhəmiyyət kəsb edir*”. O, həmin mövzunun türk dilçiliyində zəif araşdırıldığını qeyd edir. Tədqiqatçının fikrincə, “*qədim türk söz kökləri aşağıdakı strukturlarda olmuşdur: V, CV, VC, CVC, CVCC, VCC*” [21, s.82]. B.M.Yunusəliyev qırğız dilinin kök sözlərini 4 formada bərpə etmişdir: *samit+sait, sait+samit, samit +sait+samit, sait* [25, s.51]. M.X.Axyamov başqırd dilində 749 təkhecalı kökün işləndiyini qeyd edir. Onun apardığı statistika göstərir ki, başqırd dilində təkhecalı köklər aşağıdakı quruluşda və saydadır: *CVC* - 75%, *VC*-15, 6%, *CVCC* - 6, 3%, *CV* - 1, 6%, *VCC* - 1, 2%, *V* - 0, 3%. Bu statistikaya əsaslanan müəllif başqırd dilində *VC* və *CVC* heca tiplərinin dominantlıq təşkil etdiyini bildirir. Türkoloq ehtimal edir ki, “*türk dilləri üçün ilkin köklər CVC və VC quruluşundadır*” [10, s.78-81].

A.A.Yuldaşev müasir başqırd dilində 200-ə qədər feil kökünün təkhecalı işləndiyini qeyd edir. O, həmin feil köklərinin əsas hissəsinin qapalı, yalnız cüzi hissəsinin açıq hecalı olduğunu bildirir. A.A.Yuldaşev başqırd dilində kök sözlərə aşağıdakı nümunələr verir: *CVC* formalı kök feillər: *hat- “satmaq”, yıy- “yığmaq”, bıs- “kəsmək”, bül- “bölmək”, höy- “sevmək”, tış- “yıxılmaq”. CVCC* tipli feillər: *tart- “çəkmək”, yırt- “deşmək”, kayt- “geri dönmək”, VCC* tipli feillər: *art- “artmaq”, əyt- “demək”. Müəllif qeyd edir ki, VC* tipi başqırd dilində azdır: *ör- “hürmək, əsmək”, ot- “udmaq”, im- “əmmək”, or- “vurmaq”, es- “içmək”. Türkoloqun fikrincə, “başqırd dilindəki kayt- “qayıtmaq”, əyt- “demək”, yırt- “yırmaq”, hın- “sınmaq” tipli təkhecalı köklər tarixən düzəltmədir*” [24, s.195]. N.Hacıeminoğlunun fikrincə, “*türk dillərində ilkin feil kökləri CV [samit+sait] və V [sait] quruluşunda olmuşdur*” [9, s. 20].

Türkologiyada ilkin söz köklərinin fonetik strukturu mövzusu ən çox N.A.Baskakovun araşdırmalarında öz əksini tapmışdır. Bir sıra əsərlərində bu problemə toxunan N.A.Baskakovun söz kökü haqqındakı nəzəriyyəsi məhdud cəhətləri ilə diqqəti cəlb edir. Onun söz kökü nəzəriyyəsi türk dilləri üçün ilkin söz strukturunun yalnız *CVC [samit+sait+samit]* formasından ibarət olması müddəasına əsaslanır. Bu fərziyyəyə görə o əksər türkoloqlar tərəfindən tənqiddə məruz qalmışdır. Alim ilk dəfə “*Noqay dili və dialektləri*” əsərində *samit+sait+samit* quruluşlu kökləri daha qədim hesab edərək, onları nüvə-kök adlandırır. N.A.Baskakov qeyd edir ki, “*noqay dili üçün xarakterik olan təkhecalı*

*köklərdir, onlar da bütün türk dilləri ilə müştərəklik təşkil edir*” [13, s.42-51]. N.A.Baskakov “Qaraqalpaq dili” əsərində də həmin ideyanı davam etdirir. O, qaraqalpaq dilinin kök sözlərini iki qrupa ayırır: “1) Birinci yaranan, yəni ilkin köklər, məsələn: *at, kol, al-, sal-*; 2) İkinci yaranan, yəni tarixən düzəltmə köklər: *kar+ın “qarın”, or+un “yer”*. N.A.Baskakov qaraqalpaq dilində ilkin kök morfemlərə aşağıdakı söz formalarını aid edir: “*C+V+C [səmit+səit +səmit]: tas, kel-*; *V+C [səit+səmit]: at, al-*; *C+V [səmit+səit]: je-, de-; -V- [səit]: e-* “olmaq”. Türkoloqun fikrincə, “*onların arasında birinci yaranan C+V+C heca tipidir, çünki bu heca tipi ən qədim kök strukturunu özündə ehtiva edir, digər üç heca tipi isə sonralar yaranmışdır*”. N.A.Baskakovun qənaətinə görə, “*qaraqalpaq dilindəki V+C hecalı sözlər məhz [C]+V+C formalı köklərdən ilkin səmitin reduksiyası nəticəsində formalaşmışdır. Məsələn, qaraqalpaq dilində bol- “olmaq”, oğuz qrupu türk dillərində ol-*”. Alimin ehtimalına görə, “*bu tipli köklər anlautda h, y, v səmitlərinin düşməsi nəticəsində yaranmış, C+V tipli köklərdə isə axırını səmit düşmüşdür: C+V+[C]*”. Müəllif qeyd edir ki, “*CV kök forması həm qaraqalpaq, həm də digər türk dillərində çox az müşahidə edilir. Qaraqalpaq dilində bu formalı ancaq iki söz var: ce- (“ye-”), de-*”. N.A.Baskakovun fikrincə, “*həmin köklərin sonunda tarixən y səmiti olmuşdur*”. O, irəli sürdüyü fikri əsaslandırmaq üçün qaraqalpaq dilindəki faktlardan istifadə etmiş, digər türk dillərində olan bəzi CV formalı köklərin məhz qaraqalpaq dilində CVC formasında qorunduğunu göstərmişdir. Türkoloqun iddiasına görə, “*V [səit] heca forması da tarixən C+V+C kök formasından ilkin və sonuncu səmitin düşməsi nəticəsində yaranmışdır*” [12, s.100].

N.A.Baskakov sonrakı tədqiqat əsərlərində də həmin fərziyyəni davam etdirmişdir. O, “Türk dillərinin tarixi-tipoloji morfologiyası” və “Türk dillərinin tarixi-tipoloji fonologiyası” adlı əsərlərində bu problemin şərhinə geniş yer vermiş, CVC heca tipini ilkin türk söz kökü modeli kimi təqdim etmişdir. Lakin N.A.Baskakovun həmin ideyası türkoloqların əksəriyyəti tərəfindən dəstəklənməmişdir. O, əski türk abidələrində CVC quruluşlu heca strukturunun daha çox işlənməsinə görə həmin heca tipini ən qədim türk söz kökü modeli hesab edirdi. Yəni türkoloq bu məsələdə daha çox statistikaya əsaslanırdı. N.A.Baskakovun həmin ideyası türk dillərinin yazılı mənbələrində öz təsdiqini tapmır, çünki yazılı qaynaqlarda təkhecalı söz modelləri fərqli formalarda müşahidə edilir. Güman ki, N.A.Baskakovda bu ideyanın yaranmasında hind-Avropa dilçiliyində ilkin söz modelinin CVC tipindən təşəkkül tapması haqqındakı fikirlərin də təsiri olmuşdur.

Əksər tədqiqatlarda türkoloqlar *səit+səmit, səmit+səit+səmit, səmit+səit* modellərinə üstünlük verirlər. Beləliklə, türkoloji dilçilikdə 1, 2, 3, 4 və ya 5, bəzən isə hətta 6 heca tipi ən qədim, ilkin formalar kimi təqdim edilir. F.A.Cəlilovun bu fikri ilə razılaşmaq olar ki, “*qədimdə bütün kök morfemlərin bir heca quruluşuna malik olması ideyası yanlışdır. Qədimə doğru gədikcə fonemlərin sayı azaldığından onların distribusiyası da məhdudlaşır*”. Tədqiqatçının fikrincə, “*əgər prototürkün ilkin monosillabik çağında V, CV, VC, CVC modelləri olmuşdursa, artıq iltisacı quruluş formalaşdıqca VC və CVC modellərinin şəkildə morfemlər hesabına VCC, CVCC variantları da yaranmışdır, yəni prototürk dövrünün sonrakı mərhələlərində altı heca modeli mövcud olmuşdur*” [5, s.136, 148]. A.M.Məmmədov *səmit+ səit+səmit+səmit* və *səit+səmit+səmit* formalı heca tiplərini daha qədim sayır [20, s.129]. Fikrimizcə, həmin heca tipləri törəmədir. B.Ə.Xəlilov göstərir ki, “*feillərin əksəriyyəti səit, səmit+səit, səit+səmit tipli ilkin köklərdən yaranmışdır*” [6, s.7]. Q.K.Bağirov təkhecalı kök feilləri yazılı abidələrdəki və müasir dildəki faktlar əsasında beş qrupa ayırır: *səit+səmit, səmit+səit+səmit, səmit+səit+səmit+səmit, səit+səmit+səmit, səmit +səit* [4, s.28]. Ancaq nədənsə, Q.K.Bağirov tək səit [V] quruluşlu kökləri nəzərdən qaçırmışdır.

Ulu dilin sözlərinin bir fonetik strukturdan yaranması ideyası məntiqli deyil, çünki ilkin söz köklərini insanlar səs təqlidindən yaradıblar. Səs təqlidi də fərqli fonetik tərkibli olmuşdur. Prototürk çağı sonrakı dönmə olduğundan qədim türk söz köklərinin müxtəlif variantlılığı ideyası bizə görə ağılabatandır. Fikrimizcə, türk dillərində *səit, səmit+səit, səit+səmit, səmit+səit+səmit* heca tipləri daha qədimdir. Yəni 4 heca forması ilkindir, onların da əsasında monosillabizm durur. Qədim yazılı qaynaqlar prattürkdə, əsasən, *səit+səmit, səmit+səit, səmit+səit+səmit* heca modellərinin daha məhsuldar işləndiyini göstərir. Müasir türk dillərində diferensial heca tipləri müşahidə edilir. Məsələn, qazax dilində *səit+səit+səmit* (uul “oğul”), yakut dilində *səit+səit* (uu “yuxu”) heca tipi var ki, Azərbaycan dilində bu formalar işlənmir. Diferensial heca tiplərinin yaranması tarixi hadisədir və onlar türk dillərinin inkişafının sonrakı mərhələsində təşəkkül tapmışdır. Dildaxili və ekstralingvistik amillər həmin fərq-

lərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Yazıyaqədərki dövrdə kök morfemlərin fərqli heca tipləri anla-  
utda və auslautda *samit-sait* distribusiyasının nəticəsi kimi yaranmışdır. Fonetik dəyişmələr əsrlər  
boyu davam edərək müasir kök morfemlərin formalaşmasına səbəb olmuşdur.

### Ədəbiyyat:

1. Axundov, A.A. Azərbaycan dilinin fonetikasi / A.A.Axundov. – Bakı: Maarif, – 1984. – 392 s.
2. Axundov, A.A. Ümumi dilçilik / A.A.Axundov. – Bakı: Maarif, – 1988. – 267 s.
3. Aslanov, V.İ. Azərbaycan dilinin tarixinə dair tədqiqatlar: [3 cildə] / V.İ.Aslanov. – Bakı: Elm, – c.2. – 2003. – 271 s.
4. Bağirov, Q.K. Azərbaycan dilində feillərin leksik-semantik inkişafı / Q.K.Bağirov. – Bakı: Maarif, – 1974. – 160 s.
5. Cəlilov, F.A. Azərbaycan dilinin morfonologiyası / F.A.Cəlilov. – Bakı: Maarif, – 1988. – 286 s.
6. Xəlilov, B.Ə. Azərbaycan dilində feillərin fonosemantik inkişafı: / filologiya üzrə elmlər doktorluğu dissertasiyasının avtoreferatı. / – Bakı, 1999. – 66 s.
7. Kazımov, Q.Ş. Azərbaycan dilinin tarixi / Q.Ş.Kazımov. – Bakı: Təhsil, – 2003. – 583 s.
8. Rəcəbli, Ə.Ə. Göytürk dilinin fonetikasi / Ə.Ə.Rəcəbli. – Bakı: Nurlan, – 2004. – 414 s.
9. Насиминоğlu, N. Türk Dilinde Yapı Bakımından Fiiller. – İstanbul: Bilge Kültür Sanat, – 2016. – 320 s.
10. Ахтямов, М.Х. О структуре и звуковом составе односложных корней в башкирском языке // – Ташкент: Тюркское языкознание, – 1985. – с. 285 – 288.
11. Баскаков, Н.А. Историко-типологическая морфология тюркских языков / Н.А.Баскаков. – Москва: Наука, –1979. –270 с.
12. Баскаков, Н.А. Каракалпакский язык. Фонетика и морфология / Н.А.Баскаков. – Москва: Издательство Академии Наук СССР, –1952. – 543 с.
13. Баскаков, Н.А. Ногайский язык и его диалекты / Н.А.Баскаков. – Москва - Ленинград: Изда-  
тельство Академии Наук СССР, – 1940. – 270с.
14. Бенвенист, Э. Индоевропейское именное словообразование / Э.Бенвенист. – Москва: Издательство  
иностранной литературы, – 1955. – 260 с.
15. Кажибеков, Е.З. Глагольно-именная корреляция гомогенных корней в тюркских языках / Е.З.Кажибеков.  
– Алма-Ата: Наука, – 1986. – 272 с.
16. Кажибеков, Е.З. Глагольно-именная корреляция гомогенных корней в тюркских языках / Е.З.Кажибеков.  
– Алма-Ата: Наука, – 1986. – 272 с.
17. Кайдаров, А.Т. Структура односложных корней и основ в казахском языке / А.Т.Кайдаров. – Алма-Ата:  
Наука, – 1986. – 328 с.
18. Кононов, А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII - IX вв. / А.Н.Кононов. –  
Ленинград: Наука, – 1980. – 255 с.
19. Котвич, В.Л. Исследование по алтайским языкам / В.Л.Котвич. – Москва: Издательство иностранной  
литературы, – 1962. – 371 с.
20. Мамедов, А.М. Тюркские согласные: анлаут и комбинаторика / А.М.Мамедов. – Баку: Элм, –  
1985. – 206 с.
21. Мусаев, К.М. Лексикология тюркских языков / К.М.Мусаев. – Москва: Наука, – 1984. – 227 с.
22. Севортян, Э.В. Об этимологическом словаре тюркских языков // – Москва: Вопросы языкознания, –  
.1971. №6, – с. 74-87.
23. Щербак, А.М. О происхождении первичных долгих гласных в тюркских языках // – Москва: Вопросы  
языкознания, –1967. № 6, – с. 35 – 47.
24. Юлдашев, А.А. Система словообразования и спряжение глагола в башкирском языке / А.А.Юлдашев. –  
Москва: Издательство Академии Наук СССР, – 1958. – 195 с.
25. Юнусалиев, Б.М. Киргизская лексикология (Развитие корневых слов) / Б.М.Юнусалиев. – Фрунзе:  
Киргизское государственное учебно-педагогическое издательство, – 1959. – 248 с.

## FORMATION AND DEVELOPMENT OF KARAKALPAK LITERARY JOURNALISM

Қарақалпақ Әдебий Журналистикасының Қәлиплесіуі Хәм Раўажланыўы

Bakhitbay PALUANOV\*

### Abstract

The collapse of the Soviet Union led to profound changes in Literature and Journalism practices in the newly independent countries, including Karakalpakstan within Uzbekistan. This paper focuses on Literary Journalism of Karakalpakstan and offers an overview of the legal framework regulating Literature and Journalism. The paper also looks at the language policies, expressed in the Literary Journalism. This paper argues the difference between Late Soviet and Post-independence Karakalpak Press. The paper focuses on drawing attention to dimensions of border-crossing literary journalism in the case of Karakalpakstan. At the end of the nineteenth century, several countries were developing journalistic traditions like what we identify today as literary journalism or literary reportage. The first forms of Karakalpak Literary Journalism launched on the root of Karakalpak Folklore and Classical Karakalpak Literature. Karakalpak Literary Journalism began within documentary prose with First Karakalpak Newspaper “Birinishi adim”. “Documentary Prose out to transcend the strict boundaries between the formats of literature and journalism”. Karakalpak Literary Journalism is a part of Turkic Literary Journalism. “International literary journalism has gained audiences even in countries that do not have a western press system...”. As media scholars’ points of views there is a dilemma among the Researchers on Karakalpak Literary Journalism. On the one hand, many scholars consider it as a genre of Literature. On another hand, many researchers called it as a genre of Journalism. However, Literary Journalism is called in Modern Post Soviet Turkic states’ journalism as a “Publitsistika” which are including ocherk and essay. We will provide a definition of literary journalism, identify its unique qualities in Turkic Language States, and show examples of its current development within essays by Tolepbergen Kayipbergenov (Karakalpak), Oljas Suleymenov (Kazakh), Chingiz Aytmatov (Kyrgyz).

**Keywords:** Karakalpak Folklore, Turkic Languages, Karakalpak Literature, Literary Journalism, Newspaper, Ocherk, Essay.

### Кирисиў

XX әсирдиң 90-жыллары мәмлекетимиз тарийхында жаңаланыў жүзеге келди. Қарақалпақ әдебияты менен баспасөзінде XX әсир-диң 80-жылларының ақырына келип айырым зыялылар өтмишимизге, миллий әдебий мийрасымызға, үрп-әдет, дәстүр, психологиямызға, улыўма руўхый турмысымызға деген бир тәрәплеме вулгар-социологиялық, тар класслық көз-қараслардан бас тартыў, буның орнына улыўма инсанийлық қадириятлар хәм идеяларға буннан былайғы раўажланыўда баслы өлшем сыпатында қараўдың зәрүрлигин түсинди. Еркин пикир жүритиў қарақалпақ әдебияты менен баспасөзінде көркем публицистиканың раўажланыўына имкан берген себеплердиң бири.

Публицистиканың ең баслы белгилери автордың парадоксал пикирлеўге мейиллиги, еркин сәўбет, шығармада жазыўшының, шайырдың, публицисттиң интеллектуальлық эрудициясының анық көриниўи сыяқлы жанрлық қәсийетлери И. Юсупов, Т. Қайыпбергенев, О. Әбдирахманов, Ш. Уснатдинов, А. Халмуратов, Ө. Өтеўлиевлардың дәретиўшиликлеринде көрине баслады.

### 1. Проблеманың Изертлениў Дәрежеси

Хәзирги заман қарақалпақ әдебияттаныў илими менен журналистика илиминде белгили дәрежеде қәлиплескен хәм раўажланған жанр болыўына қарамастан арнаўлы түрде изертлеў жумысының объекти болған емес.

---

\* Доц. Dr. Karakalpak State University, Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan, bpaluanov@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0986-5516.



Публицистика термини журналистлер, жазыушылар, әдебиятшылар, көркем өнер таныушылар арасында таласлы пикирлерди туудырып киятырғаны мәлим. Изертлеушилер елеге шекем турақлы бир пикирге келе алмай атыр. Дөретиушиликтеги изленислер, заман талабының артып баратырғаны публицистиканың хәр қыйлылығын көрсетип бермекте.

Қазақ публицистикасын арнаулы изертлегенлер Т. Амандосов публицистиканың айырым өзгешеликлерин көрсетип берди (Амандосов, 1982). Академик М. Нурмухамедов «Шығармаларының» биринши 2-томында қарақалпақ көркем публицистикасын проза жанрының бир түри сыпатында қарастырады (Нурмухамедов, 1985). Қарақалпақ публицистикасындағы белгили тулға Т. Қайыпбергеновтың публицистикасының өзгешелегин арнаулы изертленди (Абдимуратов, 1997).

«Назария Публицистика» илимий мийнетинде тәжик публицистикасының жанрлары үйренилген (Усмонов, 1999). Көркем публицистика бойынша өзбек алымы тәрәпинен «Ўзбек бадий публицистикасы» илимий мийнети жазылған (Тоғаев, 1976).

Рус алымлары да публицистиканы хәр тәрәплеме изертледи (Ученова, 1979). Публицистиканы изертлегенде еки аспекте қарау дурыс келеди: бириншиден, ғәрезсизликке шекемги хәм ғәрезсизликтен соңғы.

Бундай етип үйрениу басқа халықлар алымларының илимий мийнетлеринде анық сезиледи. Ғәрезсизликке шекемги дәуирдеги публицистиканы үйренгенде бурынғы Аўқамлық көз-қараслардан итибар берилген. Бул бойынша «Қазақ публицистикасының қалыптасу, даму жолдары» докторлық диссертациясы жазылды (Жақып, 2004). Қарақалпақ әдебияты хәм журналистикасында М. Сейтниязовтың «Жети журтқа саяхат», О. Әбдирахмановтың «Аралым, дәртим мениң», К. Мәмбетовтың «Саяхатнама» шығармалары бул жанрлық түрдің белгилерин көрсете алады» (Ахметов, 1994).

## 2. Әдебий Журналистиканың Қәлиплесиуи

Дәслепп ұақыт хәм кеңислик талаплары тийкарында жүзеге келген байланыс куралларының раўажланыу тенденциясына итибар қаратсақ: «аўызекки ден жазбаға, жазбадан баспаға, баспадан электронлық байланысқа» өтеди (Rantanen, 2017: 844). Дөретиушиликте талант баслы орын ийелегени менен аудиторияға өз дөрәтпесин жеткерип бериуде авторлар хәр қыйлы жанрларға жүгинеди. Себеби, көркем әдебият пенен журналистикада өз өлшемлери болады.

Қарақалпақ журналистикасы газета шөлкәмлестирилиуи менен басланды. «Туңғыш газета «Еркин Қарақалпақ»тың биринши саны 1924-жыл декабрь айының ақырында Хожелиде литографиялық (тас баспа) усылда басып шығарылды» (Досымбетов, 1991: 10).

Әдебияттаныуда болса қарақалпақ прозасының басланыуы да усы дәслеппки газетадан саға алады. Бул өз-өзинен түсиникли қубылыс: проза қара сөз бенен жазылған соң, оны аудиторияға жеткерип газета айрықша орынға ийе болды. Дурыс, буған шекем де қолдан көширилген китаптар аудиторияға таратылғанын илимпазлар атап өтеди. Бирақ, кең қатламдағы аудиторияға санаулы нускада таярланған китаптар жетиспей келгени анық.

Ал, газета мине усы бослықты толтырып ғана қоймастан, проза жанрының қәлиплесиуине де тийкар жаратты. Сонлықтан да академик М. Нурмухамедов қарақалпақ көркем публицистикасын проза жанрының бир түри сыпатында қарастырады: «Тууылыу дәуириндеги қарақалпақ прозасы тийкарынан алғанда киши формалардан – гүрриң, очерк хәм фельетонлардан ибарат болды. Бул жылларғы прозада қәлиплескен белгили бир прозаиктиң атын атау қыйын. Биринши қарақалпақ прозалық шығармаларының авторларының арасында жазыушылар да, соның менен бир қатарда жазыушылықты кәсип етпеген хәр қыйлы маманлықтағы адамлар да бар еди» (Нурмухамедов, 1985: 14).

Академик Марат Нурмухамедов газетада жәрияланған дәслеппки фельетонларды қарақалпақ әдебий публицистикасының басламасы деп есаплады. Демек, илимпаз «әдебий публицистика» деп көркем-публицистикалық жанрлардағы материалларды нәзерде тутқан. Илимпаздың бул

термини жәхән журналистика илиминдеги «әдебий журналистика» (Literary Journalism) деген терминге сәйкес келеди. Негизинде, жер жүзлик көлемдеги журналистика изертлеушилери бул терминди көп пайдаланады, хәттеки, бул тема бойынша докторлық диссертациялар да жазылған.

Әдебий журналистика бойынша жәхәнде әлле қашан журналистиканың бир тарауы сыпатында үйрениу жолға түскен. Франциялы алым Жон Бак әдебий журналистиканы әдебий репортаж десе де болады хәм басқа форма деп атауға да болады деген пикирди ортаға таслайды. (Bak, 2011: 3). Америка хәм Европа изертлеушилери әдебий журналистиканы “журналистика әдебият сыпатында” ямаса “әдебият хәккында журналистика” деп түсіндиреди. Бул бизиң қарақалпақ алымлары арасында 1980-жыллары ақырында жүз берген әдебий кубылысты еслетеди. Сол ўақытта жергиликли илимпазлар публицистика хәккында пикир таласты келтирип шығарған. Олар очерк жанрын әдебиятқа киргизи, ямаса журналистика жанры сыпатында қарауды ортаға таслаған еди (Кожикбаева, 1998: 6).

Инглиз тилинде «nonfiction» деген термин ислетиледи. Бул «публицистикалық шығарма» ямаса «хүжжетли әдебият» мәнисин береді. Сондай-ақ, «narrative» (гүрриң етиу, баян етиу деген мәнисти билдиреди) деген терминди де әдебий журналистика усылында жазылған шығармаларға ислетеди. Изертлеуши Матеуз Зимнох «Польша әдебий журналистикасы» деген илимий мақаласында «Поляк әдебий журналистикасы кем-кемнен таза көркем әдебиятқа үстемлик етпекте; сонлықтан Польшаның әдебий журналистикасын изертлеу қыйын машқаланы келтирип шығармақта... Сонлықтан поляк әдебий журналистикасы изертлеулеринде диллеме (тартыс) келип шықпақта. Публицистикалық китаптар журналистика емес, ал көбирек көркем әдебият көз-қарасынан баҳаланбақта» (Literary Journalism, 2013: 9) деп атап өтеди.

Азия еллериниң бири Сингапур әдебий журналистикасы хәккында изертлеуши Нина Венкатараман мақаласы бар. Онда автор Сингапурдағы инглиз тилинде шығатуғын баслы газета «Straits Times» бетлеринде әдебий журналистлик материаллардың берилиу өзгешелигине тоқтап өткен (Literary Journalism, 2013: 8-9).

Публицистика термини журналистлер, жазыушылар, әдебиятшылар, көркем өнер таныушылар арасында таласлы пикирлерди туудырып киятырғаны мәлим. Изертлеушилер елеге шекем турақлы бир пикирге келе алмай атыр. Дөретиушиликтеги изленислер, заман талабының артып баратырғаны публицистиканың хәр қыйлылығын көрсетип бермекте.

Публицистика менен көркем әдебияттың байланысын арнаулы түрде изертлеген изертлеушилер де бар (Шкляр, 1989: 52). Изертлеуши Тамара Машарипова «Публицистика жанрлары» деуимиз дурыс па ямаса «журналистика жанрлары ма?» - деген сорау қойған мақаласында былайынша жууап береді: «Публицистиканың жанрлары болмайды, бул алжасық журналистика теориясына гейпара үгит-нәсият (пропоганда) нәтийжесинде кирип кеткен» (Машарипова, 2015: 40).

Белгили қырғыз жазыушысы, публицист Шыңғыс Айтматов «публицистика- мәусимлик көринис» деп атап келтиреді. – Мениң бул есаплауыма қарама-қарсылықларды есitemен. Дурыс, хеш ким бул жауынгер, оператив жанрдың әхмийетине гүманланбайды. Бирақ, хәр кимдик өзине. Жақсысы публицистиканың көркем әдебият пенен байланысы бойынша көзқарасларым айтаман» (Айтматов, 1998: 104-105).

Белгили қарақалпақ әдебияттанушылары публицистика хәккында мынадай түсиник береді: «Заманагөй сиясий жәмийетлик турмыс мәселелерине арналған көркем әдебий хәм журналистлик дөретпе» (Ахметов, 1994: 171). Демек, авторлар публицистиканың бирикпелигин көрсетип турыпты.

Т. Қайыпбергеновтың «Қалбимниң қамусы» шығармасы репортаж-эссе жанрында жазылған. Ол хәккында автордың өзи китабының кириспесинде келтирип өтеди: «Бул китап әне усындай жағдайлардағы гүбирли-сыбырлылардың тәнхә мениң өзим еситкен, сезген хәм тиккелей өзим араласқан сөйлесик-әңгимелерден репортаж дүзилди. Солай болса да, хәмме гәплерди емес, тек

қәлбиме сыймай жан-тәнимди қысқаға алып тынышлық бермегенлерин сегиз дәптерге бөлип жазып, оны «Қәлбимнің қамусы» деп атадым...» (Қайыпбергенов, 2008: 5).

«Т. Қайыпбергеновтың «Қарақалпақ қызы» романының бас қахарманы Жумагүлдин прототипи Қарақалпақстандағы дәслепки комсомол қызлардың бири Жумагүл Сейтова екенлиги анық» (Ахметов, 1994: 170). Бул қахарман туұралы жазыушы дәслеп очерк жазған еди. «Қарақалпақ қызы» романы ушын тийкар болған очерк 1957-жылы «Батыл қәдем» атамасы менен жазылған еди (Кожикбаева, 1998: 2).

Өзбекстан Қахарманы, Өзбекстан хәм Қарақалпақстан халық шайыры Ибрайым Юсуповтың поэзиясы бойынша бир қанша илимий мийнетлер жазылды, докторлық хәм кандидатлық диссертациялар жақланды. Хәттеки, оның лирикалық публицистикасы бойынша да қарақалпақ әдебиаттануы илиминде арнаулы кандидатлық диссертация да қорғалды. Бирак, шайырдың қара сөз бенен жазылған көркем публицистикасы елеге шекем арнаулы изертленбеди. Шайырдың публицистикасындағы «Қуслар енди қайтпайды» деген публицистикасы да усы қосық пенен үнлес келеди. Онда автор академик Чаржау Абдировтың естелигине арнап мемуар жанрында қәлем тербекен. Негизинде, шайыр И. Юсуповтың көркем публицистикасы өз алдына үйрениу де керек.

Публицист Ш. Уснатдиновтың «Көргенлерим хәм кеуилдегилерим» (Уснатдинов, 2009: 264) деген шығармалар топламының атамасында-ақ, көркем публицистикалық дәретпелер жәмленгени көринип турыпты. Мәселен, «көргенлерим» деп өзи гүуасы болған уақыялар, факт тийкарында бериледи. Бул журналистикаға тән кубылыс. Ал, оның, «кеуилдегилерим» дегени шығармаларында көркем ҳақыйқатлыққа жүгингенин көрсетеди.

Шарап Уснатдиновтың «Ел болыу аңсат емес...» деген публицистикалық мақаласында да әдебиат пенен журналистика синтези айқын сезиледи. Мәселен, мақала еки бөлимнен ибарат. Биринши бөлим «Кормей, көзин қызбай-дойнағың қызбайды» деп аталады. Екинши бөлим «Ендиги баланың бауы берик болғай...» деген атамада берилген. Мақала жууағында автор былайынша жазады: «Қулласы, ел болыу аңсат емес, талай-талай оқыу, үйрениулер, жана қәдемлер, тәуекелшилик хәм алатуғын қаршығадай сергек көкиреклер керек.»

#### а) Публицистика Журналистика Жанры Сыпатында

Белгили рус илимпазы Я. Н. Засурский заманагөй журналистиканың рауажланыу тенденциялары туұралы мынадай пикир билдиреди: «XX әсир ағымында электронлық коммуникация хәм мәлимлеме қураллары күшли рауажланып, «баспасөз» термининен «ғалаба хабар қураллары» терминине өтиуди мәжбүрледи. Әсир соңында коммуникациялық-информациялық революция жүз берди. Постиндустриялық жәмийет орнына информациялық жәмийет туұралы айтатуғын болды, нәтийжеде ғалаба хабар қуралларының конвергенцияласыуы рауажланды» (Засурский, 2004: 84). Мәселен, журналистикада қоспалы жанрлар жүзеге келмекте. Негизинде, журналистика көркем әдебиаттан қалай өзгешеленди? «тилдің қарапайымлығы, түсиникли болыуы – журналистиканың баслы қағыйдаларының бири. Журналистика – көркем әдебиат емес» деп жазады қазақстанлы журналист (Абдираман. 2008: 57) Усы автордың дурыс атап көрсеткениндей, «Газетада баслы мәселе материалдың қандай жанрда жазылғаны емес, оның тексти, мазмуны, сапасы. Практикада есап, репортаж, сәубет, мақала, очерк – бәри «материал» ямаса «мақала» деп аталады».

Очерк өзинің көлеми хәм сүүретлеу усыллары жағынан гүрриңге жақын, бирак, хәзирги турмыстың дәлме-дәл қахарманлары хәм фактлери, мәселелеринен алынған киши прозалық шығарма. Бундай прозалық шығармаларда болғанды болғандай етип сүүретлеу баслы талап хәм онда қахарманлардың атын-жөнин, мөкан-жайын басқа әдебий дәретпелердегидей етип жасырып көрсетиу ямаса өзгертиу мүмкин емес. Соның менен бирге бул жанрда заманагөй мәселелерди ашып беріуде фактлерди жыйнау, оны пайдаланыу хәм жуумақластыруу әхмийетли орын ийелейди. Очерклерде дәл фактлерге сүйенгенликтенде жазыушы қыяллы ойлардан бираз шекленип, ол қахарманлардың образын ашып беріу ушын көп

қыйыншылықлар келтирип шығарады. Очерк көркем әдебиеттен тысқары журналистиканың да бир жанрлық тури сыпатында белгили» (Ахметов, 1994: 152-153).

Қырғыз жазыушысы Шыңғыс Айтматов очерк жанры тууралы манадай пикир билдиреди: «Очерковая литература, оснасти ее эпитетами вроде «художественная», «лирическая», «драматическая», по самой своей природе все равно не рассказ, не искусство, да она и должна быть таковой. Иначе этот жанр не выполнит своего назначения» (Айтматов, 1998: 104).

Ғәрезсизлик дәуириндеги қарақалпақ баспасөз бетлерин парақлағанымызда газета-журналлар бетлеринде жәрияланған очерклер сан жағынан үйрениўге жетерли екениниң гүўасы боламыз. Елимиз ғәрезсизлиги дәуиринде баспасөзимизде очерк жанрын жетилистириўде салмақлы үлес қосқан қарақалпақ публицистлеринен Шарап Уснатдинов, Атажан Халмуратов, Өмирбай Өтеулиевларды айрықша атап өтиў орынлы.

Атажан Халмуратов очерк жазыўдың шебери болды. Оның «Дарсан»ның шуғлалы таңлары» очерклер топламында: «Басқаны ғой билмеймен, өзимде сондай халатлар болады: соншелли жетик билемен деген нәрселеримди, адамларымды жазыў, олардың характерлерин ашыў жүдә аўыр көшеди, ис өнип сала бермейди. Бас-көзге қарамай қәлемди қыйнай берейин десең – обалы бар: оның үстине жазып отырған адамың тас төбеңде «әй не деп турсаң, өзи? Мени сондай деп ким айтты, саған? Инсабың бар ма, мен булай деген жоқ едим ғой?» деп үңилип турғандай сезиле береді. Бул бәлким, кеўил түпкириндеги инсабий саза – сизлерден айбынғаным, хүрметим шығар?» деп келтиреді өзиниң «Азғана алғы сөз»инде (Халмуратов, 1997: 14).

Автордың «Мине, усы тарийхты көркем тил менен мен де айтып бериўим мүмкин. Бирақ, ол жазыушының, журналисттиң, яғный, мениң гәпим болып қалыуы мүмкин. Егер булардың хәммесин хожалықты қолы менен құрғанлардан, хәзирги күнде усы елдиң абыройы де ат салысып жүргенлерден тыңласақ, әне сол мақул болады. Олардың майын тамызып айтқан ширели гүрриңлерин усағын түсирмей көркемлеп жеткизиў жағын болса – оны қорықпай мойныма аламан. Ал, кеттик... Хүрмет пенен, автор».

Очеркисттиң еки дәретиўшилиқ түрдиң синтезлениўине негиз жарататуғын хәм анық көзге түсетуғын усылы бул автор китап оқыушылары менен туўрыдан-туўры сәўбетлес болыуы есапланады. Автор декрлик көпшилиқ очерклеринде ямаса очерклер топламында алғы сөзлеринде аудитория менен байланысуўға, оларға сәўбетлес болыуға умтылады. Хәттеки, усы дәретиўшилиқ хәрекеті оның кейинги жазған эссе шығармаларына негиз жаратпы десек те болады. Бул өз алдына үйрениўди талап ететуғын мәселе.

Жазыушы-журналист Өмирбай Өтеулиевтиң «Бақаншақлы үйдиң турғыны» атамасындағы шығармалар топламында көркем-публицистиканың көп түрлилигин көремиз. Онда новелла, гүрриң, очерк, публицистика хәм қызық-қызық әңгимелер берилген. Автор оларды бөлимлерге ажыратқанда: новелла хәм гүрриңлер, қызық-қызық әңгимелер, қасқыр қуўалағанда, очерк, публицистика хәм мақалалар деп атап өтеди. Бунда «қасқыр қуўалағанда» бөлими тематикалық жақтан ажыратылған (Өтеулиев, 2019: 92).

Қарақалпақ публицистикасында эссе жанры Өзбекстан Республикасының ғәрезсизликке ерискеннен соңғы дәуирде пайда болды. Бул журналистикамыз менен әдебиятымызда жаңа жанр сыпатында жүзеге келди. Оның еркин жанр сыпатындағы имканиятлары елимиз еркинлиги жыллары жазыушыларға, шайырларға, публицистлерге, журналистлерге қол келди.

«Эссе жанры автордың өз пикирлерин, ойларын көпшиликке ашықтан-ашық билдириў тилегине сәйкес келетуғын, қандай да жәмийетлик көзқарасларға қозғау салатуғын жанр». «Эссе еркин композицияға ийе жанр. Онда халық аўызеки дәретпелери үлгилерин (халық аңызлары, қосықлары, даналық пикирлерин) де, илимий хәм турмыслық фактлерди де көплеп ушыратыуымызға болады... Және де шығарма композициясында эпиграф қойып жазыў эссе жанрының баслы қәсийетлериниң бири болып есапланады» (Оразымбетов, 2018: 194-197).

## Жуўмак

Қарақалпақ әдебий журналистикасының пайда болыуы хәм қәлиплесиуинде очерк хәм фельетон жанры тийкар болған. 1924-жылы шыққан «Биринши адым» газетасы бетлеринен баслап-ақ, бул жанрлар баспасөзимизде раўажланыуын тапқан. Лекин, 2000-жыллардан соң фельетон жанры қарақалпақ баспасөзинде көринисин азайтты. Очерк жанры болса, хәзирги ўақытқа шекем газета-журнал бетлеринде жәрияланып келинбекте. Өзбекстан ғәрезсизлигинен соң болса, қарақалпақ әдебий журналистикасында жаңа жанр эссе пайда болды. Бул жанрда шайырлар, жазыушылар, журналистлер, публицистлер қәлем тербетип атыр. Мәселен, публицист-жазыушы Т. Қайыпбергеновтың «Қәлбимниң қамусы» дәретпеси репортаж – эссе жанрында жазылған. Бунда хәм әдебият, хәм журналистика элементлери ушырасады. Шайыр И. Юсуповтың «Ерекке тигилген отау» деген публицистикалық шығармасы эссе жанрында жазылған. Сондай-ақ, қырғыз жазыушысы Ал, белгили қырғыз жазыушысы Ш. Айтматовтың эпиграф таңлауында дүнья қубылысларына деген терең философиялық қатнас, қысқа хәм ықшам пикирлеу тән. Мәселен, «Эйфель минарасы жанындағы ойлар» эссесине ис-паниялы Хоссе Ортега-и-Гассеттиң «Жасау–ертең не болатуғынлығымыздан ойлаудан ибаратдур» деген пикирин, сондай-ақ, «Қуяшымыз қалай шықса, солайынша батады» деген даналық қатарларды эпиграф етип қолланады. Усы себепли жазыушының айтажақ идеясы, пикири оқыушыға және де айқынласа түседи, пикирлеуге шарлайды. Қазақ публицисти Олжас Сүлейменов болса, өзиниң «Аз и Я» эссесинде дәуир машқалаларына тарийхый көз-қарастан баха берген. Белгили жазыушы-шайырлардың эссе жанрында қәлем тербетийи жанрдың еркинлик имканиятларынан пайдаланыуында көринис таппақта.

## Пайдаланған әдебиятлар

- Bak, John S. (2011). *Literary Journalism Across the Globe. Journalistic Traditions and Transnational Influences* University of Massachusetts Press. Amherst and Boston.
- Literary Journalism*, Fall, 2013.
- Literary Journalism*, Winter, 2013.
- Rantanen, T. (2017). The Cosmopolitanization of News. *Journalism Studies*, 8(6), December.
- Абдимуратов, А. (1997). *Публицистика Т. Каипбергенова*. Ташкент: ТашГУ.
- Айтматов, Ч. (1998). *Собрание сочинений*. Том 7. Москва.
- Амандосов, Т. (1982). Советская казахская публицистика. *АДД*, Алматы.
- Ахметов, С.-Есенов Ж.-Жәримбетов, Қ. (1994). *Әдебияттануы атамаларының орысша-қарақалпақша түсіндирме сөзлиги*. Нөкис: Билим.
- Досымбетов, К.-Юсупов, О. (1991). *Қарақалпақстан баспа сөзи*. Нөкис, Қарақалпақстан.
- Засурский, Я. Н. (2004). *Искушение свободой. Российская журналистика: 1990-2004*. Москва: МГУ.
- Кожикбаева, З. (1998). *Художественный очерк в современной каракалпакской литературе*. Нукус: АҚД.
- Қазақстан журналистерінің тәжірибесінен*. (2008). Алматы.
- Қайыпбергенов, Т. (2008). *Қәлбимниң қамусы*. Нөкис: Билим.
- Машарипова, Т. (2015). «Публицистика жанрлары» деуимиз дурыс па ямаса «журналистика жанрлары ма?». *Ўзбекистон матбуоти*, №1.
- Нурмухамедов, М. К. (1985). *Шығармалар*. 2-том. Нөкис, Қарақалпақстан.
- Оразымбетов, Қ. (2018). *Таңламалы шығармалар топламы*. II Том. Нөкис: Билим.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bildiri.kongresim.org.tr](http://bildiri.kongresim.org.tr)

 TIKA  
TÜRKİYE İŞİKLİK BAKANLIĞI  
BAKIR AKADEMİSİ

- Өтеулиев, Ө. (2019). *Бақанишақлы үйдиң турғыны*. Нөкис, Қарақалпақстан.
- Тоғаев, О. (1976). *Публицистика жанрлари*. Тошкент, Ўзбекистон.
- Усмонов, И. К. (1999). *Назарияи Публицистика*. Душанбе: Шарк озод.
- Уснатдинов, Ш. (2009). *Көргенлерим ҳам кеўилдегилерим*. Нөкис, Қарақалпақстан.
- Ученова, В. (1979). *Публицистика и политика*. Москва.
- Халмуратов, А. (1997). *«Дарсан»ның шуглалы таңлары*. Нөкис.
- Шкляр, В. И. (1989). *Публицистика и художественная литература: продуктивго-творческая интеграция*. Киев: АДД.

## MÜSTEAR İSİM TESPİTİNE YÖNELİK BAZI DİKKATLER Some Considerations for The Determination of a Pseudonym

Cengiz EKEN\*

### Öz

Bilindiği gibi Türk edebiyatının hemen her döneminde şair ve yazarlar takma adlar kullanmışlardır. Klasik Türk edebiyatı ve halk edebiyatı şairleri, benzer isimlerin yaygınlığından dolayı kendilerini diğer şairlerden ayırarak tanınırlıklarını artırmak amacıyla, bir gelenek çerçevesinde “mahlas”, “tapşırma” olarak adlandırılan takma adlarla eserlerini tertip etmişlerdir. Söz konusu şairlerin ekserisi tek bir takma ad kullanmış ve zamanla asıl adlarını unutturacak şekilde bu adlar yaygınlaşmıştır. Tanzimat Dönemi’yle birlikte şekillenen modern Türk edebiyatı ediplerinin de en azından bir kısmı zaman zaman eserlerini takma adlardan oluşan imzalarla yayımlamışlardır. Söz konusu dönemde kullanılan takma adlar, divan ve halk şairlerinin kullandıkları gibi ne bir geleneğe dayalı olarak ne de edipleri diğerlerinden ayırarak tanınırlıklarını artırmak amacıyla alınmıştır. Takma adlar, şair ve yazarların çeşitli gerekçelerle eserlerini asıl adlarıyla yayımlamayı mahzurlu gördükleri durumlarda kimliklerini gizlemek amacıyla kullanılmıştır. “Müstear”/“eğreti” ad olarak adlandırılan bu adların en belirgin özelliği ise edebiyatçıların kimliğini gizlemeye yönelik olmasıdır. Buradan hareketle bir ismin “müstear” ya da “eğreti” ad olarak kabul edilebilmesi için edebiyatçının asıl adını ele vermeyecek nitelikte olması gerekir. Buna rağmen “müstear” ya da “eğreti” adları tespitte yönelik indeks çalışmalarında bu kabulde çelişen saptamalar görülmektedir. Mesela Halide Edip, Hüseyin Rahmi, Münir Süleyman, Nadir Nadi, Yunus Nadi, Ziyaettin Fahri gibi isimler kimi çalışmalarda “müstear”/“eğreti” ad olarak kayda geçmiştir. Oysa söz konusu kullanımların edebiyatçının kimliğini gizlemeye yönelik olduğunu kimse kabul etmez. Bu nedenle edebiyatçının kimliğini gizlemeyen imzaların “müstear”/“eğreti” ad olarak değerlendirilmemesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Müstear ad, eğreti ad, takma ad, mahlas, tapşırma.

### Abstract

As it is known, poets and writers have used pseudonyms in almost every period of Turkish literature. The poets of classical Turkish literature and folk literature, to increase their recognition by distinguishing themselves from other poets due to the prevalence of similar names, have organized their poems with pseudonyms called “mahlas”, “tapşırma” within the framework of a tradition. Most of these poets used a single pseudonym and in time these names became widespread in a way to make them forget their original names. At least some of the poets of modern Turkish literature, which was shaped with the Tanzimat Period, published their works under pseudonyms from time to time. The pseudonyms used in this period were neither based on a tradition like those used by divan and folk poets, nor with the aim of increasing their recognition by distinguishing them from others. These pseudonyms were used to conceal the identity of poets and writers when they found it inconvenient to publish their works under their real names for various reasons. The most prominent feature of these names, which are called “detached”/“fictitious” names, is that they are intended to conceal the identity of literary figures. From this point of view, for a name to be accepted as a “detached” or “fictitious” name, it must be of a quality that does not give away the real name of the writer. Nevertheless, in the index studies for the identification of “pseudonym” or “fictitious” names, there are determinations developed with this assumption. For example, names such as Halide Edip, Hüseyin Rahmi, Münir Süleyman, Nadir Nadi, Yunus Nadi, Ziyaettin Fahri have been recorded as “pseudonym”/“fictitious” names in some studies. However, no one accepts that these usages are intended to conceal the identity of the writer. For this reason, signatures that do not conceal the identity of the writer should not be considered as “pseudonym”/“fictitious” names.

**Keywords:** Müstear name, fictitious name, pseudonym, mahlas, tapşırma.

### Giriş

Herkesin malumu olduğu üzere Türk edebiyatında “mahlas”, “tapşırma”, “müstear”/ “eğreti” ad olarak adlandırılan takma adların kullanımı oldukça yaygındır. Klasik Türk edebiyatı ve halk edebiyatı edipleri, eserlerinde bir gelenek çerçevesinde “mahlas” ve “tapşırma” adı verilen takma adlar kullanmışlardır. Ediplerin “*şahsi özelliklerini, duygu, düşünce ve yollarını belirtmek üzere seçtikleri,*

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çankırı/Türkiye, ekencengiz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5039-7622.

kendilerine yakıştırdıkları, uygun buldukları; bazen de bir mahlasname ile üstatları, ustaları tarafından kendilerine verilmiş, tapşırılmış takma adı kullanırlar ki bu da bir edebî gelenek gereğidir” (Tevetoğlu, 1988: 267). Divan ve halk edebiyatında kullanılan söz konusu takma adlar, şairlerin “asıl adlarını gizlemek için değildir. (...) Bu ikinci ad (...) şairlerimizin büyük çoğunluğunda bir tanedir, tektir” (Tevetoğlu, 1988: 267). Mahlas ve tapşirmalar çoğu zaman şairlerin asıl adının unutulmasına, takma adlarıyla tanınmasına yol açmıştır. Oysa “müstear” ya da başka bir ifadeyle “eğreti” ad “Tanzimat’tan sonra muhtemelen Batılı yazarlardan örnek alınarak” (Okay, 2006: 130) ediplerin çeşitli gerekçelerle kimliklerini gizleme ihtiyacı neticesi kullanılmaya başlanmıştır. Yani divan ve halk edebiyatında kullanılan takma adlar “çok defa şairin asıl adı yerine geçtiği halde müstear isim, bir şairin veya yazarın asıl adıyla yazarken farklı yazılarında herhangi bir sebeple gizlenme arzusundan doğmuştur” (Okay, 2006: 130). Şair ve yazarların kendilerini gizlemeye yönelik olmayan yani kolayca tanınmalarını sağlayacak imzaları da zaman içerisinde indekslerde “müstear” ya da “eğreti” ad olarak gösterilmeye başlamıştır. Bu çalışmada söz konusu kullanımların “müstear” ya da “eğreti” ad olup olmadığı tartışılmıştır.

### Tanımdan Tespite “Müstear”/“Eğreti” Ad

Modern Türk edebiyatı incelendiğinde görülecektir ki şair ve yazarlar, zaman zaman çeşitli gerekçelerle eserlerini farklı isimlerle yayımlamışlardır. Esasında bu hususa yabancı değiliz. Klasik Türk edebiyatında ve halk edebiyatında bir gelenek çerçevesinde ediplerin mahlas, tapşırma olarak ifade edilen asıl adlarından farklı isimlerle eserlerini neşrettikleri bilinmektedir. “Mahlas” ve “tapşırma”, “müstear”/“eğreti” ad olarak ifade edilen takma adlar gibi “belirli amaçlarla, zaman zaman kullanılan bir ad değildir. Tersine, sanatçının asıl adı yerine geçmiştir; çoğu sanatçının ilk adı unutulmuş, sanatçılar mahlaslarıyla anılmışlardır. Bunun sebebi şairlerin şiire başladıklarında mahlas edinme geleneğine uymalarıdır” (Bütüner, 2023: 12). Halk şairlerinin kullandığı tapşirmalar da gelenek çerçevesinde alınan takma adlardır. Netice olarak “mahlas” ve “tapşırma” olarak ifade edilen takma adlar, ediplerin kimliklerini gizlemek için değil aksine kendilerini diğerlerinden ayırmak, tanınırlıklarını artırmak için gelenek çerçevesinde kullandıkları takma adlardır.

“Müstear” ya da “eğreti” isim ise Tanzimat Dönemi’nden sonra kültür hayatımıza girmeye başlamış, bahsi geçen geleneğin dışında şekillenmiştir. Divan ve halk şairleri takma ad kullanmak suretiyle kendilerini diğerlerinden ayırarak tanınırlıklarını artırmak gayesi güderken, “müstear” ya da başka bir ifadeyle “eğreti” ad kullanan edipler ise kimliklerini gizleme ihtiyacındadırlar. Konuyla ilgili çalışan araştırmacıların “müstear”/“eğreti” ad kullanım gerekçeleriyle ilgili tespitleri tam olarak örtüşmese de hepsinin ortak kanaati, söz konusu kullanımın edibin kimliğini gizleme ihtiyacından doğduğu şeklindedir. “Müstear”/“eğreti” adı Nurullah Çetin, “kendini belli etmemek, gizlemek, saklamak için geçici bir süreyle yazılarda imza olarak kullanılan takma bir isim” (2006: 7) ifadeleriyle; Yaşar Çağbayır ise “yazarların kendi kişiliklerini gizlemek veya okuyucularını etkilemek amacıyla aldıkları takma ad” (2007: 4182) şeklinde tanımlamıştır. Tahsin Yıldırım ise “takma ad, eğreti ad, müstear, mahlas ve tapşırma ne adla anılırsa anılsın yazarın gerçek kimliğini gizleme ihtiyacından doğmuş sembolik isimdir” (2006: 7) şeklindeki tanımıyla edibin kendini gizleme ihtiyacını vurgulamış ancak gelenek çerçevesinde alınan ve ediplerin kimliğini gizlemenin aksine tanınırlıklarını artırmak gayesiyle kullandıkları “mahlas” ve “tapşırma”ları da aynı kategoride vermesi isabetsiz bir tespit olmuştur.

Gerekçesi ne olursa olsun “müstear”/“eğreti” ad kullanımında temel amacın edibin kimliğini gizleme ihtiyacı olduğu söylenebilir. Bu nedenle “müstear”/“eğreti” ad olarak anlamlı kelimelerin yanında “kısaltma, işaret ve simgelerden oluşan rumuz ve simgeler” (Çetin, 2006: 7) kullanılmıştır. Bu durum her ne kadar “bunların tespitini de güçleştir(se de)” (Tansel, 1976: 142) edebiyatçı açısından amacın hâsıl olduğu anlamına gelir. Buna rağmen “müstear” ya da “eğreti” adları saptamak amacıyla yapılan çalışmalara bakılacak olursa yukarıda belirtilen tanımlamalarla çelişen tespitlerin yapıldığı görülecektir. Şüphesiz söz konusu çelişkilerin en anlaşılabilir olanı soyadı kanunu öncesinde yazmaya başlayan Halide Edip (Bütüner, 2023: 380), Hüseyin Rahmi (Tevetoğlu, 1988: 274), Münir Süleyman (Yıldırım, 2006: 121), Nadir Nadi (Tevetoğlu, 1988: 269), Yunus Nadi (Tevetoğlu, 1988: 269),



Ziyaettin Fahri (Yıldırım, 2006: 163) gibi ediplerin kanun sonrası ön ad durumuna gelen adlarının “müstear” olarak indekslere girmesidir. Bırakın yazdıkları dönemi bugün dahi söz konusu isimler, soyadları olmaksızın konuyla az çok ilgili herhangi bir mahfilde kullanılsa hemen herkes tarafından tanınacaktır. Ayrıca söz konusu isimler, soyadı kanunu öncesi ilgililerin tam ismini, kanun sonrasıya ön adını karşılamaktadır ve en azından yaşadıkları dönemde çevrelerindeki herkes tarafından bilindiği için ne muvakkaten alınmıştır ne de kişinin kimliğini gizlemeye yöneliktir. Naile Binark ve Saide Arslanbek tarafından hazırlanan indeks çalışmasında “müstear” isimlerin kime ait olduğu belirtilirken “*Yazarın müstear adı: Asıl adı ve soyadı*” (1971: 7) şeklinde bir yöntem izlenmiştir. Bahsi geçen çalışmada soyadlarını kullanmayan yazarların ön adlarının nasıl kayıt altına alınacağı da ayrıca belirtilmiştir. “*Günümüz yazarlarından soyadını kullanmayanlar, adlarına göre alınmış, yanında soyadı gösterilmiştir. Yaşar Kemal: Yaşar Kemal Gökçeli gibi*” (1971: 7) şeklindeki ifadede de anlaşılıyor ki söz konusu araştırmacılar yazarların ön adlarını “müstear” isim olduğu gerekçesiyle değil de en azından tam isimleriyle kayıt altına almak için çalışmaya dâhil etmişlerdir. Bahsi geçen indeksin giriş kısmında çalışmalarında imza olarak soyadlarını kullanan yazarların imzaları da doğrudan müstear olarak değerlendirilmemiş olmalı ki ayrıca bir açıklama yapılarak imza olarak soyadlarını kullanan yazarların çalışmaya “*Ulunay: Refii Cevat Ulunay*” (1971: 7) örneğindeki gibi dâhil edildiği belirtilmiştir. Aksi takdirde böyle bir açıklama yapma ihtiyacı ortaya çıkmazdı. Daha sonra hazırlanan indekslerde de söz konusu isimlerin “müstear”/“eğreti” addan ziyade edibi tam adıyla kaydetmek maksadıyla çalışmaya dâhil edildiğine dair bir açıklama ihtiyacı hissedilmeden “*Yaşar Kemal: Yaşar Kemal Gökçeli*”, “*Ulunay: Refii Cevat Ulunay*” örneklerindeki usul benimsendiği için bir süre sonra söz konusu imzalar “müstear” olarak değerlendirilmeye başlamıştır.

Yazılarında Ahmet Ağaoğlu'nun soyadında yer alan oğlu kelimesini Çarlık Rusya'dan tevarüs eden kullanıma uygun olarak “Ahmet Agayef” (Yıldırım, 2006: 39), Yusuf Akçura'nın soyadına “oğlu” ifadesi eklemesiyle oluşturduğu “Yusuf Akçuraoğlu” (Tevetoğlu, 1988: 269), İsmail Gaspıralı'nın soyadının Çarlık Rusya'daki kullanımını esas aldığı “İsmail Gasprinski” (Tevetoğlu, 1988: 271) gibi küçük tasarruflarla oluşturulan imzalarının müstear olarak kabul edilmesi de çok anlaşılır bir durum değildir. Çünkü söz konusu isimlerdeki küçük tasarruflar muvakkaten yapılsa da bunların kişinin kimliğini gizlemeye yönelik bir imza olmadığı aşikârdır. Bugün bile söz konusu kullanımları gören birçok kişi bahsi geçen kim olduğunu kolayca anlayacaktır. Bu nedenle şair ya da yazarın isimlerinde yapılan ve kimliğini gizlemeyecek küçük tasarruflarla oluşan imzaların müstear olarak değerlendirilmesi doğru değildir.

Eser verdikleri dönemde önemli ölçüde tanınır olan ediplerin yazılarında kolayca tanınmalarını sağlayan Mehmet Fuat Köprülü'nün Köprülüzade (Yıldırım, 2006: 239), Yusuf Akçura'nın Akçuraoğlu (Yıldırım, 2006: 59), Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Şehbenderzade (Yıldırım, 2006: 154) örneklerinde olduğu gibi aile isimlerinin kullanımının dâhi yazarın kimliğini gizlemeye yönelik bir çabanın mahsulü olduğu tartışılır.

Mehmet Ali Aybar'ın M. Ali Aybar (Yıldırım, 2006: 85), Fevziye Abdullah Tansel'in F. A. Tansel (Yıldırım, 2006: 392), Melih Cevdet Anday'ın M. C. Anday (Yıldırım, 2006: 75), Münir Süleyman Çapanoğlu'nun M. S. Çapanoğlu (Tevetoğlu, 1988: 271), Osman Cemal Kaygılı'nın O. C. Kaygılı (Yıldırım, 2006: 228) kullanmaları örneklerinde olduğu gibi edebiyatçının birden fazla ön adı varsa bunların en az birisinin baş harfinin ismin kalanına eklenmesi suretiyle oluşan imzaların da kişinin kimliğini gizlemeye yönelik çaba neticesi ortaya çıktığı kabulü anlaşılır değildir. Kaldı ki bahsi geçen kullanımı görenlerin, bu ediplerin kim olduğunu anlamaları şaşırtıcı olmaz.

Şair ya da yazarların eserlerinde Hüseyin Nihal Atsız'ın H. Nihal (Tevetoğlu, 1988: 270), Hasan Basri Çaçatay'ın H. Basri (Tevetoğlu, 1988: 271), Şevket Süreyya Aydemir'in Ş. Süreyya (Yıldırım, 2006: 86) imzalarını kullanmaları örneklerinde olduğu gibi birden fazla ön ada sahip şahısların soyadı olmaksızın ön adlarının ilkini baş harfiyle ikincisini aynen kullandıkları zaman bile tanınma olasılıkları azımsanmayacak kadar çoktur denilebilir.

## Sonuç

Divan ve halk edebiyatı şairleri, tarafından kendilerini diğer şairlerden ayırmak, tanınırlıklarını artırmak amacıyla gelenek çerçevesinde edinilen, “mahlas” ve “tapşırma” olarak adlandırılan takma adlar kullanmıştır. Tanzimat Dönemi’nden itibaren şekillenmeye başlayan modern Türk edebiyatı ediplerinin de en azından bir kısmı çeşitli gerekçelerle kimliklerini gizlemek için “müstear”/“eğreti” ad olarak değerlendirilen takma adlar kullanmışlardır. Bu nedenle “mahlas” ve “tapşırma” olarak adlandırılan takma adlardan farklı koşullarda oluşan “müstear”/“eğreti” ad tanımlanırken tüm çalışmalarda edibin kimliğini gizleme ihtiyacı özellikle vurgulanmıştır. Ne var ki zaman içerisinde ediplerin isimlerinde yaptıkları küçük tasarruflarla oluşan ve kimliklerini gizlemeye yönelik olmayan imzaları da “müstear”/“eğreti” ad olarak değerlendirilerek indekslere girmeye başlamıştır. Esasında bu tür imzaları ediplerin kimliklerini gizlemek amacıyla kullanmadıkları ve söz konusu imzaların konuyla az çok ilgili herkes tarafından tanınacağı aşikârdır. Bu nedenle ediplerin kimliklerini gizlemeye yönelik olmayan imzalarının “müstear” ya da “eğreti” ad olarak değerlendirilmesi uygun değildir.

## Kaynakça

- Binark, Naile-Arslanbek, Saide. (1971). *Tanzimattan Bugüne Türk Yazı Hayatında Takma Adlar İndeksi*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği.
- Bütünler, Halûk. (2023). *Türk Basın ve Edebiyatında Takma Adlar Dizini*. İstanbul: KDY.
- Çağbayır, Yaşar. (2017). *Arap Asıllı Türk Alfabesiyle Yazılmış Türkçenin Söz Varlığı – Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken.
- Çetin, Nurullah. (2006). *Takma - Müstear İsimler Sözlüğü*. Ankara: Edebiyat Otağı.
- Okay, Orhan. (2006). Müstear İsim. *TDV İslam Ansiklopedisi* (32: 130-131). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tansel, Fevziye Abdullah. (1976). Türk Edebiyatında Müstear Adlar ve Bunların Tesbiti Metodları. *II. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (4-9 Ekim 1976) Tebliğ Özetleri* içinde (s.142-143).
- Tevetoğlu, Fethi. (1988). Türk Edebiyatında Takma Adlar. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 55(437), 267-280.
- Yıldırım, Tahsin. (2006). *Edebiyatımızda Müstear İsimler*. İstanbul: Selis.

## JADIDCHILIK VA QO'QON MUXTORIYATI DAVRINI O'RGANISH YOSH AVLODNI VATANPARVARLIK RUHIDA TARBIYALASHNING ENG MUHIM OMILI

### Studying The Period of Jadidism and Kokand Autonomy Is the Key Factor in Developing Patriotism for The Young Generation

### Изучение Периода Джадидизма И Кокандского Автономии Является Важнейшим Фактором Воспитания Молодого Поколения В Духе Патриотизма

**Dilnoza JAMOLATDİNOVA\***

#### Annotatsiya

Maqolada Turkiston Muhtoriyatining tashkil topishi, Qo'qon jadidchilari va ularni nashr etgan gazetalari, Behbudiy g'oyalari asosida ochilgan maktab va darsliklar haqida ma'lumot berilgan.

**Kalit so'zlar:** Jadidchilik, ma'rifatparvarlik, usuli jadid, erk, ozodlik, Botir gapchilar, birinchi qahramonlar.

#### Annotation

In the article, the establishment of the Turkestan Autonomous Region, Kokand Jadidists and their published newspapers, schools and textbooks opened based on Behbudi's ideas.

**Keywords:** The Method of Enlightenment is Jadid, Freedom Movement, Brave Speakers.

#### Аннотация

В статье рассказывается о создании Туркестанской автономии, кокандских джадидов и издаваемых ими газетах, школах и учебниках, открытых на основе идей Махмуд Ходжа Бехбуди.

**Ключевые слова:** Метод просветления – Джадид, Свободная свобода, Отважные ораторы, Первые герои.

O'zbek xalqi og'zaki ijodida "Yo'v qochsa botir kopayadi", "Do'ppining tagida odam bor", "Devorning ham qulogi bor" kabi maqol naqlar bor. Ota-bobolarimiz tomonidan yaratilgan bunday bitiklar, tariximizning qonli kunlari va qatag'on davrlarining ijodi ekanligini bugun anglayapmiz.

Ayniqsa, o'tmishimizning eng yaqin kunlari bo'lgan jadidchilik davri tarixi, adabiyotini o'rganish, ilmiy tadqiq etish bugun yozuvchi, ijodkor, tadqiqotchi olimlar uchun Prezidentimizning 2023-yil 22-dekabrda "Ma'naviyat va ma'rifat kengashi yig'ilishidan keyin katta imkoniyatlar eshigini ochdi. Jumladan, Ma'rifatparvar ajdodlarimizning merosi bugun biz qurayotgan huquqiy demokratik davlat va fuqarolik jamiyati uchun poydevor bo'lib xizmat qilishi tabiiydir.

Chunki ularning g'oya va dasturlari Yangi O'zbekistonni barpo etish strategiyasi bilan har tomonlama uyg'un va hamohangdir... Agar biz bu yorug' dunyoda "O'zbek", "O'zbekiston" degan nomlar bilan yashab qolishni istaydigan bo'lsak, bu savollarga bugun javob topishimiz va ularni hal etish bo'yicha amaliy harakatlarni aynan bugun boshlashimiz shart ertaga kech bo'ladi"- dedi (Jadid gazetasi, 2024: 2).

Shunday ekan, yosh avlodni vatanparvarlik ruhida tarbiyalashda jadidchilik davri merosini o'rganishimiz, ularni hayotini ibrat qilib ko'rsatishimiz asosiy vazifadir.

Ma'lumki, 1917-yilning 26-28-noyabr kunlari Qo'qon shahrida Turkiston o'lkasi musulmonlarining favqulodda IV-qurultoyi bo'lib o'tdi. Qurultoyning 28-noyabrda yig'ilishida yangi shakllanayotgan davlatni Turkiston Muhtoriyati deb nomlashga qaror qilindi. Muhtoriyatni milliy majlisi tarkibi 54

\* Prof. Dr., Hokand Devlet Pedagoji Enstitüsü, Özbek ve Rus Filolojisi Fakültesi, Hokand/Özbekistan, dilnozajamoliddinova@gmail.com.

nafardan iborat bo'lib saylov yo'li bilan shakllantirildi. A'zolarining 18 nafari qardosh xalqlarning vakillari edi. Qurultoyda o'lkaning turli shaharlaridan 203 ta vakil ishtirok etdi. Fitrat Turkiston Muhtoriyatini quvonch bilan qarshi oldi. Muhtoriyat e'lon qilingan tunini "Milliy laylatulqadrimiz" deb atadi. "Ellik yildan beri ezildik, taxqir etildik. Qo'limiz bog'landi, tilimiz kesildi. Og'zimiz qoplandi. Yerimiz bosildi. Molimiz talandi. Sharafimiz yemirildi. Nomusimiz g'asb qilindi. Insonligimiz oyog'lar ostig'a olindi. To'zimli turdi, sabr etdik. Kuchga tayangan har buyruqqa bo'yun sunduk. Butun borlig'imizni qo'ldan berdik. Yolg'iz bir fikrni bermaduk, yoshunturduk, imonlarimizga o'rab saqladuk. Bu- Turkiston Muhtoriyati!"

Bosh vazir va ichki ishlar noziri lavozimiga Muhammadjon Tinishboyev saylandi. Keyinchalik tashkiliy o'zgarishlardan keyin Mustafo Cho'qaev Bosh Vazir lavozimida faoliyat yuritdi. 1918-yili Turkiston Muhtoriyati askarlarining (500 nafar bo'lib, 200 nafar otlig askarlar edi) birinchi harbiy namoyishi o'tkazildi.

Mazkur namoyishda harbiy ishlar noziri Ubaydullo Xo'jayev Hukumat nomidan tabriklab shunday dedi: "Sizlar Turkiston Muhtoriyatining birinchi qahramonlari bo'ldingiz, bu bilan faxrlansangiz arziydi, chunki Sizlar Vatanga birinchi marta o'z ixtiyoringiz bilan askar bo'ldingiz. Men sizlarni muhtoriyat, hukumat a'zolari nomidan tabriklayman!" (Ibragimov, 2011: 25).

Muhtoriyatda ish boshlagan Milliy Majlis a'zolari qisqa vaqt ichida bir necha qonunlarni matbuotda e'lon qildi, davlat konstitutsiyasini tayyorlashga kirishdi, Cho'lpon Muhtoriyatni madhiyasini yaratdi.

Afsuski, Qo'qon Muhtoriyatining obro'si ortib borayotganidan Sho'rolar qattiq tashvishga tushib qoldilar. 1918- yilning 19-26- yanvar kunlari Toshkentda ishchi, soldat va dehqon deputatlarining favqulodda sezdi bo'lib, unda Muhtoriyat hukumatini noqonuniy organ deb hisoblanib, a'zolarini qamoqqa olish haqida qaror qabul qilindi.

Natijada, Sho'rolar hukumati Turkiston Muhtoriyatini qonga botirish uchun harbiy komissar E. Perfilyev boshchiligida 11 ta eshelonga ortilgan harbiylarni Qo'qonga jo'natdi. 18-fevraldan 19-fevralga o'tar kechasi shahar vahshiylarcha bombardimon qilinib, shahar 3 kun mash'ala bo'lib yondi 10 mingdan ortiq odamlar halok bo'ldi. Turkiston Muhtoriyati hukumati 72 kun faoliyat ko'rsatdi.

Mustafo Cho'qayev o'z Vatanidan quvg'in qilinib, xorijga qochishga majbur bo'ladi. Fransiyaning Parij shahrida yashaydi, 1941- yilda II- Jahon urushi yillarida 100 minglab sovet kishilari fashistlar tomonidan asir olinadi, Mustafo Cho'qayni nemislar Berlinga olib kelib asir tushgan Turkistonliklardan xarbiy qism tuzishni va o'z Vataniga qarshi kurashishni talab qiladi. Ammo u yurtiga qarshi kurashni va sotqinlik qilishni qat'iy rad etadi. Noiloj bo'lgan nemislar undan tarjimonlik qilishda foydalanadi. Mazkur jarayonlarda asirlikdagi yurtdoshlarini ayrimlarini qochishga va ularning qismatini yengillashtirishga yordam beradi. Shu uchrashuvlarda sil kasaligini yuqtirib qoladi va 1941- yil 27- dekabrda vafot etadi. Uning qabri bugun Germaniyaning Turk Islom qabristonida joylashgan.

Biroq, jadidchilikning bu qisqa davr ichida adabiyot, matbuot, san'at millatni uyg'otishda to'xtamadi.

Gazeta targ'iboti minbar vazifasini bajardi. Xususan Muhtoriyatning "Ulug' Turkiston", "El bayrog'i", "Sadoiy Farg'ona" (1915), "Farg'ona", "Birlik-tug'i", "Xalq gazetisi" (1918-1919), "Mehnat bayrog'i" (1921), "Yurt" jurnali, va boshqalar nashr etildi.

Qo'qon adabiy muhitida ma'rifatparvar kishilar xalqni jaholat va nodonlik, erksizlik, qashshoqlik botqog'idan qutqarishning birdan-bir yo'li Ma'rifat ekanligini tushundi. Jadidchilik harakatini qo'llab-quvvatladi. Amaliy harakatlar qildi. Millat yo'lida kurashganligi sababli qamoqqa olindi, qatag'on qilindi. Jadidshunos olim B. Irzayev o'zining Ashurali Zohiriyning taqdiri haqidagi ilmiy maqolasidagi so'roq bayonnomasida shunday yozadi. "Milliy ittixod" tashkilotiga 1921-yilda kirgani, tashkilotda Abbosxo'ja Kalonxo'jayev (1934-yil vafot etgan), Obid chatoq, Miyon Quadrat, Abdullajon Karimovlarning tan oladi." Shuningdek, 1929-yil A. Qahorning rahbarligida "Botir gapchilar" aksilinqilobiy tashkiloti tuzilgani va u ham "Milliy ittixot" tipidagi tashkilot bo'lganini yozadi.

Unda Maxsumov (Qo'qon okrujkomi), A. Karimov, Sulton Saydalın, L. Olimiy va boshqalar a'zo bo'lib, ulardan o'zi A. Zohiriy, Mansur Erkin, Yaqub Omon, Umar Hamidov, Karim Ortiqboyev,

Nuriddin Ermatov, Muhiddin Husayinov, Abdulla Xolmatov, To'liqin Parpiyev, Mirza Abdulla Soliyev, Muhtor Muhammedov, Abdulla Rahmatzoda, Lutfulla Olimiyar 1930-yil qamoqqa olindi (Ashurali, 2021: 34).

Qo'qon adabiy muhitida yuqoridagi ma'rifatparvar jadidchilar Mustaqillik uchun kurashdi. Jadid matbuoti va jadid maktablari xalqni uyg'onishida muhim rol o'ynadi.

Farg'ona vodiysida jadidchilik harakatining targ'ib etishda Hamza Hakimzoda Niyoziyning (1889-1929) o'rni va roli katta, Hamza ijodiy va ijtimoiy faoliyatida marifatparvarlik g'oyalarini targ'ib etish katta o'rin tutadi U xalqni ilm marifatga da'vat etuvchi asarlar yozibgina qolmay, 1913-1915-yillar davomida Toshkent, Qo'qon, Marg'ilon shaharlarida "Usuli savftiya" maktablarini ochdi. Bu maktablarda oddiy xalq farzandlarini savodxon qilish va ilm fanga qiziqish uyg'otish maqsadida o'zbek tilida darsliklar yaratdi, dars berdi. Hususan, birinchi sinf o'quvchilariga mo'ljallangan "Yengil adabiyot" kitobini 1914- yilda yozdi, darslik 45 darsni o'z ichiga oladi. Darslikning uch soati Allohni tanitishga, 4-5- dars Muhammad (s.a.v.) Payg'ambarni va Islom dinini targ'ib qiluvchi darslar bilan boshlanadi. Oltinchi darsdan boshlab dunyoviy maktab va uning o'quvchi tarbiyasidagi roli haqida so'z yuritiladi:

Maktab- dinning chirog'i,  
Millatni zo'r yarog'i,  
Maktabsiz har millatni  
Qarar bir cho'p tarog'i.

Maktab- millat atosi,  
Ham suyuqlu anosi,  
Ato, anosiz qolsa  
Qandoq yashar bolosi" (Niyoziy, 1988: 317).

1914- yilda 9 darsdan iborat "O'qish kitobi"ni yozdi, ikkinchi sinflarga mo'ljallangan "Qiroat kitob"larini 1915- yilda yozdi.

Hamza mazkur darsliklarida o'zining marifatparvarlik qarashlaridan kelib chiqqan holda hamma go'zal xulq va fazilatlarini kishining ilm va ma'rifatdan bahramandlik darajasi belgilaydi, barcha yomon odat va xislatlarni savodsizlik, ilm-fandan yiroqlik bilan bog'laydi.

Ma'rifatparvar jadidchilar Ibrohim Davron (1874-1922), Obidjon Mahmudov, Mirzo Ho'qandiy (1890-1938) kabilar usuli savftiya maktablari ochib bolalarni savodli qildi. Jumladan, Ibrohim Davron 1912-1916-yillarda "Turkcha fig'onlar", "Oltin so'zlar", "Ta'limiy geografiya" darsligini yozdi. Mirzo Ho'qandiy yangi usuldagi maktablar uchun "Bolalar sovg'asi" "Turkcha boshlang'ich ilm", "Dars rahbari", "Rahbari alifbo" kabi ko'plab darsliklarni tarjima qilib nashr ettirdi. "Gulshan Mirzo", "Gulshaniy hayol" nomli darsliklar tuzib bosmadan chiqardi. Hamda "Ma'rifat" nomli kutubxona tashkil etdi.

Muhammadjon Xoliqiy 1910-yilda o'z uyida "Yangi usul" maktabini ochdi. Shahardagi "Ta'limiy maorif" jadidlar tashkilotiga sarkotib bo'lib ishladi. Ammo, bularning barchasi davr siyosatining qiynoqlari, azoblarini boshidan kechirdi. Ayrimlari qatag'on qurbonlari bo'ldi.

Bugun bu ma'rifatparvarlarning asarlarini o'rganish, nashr etish, "tiriltirish" vaqti keldi.

O'zbek adabiyotida "So'nggi jadid" nomini olgan adabiyotshunos olim Begali Qosimov: "Jadid" atamasi Turkiyada XX asr boshidagi adabiyotga, uning ham birgina yo'nalishiga nisbatan ishlatiladi. Shuningdek, "Rusiya jadidchiligi", o'zimizda esa "Buxoro jadidchiligi", "Turkiston jadidchiligi" degan atamalarni uchramiz. Bizningcha, harakat umumiy, ko'rinishlar konkret bo'lgani uchun farqli, "mohiyat bitta - yangilanish" (Qosimov, 1994: 7).

Demak, maqsad erk, ozodlik, Mustaqillik uchun kurash bo'lib, Turkiston Muhtoriyati bu yo'ldagi amaliy harakatning natijasidir.

Shuning uchun Turkiston jadidchilik harakatining rahnamosi Behbudiy (1878-1919.25.03) bo'lib, millat uchun shahid bo'ldi.

Adibning “O‘zbek Sovet Ensiklopediyasi” da keltirilgan qatl oldidagi quyidagi Vasiyatnomasi, bugun Alloh tomonidan berilgan jadid marifatparvarlarining orzularini amalga oshgani bo‘ldi:

“Biz o‘z qismatimizni bilamiz, ammo bechora xalqimizga o‘z hayotimizdan nima qilishimiz mumkin bo‘lsa shuni qilganimizni his etish bilan faxrlanganimizdan o‘limni xotirjam kutmoqdamiz... Agar bizning hayotimiz xurriyat va xalqning baxt-saodati uchun qurbonlik sifatida kerak bo‘lsa, biz o‘limni ham xursandchilik bilan kutib olamiz, mumkin qadar ko‘proq yaxshi maktablar ochish, shuningdek maorif va xalq saodatini ta‘minlash sohasida tinmay ishlash bizga eng yaxshi haykal bo‘ladi” (Qosimov, ??).

Xullasa, milliy uyg‘onish davrini taqiqlangan, hadiksirab o‘rganilmagan sahifalarini ochish kelgusida ilmiy tadqiqotimizning maqsadidir.

### Adabiyotlar Ro‘yxati

İbragimov B. (2011). *Ho‘qandiy La‘tif va Qo‘qonliklar*. Toshkent: Asr Matbuot.

*Jadid Gazetasi*. 2024- yil 1- yanvar soni, s.2.

Niyoziy, Hamza Hakimzoda. (1988). *To‘la Asarlar To‘plami*. 2-tom. Toshkent: Fan Nashr.

Qosimov, Begali. (??). *Milliy Uyg‘onish*. Toshkent.

Qosimov, Begali. (1994). *Istiqlol Fidoiylari*. Toshkent: Sharq Nashr.

Qosimov, Begali. (2012). *So‘nggi Jadid Qissasi*. Toshkent: Turon Iqbol Nashr.

Zohiriy, Ashurali. (2021). *Yurt va Millat Fidoiysi*. Farg‘ona: Farg‘ona Nashr.

## BİR TANRIÇILIQ İNANCI HAQQINDA

### About Tengrism Belief

Əfzələddin ƏSGƏR\*

#### Xülasə

“Həyatda hər şey Tanrının iradəsi ilə baş verir” inancı Tanrıçılığın əsasında dayanır. Yaxşı olan və yaman olan hər bir şey Tanrının iradəsi ilə olur: siyasi hakimiyyət haqqı verən Tanrıdır; cahan hakimiyyəti uğrunda mübarizə Tanrı buyruğudur; tabe olmaq, boyun əymək Tanrıya xəyanətdir. Türk törəsi, türk inancları Tanrı buyruğudur və ilahi mahiyyət daşıyır. Tanrıçılıq deyilən bu inanc xalq düşüncəsinin məhsuludur. Bu səbəbdən bütün kitablı dinlərdən fərqli olaraq xalq şüurunda kök salmışdır və bu gün də yaşamaqdadır.

**Açar Sözlər:** Tanrıçılıq, cahan hakimiyyəti, Quyuk xan, Qeser.

#### Abstract

The belief that “everything in life happens by the will of Tanrı” is the basis of tengrism. Everything good and bad happens by the will of Tanrı: political power is granted by Tanrı; the struggle for world power is Tanrı’s command; submission and submission are betrayal of Tanrı. Turkish tradition, Turkish beliefs are Tanrı’s command and have a divine essence. This belief, called tengrism, is a product of folk thought. For this reason, unlike all scriptural religions, it has taken root in the minds of the nation and is still alive today.

**Keywords:** Tengrism, world power, Guyuk Khan, Geser.

Bu günə qədər aparılan araşdırmalarda türklərdə İslamdan öncə də *Bir Tanrı* inancının varlığından dönə-dönə yazılıb. Məlum olduğu kimi, türklərdə *Bir Tanrı* inancının varlığına birbaşa qaynaqlar şahidlik edir (Джовани; Рубрук; İbn Fadlan Seyahetnamesi, 1975: 31). Bununla yanaşı, Bir Tanrıya inanın istər inanc, istər mərasim, istərsə də əxlaq tərəfləri haqqında biliklər ibtidai səviyyədədir. Sözügedən məsələlərin öyrənilməsi istər qədim, istər orta əsrlər, istərsə də müasir dövrdə yaşanan etnik və mədəni dəyərlərimizin, bütövlükdə irqi ruhun idrakı baxımından xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Qarşıda dayanan problem, heç şübhəsiz, böyükdür. Bununla yanaşı, çoxsaylı tarixi qaynaqların və toplanıb yazıya alınmış folklor materiallarının varlığını göz önünə gətirərək, öyrənilməsinin mümkün olduğunu söyləmək olar. Biz bu yazı çərçivəsində tanrıçılıqla bağlı bir inancın üzərində dayanmaq fikrindəyik. Məsələyə M. Kaşğarlıın “Divanü-lügət-it türk” əsərində özünə yer alan bir hədisdən başlamaq istərdik. “Divan”da hədis aşağıdakı şəkildə qeyd edilir: “Bizə əhli-mübarəkdən şeyx və imam əl-Hüseyn ibn Xələf əl-Kaşğari dedi, ona da ibn əl-Fərqi adlı bir zat ibn Əbi-d-Dünya adı ilə tanınan əş-Şeyx Əbu Bəkr əl-Müfid əl-Cərcərainin “əl-Müəlləf fi axir əz-Zaman” (Axır zamana dair) adlı kitabından peyğəmbərə (s.ə.s.) istinadən bir hədisi rəvayət etmişdir. Həmin hədis belədir: “Ulu Tanrı “mənim bir ordum vardır, ona “türk” adı vermişəm, onu Şərqdə yerləşdirmişəm. Bir millətə acığımı tutsa, türkləri onun üzərinə müsəllət edərdəm” deyir. Bu, türklərin bütün insanlara nəzərən üstünlüyüdür. Çünki adı onlara Tanrı özü vermişdir, onları yer üzünün ən yüksək yerində, havası ən təmiz ölkələrdə yerləşdirmiş və onlara “öz ordum” demişdir. Bununla bərabər, türklərdə gözəllik, zəriflik, incəlik, ədəb, hörmət, böyüklərə ehtiram, sözüdə bütövlük, təvazökarlıq, igidlik və mərdlik kimi hər biri saysız-hesabsız tərifə layiq olan ərdəmləri zikr etməyə ehtiyac yoxdur” (Kaşğari, 2006: 357-359).

Bu hədisin Allahın Rəsuluna aid olduğunu müəyyən etmək mümkün deyil. Bununla yanaşı, onun qeyri-türk mühitdə yaranması şübhəsizdir. M.Kaşğarlı, hədisi müsbət mənada yozsa da, türk fütuhatına yoldan çıxmışlara Allahın cəzası kimi yanaşılması qeyri-türk mühitin münasibətini ifadə edir. Müsəlman mühitin məhsulu olan bu hədisin xristian qarşılığı da var. Söhbət katolik kilsəsinin Böyük Atillaya verdiyi “Allahın qamçısı” titulundan gedir. Məlum olduğu kimi, Orta əsr xristian mənbələri də Atillanı dünya nemətlərinə aludə olub Allahı unutduqlarına görə Allahın göndərdiyi bəla

\* Prof. Dr., AMEA, Folklor İnstitutu, Türk Xalqları Folkoru Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, efzeleddinesger@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4352-626.

sayırdı. Əslində, M. Kaşğarlı nə qədər yumşaltsa da, hədisdə bu fikir ifadə olunur və bu baxımdan islam dünyasının türk, xristian dünyasının hun yürüşlərinə qarşı münasibəti eynidir.

Türk düşüncəsində böyük hərbi yürüşlərin dini-ideoloji motivi İslam və Xristian dünyasının məsələyə münasibətindən bir az fərqli idi və hər iki dünyanın türk fütuhatına subyektiv münasibətindən azad idi. Hədisdə ifadə olunan fikirdən müsəlman (eləcə də xristian) subyektivliyini çıxsaq, yerdə qalan fikir aşağıdakı şəkildə ifadə oluna bilər. Türk fütuhatı Tanrının iradəsi ilə baş verir. Bu tezi bir az da sadələşdirib “hər şey Tanrının iradəsindən aslıdır və ilahi iradədən kənar da heç nə olmur” şəklində ifadə edə bilərik.

Qeyd edək ki, hər şeyin Tanrının iradəsindən aslı olması haqqında universal tezis və bu tezin türk fütuhatlarını da öz içərisinə alması tanrıçılığa da xasdır. Bu inancın varlığını ifadə edən cümlələr Orxon abidələrinin hər tərəfinə səpələnmişdir. Hakimiyyət yalnız Tanrının iradəsi ilə verilir. Böyük abidənin 15-ci sətirində deyilir: “Tanrı lütf etdiyi üçün bəxtim gətirdi xaqan oldum” (Малов, 1954: 37-38). Yenə də Böyük abidənin 11-ci sətirində yazılır: “Tanrı... atam İltəris xaqanı, anam İlbilgə xatunu yuxarı qaldırıb yüksək taxtda oturdu” (Малов, 1954: 36-37). Böyük abidənin 25-ci sətirində oxuduğumuz aşağıdakı cümlə də bu baxımdan əhəmiyyətlidir: “Dövlət bağışlayan Göy türk xalqının adı və şərəfi yox olmasın deyə məni xaqan taxtında oturdu” (Малов, 1954: 39-40). Güc və qüdrət verən Tanrıdır. Böyük abidənin 12-ci sətirində birbaşa deyilir: “Göy onlara güc verdi” (Малов, 1954: 37-38); Qələbə yalnız Tanrıya məxsusdur və onun himayəsi ilə gerçəkləşir. Böyük abidənin 15-ci sətirində yazılan aşağıdakı cümlə başqa yozuma yer qoymur: “Göyün himayəsi ilə eli olanın elin, xaqanı olanın xaqanın əlindən aldı, düşmənləri barışa məcbur elədi, dizi olanı diz çökdürdü, başı olanı təzim etdirdi” (Малов, 1954: 37-38). Göründüyü kimi, qədim abidələr hər şeyin Tanrı iradəsi ilə baş verməsi inancına şahidlik edir. Hakimiyyət, güc, qələbə yalnız Tanrı bağışdır. Onun iradəsindən kənar da uğur yoxdur.

“Kül tiqin” abidəsindən verdiyimiz misaldan da göründüyü kimi, siyasi hökmürlüq Tanrı tərəfindən verilir və bu bağış siyasi hakimiyyəti Göyün iradəsi ilə legitimləşdirir: “Göy... atam İltəris xaqanı, anam İlbilgə xatunu yuxarı qaldırıb yüksək taxtda oturdu”.

Siyasi legitimliyin başqa şəkli də var idi. Bu zaman siyasi hakimiyyət Tanrı tərəfindən onun öz oğluna və ya bu mübarək soydan olana verilir. Məsələnin mahiyyəti dastanlarda, etnoqonik rəvayətlərdə və inanclarda ifadə olunur.

Məlum olduğu kimi, əksər saxa dastanlarının qəhrəmanları Tanrı oğludur. Tanrı öz övladını (bir çox hallarda kiçik oğlunu) yer üzünə göndərir. Bu hadisənin səbəbi olonxolarda müxtəlif şəkildə motivləşir. Bəzən bu hadisə Tanrının öz övladını cəzalandırması kimi, bəzən isə sadəcə yer üzündə həyatın əsasını qoyma və yaman varlıqlara qarşı mübarizə aparıb kainatda əmin-əmanlıq yaratma şəklində təqdim olunur. Müəyyən hallarda hər iki motiv birləşir. “Çevik Nürqun bootur” adlanan dastanda biz sonuncu halla qarşılaşırıq (Нюргун боотур стремительный, 1975: 8). Qəhrəman həm yuxarı, həm orta, həm də yeraltı dünyada bu məqsəd uğrunda mübarizə aparır. Mərkəzi Asiya xalqlarının (Tibet, monqol, buryat, kalmık, tüva, altay, uyğur) bir çoxunda mövcud olan Qeser haqqında dastanda da oxşar mənzərə ilə qarşılaşırıq. Tanrı oğlu (və ya Göy oğlu) Qeser şəri yox etmək, ədalət və əmin-əmanlıq yaratmaq üçün yer üzünə göndərilir. O, şimalda, cənubda, şərqdə, qərbdə yerləşən şahları məhv edib onların ölkələrinin insanlarını öz hakimiyyəti altına alır (Глуценко, <https://roerich.kz/shurnal/texts/geserkhan1.htm>). İstər Nürqun bootur, istərsə də Qeser haqqında dastanda epik düşmənlər demonik təbiətə malikdir. Bunun əksinə olaraq, Oğuz haqqında dastanın hər iki versiyasında epik qəhrəman, əsas etibarilə, tarixi baxımdan gerçək olan ölkələr üzərinə yürüş edir. Bununla yanaşı, Oğuz haqqında dastanın da eyniadlı qəhrəmanı Tanrı oğlu silsiləsinə daxil olur (Əsgər, 2022: 122-137). Dastanın uyğur versiyasında Oğuzun ölkədən “Kök Tənriqa mən (borcumu) ötədim” deməsindən görünür ki, onun hərbi yürüşləri Tanrı buyruğu ilə baş verir (Шербақ, 1959: 63). Oğuz yürüşlərinin əsl mahiyyəti də bu müstəvidə ortaya çıxır: şərə son qoymaq, yer üzündə adil nizam yaratmaq... Oxşar motiv “Bögü təkin” adlanan etnoqonik rəvayətdə də özünü göstərir. Bu mətn manixeizmin təsiri altında yaransa da qədim ideyanı saxlamışdır. Etnoqonik rəvayətin eyni adlı qəhrəmanı dünyanın dörd bir tərəfinə qoşun çəkib bu ölkələrin əhalisini öz iradəsi altına alır (Ögel, 1989: 74-76).



Maraqlı olan odur ki, türklər (eləcə də monqollar) arasında Tanrı (Göy) oğluna tapınma mövcuddur. İnanclarda, etnoqonik, rəvayətlərdə və dastanlarda bu qəhrəman Erke, Olca/Ulca (və ya Bulca), Qeser, Çoros, Çingiz və ya sadəcə, Tanrı (Göy) oğlu adlanır (Əsgər, 2022: 128-135). Q. Potanın Çingizin şərəfinə keçirilən mərasimlərdən bəhs edir (Потанин, 1916: 24-28). Türklər və monqollar Mərkəzi Asiyada Tanrı oğlu İsayə iman gətirən xristianları Tanrı oğlu haqqında mifin qəhrəmanlarından biri olan Erkenin adı ilə *Erkeun* (monqollar isə *arxaun* adlandırır (Потанин, 1916: 1-2). Yəni peyğəmbəri Tanrı oğlu olan xristianlıq ənənəvi inanclarda eyni funksiya daşıyan personajın adı ilə tanınılır. İslam dünyasında Göy oğlu titulu daşıyan Çin imperatorunu sanskritcədən alınmış *baqa putra/baq pur* sözünün təhrif olunmuş şəklilə *fağfur/faqfur* adlandırıldılar (Köprülü, 1944: 428). Həmin sözün *təkfur/təkur* variantı Öguznamədə xaçpərəstləri ifadə edir. Bu şəkildə xristianlıqda Tanrı oğlu İsa Tanrı oğlu haqqında inanc müstəvisində tanınılır. Ən maraqlısı isə odur ki, Tanrı oğlu peyğəmbər adlandırılır. Bu münasibətlə Q. Potanın verdiyi məlumat son dərəcə əhəmiyyətlidir. Müəllif şimal-qərbi Monqolstanda nə vaxtsa İslam dinini qəbul etmiş türkdilli kotonlar arasında olarkən Xocaqul adlı bir şəxsdən “sizin peyğəmbəriniz olubmu” müraciətinə Olca “peyğəmbər” deyər cavab alır (Потанин, 1881: 17). Bu şəkildə kitablı dinlərdəki peyğəmbər – Allahın elçisi inancı Tanrı oğlu haqqında mifin qəhrəmanı ilə eyniləşdirilir.

Bu düşüncə, sadəcə, inanc, mif, etnoqonik rəvayət çərçivəsində qalmır və birbaşa tarixə nüfuz edir. Türk tarixində Tanrı oğlu titulu ilə taxta çıxan iki hökmdar barədə aydın bilgi mövcuddur (Агаджанов, 1991: 68; Гумилев, 1993: 16). Kül tiqin abidəsində “Tenqri teq tenridə bolmuş türk kağan” formulunun С. Е. Малов tərcüməsi də bu baxımdan maraqlıdır: Kiçik abidənin 1-ci sətirində deyilir: “Göyəbənzər, Göydə doğulmuş (və ya göydən əmələ gəlmiş) türk kağan” (Малов, 1954: 33-34). Ən nəhayət, tarixin ən böyük fəthi Temuçin Göy oğlu haqqında inancı təmsil edən mübarək Çingiz ünvanını götürür. Görmək çətin deyil ki, Göy oğlu haqqında inanc siyasi legitimliyin əsasında dayanır. Bu baxımdan, Böyük hun xaqanı Metenin Çin imperatoruna yazdığı məktubda “Hunlar Göyün məğrur balalarıdır” deməsi xüsusi əhəmiyyət daşıyır (Ögel, 1992: 50). Burada tarixin ən azman şəxsiyyətlərindən biri siyasi legitimliyin qaynağına sığınır. Oxşar hadisə Göytürk və uyğur xaqanlarına da aiddir. Uyğurların mənşəyi haqqında məşhur rəvayətdə uyğurlar (və ya xaqan soyu) Tanrı deyər təqdim olunan qurdla xaqanın qızından əmələ gəlir (Ögel, 1989: 17-18). Fikrimizcə, saxaların qurdu Göyün oğlu (xallan uola) adlandırması məsələnin nə yerdə olduğuna işıq tutur (Шербак, 1961: 132). Bu müstəvidə “Kül tiqin” abidəsində qarşımıza çıxan formulu anlamaq mümkündür: “Yuxarıda mavi göy, aşağıda qara (qonur) torpaq yarananda onların arasında insan oğlu yarandı. İnsan oğlunun üzərində mənim babalarım Bumın kağan və İstəmi kağan hakim oldu” (Малов, 1954: 33-34). Bu cümlələrdə siyasi legitimlik “yarayış aktından belədir” şəklində əsaslandırılır. Fikrimizcə, bu düşüncə Göy oğlu haqqında inanca söykənir. Söhbət yerüzünü şərdən arındırmaq üçün Orta dünyaya göndərilmiş Göy oğlu haqqında mübarək məndən gedir. Hun imperatoru Metenin söylədiyi “Hunlar Göyün məğrur balalarıdır” formulu da siyasi legitimliyi ifadə edir. Qeyd etmək istərdik ki, dastanlarda, etnoqonik rəvayətlərdə və inanclarda əcdadlara-atalara tapınma ilə Göy tanrı inancı arasında möhkəm bağlar müşahidə olunur. Bu məsələnin diqqətli araşdırmaya ehtiyacı var. Fikrimizcə, bu istiqamətdə aparılan araşdırmalar istər əcdadlara tapınmanın, istərsə də Göy Tanrı inancının öyrənilməsinə yardımçı ola bilər. İzlədiyimiz fikrin ardınca gedərək demək istəyirik ki, siyasi legitimlik mübarək ünvandan verilir və hökmdarın hərbi-siyasi fəaliyyəti də mübarək ünvandan verilən buyruqlara əsaslanırdı. Ancaq buyruqlar, sadəcə, dastanlar çərçivəsində qalmırdı.

T. V. Vernadski Çingiz xanın haqqında yazırdı: “... Özünün İlahi missiyasına inam onun həyata keçirdiyi bütün tədbirlərdə və müharibələrdə onun üçün səciyyəvi olan özünə inam duyğusu verirdi. Bu inamla yaşayan Çingiz də bütün dünyanın onun hakimiyyətini qəbul etməsini tələb edirdi. Onun İmperiyasının bütün düşmənləri onun gözlərində yalnız qiyamçılardır” (Vernadski, 2001: 19). Quyuq xanın papaya yazdığı məktubda bu düşüncənin arxasında dayanan inanc aydın şəkildə izah olunur. Məktubda oxuyuruq: “Kralların başında siz özünüz, istisnasız olaraq hamı, gəlin itaət və xidmət arzunuzu bildirin. Bu vaxtdan etibarən biz sizi itaət edənlər hesab edəcəyik. Əgər siz Tanrının buyruğuna əməl etməsəniz və bizim buyruqlarımıza qarşı çıxsanız siz bizim düşmənimiz olacaqsınız (Гюк, Письмо к папе Римскому – <http://surl.li/rgirue>). Göründüyü kimi, xan papa başda olmaqla bütün Avropa krallarını Tanrının buyruğuna boyun əyib itaətə dəvət edir və əks davranışı Tanrının buyruğuna qarşı dayanmaq kimi qəbul edir. Bununla yanaşı, nəticəni Tanrının təqdirinə buraxır və bu

başdan hökm vermir: “Siz başqa şəkildə davransanız, biz hardan bilək ki, nə olacaq? Bu ancaq Tanrıya məlumdur”. T. V. Vernadski sonuncu ifadənin monqolların hərbi elanı formulu olduğunu qeyd edərək yazır: “(Monqollar) qiyamçılara yazanda və ya elçi göndərəndə ordunun çoxluğu və etibarlılığı ilə qorxutmaq lazım deyil. Ancaq bildirmək lazımdır: əgər siz tabe olsanız, yaxşılıq və əminəmənlilik qazanacaqsınız. Əgər müqavimət göstərsəniz – biz nə bilirək? Ulu Tanrı bilir ki, sizi nə gözləyir” (Vernadski, 2001: 18). Burada açıq şəkildə olacaqların yalnız Tanrıya bəlli olması ifadə olunur. Baş verən bütün fəlakətlər Tanrının buyruğu ilə baş verir və başqa cür olması mümkün deyil. “Bu torpaqlarda əbədi Tanrının qüdrəti ilə insanlar öldürüldü və məhv edildi. Bəziləri Tanrının buyruğu ilə qurtuldu, onun tək gücü ilə. İnsan necə tuta bilər, öldürə bilər?”... Oxşar təsəvvürlə Hülakü xanla xəlifə Əl-Mötəsimin dialoqunda qarşılaşırıq. Monqol xanı Bağdadı fəth edib xilafətin sayısız-hesabsız qızıl xəzinələrini görəndə heyrətə gəlir və xəlifəyə üz tutub “sən niyə bu qızılları əsgərlərinə paylamadın ki, ölkəni qoruyalar” söyləyir. Xəlifə “Bu, Allahın təqdiridir” deyər cavab verir. Hülakü xan “Sənin taleyin də Tanrının iradəsidir” söyləyir və məlum olduğu kimi xəlifəni qətl etdirir. (<https://dzen.ru/a/YlesNEPQSFdVbVej>). Göründüyü kimi, hər şeyin Tanrının iradəsi ilə baş verməsi məsələsində monqol inancı ilə İslam inancı şərikdi və bu səbəbdən İslam xəlifəsi ilə monqol xanı arasında mübahisə yaranmır. Hülakü xanın 1258-ci ildə Hələb məliki Məlik-ün Nasirə yazdığı məktubda İslam inancı ilə tanrıçı inanc bir-birinə qarışıq şəkildə ifadə olunur: “Məlik-ün Nasir bilsin ki, Bağdad üzərinə yürüyüb Tanrının qılıncı ilə buranı aldıq və oranın sahibini (yəni xəlifəni) yanımıza çağıraraq ona iki sual verdik, sualımıza cavab verə bilmədi. Buna görə “Quran”ımızda “Tanrı heç bir qövmin əlindəki neməti bu qövmin özü-özünü pərişan etməyinə almaz” deyildiyi kimi özünün elədiyi əməllər üzündən qəzəbimizə tuş oldu. Bundan sonra, Tanrının buyurduğu kimi, elədikləri işlərə görə cəzalarını tapdılar. Çünki biz Tanrının gücü ilə aldıq və onun gücü ilə uğur qazandıq və qazanmaqdayıq. Heç şübhə yoxdur ki biz Tanrının yer üzündəki əsgəriyik; özü qəzəbinə düşər olduğu kəslərin üzərinə bizi göndərir (Togan, 1981: 224). Burada Hülakü xan müsəlman hakimlərlə onların öz dininin buyruqlarına uyğun şəkildə danışır və onun sonuncu cümlələri bizə M. Kaşğarlı hədisini xatırladır. Belə görünür ki, xan sözügedən hədisdən xəbərdar olmuşdur.

Quyuk xanın məktubunda “Tanrının qüdrəti ilə gündoğandan başlayaraq günbatana qədər bütün torpaqların onlara lütf edilməsi” ifadəsi keçir. Baş vermiş hadisənin yalnız Tanrı buyruğu ilə mümkün ola biləcəyi düşüncəsi bunun ilahi təqdir, Tanrı buyruğu kimi qəbul olunmasına şübhə yeri qoymur. Məktubda diqqəti cəlb edən bir məsələnin üstündə dayanmaq istərdik. Xan katolik kilsəsinə xas olan günahlardan azad olma inancına təəccüb edərək deyir: “Sən necə bilirsən ki, Tanrı günahları bağışlayır?” (Гюк, <http://surl.li/rgirue>).

Buradan məlum olur ki, tanrıçı təsəvvürə görə, günahların bağışlanmasına kimsə zəmin dura bilməz və şəhadət verə bilməz. Tanrıçı düşüncənin məntiqinə söykənsək, deyər bilərik ki, günahın bağışlanması alqış və mərasimlə müşayiət olunur və Tanrı hüzurunda qəbulu gerçək həyatda şəxsin qazanacağı uğurla müəyyən olunur.

Yer üzünün siyasi bütövlüyü arzusu da sadəcə Tanrı buyruğudur; o tək olduğu üçün yer üzündə də tək hakim istəyir. Səlahiyyət verdiyi şəxsdən də bunu tələb edir. Monke xanın Müqəddəs Luiyə 1254-cü ildə yazdığı məktubda oxuyuruq: “Əbədi Tanrının başlanğıcdan buyruğu budur. Göydə bir Tanrı var, yerdə də bir hakim, Çingiz xan... Əbədi Göyün hökmü ilə günün doğduğu şərqdən günün batdığı qərbə qədər bütün dünya sülh və sadlıq içində birləşəndə qarşımızda dayanan işlər bizə aydın olacaq” (Томский, 2014: 1). Tanrıçı inancın mahiyyəti kifayət qədər aydın şəkildə ifadə olunur. Beləliklə, hər şey Tanrının iradəsi ilə baş verir, dünyanın siyasi baxımdan bütövləşməsi də Tanrı buyruğudur.

Burada türk hərbi ruhunun inanc qaynağının bu düşüncəyə bağlı olmasının üzərindən keçsək, qədim və orta əsrlər düşüncəsində ilahi buyruğun tutumu haqqında biliklərimiz yarımçıq qalmış olardı. İnanca söykənməyən mübarizə yoxdur və bu baxımdan, türklər istisna təşkil etmir. Jan Pol Ru yazır: “Siyasi bir güc özünü Tanrı yerinə qoya bilər və onun adına hərəkət edə bilər. Göy tanrının yaxşıca dərk etdiyimiz tək təməl buyruğu savaşımaqdır. Əgər savaşılmazsa, boyun əyilsə, bu xəyanətdir. O ilahi xalqdan yer üzünü göy kimi bütünləşdirməsini gözləyir” (Roux, 1999: 83-84). Bir xalq olaraq məhv olmağı özündən qat-qat güclü düşmənin əsarətindən üstün tutmanın arxasında da məhz bu inanc dayanır. Kül tiqin abidəsinin 10-cu sətirində oxuduğumuz bu cümlə Tabğac imperiyasına üsyan

qaldırmış xalqın (göytürklərin) dilindən deyilir: “Ya xəşisi budur ki, özümüzü məhv edək və kökümüz kəsilsin”. Və onlar məhvə doğru getməyə başladılar” (Малов, 1954: 37-38).

Böyük fütuhətin mədəni tərəfini də unutmamalıyıq. Gəlin yada salaq, romalıları özlərini mədəni, eləcə də siyasi baxımdan üstün sayır və qeyri-romalıları *varvar* adı ilə mədəni romalıdan fərqləndirirdi, eyni səbəblə çinlilər qeyri-çinliləri *xu* adı ilə özlərindən ayırırdılar, ərəblər qeyri-ərəblərə *məvali*, türklər elat olduqları üçün oturaq dünyaya mənsub olanlara *tat*, *təcik*, *sart* deyirdi və s. Bir tərəfdən onlar öz dəyərlərini əziz tutub yad təsirdən qoruyur, başqa tərəfdən bütün dünyanı bu dəyərlərə uyğun şəkildə qurmaq arzusu baş qaldırırdı. Biz Oğuz haqqında dastanda bu düşüncənin ifadəsi ilə qarşılaşırıq. Səbəbsiz deyil ki, dastanda dünya Bozoq-Üçoq sistemi ilə nizama gətirilir. Quyuq xan pəpənini və bütün Avropa krallarını Yasa ilə tanış olub onun buyruqlarına əməl etməyə çağırır (<http://surl.li/rgirue>). Tanrıçı inanc üstündə yazılan Ulu Yasa monqol zamanında bütün kitablı dinlərin fəvqünə qalxmışdı.

### Ədəbiyyat

- Əsgər, Ə. (2022). Bulca Xanın Mifoloji Kimliyi. *Oğuznamə Araşdırmaları* içinde (s. 122-137). Bakı: Elm və Təhsil.
- Kaşğari, M. (2006). *Divanü Lüğat-it-Türk-I* (Tərcümə və Nəşrə Haz. R. Əskər). (2006). Bakı: Ozan.
- Ögel, B. (1992). *Böyük Hun İmperiyası-I*. Bakı: Gənclik.
- Vernadski, G. V. (2001). *Çingiz Xanın Ulu Yasasının Quruluşu Haqqında*. Bakı: Arğıdağ.
- Köprülü, M. F. (1944). Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar. BELLETEN, 8(31), 421-452.
- Ögel, B. (1989). *Türk Mitolojisi-I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Roux, J. P. (1999). *Eskiçağ və Ortaçağda Altay Türklerində Ölüm* (Çev. Aykut Kazancıgil). İstanbul: Kabalcı.
- Togan, Z. V. (1981). *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- İbn Fadlan Seyahetnamesi. (1975). *Seyahatnameler №1*. İstanbul: Bədr Yayınevi.
- Томский, Г. В. (2014). *Религия Атиллы и Чингисхана*, CONCORDE, 1, 1.
- Агаджанов, С. Г. (1991). *Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII вв.* Москва: Наука.
- Гумилев, Л. Н. (1993). *Древние тюрки*. Москва: Клышнин-ков, Комаров и Ко.
- Жирмунский, В. М. (1974). *Тюркский героический Эпос*. Ленинград: Наука.
- Малов, С. Е. (1954). *Памятники Древнетюркской Письменности: Тексты и Исследование*. Москва-Ленинград.
- Нюргун Боотур Стремительный*. (1975). Якутск: Якутское книжное издательство.
- Потанин, Г. (1881). *Очерки Северо-Западной Монголии*. вып. 2. Санкт-Петербург.
- Потанин, Г. (1916). Ерке. *Культ Сына Неба в Северной Азии*. Томск.
- Шербак, А. М. (1959). *Огузنامه, Мухаббетنامه*. Москва: Изд. Восточной Литературы.
- Шербак, А. М. (1961). Названия Домашних и Диких Животных в Тюркских Языках. Историческое Развитие Лексики Тюркских Языков. Москва: Изд. Академии наук СССР.
- Хулагу хан vs халиф аль-Мустасим: падение Вагдада (<https://dzen.ru/a/YlesNEPQSFdVbVej>).
- Глуценко Л.И. сказание о Гесер-хане (<https://roerich.kz/shurnal/texts/geserkhan1.htm>).
- Гюк, Письмо к папе Римскому (<http://surl.li/rgirue>).
- Джовани Дел Плано Карпини. История монголов, которых мы называем татарами. Гл. III, 1, (<https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/carpini.htm>).
- Рубрук Гильом де. Путешествие в восточные страны. Гл. XXVII, (<https://www.hist.msu.ru/ER/Etext/rubruk.htm>).

## TÜRK DEVLET VE TOPLULUKLARINDA ORTAK DİL SORUNU

Elçin İBRAHİMOV\*

### Öz

Sovyetler Birliğinin dağılmasından sonra Türk cumhuriyetleri ayrı ayrı bağımsız devletler olarak uluslararası alanda kendilerini göstermeye başladılar. Yeni bağımsız olan cumhuriyetler ekonomide, bilimde, sanatta, sporda kısacası tüm alanlarda dünyaya açılmaya ve ilişkiler kurmaya başladılar. Özellikle yaşanan bu gelişmeler, Türk toplulukları için yeni olanaklar ortaya çıkardı. Ülkeler arasında yakınlıklar, ilişkiler ve eski tarihi bağlar güçlendirildi. Türk cumhuriyetleri kültür bakanlarının, üniversite rektörlerinin, bilim adamlarının, akademisyenlerinin ve araştırmacıların katılımlarıyla Türkiye’de ve diğer Türk cumhuriyetlerinde çeşitli konularda devamlı olarak konferanslar, sempozyumlar ve kurultaylar düzenlendi. Türk halklarının ve topluluklarının konuştuğu ortak iletişim dili bu toplantılarda esas dikkatleri çeken konular oldu. Yüksek düzeyde düzenlenmiş toplantılarda katılımcıların aynı tarihî dönemde oluşan dilin farklı ağızlarda iletişim kurması bazı durumlarda belirli zorluklarla ve anlaşmazlıklara neden olmuştur. Tarih boyunca Türkler aslında kökeni ortak olan çeşitli lehçeleri konuşmuşlardı. Yüksek düzeyde düzenlenen toplantılarda dil ve alfabe hakkında fikirler hep gündemin bir numaralı tartışma konusu olmuştur. Türk toplulukları arasında ortak alfabe birliğine gidilip gidilemeyeceği, ortak bir yazı dili, iletişim dili oluşturulup oluşturulamayacağı konuları bu toplantılarda sürekli dile getirilerek çözüm yolları araştırılıyordu. Bugün küreselleşen dünyada ilmi, ekonomik, politik ilişkileri en üst düzeyde kurmak için Türk topluluklarının ortak bir iletişim diline ihtiyacı vardır. Türkiye Türkçesi Türklerin yaşadıkları devlet ve topluluklara artık yol açmıştır. Türkiye Cumhuriyeti bugün Türkçe konuşan ülkelerle medeni, ekonomik, eğitim alanlarıyla ilgili çok üst düzeyde ilişkiler kurmaktadır. Günümüzde Türklerin topluluk şeklinde yaşadıkları ülkelerdeki sorunları (milli dilde eğitim, basın vd.) onların gittikçe tehlike altına düşmelerine sebep olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, dünya dili, Türk cumhuriyetleri, ortak türkçe, türk toplulukları.

### Giriş

Oğuz hanın kendi evlatlarına “Kun tug bolsun, gök kurigan” (Güneş bayrağın olsun, gök sema şemsiyyen) tavsiyesini kendine bir slogan seçen Türkler, dünyanın uçsuz, sınırsız coğrafyalarında yurt salıp, kendi devletlerini kurup yaşıyorlar. Bu çeşitli coğrafyalarda yaşayan türklere birbirlerine bağlayan en güçlü vasıta onların dilidir. Geniş coğrafyalardaki türklere için “türk vatan ailesi” ifadesi yoktur, ancak “türk dil ailesi” ifadesi var. Demek ki Türku aile şekiline salan onun dilidir. Türk Dünyasının duayenlerinden olan İhsan Doğramacının böyle bir kelimesi var: “Milletlerin kimliğini bildiren en başta gelen husus, hatta tek unsur evde konuştukları dildir... Ananın, babamın, dedelerimin, ninelerimin evde konuştukları dil Türkçeydi” (Hacıyev, 2013: 187).

Gerçek aile o zaman aile gibi kabul ediliyor ki, o evde yaşayan herkes bir dilde, ana dilinde konuşsun ve onun üğeleri birbirini anlaya bilsin. Keza kendisini aile sayan bir toplumda herkes bir dilde konuşsa, demeli o insan grubu aile değil. Türkçenin en eski, en köklü dillerdendir diyoruz; çünkü bugünkü dillerin çoğu ortada yokken, hatta bugünkü bazı dillerin ataları sayılan diller bile ortada yokken Türkçe vardı. Türkçe yeryüzünün en eski ve en geniş coğrafya parçasında konuşulan gelişmiş, zengin bir kültür, bilim ve sanat dilidir (Hacıyev, 2013: 187).

Elbette Türkçenin en geniş coğrafyada konuşulduğunu biliyoruz; çünkü bugün artık Türk dili sadece Anadolu’da ve Balkanlarda değil, sadece Türkistan’da ve Sibirya’da değil; çalışmak amacıyla Avrupa’ya, Amerika’ya, Avustralya’ya giden türklere sayesinde dünyanın dört bucağında konuşuluyor. Türkçenin lehçeleri dediğimiz çeşitli kolları Balkanlardan Uzak Doğuya kadar geniş coğrafyada yazı ve konuşma dili olarak kullanılıyor. Bütün bu kollara Türk dili ailesi adını veriyoruz. Aile birliğine esaslanıp diye biliriz ki, farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı lehçelerde konuşan türklere birbirini anlayamıyorlarsa, burda türk aile birliğinden konuşmak doğru değil. Hiç olmazsa bu farkların günden güne büyümesinin karşısını almak lazımdır. Bunu şöyle özetleye biliriz; bir var lehçeler arasındaki farklar tarihi şartlardan yaransın, birde var ki bu fark düşünülmüş şekilde yaratılmış olsun. Yahut

\* Prof. Dr., Karabağ Üniversitesi Bilim Departmanı, Karabağ/Azerbaycan, elchinibrahimov85@mail.ru, ORCID: 0000-0002-1105-9345.

bakıyorsun ki, fark artıyor, karşısını almak olur, ancak yaranmış bu duruma lakaydlık etmek, görmemezlikten gelmek, o zaman lehçeler arasındaki bu fark daha da büyüyecek. Yani bu, çok ağır bir derttir, faciadır. Ancak senin bu işler acıtıcı duruma kenardan seyirci kalmanın bu facadan da büyük derttir. Ortak türkçe ideyası böyle yaranmıştı: türkçeler arasında farkların arttığını, türkler arasında anlaşmanın azaldığını görün türk milliyetçileri ortak türkçe ideyasını yaratmışlardır. Bugün Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla dünyada yaranmış yeni politik ortam, türklerin birbirile ilişkiler kurmak ve eski dil birliğini yeniden oluşturmak gibi konuları da beraberinde getirdi.

Bir dilin bilim dili olması için bir çok karakteri kendisinde bulundurmalıdır. Özellikle bir dilin bilim dili olabilmesi için öncelikle o dilin eğitim-öğretim dili olması gerekir. Dil, soyut düşünüşe yatkın olmalı ve varlığa nüfuz etmede zengin çağrışımlar uyandıran kelimelere sahip olmalıdır. İnsan zihninin düşünmesine elverişli olmalı ve düşünceyi ifade edişte zorlanmamalıdır. “Gelişmeye, zenginleşmeye uygun olmalı ve bilim ve teknoloji alanındaki yeniliklere karşılıklar üretebilmelidir” (Gündoğan, 1997: 7-8).

Ayrıca bir dilin bilim dili olmasında, içinden geçtiği tarihi süreçlerin ve bu süreçlerde kazanılan kültürel özelliklerin dile aktarılmasının büyük önemi vardır. Çünkü bilim dili olmanın koşullarından biri, öncelikle kültür dili olabilmektir.

Elbetde bir dilin bilim dili olmasında konuşulduğu ülkede bilime önem verilmesi ve bilim üretiminin olması da büyük önem taşımaktadır. Eğer bir ülke bilim üretmez ise üretenlerden alır ve üretenlerin adlandırdığı şekilde kullanmak durumunda kalabilir.

Bir bilim dilinin sahip olması gereken özellikler açısından Türkçeye baktığımızda, “Türkçenin yetkin bir bilim dili olduğunu görüyoruz. Türkçe geçmişi binlerce yıl öncesine dayanan, Sibirya’dan, Hint Okyanusu’na, Balkanlar’dan, Moğolistan’a, Adriyatik’ten, Çin’e kadar iki yüz milyonun üzerinde kişinin konuştuğu, tarihsel derinliğe ve coğrafi genişliğe sahip bir dildir” (Korkmaz, 2001: 99).

Bildiği gibi Türkçenin bulunan ilk yazılı kaynakları sekizinci yüzyıla ait olan Orhun, Kültigin, Yenisey anıtları üzerindeki yazıdır. Bu taş anıtların dili yeni teşekkül etmiş bir yazı dilinden ziyade, çok işlenmiş bir yazı dili olarak karşımıza çıkmaktadır (Ergin, 2011: 13).

Bir dilin işlenmiş bir yazı diline sahip olması için, uzun bir gelişme döneminden geçmesi gerektiğini düşünürsek, Türk yazı dilinin başlangıcının, ele geçirilen metinlerden çok daha öncesine dayandığını söyleyebiliriz.

Türkçenin ilk yazılı metinlerinin ait olduğu sekizinci yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar olan dönem Türkçenin ilk evresidir ve Eski Türkçe olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemde yüksek anlatım gücüne ve işlenmiş bir yazı diline sahip Orhun abideleri gibi, Türkçenin gücünü ve köklülüğünü ortaya koyan birçok eser verilmiştir. XI. Yüzyılda “Kutadgu Bilig” ve “Divan-u Lugati’t-Türk” gibi iki eserini, bu dönemde verilen eserlere örnek olarak verebiliriz. Bunlardan “Divan-u Lugati’t-Türk”, Türkçenin ilk sözlüğü, antolojisi, ansiklopedisi ve dil bilgisi kitabıdır. Araplara Türkçeyi öğretmek amacıyla yazılan bu esere, yabancılara Türkçe öğretimi alanının ilk eseri de diyebiliriz. İlk siyasetname olma özelliği taşıyan “Kutadgu Bilig” ise, Arapçanın bilim dili olarak sayıldığı bir dönemde Türkçe ile yazılması ve başarılı anlatımıyla dönemin yüz akı eserlerinden biridir. Bahsedilen her iki eser de on birinci yüzyılda, Türkçenin bilimsel çalışmalarda gücünü göstermiş, etkileri çağları aşmış, günümüze kadar uzanmıştır.

Ele aldığımız konuya Türkiye Türkçesi açısından bakarsak, ilk belirtileri Köktürk Devleti içindeki Oğuz boylarının lehçesine kadar uzandığı düşünülmekle beraber, eldeki belge ve veriler Anadolu’da Oğuzcaya dayalı bir yazı dilinin kuruluşunu on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğini göstermektedir. Bu yazı dili, on üçüncü ve on beşinci yüzyıllar arasında Eski Anadolu Türkçesi veya Eski Türkiye Türkçesi, on altı ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Osmanlı Türkçesi, 1910’lu yıllardan günümüze kadar olan dönemi de Türkiye Türkçesi olarak adlandırılmaktadır (Korkmaz, 2001: 99).

Bütün bu dönemlerde Türkçenin bilim ve kültür dili olarak gelişmesi devam etmiştir. Yunus Emre’den, Aşık Paşa’ya, Gülşehri’den, Yahya Kemal’e ve Fazıl Hüsnü Dağlarca’ya kadar pek çok

yazar, düşünür ve bilim adamı eserlerini Türkçe ile yazmış, bu çalışmalarında Türkçenin derinliğini ve yüksek anlatım gücünü ortaya koymuşlardır (İbrahimov, 2016: 218).

Her lehçenin söz varlığıdaki farklılıkları artırmamak için göreceğimiz işlerden biri de bundan sonraki söz yaratıcılığını bir hatt üzerinde geliştirmektir. Bu amaçla hem milliliğe has yeni sözler üretilmesinde, hemde yabancı dillerden söz alınmasında türkçelerin kendi aralarında anlaşması lazımdır. Uzun uğraşlardan sonra 1926'da Bakû'de Birinci Türkoloji Kongresi yapıldı. Bu kongredeki tartışmalardan sonra Latin kaynaklı bir alfabe benimsendi ve buna Birleştirilmiş Türk Alfabesi (Yanalif) adı verildi. Türkoloji kurultayda bundan başka bir çok daha önemli konuya da açıklık getirilmiştir. Kurultayda kabul edilmiş karara göre bütün türk lehçeleri araştırılmalı, aranmalı, hangisinde uygun söz kökü ve eki bulunsa, bütün türkçeler de onu kabul etsin. İstenilen lüğet birimi bulunmadıkta yabancı, ancak uluslararası terimi kabul etsin.

Türkiye Türkçesi Türkçeler arasında geniş şekilde aracılık yapmalıdır. Türkiye tüm türk coğrafyasında medeni, ekonomik, eğitim alanlarıyla ilgili çok üst düzeyde ilişkiler kurulmuştur. Demek ki, Türkiye türkçesi bu coğrafyaya artık yol açmıştır. Bugün Türkiye-Türkmenistan, Türkiye-Kazakistan, Türkiye-Tataristan, Türkiye-Azerbaycan türkçeleri arasında bu veya başka derecede iletişim sağlanmıştır.

Bunun için yukarıda da belirttiğimiz gibi Türkiye Türkçesi başka Türk lehçeleri ile ortak hareket etmelidir. Türkiye Türkçesi Avrupa dillerinden nerden geldi, ne kadar lazımsa gerekli, gereksiz kelime, söz almamalıdır. Bu onun kendisine de zarar vermiş oluyor. Ancak eğer Türk dünyasında ortak konuşulan Türkçe olmak isiyorsa, ortak iletişime giden yolda kendi bünyesindeki boşlukları gidermelidir.

Günümüzde Türkiye Türkçesi Avrupa sözlerini çok rahatlıkla ve nerden geldi kelime ve söz alıyor. Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu büyük Atatürk bir nutkunda şöyle diyordu: “Ülkesini, yüksek istiklalını korumağı bilen Türk milli dilini de yabancı dillerin tesirinden kurtarmalıdır”.

Bugün Türkçede, *fürset* kelimesi yerine *şans*, *hücum* yerine *atak*, *meraklı* yerine *interesan*, *sıkıntı* yerine *depresyon*, *sarsıntı* yerine *stres*, *yüzyüze*, *karşı karşıya* yerine *direkt*, *görüş* yerine *randevu* ve.d. (Hacıyev, 2013:193) kullanılmaktadır. Bu kelimeler yerine Türk topluluklarında herkes tarafından anlaşılabilir ve kullanılan ortak öztürkçe kelimeler kullanılması daha mantıklı olur (İbrahimov, 2013: 379).

Bugün Türkiye Türkçesi Türk devlet ve topluluklarında ortak Türkçe-iletişim dili olmak istiyorsa zaten bu yolda en uygun dil de Türkiye türkçesidir o zaman muhakkak bu gibi sorunları gözönünde bulundurmalı ve bunları gidermeye çalışmalıdır veya bu kelimelerin yerine öztürkçe kelimeler kullanılmalıdır. Bağımsızlıktan sonra (1991) Azerbaycan Türkçesi Türkiye Türkçesinden çoklu sayıda kelime alıp kullanıyor. Bunlardan bir kaçını belirtmek isterdim özellikle bunların kullanılması Azerbaycan Türkçesi için çok da olumlu olmuştur: *nöqteyi-nezer* yerine *bakış*, *tahkikat* yerine *araştırma*, *kompyuter* yerine *bilgisayar*, bir zamanlar rusçada kullandığımız *kvorom* yerine *yetersay*, *familya* yerine *soyad*, *ahatə* yerinə *çevre*, *əhəmiyyət* yerine *önəm*, *lider* yerine *önder* kelimesini kullanıyoruz (Hacıyev, 2013: 194).

Belirttiğimiz örneklerden de belli oluyor ki, Azerbaycan türkçesi Türkiye Türkçesine dikkat ve sevgiyle yaşıyor. Bu bakımdan da bizler arzu ederiz ki, Türk dilbilimcilerinin de kendilerinin çok açık şekilde bildikleri küçük sorunları tez bir zamanda gidermiş olsalar, o zaman Türkiye Türkçesi Türk devlet ve topluluklarında ortak Türkçe, iletişim dili olma yolundaki bazı sorunlar da hall edilmiş olar.

### Sonuç ve Öneriler

Türkiye Türkçesinin Türk dünyası için ortak dil olma sürecinde onun bazı sorunlarını çözmek, Türk halklarının ortak olarak kullanabileceği bir dili oluşturmak bu günümüz için çok önemli bir konudur. Dil birliğine gidilen yolda bugün Türk edebi dili (yani Türkiye Türkçesi) en yaygın, kabul gören bir dildir. Aynı-ayrı Türk devletlerinde ortak üniversitelerin kurulması Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi (Kazakistan), Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Kırgızistan), Yunus

Emre Enstitüleri, Türkçe okulların açılması, televizyon programlarının yayınlanması, kurultay veya sempozyumların sık sık düzenlenmesi bu işi daha da hızlandırmaktadır. Türk dilinin Türk dünyası için ortak dil olacağı gitdikçe daha çok gerçekleşiyor.

Türk edebi dilinin (Türkiye Türkçesinin) Türk dünyası için ortak dil olma sürecinde onun bazı sorunlarını çözmek, Türk topluluklarının ortak olarak kullanabileceği bir dili oluşturmak bu günümüz için çok önemli bir konudur (Aliyeva, 2017: 11).

Günümüzde Türkçeye karşı her türlü özensizliği ve yanlış kullanımları alışkanlık haline getirmekten kaçınmak, yabancı dil hayranlığı ile yabancı sözcük tutkusundan kurtulmak, yabancı dil öğretimi ile yabancı dilde eğitimi kesinlikle birbirine karıştırmamak, Türkçenin bilim dili olmadığı görüşüne karşı çıkmak, Türkçe öğretimindeki yetersizlikleri görüp gerekli önlemleri almak, dil gümrüğü (dili korumak) uygulamasına girişmek, milli sözcük ve terim üretimine hız vermek, nitelikli ve yeter sayıda öğretmen yetiştirmek, Türkçenin varlığını ve ortak iletişim dili olması için büyük önem taşımaktadır.

### Kaynakça

- Aliyeva, E. (2013). *Çağdaş Türkçenin Türk Dünyası İçin Ortak Dil Olma Sürecinde Ortak Dilbilimi Terimleri Arama Sorunları*.
- Ergin, M. (2011). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (1997). Bilim Dili Olarak Türkçe. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*.
- Hacıyev, T. (2013). *Türkler İçin Ortak Konuşma Dili*, Bakü: Tahsil Yayınları.
- İbrahimov, E. (2013). Türk Halkları Arasında Ortak İletişim Dilinin Oluşturulmasında Söz Varlığının Etkisi, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 377-387.
- İbrahimov, E. (2016). Türk Dünyasında Ortak Konuşma Dili Oluşturulmasında Alfabe ve İmla Sorunları. *Gazi Türkiyat*, 18, 213-220.
- İbrahimov, E. (2018). *Azərbaycan Halk Cumhuriyeti Dil Meseleleri*. Bakı: Xan Nəşriyyatı.
- Korkmaz, Z. (1995). *Türk Dilinin Yabancı Diller Karşı Korunması İçin Alınması Gereken Önlemler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2001). *Bilim Dili ve Türkçe*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Bülteni.

## TÜRK XALQLARI FOLKLORUNDA AY HAQQINDA ÖRNEKLƏR

### The Examples About The Moon in The Folklore Of The Turkic Nation

Elnarə H. ƏMİRLİ\*

#### Xülasə

Türk xalqları folklorunda səma cisimləri haqqında örnəklər arasında Ay və onun etiologiyasından bəhs edən nümunələr də vardır. Nəşr olunan örnəklərin sayının az olması və eyni örnəklərin müxtəlif mənbələrdə təkrar-təkrar nəşr olunması sanballı tədqiqatların ortaya çıxmasına mane olur. Məhz bu səbəbdən də bu mövzulu örnəklərin, onlara xas süjet və motiv xüsusiyyətlərinin, personajların və onların fəaliyyətinin öyrənilməsi işi də asan başa gəlmir. Bu araşdırmada məqsədimiz əldə olan Ay haqqında örnəklərin və Ay personajının öyrənilməsidir. Türk xalqlarına xas səma cisimlərindən bəhs edən nümunələrin əksəriyyəti həm Ay, həm də Günəşin yaranışından bəhs edir, yalnız Ayın, yaxud yalnız Günəşin yaradılışı ilə bağlı örnəklər nisbətən azdır. Bir çox örnəklər isə Ay və Günəşin yaradılışı ilə yanaşı hər hansı ulduzun da meydana gəlməsindən bəhs edir. Bəllidir ki, türk xalqları folkloruna xas nümunələrin Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılması və tədqiqi bu gün mühüm vəzifələrdən biridir. Eyni zamanda düşünürük ki, bu məqalə bu günə qədər türk xalqları folkloruna xas göy cisimlərinin mənşəyi haqqındakı nümunələrin, xüsusilə Ayla bağlı örnəklərin və Ay personajının tədqiqi istiqamətində mühüm addım olacaq. Bu məqalədə əldə olan örnəkləri tədqiq edərək Ay haqqında örnəklər, onların özünəməxsus xüsusiyyətləri, Ay personajının fəaliyyəti və səbəblərindən bəhs edəcəyik. Toplama işləri davam etdikcə daha zəngin araşdırmaların ortaya çıxacağına ümid edirik.

**Açar Sözlər:** Səma cisimləri, Ay, yaranış, çevrilmə, dəyişmə.

#### Abstract

When studying the examples about celestial bodies typical of the Turkic nation, it becomes clear that the collection work and the research works based on it are not very satisfactory. The small number of published examples and the repeated publication of the same examples in different sources do not allow the emergence of rich studies, but at the same time, it makes us come to this idea. It is for this reason that the work of investigating cosmogonic examples, their specific characters and their main features is not easy. Our purpose in this research is to study the features character of the Moon based on the available materials. Among the examples about celestial bodies specific to the Turkic nation, there are relatively few examples related to the creation of only the Moon or only the Sun. At the same time, there are many more examples related to the etiology of both the Moon and the Sun. Many examples talk about the creation of the Moon and the Sun as well as the creation of any star. It is clear that the adaptation and research of examples of the folklore of Turkic nation to the Azerbaijan language is one of the important tasks today. At the same time, we think that this article will be an important step in the direction of the research of examples about celestial bodies, especially the character of the Moon, typical of the folklore of the Turkic nation. In this article, we tried to provide as much information as possible about the Moon, its characteristic features, activities and reasons by studying the examples obtained from the collection and compilation books. As the collection of folklore samples continues, we hope that more extensive researches will be revealed.

**Keywords:** About celestial bodies, Moon, origin, transformation, change.

#### Giriş

Türk xalqları folklorunda kosmoqonik örnəkləri tədqiq edərəkən məlum olur ki, toplama və bunun əsasında aparılan tədqiqat işləri bir o qədər də qənaətbəxş deyil. Nəşr olunan örnəklərin kəmiyyəti və eyni örnəklərin müxtəlif mənbələrdə təkrar-təkrar nəşr olunması zəngin tədqiqatların ortaya çıxmasına imkan vermir, eyni zamanda bizi bu fikrə gəlməyə vadar edir. Məhz bu səbəbdən də kosmoqonik örnəklərin, onların süjet və motiv xüsusiyyətlərinin, personajların öyrənilməsi işi də asan başa gəlmir. Bu araşdırmada məqsədimiz əldə olan materiallar əsasında Ay haqqında şifahi nümunələrin öyrənilməsidir.

\* Doç. Dr., AMEA Folklor İnstitutu, Türk Xalqları Folkloru Şöbəsi, Aparıcı Elmi İşçi; Bakı/Azərbaycan, elnaramirli@gmail.com; ORCID: 0000-0002-9050-9139.



Türk xalqlarına xas kosmoqonik nümunələr içərisində yalnız Ayın, yaxud yalnız Günəşin yaradılışı ilə bağlı örnəklər nisbətən azdır. Eyni zamanda həm Ay, həm də Günəşin medana gəlişi ilə bağlı sayca daha çox örnəklər vardır. Bir çox örnəklər isə Ay və Günəşin yaradılışı ilə yanaşı hər hansı ulduzun da meydana gəlişindən bəhs edir. Bu səbəbdən də Ayın xarakterik cizgilərini müəyyən edərək bəzi hallarda həm də digər əlaqəli personajların da xüsusiyyətlərindən bəhs etməli olacağıq. Ancaq, təbii ki, bu məqalədə əsas məqsəd Ay haqqında örnəkləri tanımaq və tanıtmadır.

Örnəklərdə Ay mövcud vəziyyəti və ya çevrilmədən, yaxud dəyişmədən əvvəlki halı ilə qarşıma çıxır. Daha dəqiq desək, türk xalqlarının təsəvvürlərinə görə, müəyyən səbəblər əsasında möcüzəli hadisə baş verib və bu hadisədən sonra hər hansı varlıqlar mövcud Ay və ya onun atributu şəklini alıb. Bu səbəbdən də ümumiyyətlə Ay haqqında danışarkən onun mövcud və əvvəlki şəklinin xüsusiyyətlərindən bəhs etmək ehtiyacı yaranır. Əvvəlcə Ayın, eyni zamanda onun əvvəlki şəkillərinin mənbələrdəki ismi və yaxud adlandırılması ilə bağlı qısa məlumat vermək istədik. Rus folklorşünaslığına aid bəzi mənbələrdə bu səma cismi müxtəlif şəkildə adlandırılır. Bəzi mənbələrdə mövcud səma cismi mənasında “luna” deyil, “mesyaç” ifadəsinin işlədilməsi buna misaldır (Потанин, 1883: 192). Eyni halla E. Alekseenkonun “Kətlərin dünya haqqında təsəvvürləri” adlı məqaləsində də qarşılaşırıq. Şifahi örnəklərdə isə səma cisminin, əsasən, əvvəlki şəklinin adlandırılması ilə bağlı müxtəliflik özünü göstərir. Bəzi nümunələrdə Günəşin əvvəlki şəklini ifadə edən varlıq Kuyuş, Ayın əvvəlki şəklisi isə Aygül, Ayqız adlandırılır (Ergun, 1997: 545-546). Adlandırma məsələsi ayrı bir araşdırmanın mövzusu olduğundan, onun üzərində çox dayanmaq doğru olmazdı.

Ay və Günəşlə bağlı kosmoqonik örnəklərdə hadisələr qəhrəmanın təmsalında təqdim olunduğu üçün süjet bir çox hallarda qəhrəmanın təqdimi ilə başlayır. “Diyillər, Günəş və Ay bacı-qardaş imiş”, “Günəşlə Ay yaxın dostiymişdər” (Azərbaycan Folklor Antologiyası-IV, 2000: 39, 41).

Əldə etdiyimiz bəzi örnəklər Ayın, bəziləri isə Aya aid atributların yaranışından bəhs etdiyinə görə həmin örnəkləri yaranmış varlığa görə təsnif etmək doğru olardı. Yəni xalq təsəvvürlərinə görə, nə yaranıb və necə yaranıb? - suallarına verilən cavab qarşıya qoyulan məqsədə çatmağa xidmət edir.

### 1. Ayın Etioloji Mənşəyi

Şifahi görüşlərdə Ayı öyrənmək işində ilk mərhələ onun etioloji kimliyini müəyyən etməkdir. Tanış olduğumuz örnəklərin əksəriyyətində Ay əvvəlcə başqa bir varlıq kimi təqdim edilir. Örnəklərə əsasən, həmin varlıq, əksər hallarda insandır. Daha sonra hər hansı səbəbdən müəyyən bir dəyişilmə, yaxud çevirmə gerçəkləşir, həmin varlıq indi mövcud olan Aya çevrilir. Qırğızlardan toplanan bir örnəkdə Ayla Günəşin əkiz bacılar kimi dünyaya gəldiyi söylənilir. “Onlar çox gözəl iki bacı imiş. Qısqanlıqdan Günəş Ayın yanağını cırmaqlamış, ikisinin arasında düşmənçilik başlamışdır. İndiyə qədər Ayın cırmaqlanmış yanağında bu ləkələr qalmaqdadır. Ay qisas almaq üçün Günəşə yaxınlaşanda onun təkrar cırmaq atmasından çəkinir, cırmaq izləri düşən qara ləkəli üzünü gizlədib örtməyə çalışmış. O, Günəşdən uzaqlaşanda isə gözəl üzünü çəkinmədən Günəşə göstərir, onun diqqətini çəkmək istəyirmiş” (Türk Dünyası Edebiyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 207). Digər örnəyə görə, Ay və Günəş qardaş-bacıdır. Günün gözəlliyi Ayı qısqandırır. Günəşi qısqandığına görə anası əli xamırlı Ayı vurur. Ayın üzündəki ləkə ananın əlinin izidir (Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-VII, 2014: 17). Hər iki örnəyə görə, Ay əvvəl insan imiş, daha sonra səma cisminə çevrilib.

Mövcud Ayın bir varlıq olaraq yaranışı bir çox hallarda çevirmə ilə müşayiət olunur. Ay və Günəşin yaranışı ilə bağlı şifahi nümunələrin bir özünəməxsusluğu da odur ki, bu nümunələrdə çevirmə hissəsi söylənmir. Ay əvvəl insan olur, süjetin sonunda isə səma cismi kimi göstərilir. Söyləyici, adətən, çevirmə hadisəsinin baş verməsinə şübhə etmir, ancaq qəlib süjetə uyğun olaraq həmin hissəni söylənmir.

### 2. Ayın Çevrilmədən Əvvəlki Sosial Mənşəyi

Məlum olur ki, Ay çevrilmədən əvvəl müəyyən sosial kimliyə sahib olan bir varlıq imiş. Bu məsələ müxtəlif örnəklərdə fərqli şəkildə özünü göstərir. Qeyd edək ki, yaranışın gerçəkləşməsi yolunda baş

verən hadisə, bu hadisənin parçası olan personajların kimliyi, xarakteri və digər məqamlarla əlaqəlidir. Yuxarıda da vurğuladığımız kimi, Ay haqqındakı örnəklər bir çox hallarda həm də Günəşlə bağlı olduğu üçün bu personajların sosial kimlikləri də bir-biri ilə əlaqəlidir. Əldə edilən örnəklərdə Ay Günəşlə bir çox hallarda *sevgili, ər-arvad, ana-övlad, qardaş-bacı, iki qardaş* şəklində təqdim edilir. Azərbaycan türklərinə xas bir örnəkdə isə onlar iki *qonşu* şəklində təqdim edilir. Azərbaycan əfsanələrinin süjet göstəricisində “Sac davası” adı verdiyimiz süjetə görə, Gün və Ay qonşudurlar (Əmirli, 2022). Süjetə görə, Günün anası Ayın anasından çörək yapmaq üçün sac istəyir. Ayın anası özü çörək yaptığı üçün sacı vermir. Günün anası əli küllü onun üzünə vurur. Ayın üzündəki ləkə o vaxtdan qalır (Şərrur Folklor Örnəkləri-I, 2016: 38).

İkinci örnəkdə onlar *sevgilidirlər*. Günəş sevgilisinin gözəlliyini qısqanır və xalını qoparıb ona verməsini istəyir, nəticədə Ayın üzünü qanla dolur və ləkə ortaya çıxır (Dədə Qorqud Jurnalı-III, 2004: 128; Azərbaycan Folklor Antologiyası-XI, 2005: 62). Ş. İbrayev arxivinə aid olan bir şifahi örnəkdə də variantlaşma bu şəkildə gedir: Ay və Günəş iki *əkiz bacıdır*. Günəş qısqanıb bacısının üzünü cırmaqlayır (Türk Dünyası Edebiyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 207). Başqırd türklərinə xas bir örnəkdə Ayın üzündəki ləkə ögey ana zülmündən əziyyət çəkən bir *qızın* şəklidir. Ay işığında qız ögey ananın tapşırığına görə su gətirməyə getmiş, yalvarış edib xilas olmaq istəmiş, Ay və ulduzlar onu göyə çıxarmışlar (Türk Dünyası Edebiyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 413). Ay və Günəşin statusu haqqında təsəvvürlərin ümumi mənzərəsini təsvir etmək üçün bu tipli nümunələrin sayını çoxaltmaq mümkündür.

Qaraçay türklərinə aid olan bir örnəkdə Ayın üzündəki dumanabənzər xallar onun gözətçiləri hesab olunur. “Onların adları Adilbay və Başılbay imiş. Onlar Ayı Celmavuzdan (Ayı udmağa çalışan canavar) qoruyurlar” (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001:137). Nümunədən bəli olur ki, Ayın üzündəki ləkələr, əksər örnəklərdə olduğu kimi, çevrilmədən əvvəlki varlıqları ifadə edir.

## 2.1. Ayın Qadın Şəklində Təqdimi

Örnəklərdə Ayın əvvəlki şəklinin hansı cinsə aid olmasının deyilmədiyi hallarla da qarşılaşırıq. “Anası Aya iş tapşırır. Ay ananın sözünə baxmır. Sac külləyən ana əli küllü onu vurur. O vaxtdan Ayın üzünü ləkəlidir” (Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-II, 2012: 13). Ancaq bir çox örnəklərdə söyləyici bu məsələni dəqiqliklə vurğulayır. Özbək folkloruna aid bir nümunədə deyilir ki, Kuyaş (Günəş) adlı bir gənc Aygül adlı bir qızı sevmiş. Aygül padşahın qızı olduğu üçün babası gözünün ağı-qarası tək qızını kasıb bir oğlana vermək istəməmiş. Kuyaş elçilərini göndərərək padşah onları qovmuş və adamlarına əmr etmişdir ki, bu iki gənci bir-birindən ayırsınlar (Ergun, 1997: 545). Qədim türk mədəniyyətində Ay gözəllik rəmzi olan Günəşin əvəzedicisi hesab olunurdu və bir çox abidələrdə ona qadın kimi hörmətlə yanaşılırdı (Габитов, 2006: 155). Ayın qadın kimi təqdimi, eyni zamanda qadına xas xüsusiyyətlərin daşıyıcısı olması digər türk xalqlarına xas örnəklərdə də vurğulanır. Qazax dastanında qadına məxsus gözəllik, incəlik, zəriflik Ayla müqayisə edilir: “Yeni doğulan ay kimi yellənir, yellənir”, “Qulbarşının tək qızı on beş günlük ay kimidir” (Alpamis), “Günəş kimi yaxşı Ay da dünyanı işıqlandırır” (Габитов, 2006: 155).

## 2.2. Ayın Kişi Şəklində Təqdimi

Azərbaycan türklərinə xas örnəklərdə Ayın kişi şəklində təqdim olunması (Günəşin oğlu) çox yayılmışdır. Örnəklərin birində deyilir ki, “Ay Günəşin oğludur. O, uşaxlıxdan çox dəcəl olup. Bir dəfə Günəş görür ki, təkndə çörək qutarır. Tez əl-ayağa düşür, başlayır un qatıb xəmir yoğurmağa. Ay gəlib anasının yanında dəcəl eləyir. Günəş çox deyir ki, əl çək, qoy işimi görüm. Ay daha da qızıdır. Axır-axırda Günəş bərk hirsələnir. Xəmirli əli ilə Ayın üzünə bir şillə çəkir. Xəmir izi Ayın üzündə qalır. Ay nə qədər çalışır, üzündəki ləkəni yusun, amma bu ləkə heç cür yuyulmur. Ay üzündəki ləkədən çox utanır. Ona görə də dünyaya gecə çıxır ki, heç kimi bu ləkəni görməsin” (Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1998: 36). Digər nümunəyə görə, “Ay dədə” dənizin pis işlərinə şahid olur və dəniz öz günahlarını ört-basdır etmək üçün yerdən palçıq götürüb Ay dədənin üzünə atır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 93). İdil-Ural bölgəsində yaşayan başqırdlara xas bir nümunədə də Ay kişi şəklində göstərilir. “Əgər mənim Ay kimi gözəl bir ərim olsaydı, yəqin ki ona belə bir boylu-buxunlu igid doğardım” (Ergun, 1997: 693). Dünya folklorunda da Ayın kişiyyə xas xüsusiyyətlərə malik olması halı yayğındır. Bir alman əfsanəsinə görə, bir kişi oğluna Ay, qızına

Günəş adını verir. Ümumiyyətlə, alman folklorunda Günəşin, adətən, qadın, Ayın isə kişi kimi təqdim olunması halı ilə sıx qarşılaşmaq olar (Sun and Moon in Germanic Myth, 2015). Örnəklərdə Ayın kişi şəklində verilməsi onu göstərir ki, onun aşılıyının çox qədim hadisə olduğuna işarə edir.

### 2.3. Əvvəlki Varlıqların (Ay, Günəş, Ulduzlar) Eyni Cinsə Aid Varlıq Kimi Təqdimi

Yuxarıda sadaladığımız nümunələrdən bəlli olur ki, əksər örnəklərdə Ay və Günəş iki müxtəlif cinsə aid olan varlıqlar kimi təqdim olunur. Bəzi örnəklərdə isə onları eynicinsli varlıqlar kimi tanıyıırıq. “Ay, Günəş və ulduzun meydana gəlişi” adlı özbək əfsanəsində səma cisimlərinin çevrilmədən əvvəlki şəkilləri üç bacı kimi təqdim edilir. “...bir məmləkətdə üç bacı varmış. Onların üçü də çox gözəl və mehriban imiş” (Ergun, 1997: 528). “Qardaşların davası” adlandırdığımız süjətdə (Əmirli, 2022) Ay və digər varlıq iki qardaş kimi verilir. Onlar mübahisə edirlər. Biri o birini yaba ilə vurub göyə qaldırır. Ay göydəki qardaş, üzündəki ləkə yabanın yeridir (Azərbaycan folklor Antologiyası-XII, 2005: 30). Ayla Günəşin iki qardaş kimi göstərilməsinin izləri qədim türk mifologiyasında iki “qardaş-batır” şəklində də qarşıya çıxır. (Жанабаев, 2018: 21).

### 2.4. Ayın Etioloji Kimliyinin Xüsusiyyətləri

Türk xalqlarına məxsus Ay ilə bağlı kosmoqonik nümunələrdə diqqət çəkən məqamlardan biri də Ayın etioloji kimliyinin xarakteridir. Müxtəlif örnəklərdə Ay fərqli xarakterik cizgiləri daşıyan varlıq kimi qarşıya çıxır.

#### a) Ay müdrük və qocaman varlıq kimi

Bəzi örnəklərdə Ay müdrük və qocaman bir personaj kimi təqdim edilir. Kipr türklərinə xas bir nümunədə Ayın üzünə palçıq atan dənizdir. Dəniz pis işlərlə məşğul olan bir personaj kimi təqdim edilir. Ay dədə onun pis işlərinə şahid olur və dəniz öz günahlarını ört-basdır etmək üçün yerdən palçıq götürüb Ay dədənin üzünə atır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 93). Süjetin Azərbaycan folkloruna xas variantında Aya palçıq atan Günəşdir. Günəş onu təqib edən Aydan yaxasını qutarmaq üçün üzünə palçıq atır (Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1988: 36).

#### b) Ay qısqanc varlıq kimi

Ay personajının əsas xüsusiyyətlərindən biri də qısqanlıqdır. Bu mövzulu örnəklərdə yaranışı müşayiət edən hadisə qısqançlıq səbəbindən baş verir. “Ay ilə Şirin” adlı bir özbək əfsanəsində Ay “Bu Şirin, bu da mən! Gözəllikdə kimin daha üstün olduğunu özünüz görürsünüz, - deyib yellənə-yellənə gedərək tərəzinin bir gözünə oturmuşdur. Şirin utanaraq çarəsiz halda sağ ayağını “Bismillah” deyib tərəzinin boş gözünə qoymuş. Şirin ayağını qoyar-qoymaz tərəzinin digər gözündəki Ay Göyün üzünə uçmuşdur. Ay utandığı üçün bir daha Yer üzünə qayıtmamışdır. Elə o vaxtdan da Ay Göyün üzündə qalmışdır (Ergun, 1997: 526, 554). Digər bir örnəyə görə, Ay və Günəş qardaş-bacıdır. Günün gözəlliyi Ayı qısqandırır. Günəşi qısqandığına görə anası əli xəmirli Ayı vurur. Ayın üzündəki ləkə ananın əlinin izidir (Azərbaycan Folklor Antologiyası-XVI, 2006: 14; Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-VII, 2014: 17).

#### c) Ay məsuliyyətsiz övlad kimi

Ayın məsuliyyətsiz övlad kimi təsvir olunması Azərbaycan türklərinə xas şifahi nümunələrdə qarşıya çıxır. “Gün və Ay bacı-qardaşdır. Ana Ayı oduna, Günü suya göndərir. Ay və Günəş gəlib çıxmırlar. O vaxtdan Gün suda, Ay da göydə qaldığı üçün bir-birlərini görmürlər. Günəş də o vaxtdan sudan çıxır (Dədə Qoqrud Jurnalı, 2008: 156; Şəki Folklor Örnəkləri-II, 2014: 16). Digər örnəyə görə, Ayla Günəşin anası çörək yapır. Günəşi çırpı gətirməyə göndərilir. Anası məsuliyyətsizlik edib Günəşi tək buraxdığına görə unlu əli ilə Ayı vurur. O vaxtdan Ayın üzü ləkəlidir. O vaxtdan Ay və Günəş bir-birindən ayrı düşürlər, Gün gündüz, Ay gecə çıxır (Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1998: 36).

#### d) Ay dəcəl övlad kimi

Ay personajının çevrilmədən əvvəlki şəklinin dəcəl oğlan kimi verilməsi də Azərbaycan əfsanələrinə xasdır. “Ay Günəşin oğludur. Günəş xamır yoğuranda Ay dəcəllik eləyib anasına mane olur. Günəş xamırlı əli ilə Aya sillə vurur. Xamırın ləkəsi Ayın üzündə qalır (Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-I,

2012: 16; Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1998: 36, 10; Azərbaycan Folklor Antologiyası-XXII, 2011: 47; Şərur Folklor Örnəkləri-I, 2016: 39).

## 2.5. Ayın Atributlarının Etioloji Mənşəyi

Əfsanələrlə bağlı bundan əvvəlki tədqiqatlarımızda da vurğulamışdıq ki, hər hansı səbəbdən çevrilmə, yaxud dəyişilmə gerçəkləşir, bir varlıq digərinə çevrilir, yaxud bir varlıq üzərində əlamət, yaxud keyfiyyət dəyişikliyi baş verir (Əmirli, 2022). Əgər əfsanə Ayın yaranışından bəhs edirsə, demək ki, çevrilmədən əvvəl Ay özü başqa varlıq şəklində olmuşdur. Bəzi nümunələrdə isə Ayın deyil, ona məxsus hər hansı atributun yaranışından bəhs olunur. Belə ki, süjet Ayın üzündəki ləkənin, yaxud ona aid digər xüsusiyyətin etiologiyasından bəhs edirsə, demək ki, uyğun olaraq həmin ləkə, yaxud həmin xüsusiyyət çevrilmədən əvvəl başqa varlıq kimi göstərilmişdir.

Bir qırğız əfsanəsinə görə, çevrilmədən əvvəlki varlıq cadugərdir, sonradan Ayın üzündəki ləkəyə çevrilmişdir. “Köykəpdən Yer üzünə bir cadugər çıxmış, insanoğluna və bütün canlılara böyük təhlükələr yaratmağa başlamışdır. Yer üzündəkilərin dualarını Tanrı qəbul etmiş və həmin cadugəri Aya çıxarmışdır. Sonra qumla darını qarışdırıb onu ayırmağı əmr etmişdir. O, qumla darını ayırmağa çalışarkən qaranquş onu quyruğuyla qarışdırır, cadugər yenidən ayırılmış. Ayın üzündə bizə görünən qaraltı çinar ağacına bağlanaraq qum ilə darını ayırmağa çalışan həmin cadugərin qaraltısınımış” (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-I, 2001: 141).

Bir çox örnəklərdə Ay süjetin əvvəlində başqa bir varlıq kimi təqdim edilir, daha sonra müəyyən səbəbdən çevrilmə baş verir və mövcud Ay yaranır. Bu məsələ dəyişmə ilə müşayiət olunan örnəklərdə fərqli xüsusiyyət qazanır. Həmin örnəklərdə çevrilmə baş vermir, Ayın üzərində müəyyən dəyişilmə gedir, qazanılmış yeni xüsusiyyətlər yaranış aktının nəticəsi kimi özünü göstərir. “Peyğəmbərin Ayı birləşdirməsi” adlandırılmış süjetə görə, Ay əvvəl parçalanmış vəziyyətdə idi. Məhəmməd Peyğəmbər dua edir, Ayın parçaları birləşir, o vaxtdan Ay bütöv olur (Azərbaycan Folklor Antologiyası-XIII, 2005: 209). Süjetdən bəllidir ki, Ay əvvəl də mövcud imiş, dua nəticəsində fərqli xüsusiyyətlər qazanır.

Bəzi örnəklərdə Aya məxsus atributların – əksər hallarda üzünün ləkəsinin etiologiyasından bəhs olunur. Həmin nümunələrdə Ayın xilasedici olması diqqət çəkir. Əgər Ayın etiologiyasından bəhs edən nümunələrdə, yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, yaranışa təkan verən fiziki təsir və cəzadırsa, Ayın üzündəki ləkəsinin yaranışının təməlinə onun xiləedicilik xüsusiyyəti dayanır. Yuxarıda Ayın əvvəlki şəklinin müdrik qoca, müsuliyyətsiz və dəcəl varlıq olmasından bəhs etmişdik. Ayın xiləedicilik xüsusiyyəti isə onun əvvəlki deyil, son halına xasdır.

## 3. Ayın Xiləedicilik Xüsusiyyəti

Haqqında bəhs etdiyimiz örnəklərdə Ayın əsas xüsusiyyətlərindən biri xiləedicilikdir. Ancaq bu xüsusiyyət nümunələrdə Ayın fəaliyyətinə əsasən fərqlilik qazanır.

a) Bir qrup örnəklərdə Ay xilas olmaq istəyən varlığa münasibətdə heç bir fəaliyyət göstərmir, “xiləediciliyi” qarşıya məqsəd qoymur. Bu örnəklərdə təqibə məruz qalanlar özləri heç bir dəstək olmadan qaçaraq Aya “çıxırlar” və xilas olurlar. Bu örnəklərin əksəriyyətində Ay “qurtuluş məkanı” olaraq məqsədli şəkildə seçilmir, təsadüfi xarakter daşıyır. Bir başqırd əfsanəsinə görə, qurdun təqibinə məruz qalan cüyürlər dağa tullanmaq istəyərkən Aya tullanmışlar. Onları qovan qurd da atlamaq istəyərkən Ayın üzünə düşmüşdür. Bu səbəbdən də Ayın üzündə bu iki canlının şəkli qalmışdır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 411). Bu süjet İdil-Ural bölgəsində yaşayan başqırdlara xas bir örnəkdə bu şəkildə motivləşib: “Nəhayət, qaça-qaça gəlib yüksək bir dağa çıxmışlar. Üstdə olan ceyran digərinə demiş: “Qaç dağın başına tullan!” Qaçmaqda olan ceyran dağın başına atılmaq istəyərkən səhvən Aya çıxmışdır. Onları qovan qurd da onların arxasında atlanıb Aya çıxmışdır (Ergun, 1997: 686). Bir çox örnəklərdə isə Ay məqsədli şəkildə seçilir, duanın nəticəsi olaraq xilas olmaq istəyən varlıq Aya çıxarılır. Çuvaşlara xas bir örnəkdə pis adamdan xilas olmaq istəyən qız dua edir, Tanrı onu Aya çıxarır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 489).

b) Bir qisim nümunələrdə isə Ayın xilasediciliyi xilas olmaq istəyənlərə kömək etməsi, bu *məqsədlə* müəyyən fəaliyyət gerçəkləşdirməsi ilə ifadə olunur. Ənənəvi olaraq çətin vəziyyətdə olan varlıq xilas olmaq üçün dua edir, Aydan kömək istəyir. Ay isə onu öz yanına “alaraq”, “çəkərək” xilas edir. Qırğız əfsanəsində deyilir: “Bu vaxt Günəş Aydan daha güclü çıxaraq işığını-nurunu ətrafa yayıb yetim bir qızı yanına çəkərək Ay ondan izn istəyib qızı özü yanına almış. Deyilənə görə, qız Ayda özünə rahat bir yer tapıb indiyə qədər də orda rahat bir şəkildə yaşayır (Ergun, 1997: 577). Bir başqırd əfsanəsinə deyilir ki, ögey ananın zülm verdiyi Zöhrə Aya deyir: “Al məni öz yanına!” Bunu eşidən Ay nurunu yerə uzadıb qızı yanına çəkir (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 457). “Aydakı qız” adlı digər başqırd nümunəsinə görə, ögey ana zülmündən əziyyət çəkən qız xilas olmaq istəyir və bu işi Ayla bərabər ulduz da yerinə yetirir. “Bu qızı gören Ay və ulduz yerə enib onu göyə çıxarmışlar (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 413). Qırğız əfsanəsində isə qıza zülm edən əmisi arvadı və əmisi qızıdır. Onların zülmündən yaxa qutarmaq istəyən qız dua edir, Aya yalvarır. “Ay yerə enmiş və qızı yanına çəkmiş. Qız çox sevinmiş. Ay qızı bağına basıb isitmiş (Ergun, 1997: 576). Başqırdlara məxsus bir nümunəyə görə, Zöhrə adlı qız ögey ana zülmünə məruz qaldığına görə dua edir, Ay nurunu salaraq onu özünə qovuşdurur. Elə o vaxtdan bəri Ayın üzərində çiyində əsası olan bir qız şəkli görünür (Ergun, 1997: 683).

Xilasedicilik funksiyası daşdığı örnəklərdə Ayın üzünün ləkəsi ona qovuşmuş digər varlığın kölgəsi kimi özünü göstərir. Həmin örnəklərdə Ayın üzündə görünən ləkə başqa bir varlığı ifadə edir. Çuvaşlara xas bir əfsanəyə görə, ifritə ögey anasının zülmündən bezən qız: “Ey Ay, məni xilas et!” deyər bağırmış. Qızın səsinə eşidən Ay daha çox işıq göndərərək qızı göy üzünə çıxartmış. Gözəl qız sopa (dəyənək) və dolçaları ilə birlikdə göy üzünə – Aya çıxmış. Elə o vaxtdan bəri buludsuz gecələrdə Ayın üzərində həmin qızın şəkli görünmüş (Ergun, 1997: 771).

#### 4. Yaranışın Səbəbləri və Xüsusiyyətləri

Şifahi nümunələrdə Ayı öyrənərkən diqqət çəkən məsələlərdən biri də Ayın və ona xas hər hansı xüsusiyyətin yaranış səbəblərinin öyrənilməsidir. Müxtəlif örnəklərdə bu yaranış çeşidli səbəblərdən gerçəkləşir.

Haqqında bəhs etdiyimiz süjetlərdə yaranışın meydana çıxma səbəblərindən biri zülmüdür və əksər hallarda *ögey ana zülmüdür*. Bir çuvaş əfsanəsinə görə, qızı ögey ana pis adama ərə vermək istəyir. Qız Aya yalvarıb xilas olmaq istəyir. Tanrı onu əşyaları və dolçası ilə birlikdə Aya çıxarır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 489). Eyni mənbədən olan digər bir örnəkdə də qızın Ayın üzündəki ləkəyə çevrilməsinə səbəb ögey ana zülmüdür (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 457).

Ay və Günəşlə bağlı bir çox süjetlərdə yaranışın səbəbi *mübahisədir*. Həmin süjetlərə görə, mübahisələrin səbəbi dəyişkəndir. Süjetlərdə ailə, sevgililərin və qonşuların mübahisələri yer alır. Azərbaycan türklərinə xas bir əfsanədə deyilir ki, Gün və Ay qonşu olurlar. Günün anası Ayın anasından çörək yapmaq üçün sac istəyir. Ayın anası özü çörək yaptığı üçün sacı vermir. Günün anası əli küllü onun üzünə vurur. Ayın üzündəki ləkə ondan qalıb (Şərur Folklor Örnəkləri-I, 2016: 38).

Başqa bir süjetə görə, yaranışın səbəbi qısqançlıqdır. Süjetə görə, Gün Ayın gözəlliyini qısqanır, ona görə də üzündəki xalı istəyir. Ay xalı verir, üzünü qanla dolur” (Dədə Qorqud. Elmi-ədəbi Toplu-III, 2004: 128).

Örnəklərdən bəlli olur ki, yaranışın əsasında dayanan hadisənin baş vermə səbəbi müxtəlifdir. Əgər personaj çətin vəziyyətdədirsə, hər hansı zülmə, yaxud təqibə məruz qalırsa, burada bir xilasolmanın gerçəkləşməsi üçün zəmin yaranır: belə ki, çətin vəziyyətdə olan dua edir, bu dua möcüzənin baş verməsini şərtləndirir. Əgər yaranışın təməlinə dayanan hadisə mübahisə səbəbindən gerçəkləşirsə, burada fiziki təsir və ardınca yaranış gerçəkləşir. Daha dəqiq şəkildə yaranışın baş vermə səbəbini, eyni zamanda hadisələrin gedişatını bu şəkildə ifadə etmək olar:

Zülm; təqib – xilas olmaq istəyənin duası – yaranış;

Mübahisə - fiziki təsir – yaranış.

#### 4.1. Fiziki Təsirin Xüsusiyyətləri

Ay, Günəş və digər səma cisimləri ilə bağlı şifahi örnəklərdə fiziki təsir yaranışın əsasında dayanan əsas ünsürlər sırasındadır. Bu örnəklərdə fiziki təsir aşağıdakı şəkillərdə özünü göstərir:

##### a) Ayın özünə fiziki təsiri

Kırım türklərinə məxsus bir əfsanəyə görə, bir gün Ay Günəşi görməyə getmiş. Günəş Ayın gözəlliyini görüb ona aşıq olmuş, Ayın ondan daha gözəl olduğunu görmüş, fikrə getmiş. Aya baxıb: “Əgər mənə cani-dildən sevirənsən, üzündəki qara xalını dırnağınla qopar mənə ver. Mən onu ovcumda görmək istəyirəm”, – demiş. Ay heç düşünmədən sevgilisinin əmrini, istəyini yerinə yetirmiş: dırnağı ilə üzündəki qara xalı qoparıb Günəşə vermiş. Ancaq Ayın üzü qan gölünə dönmüş (Ergun, 1997: 815; Azərbaycan Folklor Antologiyası-XI, 2005: 62).

##### b) Digər varlıqların Aya fiziki təsiri

###### b.1. Digər varlığın məqsədsiz şəkildə Aya fiziki təsiri

###### Təqib səbəbi ilə (təsadüfən)

Bir çox örnəklərdə süjetin əvvəlində sonradan Aya çevriləcək varlıqdan bəhs edilir. Elə örnəklər var ki, daha sonra Aya çevrilməyəcək, lakin onun yaranışında öz fiziki təsiri ilə birbaşa iştirak edəcək digər bir varlıqdan bəhs olunur, yaranış isə onun qorxusu nəticəsində gerçəkləşir. Burada Ay təsadüfi məkan kimi iştirak edir. Fiziki təsir qorxu hiss edən varlığın təsadüfi hərəkətinin nəticəsi kimi baş verir. Yəni, bu örnəklərdə Aya edilən fiziki təsir məqsədli xarakter daşımır. Çuvaşların “Günəş, Ay və ulduzlar” adlı bir əfsanəsinə görə, ocaqda toyuq yolan qadın yanğın olacağından qorxur, ocaqdakı atəşi kürəklə götürərək: “Şeytan səni götürsün!”, – deyib göyə doğru sovurmuşdur. Əri qısa boylu olduğundan qarabaşaq döyməyə mane olduğu üçün əsəbləşib: “Bu Şeytan Göy yoluyla getsəydi...”, – deyərək həvəngdəstənin dəyənəyi ilə Göyə sərt bir şəkildə vurmuşdur, Göy yuxarıya doğru qalxmağa başlamışdır. Əri bunu görəndə xanımına əmr etmişdir ki, közlü odunu yuxarı sovursun. Xanım közlü odunu götürüb sovurmuş, sonra da ocaqdakı digər közləri də götürüb onun arxasınca Göyə atmışdır. Beləliklə, Göy üzündə Günəş, Ay və ulduzlar yaranmışdır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 487).

Örnəklərdən bəlli oldu ki, səbəbsiz fiziki təsir baş verir və müəyyən yaranış ortaya çıxır. İnsanların və yaxud digər varlıqların hər hansı bir səbəb olmadan Aya qalxması müxtəlif dünya xalqlarının folklorunda da qarşıya çıxır. Alyaskada yaşayan eskimolara xas bir şifahi nümunədə deyilir: Bir gün qız bir qab ət və giləmeyvə götürüb evdən çıxdı. Yolla gedərkən göyə qalxan bir nərdivan gördü, nərdivanın yanında isə bir xətt asılmışdı. Qız xətti tutaraq nərdivanla göyə qalxdı (Judson, 1911).

###### b.2. Digər varlıqların məqsədli şəkildə Aya fiziki təsiri

###### b.2.1. Cəza səbəbi ilə

Bir qrup örnəklərdə isə Aya edilən fiziki təsir məqsədlidir və əksər hallarda cəzalandırma xüsusiyyəti daşıyır. Ayın üzündəki ləkənin sillə nəticəsində ortaya çıxması məsələsi Azərbaycan türklərinin folkloruna xasdır. Bir nümunəyə görə, Ay Günəşin oğludur. Günəş xamır yoğuranda Ay dəcəllik eləyib anasına mane olur. Günəş xamırlı əli ilə Aya sillə vurur. Xamırın ləkəsi Ayın üzündə qalır (Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-I, 2012: 16; Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1988: 36; Azərbaycan Folklor Antologiyası-XXII, 2011: 47; Şərur Folklor Örnəkləri-I: 39, mətn 21). Digər örnəkdə də anası xəmir yoğuranda Ay ağlayır və çörək istəyir. Anası çörəyin hazır olmadığını desə də, o ağlamağa davam edir. Ana qəzəblənib xəmirli əli ilə Aya sillə vurur. O vaxtdan Ayın üzü ləkəlidir (Azərbaycan Folklor Antologiyası-XV: 24; Şəki Folklor Örnəkləri-II, 2016: 16; Gədəbəy Folklor Örnəkləri-I, 2016: 14). Bir qadın xəmir yayanda nəvəsi yuxaları dartıb cırır. Dəcəllik etdiyinə görə urvalar uşağın üzünə çəkilir. Ayın üzündəki ləkə həmin onun ləkəsidir (Şəki Folklor Örnəkləri-II, 2016: 17).

###### b.2.2. Qısqanclıq səbəbi ilə

Azərbaycan türklərinə məxsus örnəkdə deyilir ki, Günəş və Ay bacı-qardaşdılar. Günəş qardaşı Ayı qısqanır, ona görə də əlinin xəmirini onun üzünə çəkir. Ayın üzü ləkəli qalır (Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-I, 2012: 16). Çuvaşlara xas “Günəşlə Ay” adlı bir əfsanədə Ayın üzündəki ləkənin meydana

gəliş səbəbi ögey ananın qısqançlığıdır. Əfsanədə deyilir: “Günlərin bir günü ögey anayla Ayqız bir səbəblə savaşımlar. Ayqızın gözəlliyini qısqanan ögey ana kir bezini onun üzünə atmış, çarəsiz qızın üzünü ləkələmişdir” (Ergun, 1997: 546).

## 5. Ayın Kəmiyyəti

Türk xalqları folkloruna xas bəzi örnəklərdə Ayın bir varlıq kimi kəmiyyətcə çox olması məsələsi ilə qarşılaşırıq. Örnəklərdə əvvəlki zamandan bəhs edilsə də, Ayın mövcud şəklinin kəmiyyətcə çox olması məsələsi qabardılır. Əvvəlki zamanlarda Ayın sayca çox olmasından bəhs olunan örnəkdə deyilir: “Əvvəllər kainatda çox sayda Ay var imiş. Onların hər biri Yer üzünü görə bilmək arzusu ilə yaşayırmışlar, hər gün növbə ilə tək-tək çıxarmışlar (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 141). Ayın və ya Günəşin sayca çox olması məsələsi digər xalqların da təsəvvürlərində yer almışdır. Uzaq Şərqdə yaşayan nivxlərin dünyagörüşünə görə, lap əvvəllər səmada bir Ay və bir Günəş, yer üzündə isə çox sayda insanlar, heyvanlar və digər canlılar var imiş. Daha sonra iqlim dəyişikliyi nəticəsində üç Günəş, üç Ay meydana gəlir və havalar o qədər isinir ki, çoxlu sayda canlılar məhv olur və daha sonra həyat adı qaydada davam edir (Подмаскин, 2004: 101). Səma cisimlərinin kəmiyyət məsələsi digər mənbələrdə də qarşımıza çıxır (Крейнович, 1929: 81). Türk xalqları folkloruna xas əksər nümunələrdə isə Ayın kəmiyyətcə tək olduğu söylənilir.

## 6. Ay, Günəş və Digər Varlıqların Yaranış Prosesində Birlikdə İştirakı

Kosmoqonik məzmunlu bir çox örnəklərdə Ay, Günəşlə yanaşı digər varlıqlar da iştirak edir. Digər varlıqlar bir çox hallarda ulduzlar kimi göstərilir. Orta Asiya türklərinə məxsus bir əfsanədə deyilir ki, qədim zamanlarda Yer üzündə anadan-atadan yetim olan bir qız yaşayırmış. Ay da, Günəş də qızın gözəlliyinə aşiq olubmuş. Günəş daha qüvvətli olduğu üçün öz nurunu salıb qızı özünə cəlb edir, daha sonra Ay yalvarıb qızı ondan alır. Ayın üzündəki qaraltı dirəyə vedrələrini asıb gedən həmin qızıdır (Türk Dünyası Edebiyyat Metinləri Antolojisi-1, 2001: 141). Bu nümunədə Ayın və Günəşin xüsusiyyətləri məhz üçüncü varlığa münasibətdə üzə çıxır. Günəş qüvvətli, Ay isə incə və zərif bir varlıq kimi təqdim edilir. Bir özbək əfsanəsində də ulduzun yaranışı Ay və Günəşin yaranışı ilə əlaqələndirilir. “Bir zamanlar Ayla Gün ər-arvad imiş. Onlar evli olduqları üçün çox xoşbəxt imişlər... Gün keçmiş, ay dolanmış, sonunda Ayla Günün övladları olmuş, adını Ulduz qoymuşlar. Sonra bir uşaq iki, iki uşaq üç, üç uşaq dörd olmuşdur. Beləliklə, get-gedə çoxalmışlar. O qədər çoxalmışlar ki, saysan say çatmaz, çağırısan söz çatmaz” (Ergun, 1997: 525). “Aydakı qız” adlanan çuvaş əfsanəsində də eyni xüsusiyyətlə qarşılaşırıq. Əfsanədə söylənilir ki, “Bir zamanlar Ayla Gün ər-arvad imiş... Günlə Ay bu şəkildə ömür-gün sürərmişlər. Gün keçmiş, ay dolanmış, sonunda Ayla Günün övladları olmuş, adını Ulduz qoymuşlar” (Ergun, 1997: 525). “Ana hirsənib xəmirli əli ilə Aya sille vurur. O vaxtdan Ayın üzünü ləkəlidir (Azərbaycan Folklor Antologiyası-XV, 2006: 24). İkinci süjetdə də Ay və Günəşin daha əvvəl insan olmasından, birlikdə mövcud vəziyyətə gəlməsindən danışılsa da, əvvəlki vəziyyəti mövcud vəziyyətlə bağlayan çevrilmə aktı göstərilir.

Bəllidir ki, türk xalqları folkloruna xas nümunələrin Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılması və tədqiqi bu gün mühüm vəzifələrdən biridir. Eyni zamanda düşünürük ki, bu məqalə bu günə qədər türk xalqları folkloruna xas Ayın yaradılışı haqqında nümunələrin, xüsusilə Ay personajının tədqiqi istiqamətində mühüm addım olacaq. Bu məqalədə toplama və tərtib kitablarından əldə edilən örnəkləri tədqiq edərək bir səma cismi kimi Ay, onun etioloji mənşəyi, xarakterik cizgiləri, fəaliyyəti və onun səbəbləri haqqında mümkün qədər məlumat verməyə çalışdıq. Toplama işləri davam etdikcə daha geniş miqyaslı araşdırmaların üzə çıxacağına ümid edirik.

## Qaynaqlar

*Azərbaycan Folklor Antologiyası-XVI.* (2006). Ağdaş Folkloru. Toplayıb tərtib edən Rüstəmzadə İ. Bakı: Səda.

*Azərbaycan Folklor Antologiyası-XXII.* (2011). Borçalı-Qarapapaq Folkloru. Toplayıb tərtib edən Hacılar V. Bakı: Nurlan.

- Azərbaycan Folklor Antologiyası-XV.* (2006). Dərələyəz Folkloru. Toplayıb tərtib edənlər Mirzəyev H.-İsmayılov H.-Ələkbərli Ə. Bakı: Səda.
- Azərbaycan Folklor Antologiyası-IV.* (2000). Şəki Folkloru. Tərtib edənlər Əbdülhəlimov H.-Qafarlı R.-Əliyev O. və b. Bakı: Səda.
- Azərbaycan Folklor Antologiyası-XIII.* (2005). Şəki-Zaqatala Folkloru. Tərtib edənlər Abbaslı İ.-Əliyev O.-Abdullayeva M. Bakı: Səda.
- Azərbaycan Folklor Antologiyası-XI.* (2005). Şirvan Folkloru. Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H.-Qəniyev S. Bakı: Səda.
- Azərbaycan Folklor Antologiyası-XII.* (2005). Zəngəzur Folkloru. Tərtib edənlər Əsgər Ə.-Kazımoğlu M. Bakı: Səda.
- Azərbaycan Mifoloji Mətnləri.* (1988). Tərtib edən, ön sözün və şərhlərin müəllifi Acalov A. Bakı: Elm.
- Əmirli, E. Hüseynqızı. (2022). Filologiya üzrə fəlsəfə doktorluğu almaq üçün təqdim edilmiş, *çap olunmamış dissertasiya*, AMEA Folklor İnstitutu, Bakı.
- Gədəbəy Folklor Örnəkləri-I.* (2016). Tərtib edənlər Kazımoğlu M.-İsayeva S. Bakı: Elm və Təhsil.
- Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-I.* (2012). Tərtib edənlər Rüstəmzadə İ.-Fərhadov Z. Bakı: Elm və Təhsil.
- Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-II.* (2012). Tərtib edən Rüstəmzadə İ. Bakı: Elm və Təhsil.
- Qarabağ: Folklor Da Bir Tarixdir-VII.* (2014). Tərtib edən Vaqifqızı (Süleymanova) L. Bakı: Elm və Təhsil.
- Şəki Folklor Örnəkləri-II.* (2014). Toplayıb tərtib edən Vaqifqızı (Süleymanova) L. Bakı: Elm və Təhsil.
- Şəki Folkloru.* (2008). Toplayan Süleymanova L. *Dədə Qorqud. Elmi-ədəbi Toplu, №2*, 148-162, Bakı: Elm və Təhsil.
- Şərur Folklor Örnəkləri-I.* (2016). Tərtib edənlər Kazımoğlu M.-Qasımova F.-Canməmmədova G. [və b.]. Bakı: Elm və Təhsil.
- Şirvan Folklorundan Seçmələr.* (2004). *Dədə Qorqud. Elmi-ədəbi Toplu, №3*, 123-141, Bakı: Elm və Təhsil.
- Ergun, Metin. (1997). *Türk Dünyası Efsanelerinde Deyişme Motifi-II*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi-I.* (2001). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Жанабаев, К. (2018). *Тюркский Миф в Эпосе, Обряде и Ритуале*. Алматы: Қазақ университеті.
- Крейнович, Е. А. (1929). Очерк Космогонических Представлений Гиляк о. Сахалина. *Этнография. № 1*, 78-102.
- Потанин Г. Н. (1883). *Очерки Северо-Западной Монголии: Результаты Путешествия, Исполн. в 1876—1877.* том 4. г. по поручению Императ. Рус., Санкт-Петербург.
- Габитов Т. Х. (2006). *Культурология Учебник*. Almata. 09 sentyabr 2024-cü il tarixində [https://emedia.enu.kz/sites/default/files/index\\_33.pdf](https://emedia.enu.kz/sites/default/files/index_33.pdf) ünvanından götürülmüşdür.
- Judson, Katharine Berry. (1911). *Myths and Legends of Alaska*. 02 sentyabr 2024-cü il tarixində <https://mythfolklore.blogspot.com/2014/05/alaska-boy-in-moon.html> ünvanından götürülmüşdür.
- Подмаскин В. В. (2004). *Космография Тунгусо-Маньчжуров и Нивхов*. 07 iyun 2024-cü il tarixində <https://t.ly/Ffyem> ünvanından götürülmüşdür.
- Sun and Moon in Germanic Myth.* (2015). 03 sentyabr tarixində <https://www.zabaan.com/blog/sun-and-moon-in-germanic-myth/> ünvanından götürülmüşdür.



## ƏHMƏD NƏDİM VƏ MOLLA PƏNAH VAQİF YARADICILIĞINDA PARALELİZM

### Parallelism in The Creation of Molla Panah Vagif and Ahmed Nadim

Eşqanə BABAYEVA\*

#### Öz

XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatında erkən realizm özünəməxsus ideya-estetik özəllikləri ilə diqqəti cəlb edir. Molla Pənah Vaqif yaradıcılığı bunun bariz örnəklərindəndir. Ədəbiyyatımızın ən parlaq simalarından biri olan Vaqif xalq yaradıcılığı ilə klassik poeziyanı birləşdirərək ədəbiyyatımıza yeni nəfəs gətirdi. Onun poeziyası təkcə bir şairin mənəvi aləmi deyil, həm də estetik fikrin güzgüsü kimi səciyyələndirilə bilər. Vaqif yaradıcılığını, həmin dönmənin ədəbi prosesini türk ədəbiyyatında eyni illərdə özünü göstərən məhəlliləşmə cərəyanı və şair Əhməd Nədim poeziyası ilə müqayisə etmək olar. Məhəlliləşmə hərəkatının əsasında adından da göründüyü kimi xalq deyim tərzini dayanırdı. Qələmə alınan əsərlər ağır ərəb-fars tərkibli mürəkkəb cümlələrlə deyil, türki-bəsit yəni hər kəsin başa düşə biləcəyi sadə bir dillə, xəlqi dillə yazılırdı. Bu üslub ilk dəfə olaraq, XVI əsrdə Təvəvləli Məhremi, Aydınli Visâli, Edirneli Nazmi yaradıcılığında, daha sonralar Şeyxülislam Yəhya yaradıcılığında görülsə də, Əhməd Nədim poeziyasında ədəbi cərəyanı çevrildi. Beləliklə, Əhməd Nədim Məhəlliləşmə ədəbi cərəyanının əsasını qoyaraq inkişaf etdirdi. Sözügedən dövrdə həm Azərbaycan, həm də Türkiyə ədəbiyyatında bənzər ədəbi proses özünü göstərmişdir. Bu baxımdan, Əhməd Nədim və Vaqif poeziyası arasında da bir sıra paralellizm özünü göstərir. Hər iki şairi birləşdirən oxşar xüsusiyyətləri təxminən bu şəkildə ümumiləşdirmək olar: Konkret zaman və məkanın inikası; Dünyəvi eşq və sevgilinin vəsfi; Etnoqrafik ünsürlərin bədii təcəssümü; Tarixi şəxsiyyət və tarixi hadisələrin reallıqla əksi. Həm Vaqif, həm də Nədim yaradıcılığında oxşar motivlərin, səsləşən məqamların olması paralel mühitlər problemini ortaya çıxarır. Vaqif və Nədim yaradıcılığının müqayisəli təhlili, bilavasitə sözügedən dövrdə Azərbaycan və Türkiyədə paralel mühit problemi ilk dəfə olaraq, bu məqalədə tədqiqatla cəlb edilmişdir. Məqalə müqayisəli-təhlil metodu əsasında hazırlanmışdır.

**Açar Sözlər:** Azərbaycan ədəbiyyatı, Türkiyə ədəbiyyatı, Qarabağ, erkən realizm, klassik ədəbiyyat, ənənə və novatorluq.

#### Abstract

Early realism in 18th century Azerbaijani literature attracts attention with its unique idea-aesthetic features. The creativity of Molla Panah Vagif is one of the most obvious examples of this. Vagif, one of the brightest figures of our literature, brought a new breath to our literature by combining folk creativity and classical poetry. His poetry is not only the spiritual world of a poet, but can also be characterized as a mirror of aesthetic thought. Vagif's creativity and the literary process of that period can be compared with the trend of localization that appeared in Turkish literature in the same years and the poetry of poet Ahmet Nadim. As the name implies, the basis of the settlement movement was the folk saying. The written works were not written in complex sentences with heavy Arabic-Persian content, but in Turkish-basit, a simple language that everyone could understand, in the vernacular. Although this style was seen for the first time in the works of Təvəvləli Məhremi, Aydınli Visâli, Edirne Nazmi, and later in the works of Sheikhülislam Yahya, in the 16<sup>th</sup> century, it became a literary trend in the poetry of Ahmed Nadim. In this way, Ahmed Nadim developed the development of the local literary trend. In the mentioned period, a similar literary process appeared in the literature of both Azerbaijan and Turkey. From this point of view, a number of parallelism is evident between the poetry of Ahmed Nadim and Vagif. The main features that unite both poets can be summarized as follows: Concrete time and place; A realistic depiction of a lover; Reflection of ethnographic elements; The reality reflection of historical personality and historical events. The presence of similar motifs and resonating moments in both Vagif's and Nadim's works reveals the problem of parallel environments. The comparative analysis of Vagif and Nadim's creativity, the problem of the parallel environment in Azerbaijan and Turkey in the mentioned period, for the first time, was involved in the research in this article. The article was prepared on the basis of the comparative analysis method.

**Keywords:** Azerbaijani literature, Turkish literature, Karabakh, early realism, classical literature, tradition and innovation.

\* Doç. Dr., AMEA Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Mehmet Akif Ərsoy Türkiyə Ədəbiyyatı Mərkəzi, Bakı/Azərbaycan, eshqane@mail.ru, ORCID: 0000-0002-4934-4168.

## Giriş

Azərbaycan ədəbiyyatının erkən realizm dövrü kimi səciyyələndirilən XVIII əsr ideya-məzmun, dil-üslub xüsusiyyətlərinə görə öncəki dövrün ədəbiyyatından tamamilə fərqlənirdi. Sözü gedən dövrün ədəbiyyatı yeni təmayüllər, tendensiyalar müstəvisində qurulmuşdu. Bu dövrdə erkən realizm dönməni zirvəyə qaldıran Vaqif, Vidadi kimi ədəbiyyatda özünəməxsus yer tutan böyük şairlər yetişmişdir. Bənzər ədəbi proses Türkiyə ədəbiyyatında da baş verirdi. Hər iki xalqın ədəbiyyatı tamamilə yeni tendensiyalar əsasında inkişaf edib, formallaşmağa başlamışdır. Bu dövrü daha aydın xarakterizə etmək üçün XVIII əsr türk ədəbiyyatında özünü göstərən Məhəlliləşmə ədəbi hərəkatına diqqət yetirmək məqsədəuyğundur.

### 1. Türk Ədəbiyyatında Məhəlliləşmə (Türki-Bəsit) Hərəkatı Yeni Mərhələnin Başlanğıcı Kimi

XVIII əsr türk ədəbiyyatında Məhəlliləşmə ədəbi hərəkatının xüsusi yeri vardır. Xüsusilə vurğulayaq ki, bu proses daha öncəki yüzilliklərdə bu və ya digər dərəcədə özünü göstərsə də, məhz XVIII əsrdə ədəbi hərəkata çevrilə bildi. Beləliklə, sözügedən dövrdə ədəbiyyatın sadə üslubda, yerli, milli xarakterdə inkişafına təkan verilmiş oldu. Mənbələrdə bu hərəkatın xarakteristik xüsusiyyətləri haqqında məlumat verilərək, ədəbiyyatdakı özünəməxsus yeri vurğulanmışdır. “Başlanğıcdan günümüze qədər türk ədəbiyyatı tarixi”ndə bu haqda qeyd edilir: “Məhəlliləşmə ədəbi cərəyanı daha öncəki yüzilliklərdə başlayan xalq ədəbiyyatı ilə divan ədəbiyyatı arasındakı yaxınlaşmanın təsiriylə ortaya çıxmışdır. Məhəlliləşməylə birlikdə əsərlərdə gündəlik həyatdan alınma mövzular çoxalmış, bəzi divan şairlərinin qəzəllərində və qəsidələrində məhəlli həyatı əks etdirən xüsusiyyətlər öz əksini tapmışdır. Divan şeirinin dilində sadələşmə başlamış, xalqın danışdığı dil və ifadə tərzini mənimsənmişdir. Xalq adət-ənənəsindən, həyat tərzindən bəhs edən əsərlər çoxalmışdır. Xüsusən, nəzmdə xalq ədəbiyyatı zövqünün divan ədəbiyyatına təsiriylə ortaya çıxan şərqi nəzm şəkli diqqəti çox cəlb etmiş, aydın zümrəyə və xalqa eyni anda səslənə bilən şərqlər, digər divan şeiri örnəklərinə görə daha sadə dillə yazılmışdır. Şərqlər milli və məhəlli ünsürlərdən ibarətdir. XVIII əsr türk ədəbiyyatında varlığını güclü şəkildə göstərən məhəlliləşmə hərəkatının başlanmasıyla, ədəbiyyatımızda İran ədəbiyyatının da təsiri azalmışdır. Biçim baxımından ümumiyyətlə divan şeiri ənənəsinə bağlı qalınmaqla yanaşı XVIII əsr ədəbiyyatında yeni və milli ədəbiyyat olma özəlliyi vardır. Fars ədəbiyyatının təsirlərini bir tərəfə qoyaraq yaşadığı çevrənin şairi olmaq, bu çevrənin xüsusiyyətlərini əks etdirmək, XVIII əsr divan ədəbiyyatı şairləri üçün önəmlidir. Qeyd edilən xüsusiyyətlər, bir sözlə məhəlliləşmə hərəkatı XVIII əsr ədəbiyyatının önəmli xüsusiyyətlərindən biri olaraq diqqəti cəlb edir. Bu hərəkat bütöv bir ədəbiyyatı əhatə edən ümumi bir hərəkat olmasa da, ədəbiyyatımızın özünəməxsusluq qazanmasına qatqıda olmaq baxımından əhəmiyyət kəsb edir” (Gönensoy-Banarlı, 1942: 218-220).

Məhəlliləşmə hərəkatının əsasında adından da göründüyü kimi xalq deyim tərzini dayanırdı. Yəni yeni yaradılan ədəbiyyatın dili ağır ərəb-fars tərkibli deyil, türki-bəsit sadə türk dilində idi. Geniş xalq kütləsinin anlaşıla biləcəyi sadə üslubda idi. Fuad Köprülü “Milli Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri” (Köprülü, 1989: 271-315) adlı məqaləsində bu məsələyə toxunaraq, XIV-XV əsrlərdə qələmə alınan əsərlərin əsasən geniş xalq kütləsinə xitab etdiyi üçün sadə dildə qələmə alındığını, türkcə kəlimələrin üstünlük təşkil etdiyini, lakin xüsusən XVI əsrdən başlayaraq, fars dilli poeziyanın təsiri altında qaldığını, beləliklə ərəb-fars tərkibli sözlərin üstünlük təşkil etdiyini, dilinin ağırlaşdığını qeyd edirdi. XV əsrdə xüsusən Aydınlı Visâli, Necati, Sarıca Kamal kimi şairlərin yaradıcılığında türki-bəsit üslub özünü göstərirdi. Qələmə alınan şeirlər günümüz türkcəsi ilə səsləşir, asanlıqla başa düşülür. Bu şeirlərdə xalq deyim tərzini, atalar sözü və zərbi-məsəllər özünəməxsus şəkildə əks olunur. Məsələn, Necatinin sadə türkcə ilə qələmə aldığı şeirə diqqət edək:

Dünyayı bir yana kosalar, bir yana seni  
Bana seni gerek, seni ey bi-vefa seni  
Padişahım, boynu bağlı kulunam  
Dile öldür, dile sakla, dile at  
Aşıqların ne itdügini anlamag için  
Allah edeydi bir güzele mebtela seni  
Yüzüne gülse birkaç gün Necati sakın aldanma  
Ki gerçekler inanmadı bu dünyanın yalanına (Mazıoğlu, 1988: 48-50).

Nümunədən görüldüyü kimi, şeir çox sadə, anlaşılıq bir üslubda qələmə alınmışdır. Ədəbiyyat tarixinə nəzər salıb, həmin dövrün ədəbi prosesini diqqətlə nəzərdən keçirdikdə şeir dilində sadələşmənin XV əsrdən başladığını, hətta məsnəvi mövzularında belə bu istiqamətdə müəyyən dəyişikliyin baş verdiyini görürük. Məsələn, Məsihinin “Ədirnə Şəhrəngizi” və Tacizadə Cəfər Çələbinin “Həvəsnamə” məsnəviləri bu baxımdan diqqəti cəlb edir.

## 2. Əhməd Nədim Yaradıcılığına Bir Nəzər

XVI əsrdə isə Tatavlı Məhrəmi, Ədirnəli Nazmî kimi şairlərin yaradıcılığında bu tərzdə, yəni sadə türk dilində qələmə alınan əsərlərə rast gəlinir. XVII əsrdə isə xüsusən Şeyxülislam Yəhyanın, Ətəyinin, Sabitin yaradıcılığında bu hərəkatın işartılarını görə bilirik. XVIII əsrdə isə Nədim, Sədi Çələbi, Osmanzadə Taib və s. şairlərin adlarını qeyd edə bilirik. Təhlillər göstərir ki, şeirdə xəlqiliq, millilik, məhəliləşmə Nədimə qədərki şairlərin yaradıcılığında bu və ya digər dərəcədə özünü göstərsə də, bu proses məhz Nədim yaradıcılığında ən yüksək zirvəyə çatmışdır.

Divan ədəbiyyatının böyük şairlərindən biri olan Nədimin əsl adı Əhməddir. İstanbuldan olduğu, 1681-ci ildə dünyaya gəldiyi təxmin edilir. Anası İstanbulun fəthindən etibarən saraya yaxın olan Qaraçələbizadələr nəslindəndir. Atası Qazi Mehmed əfəndi Sultan İbrahim dövrünün kazaskerlərindən Merzifonlu Mustafa Muslihiddin əfəndinin oğludur. Müslihiddin əfəndi xalq arasında sevilmiş, bəzi pis xüsusiyyətlərinə görə ona müləkkəb ləqəbi vermişlər (Nədim Divanı, 2017: 3). Dövrünün bəzi şairləri, o cümlədən Osmanzadə Taib Nədimdən müləkkəbzadə deyə bəhs edər (Ahmet Refik, 1924: 276-301; Ali Canib Yöntem, 1925: 173-184). Yaxşı təhsil almış ərəb-fars dillərini dərinləndən bilən Nədim müxtəlif mədrəsələrdə müddərislik etmiş, sədrəzam damad İbrahim paşaya – o cümlədən saraya yaxın adam olmuşdur. Patrona Xəlil üsyanı zamanı 1730-cu ildə vəfat etmişdir. Ölümü ilə bağlı müxtəlif rəvayətlər vardır. Nədimin bir *Divanı* vardır. *Nədimi Divan* qırx dörd qəsidə, səksən səkkiz qitə, üç məsnəvi, bir tərkibibənd, bir tərcüibənd, iki mütəkərrir müsəddəs, bir tərdiyə, beş təxmis, bir müxəmməs, otuz üç mürəbbə, iki qoşma, yüz altmış altı qəzəl, iki müstəzad, on bir rübai və yirmi üç müfrəd və mətlə və beşi ərəbcə, otuz doqquz fars dilində olan şeirlərdən ibarətdir.

Nədim Lalə dövründə qurulan tərcümə heyətində də fəaliyyət göstərmiş, IV. Mehmedin münəccimbaşısı Dərviş Əhməd əfəndinin “Câmi’u’l-Düvel” adlı ərəbcə əsərini “Sahâifü’l-Ahbâr” adıyla türk dilinə çevirən heyətdə yer almışdır. Bundan başqa, Bədrəddin əl-Ayninin “İkdü’l-Cümân” adlı islam tarixinin tərcüməsində də yer almışdır.

## 3. Əhməd Nədim və Vaqif Poeziyası Müqayisələr Kontekstində

XVIII əsr türk poeziyasında xəlqiləşmə və erkən realizm Nədim yaradıcılığında sistemli şəkildə özünü göstərirdisə, Azərbaycan ədəbiyyatında bu funksionu böyük şair Molla Pənah Vaqif həyata keçirirdi. Akademik İsa Həbibbəyli Molla Pənah Vaqifin XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatındakı mövqeyi haqqında yazırdı: “Molla Pənah Vaqifin yaradıcılığı Azərbaycan poeziyasında klassik romantik lirikadan realist şeirə keçid proseslərinin yekunu, milli ədəbiyyatın erkən yeni dövr mərhələsində təzahür edən yeni realist şeirin başlanğıcıdır. Məhz Molla Pənah Vaqifin yaradıcılığı ilə klassik romantik lirikadan yeni realist şeirə keçid prosesləri başa çatmışdır. Molla Pənah Vaqifin əsərləri Azərbaycan ədəbiyyatında realist şeirin başlanğıc nöqtəsidir. Beləliklə, Molla Pənah Vaqif Azərbaycan şeirini yeni inkişaf mərhələsinə çatdırmışdır” (Həbibbəyli, 2021: 23).

Sözü gedən dövrdə türk ədəbiyyatında Nədim, Azərbaycan ədəbiyyatında isə Vaqif xalq yaradıcılığı ilə klassik poeziyanı birləşdirərək ədəbiyyata yeni nəfəs, yeni ruh gətirdi. Hər iki şair dil-üslub, ideya-məzmun baxımdan ədəbiyyata yenilik gətirərək, özlərindən sonra böyük ədəbi məktəb yaratdılar. Akademik Nizami Cəfərov Vaqif dövrünün dil normalarından bəhs edərkən yazır: “Molla Pənah Vaqifin ideya estetik dünyagörüşü kimi, həmin dünyagörüşün ifadəsi olan dili, üslubu, poetik nitq texnologiyaları da milli intibahın birbaşa faktı, təzahürüdür. Və təsadüfi deyil ki, Azərbaycan dili tarixinin görkəmli tədqiqatçısı professor Əbdülzəl Dəmirçizadə Azərbaycan ədəbi dil tarixinin bütöv bir dövrünü “Vaqif dövrü” adlandırmışdır” (Cəfərov, 2017: 117). XVIII türk ədəbiyyatında isə qəsidə

janrında Nəfi, qəzəldə isə Nəbinin təsiri ilə rəvəcda olan şeir dünyasında Əhməd Nədimin təsiri ilə “Nədimanə” adlı yeni tərz yarandı.

Təhlillər göstərir ki, Əhməd Nədimlə Vaqif poeziyası, dil-üslub xüsusiyyətləri, ədəbiyyata gətirdiyi yeni mövzu əhatəsi arasında bir sıra paralelliklər vardır. Ən başlıcası, hər iki şair özünəməxsus sadə, xalqı dillə əsərlərini qələmə almış və ədəbiyyatda yeni mərhələ yaratmışlar. Həmid Araslı bu haqda yazırdı: “Vaqif şeir dilimizi ərəb, fars tərkiblərindən, müəmmalı ifadələrindən təmizləyərək canlı xalq dilinin obrazlı ifadələrindən istifadə etmək yolu ilə sadələşdirmiş və zənginləşdirmişdir. Vaqifin poeziya dilimizə gətirdiyi yeniliklər bu günə qədər realist şerimizin inkişafı üçün əsas bir zəmin olmuşdur” (Molla Pənah Vaqif, 2004: 12). Bu sözləri Nədim yaradıcılığına da şamil etsək yanılmazıq. Vaqif və Nədim yaradıcılığında oxşar tale, oxşar mühit və ədəbi proses bu fikri əsaslandırmağa kafidir.

### 3.1. Poeziyada Realizm, Xalqlıq və Milli Koloritin Əksi

Ən başlıcası hər iki şairin yaradıcılığında şifahi xalq ədəbiyyatından bəhrələnmə, xalq deyimlərindən istifadə, etnoqrafik ünsürlərin, məişət koloritinin bədii əksi, tarixi hadisə və tarixi şəxsiyyətlərin reallıqla əks olunması adekvatlıq təşkil edən əsas məsələlərdəndir. Hər iki şairin poeziyasında dönəmə uyğun milli geyimlər, şux gözəllərin bəzək əşyaları da təfərrüatlarıyla əks olunur. Məsələn, Lalə dövründə samur kürklər dəb halına gəlmiş, Nədim poeziyasında da bəzi misralarda öz əksini tapmışdır:

Gəlmiş hat-ı siyah ruhuna âh ey gönül

Semmûr hoş yakışmış o gül-penbe atlası (Nədim Divanı, 2017: 261)

Və ya bəzi misralarında başa geyilən küləh, fəs, o cümlədən gərdanlıq, kəmə, güllü diba, qırmızı şal kimi geyimlər təsvir edilmişdir. Vaqif poeziyasında da xüsusən gözəllərin tərənnümündə bu nüanslar şeiriyyətə xüsusi rəng qatır. Onun yaradıcılığında baharın gəlişi, təbiətin oyanışı ilə Novruz bayramının, el şənliklərinin keçirilməsinin təsviri, doğma yurdun gözəlliklərinin tərənnümü xüsusi yer tutur:

Məkan tutdisə Vaqif, yox əcəb, bu Şişə dağında,

Məqami ləli-gülrəngin miyani-səngi-xaradır (Molla Pənah Vaqif, 2004: 152).

Vaqifin “Bir gün” rədifli “Yenə bayram oldu xublar bəzəndi/ Sanasan, açılıb tazə gül bu gün” (Molla Pənah Vaqif, 2004: 87) misralı şeiri Nədimin “İydiyye camelerle çıkıp seyre dilberan/ Uşşakın halini ettiler yeniden yaman” misralı şeiri ilə ideya-məzmun baxımından səsleşir. Nədim poeziyasında da bayramlar, el şənlikləri, bahar şənlikləri xüsusən Ramazan əyləncələri öz əksini tapır. Lalə dövründə qış gecələrinin əyləncə gecəsi “halva söhbətləri”, bahar və yazda isə “çərağan gecələri” idi. Bu detallar bütün təfərrüatları ilə Nədim poeziyasında öz poetik ifadəsini tapır.

Erişdi nev-bahâr eyyâmı açıldı gül-i gülşen

Çirâğan vakti geldi lâllezârın dîdesi rûşen

Çemenler döndü rûy-ı yâra reng-i lâlê vü gülden

Çirâğan vakti geldi lâllezârın dîdesi rûşen (Ahmed Nedim, 2017: 200).

Yine bezm-i çemene lâlê fûrûzan geldi

Müjdeler gülşene kim vakt-ı çirâğan geldi

Bülbül ateş saçarak bezme gazel-hân geldi

Müjdeler gülşene kim vakt-ı çirâğan geldi (Ahmed Nedim, 2017: 204).

Bayram günlərində müxtəlif oyunların nümayişi, pəhlivanların güləşi, rəqslər, insanların bəzənib düzənib bayramı qeyd etməsi kimi milli koloritli səhnələr Nədim poeziyasına yeni rəng qatır. Molla Pənah Vaqifin yaradıcılığında da bu nüanslar özünəməxsus şəkildə tam reallıqla əks olunmuşdur. Vaqif “Bayram oldu” şeirində də Novruz bayramından, adət-ənənədən amma kasıb güzərandan reallıqla bəhs edir.

### 3.2. Konkret Zaman və Məkanın Əksi

Vaqif və Nədim – hər iki şair saraya yaxın şəxslər olmuş, dövrün ictimai-siyasi, ədəbi-mədəni həyatında özünəməxsus rola sahib olmuşlar. Hər iki şairin yaradıcılığında ictimai-siyasi hadisələrə baxış yer almış, dövrün ictimai-siyasi mənzərəsi bu və ya digər şəkildə əks olunmuş, vətən torpağının gözəllikləri tərənnüm olunmuşdur. Məsələn, Nədim yaradıcılığında Lalə dövrünün bütün

xüsusiyyətləri, hətta əyləncə zövqü səfa məclisləri belə öz əksini tapmışdır. Şairin, “Gidelim, sərvî rəvanım, yürü Sadabada” şeiri bu baxımdan maraqlıdır:

Bir safâ bahş edelim gel şu dil-i nâ-şâda  
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda  
İşte üç çifte kayak iskelede âmâde  
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda  
Gülelim oynayalım kâm alalım dünyâdan  
Mâ-yı tesnîm içelim çeşme-i nev-peydâdan  
Görelim âb-ı hayât akdığın ejderhâdan  
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda  
Geh varup havz kenârında hırâmân olalım  
Geh gelüp kasr-ı cinan seyrine hayrân olalım  
Gâh şarkı okuyup gâh gazel-hân olalım  
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda  
İzn alup cuma namâzına deyü mâderden  
Bir gün uğrılıyalım çarh-ı sitem-perverden  
Dolaşub iskeleye doğru nihân yollardan  
Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda  
Bir sen ü bir ben ü bir mutrib-ı pâkîze-edâ  
İznin olursa eğer bir de Nedîm-i şeydâ  
Gayrı yârânı bu günlük edüp ey şûh fedâ

Gidelim serv-i revânım yürü Sa'd-âbâda (Nedim Divanı, 2017: 203-204).

Sadə anlaşılıqlı, duru türkcə ilə qələmə alınan şeirdə şair sevgilisini Sədabada dəvət edir. Xüsusilə qeyd edək ki, Sədabad Lalə dövründə xalq üçün cazibə məkanı olaraq qəbul edilirdi. Bu məkan bütün əsrarəngizliyi ilə Nədimin şeirlərində öz əksini tapmış, bir çox şairə ilham olmuşdur. Müasir türk ədəbiyyatının böyük şairlərindən biri olan Səzai Qaraqoçun “İstanbul’un Xəzan Qəzəli” bu baxımdan maraqlıdır. Xalid Fəxrinin “Bugünkü Sadabad”, Ümid Yaşar Oğuzcanın “Lalə dövrü”, Əli Günvarın “Bir Nedim Gazeli Üzerine Çeşitleme”, Atilla İlhanın “Fərahfəza” və s. kimi şairlərin əsərlərində Nədim sevgi ilə anılır.

Nümunədən də görüldüyü kimi, türk ədəbiyyatında özünəməxsus mövqe tutan Nədim poeziyasında İstanbul hətta onun məhəllələri və Lalə dövrünün bütün özəllikləri adət-ənənəsi, həyat tərz, qaynar ictimai-siyasi mühiti, əyləncə gecələri, geyim-gecimi, çarşı bazarı tam reallığı ilə canlandırılmışdır. Şair, öz şeirlərində İstanbulu bütün cazibəsi ilə vəsf etmişdir.

Bu şəhr-i Stanbul ki bî-misl ü bahâdır  
Bir sengine yek-pâre Acem mülkü fedâdır  
Bir gevher-i yektâdır iki bahr arasında

Hurşid-i cihân-tâb ile tartılsa sezâdır (Nedim Divanı, 2017: 20).

Şairə görə, İstanbul misli bərabəri olmayan elə bir şəhərdir ki, onun bir daşına Əcəm mülkünün tamamı belə fəda edilə bilər. O, eyni zamanda İstanbulun coğrafi mövqeyini də dilə gətirir. Şeirdə cənnətə bənzəyən İstanbul camiləri, memarlıq abidələri, bulaqları, füsunkar təbiəti, bir sözlə bütün gözəllikləri ilə tərənnüm olunur. Onun poeziyasında Beşikdaş, Topxanə, Laləzar, Üsküdar kimi müxtəlif məkanlardan da bəhs edilir.

Nədim yaradıcılığında diqqəti cəlb edən məsələlərdən biri də, onun *İstanbuldan* kənara çıxaraq, *Nevşəhəri* də vəsf etməsidir. Nədim dönəmin digər şairləri kimi Nevşəhərli Damad İbrahim paşanın *İstanbulda* və *Nevşəhərdə* saldırdığı çeşmələr, tikdirdiyi köşklərə, hamam və karvansaraylara tarixlər yazmış, görülən abadlıq işlərini təqdir edərək, geniş bədii lövhələrə əks etdirmişdir (Aktuğ, 1992; Kut-Aynur, 1993: 393-422). Nədim məkan olaraq sadəcə bunlarla kifayətlənməmiş, yeri gəldikcə İsfahan, Şiraz, Nişapur, Kaşan, Ərdəbil, Keşmir, Məkkə, Mədinə, Məşhəd, Bəlh, Şirvan, Tiflis və s. kimi konkret məkanlardan da bəhs etmişdir:

Mülk-i Püristân u Gürcistân u Azərbaycân  
Her biri sad şəhriyârı sâhib-i şân eyledi  
Şirvân u Erdebil ü dahı İrân u Irak

Dehr her birini taht-ı şəhriyârân eyledi (Nedim Divanı, 2017: 91).

Vaqif yaradıcılığında da dönəmin ictimai-siyasi hadisələrini, Qarabağ ədəbi mühitinin əksini görə bilir. Hər iki şairin yaradıcılığında milli kolorit, xalq həyatından lövhələr, etnoqrafik ünsürlər öz əksini tapır. Vaqif və Vidadinin şeirləşməsində (Vidadi ilə müsairə) Vidadinin dilindən verilən “Küllü-Qarabağın abi-həyatı // Nərmü nazik bayatıdır, bayatı” (Molla Pənah Vaqif, 2004: 222) misraları bu baxımdan xüsusilə diqqəti cəlb edir. Şair “Oxunur məclisdə xoş kəlimatı” (Molla Pənah Vaqif, 2004: 222) misraları ilə mədəniyyətin, musiqinin beşiyi olan Qarabağa işarə edir. Onun poeziyasında Azərbaycanın füsunkar gözəlliyi əks olunur:

Çıxıb başmaq seyrinə, edib seyr-i-çəmən gəldim,  
Ayaq üstədən Qazağa bir gedib, gördüm vətən, gəldim.  
Qızıl gül açılan günlərdə gülzari-Qarabağa,

Sənin olsun, əzizim, böylə məlumun ki, mən gəldim (Molla Pənah Vaqif, 2004: 161).

Qeyd edək ki, Vaqif poeziyası əsasən nikbin əhval-ruhiyyə müstəvisində olsa da, bəzi şeirləri bədbin notlar üzərində qurulmuşdur. Əziz Mirəhmədov “Vaqifin təkə gülərüzlü, nikbin sənətkar deyil, həm də... el dərdi ilə için-için göz yaşı tökən “ağlar güləyən”lərdən biri” (Mirəhmədov, 2020: 474) olduğunu vurğulayır. Şairin dönəmin gedişatına, haqsızlıqlarına etirazını ehtiva edən “Görmədim” rədifli müxəmməsi və “Kür qırağının əcəb seyrəngahı var” misrasıyla başlayan şeirində konkret zaman və məkana uyğun reallıqlar öz əksini tapır. Və ya aşağıdakı şeir nümunəsində konkret məkan adları qeyd olunur:

Dilbər, nə deyim, sən kimi canan ələ düşməz,  
Zülfün kimi heç zülfi-pərişan ələ düşməz.  
Ləlin kimi bir ləli-Bədəxşan ələ düşməz,  
Bir yerdə belə hakimi-Loğman ələ düşməz,  
Bıçarələrin dərdinə dərman ələ düşməz.  
Bir eylə nəzər ləşkəri-müjgan ələminə,  
Gör necə keçib hökmü onun ruyi-zəminə.  
Təbriz, Şəki, Gəncəvü, Kabil şəhərinə,  
İran ilə Turan, Hələbü, Məkkə, Mədinə,  
Bunlarda belə sən ciləyin can ələ düşməz.  
Mən aşiq idim, şövqi onun var idi məndə,  
Öz aşiqinin gərdənini saldı kəməndə,  
Kişmir, Xəta, Mısır, Buxaravü Xütəndə,  
Movsul şəhəri, Çin ilə Maçinü Yəməndə,  
Gərçi gəzələr Rum, Ərəbistan, ələ düşməz.  
Əlqissə ki, yüz kafər ola, yüz də müsəlman  
Tövrat ilə İncil, Zəbur, ayəti-Quran,  
Tiflis, İrəvan, Şamü Cəbəl, cümlə Trabzan,  
Dərbənd, Quba, Bakı, Şamaxilə Sifahan,

Yüz seyr oluna külli-Dağıstan ələ düşməz (Molla Pənah Vaqif, 2004: 172).

Təhlillər göstərir ki, konkret məkan və zamanın təsviri, ana yurdun gözəlliklərinin realist cizgilərlə tərənnümü hər iki şairin yaradıcılığında özünü göstərir. Bu məsələ bir daha paralel ədəbi proseslər, oxşar mühitlər problemini ortaya qoymuş olur.

### 3.3. Badi-səba Motivi

Vaqif və Nədim poeziyasında “badi-səba” motivi xüsusi yer tutur. Sevgilinin həsrətiylə yaşayan aşiq yarın saçlarına munis olan xəfif rüzgardan onu xəbər alır. Badi-səba sevgilinin saçlarına toxunduğu üçün müşk-ənbər qoxusunu dalğa-dalğa ətrafına yayaraq sevgilidən xəbər gətirir. Romantik aşiq görə bilmədiyi sevgilisinin halını səhər yelindən soruşur. Vaqifin “Badi-səba bir xəbər ver könlümə” misrasıyla başlayan şeiri bu baxımdan maraqlıdır:

Badi-səba, bir xəbər ver könlümə,  
Ol güli-xəndanım neçün gəlmədi?  
Xəyalım şəhrini qoydu viranə,  
Sərvərim, sultanım neçün gəlmədi? (Molla Pənah Vaqif, 2004: 39).

Bu motiv şairin digər şeirlərində, misralarında da özünü göstərir. Bir neçəsinə nəzər salaq:

Bir namə yazmışam can üzə-üzə,

Badi-səba, apar sən o gül üzə,  
Soruşa yar ki, bu kimdəndir bizə?  
Söyləgilən: – Sizin divanədəndir (Molla Pənah Vaqif, 2004: 110).

....

Doldu dimağıma zülfün ənbəri,  
Valeh oldu könül həvadən sənə.  
Əlim yetməz – namə yazıb dərdimi  
Göndərirəm badi-səbadən sənə (Molla Pənah Vaqif, 2004: 30).

Və ya, şair “Ey səba, yarə de kim, avarə gördüm Vaqifi” müxəmməsində izzatlılar çəkən aşiqin halını sevgiliyə ərz etməsini xahiş edir;

Ey səba, yara de kim, avarə gördüm Vaqifi,  
Qəm əlindən bikəsü biçarə gördüm Vaqifi,  
Bağrı olmuş sərbəsər sədparə gördüm Vaqifi,  
Aqibət salmış özün odlarə, gördüm Vaqifi,  
Gecə-gündüz müntəzir didarə gördüm Vaqifi (Molla Pənah Vaqif, 2004: 176).

Badi-səbadan sevgilisinin əhvalını xəbər alan Nədim də heca vəznində qoşma tərzində yazır:

Gel ey nesim-i sabâ hatt-ı yârdan ne haber  
Terânesiyle kudumunu kıldı istikbâl (Nedim Divanı, 2017: 48).

Bu motiv şairin digər şeirlərində də leytmotiv olaraq diqqəti cəlb edir:

Ey bād-ı sabâ cân u dile müjdeler eyle  
Ol serv-i revân seyr-i çemenzâra gelir mi (Nedim Divanı, 2017: 161).

Şairin qoşma şeir şəklində heca vəznində yazdığı “Nədimin türküsü” adı ilə məşhur olan şeirində də bu motiv özünü göstərir:

Sevdiğim cemâlin çünkim görəmem  
Çıkmasın hayâlin dil-i şeydâdan  
Hâk-i pâyə çünki yüzler süremem  
Alayım peyâmım bād-ı sabâdan (Nedim Divanı, 2017: 207-208).

### 3.4. Dünyəvi Eşq və Qadın Gözəlliyinin Tərənnümü

Klassik poeziya ənənələrindən fərqli olaraq, hər iki şairin yaradıcılığında qəlibləşmiş eşq motivi deyil, dünyəvi eşq, şux gözəllər vəsf olunur. Hər iki şairin poeziyası əsasən nikbin notlar üzərində qurulmuşdur.

Nədim sevgilini “dilbər, dilsitan, dildar, dilruba, dilara, dilcuy, can, canan, şux, şuxi simintən, şuxi mehparə, şuxi pürfitən, şuxi sitəmkar, şuxi dilara, şuxi nazəndə, şuxi kərəm pişə, şuxrəftar, zalım, bimehrü vəfa, nigar, gözəl, mehriban, şahid, xub, yar, məşuq, şivəkar, işvəbaz, işvəpərdaz, işvənaz kimi” (Yaraşır, 1996: 380) sözlərlə ifadə etsə də, onun yaradıcılığında ilahi deyil, dünyəvi eşq və real gözəllər - qaşları, gözləri, kirpikləri, qönçə dodaqları, incə beli, boy-buxunu ilə vəsf olunur. Məsələn, Nədim yazır:

Vücûdu ham gümüşden beyâz gülden nerm  
Boyu henüz yetişmiş nihâlden hem-vâr (Nedim Divanı, 2017: 44).

Süzme çeşmin gəlməsin müjgan müjgân üstünə  
Urma zahm-ı səneme peykan peykân üstünə (Nedim Divanı, 2017: 31).

Yine oldum esîri âh bir şüh-ı sitemkârın  
Ki dil-ber sevmemiş bilmez belâsın âşık-ı zârın  
Ne kâfirliklerin gördüm ben ol zülf-i şeyhkârın  
O ebrûnun o zâlim gamzenin ol çeşm-i mekkârın (Nedim Divanı, 2017: 198)

Molla Pənah Vaqif isə yazır;

Bir mina gərdən, səfid əndam, fərbeh sim-saq,  
Lalə rux, mərmər sinə, nərmin bədən, şirin buxaq.  
Tubi qamət, mahi-tələt, xoş əlamət, ay qabaq,

Oldu məsciddən hamam dәм əhli-qıblə ittifaq,  
Qaşdır onun məgər mehrabü mənbər hər sabah (Molla Pənah Vaqif, 2004: 168).

Cəmalın günəşdir, qəmərdir üzün,  
Şəkərdir dəhanın, şirindir sözü,  
Yağıdır müjganın, cadudur gözü,  
Cəllad kimi qəmzən qəsdədir, ay qız (Molla Pənah Vaqif, 2004: 36)!

Öz xoşumla mən əsiri-qəmzə olmazdım, vəli  
Səhrə saldıl ol xumar gözlər məni cadu kimi (Molla Pənah Vaqif, 2004: 149)

Nümunələrdən görüldüyü kimi, hər iki şair müxtəlif təşbəhlərdən istifadə edərək, bənzər söz və ifadələrlə gözəlliyi tərənnüm edirlər. Vəfs edilən gözəllər isə konkret, real şəxslərdir. Məsələn, “Sinəmi dəldi bu gün bir əfəti çarparəli” misrasıyla başlayan şeirdə 15 yaşlı gözəli tərənnüm edən Nədim “Tərzü tövrün söyləşəm mane deyil, adın deməm” deyərək sevgilinin adını gizli saxlayır:

Sinəmi deldi bu gün bir əfət-i çâr-pâreli  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli  
Çifte benli sim gerdenli güneş ruhsâreli  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli  
Bir cüvân kâşî sarık sarmış efendim başına  
Sürme çekmiş itr-ı şâhiler sürünmüş kaşına  
Şimdi girmiş dahı təhmînimde on beş yaşına  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli  
Şeh-nişinler ziyneti âgûşlar pîrâyesi  
Dahı bir yıldır yanından ayrılalı dâyesi  
Sevdiğim gönlüm sürürü ömrümün sermâyesi  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli  
Şivesi nâzi edâsı handesi pek bi-bedel  
Gerdeni püskürme benli gözleri gâyet güzel  
Sırma kâkül sim gerden zülf tel tel ince bel  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli  
Ol perî-rüyün cefâ-yı çeşm-i cellâdın demem  
Derd-i aşkıyla Nədimin âh u feryâdın demem  
Tərz u tavrın söyləşəm mənî' değıl adın demem  
Gül yanaklı gülgüli kerrâkeli mor hâreli (Nədim Dıvanı, 2017: 205).

Nədimin bu şeiri ideya-məzmun baxımından Vaqifin “Bu gün bir əcayib gözəl sevmişəm” misrasıyla başlayan şeiri ilə səsləşir.

Bu gün bir əcayib gözəl sevmişəm,  
Beləsi olammaz heç vilayətdə,  
Sanasan ki, camalından nur yağır,  
Yaramıbdır, yarəb, nə xoş saətdə.  
Al çarqatdan yaşmaq tutub çənəyə,  
Simin yaraşdırıb zər nimtənəyə,  
Deyildir bərabər heç kimsənəyə,  
Xubların şahıdır şənü şövkətdə.  
Biləyi, bazusu, hər bəndi gözəl,  
Gərdəndə zülfünün kəməndi gözəl,  
Ayna tutdu, durdu bəzəndi, gözəl,  
Sallandı, görəsən, nə qiyamətdə.  
Sona cığası tək sərində teli,  
Ağ gül yarpağı tək ayağı, əli,  
Cismi dolu, nazik bədəni, beli,

Görməmişəm dilbər bu nəzakətdə (Molla Pənah Vaqif, 2004: 24).

Hər iki şeir nümunəsində gözəl boy-buxunu, naz-qəmzəsi ilə tərənnüm olunur. Hər iki şairin yaradıcılığında gözəllərin vəsfində “qönçə dəhan”, “sim gərdən”, “sırma kakül” kimi söz və ifadələr öz əksini tapır. Nədimdən fərqli olaraq, Vaqif yaradıcılığında gözəlin tərənnümü daha da konkretləşərək, adları ilə qeyd olunur. Vaqifin “Pəri”, “Zeynəb” rədifli şeirləri bunun ən gözəl nümunəsidir. Məsələn, şair Pərinə vəsf edərək onun “əllər yaraşığı, ölkə gözəli” olmasını xüsusi



vurgulayır. “Ölkə anlayışı və konkret olaraq “ölkə” sözü Azərbaycan ədəbiyyatına Molla Pənah Vaqif tərəfindən gətirilmişdir. İlk dəfə Vaqifin səsləndirdiyi “ellər yaraşığı, ölkə gözəli” sözləri ilə ədəbiyyatda ölkə sözü ədəbi dövrüyyəyə daxil edilmişdir” (Həbibbəyli, 2021b: 16). Şair misralar boyunca Azərbaycan gözəlini, milli mənsubiyyəti, daxili və xarici gözəlliyi ilə vəsf edir:

İxtilatın şirin, sözün məzəli,  
Şəkər gülüşündən canlar təzəli,  
Ellər yaraşığı, ölkə gözəli,  
Nə gözəl doğubsan anadan, Pəri! (Molla Pənah Vaqif, 2004: 41).

## Nəticə

Paralel mühit probleminin qoyulub tədqiq edildiyi məqalədə XVIII əsr Azərbaycan və Türkiyə ədəbiyyatı arasında bir sıra paralelizmin ortaya çıxdığı qənaətinə gəlirik. XVIII əsr erkən realizm dövrünün ədəbiyyatı klassik ədəbiyyatdan tamamilə fərqlənirdi. Xüsusilə dil-üslub xüsusiyyətlərində sadələşmə cərəyanı başlamış, əsərlər klassik şeir qəlibində, üslubunda deyil, tamamilə yeni tərzdə qələmə alınmağa başlamışdır. Təhlillər göstərir ki, sözü gedən dövrdə Türkiyədə də Məhəlliləşmə adlı yeni bir ədəbi axım başlamış, dil-üslubda sadələşmə, xalq dilinə yaxınlıq özünü göstərmiş, xüsusilə Əhməd Nədim yaradıcılığı ilə Türk poeziyasına nikbin əhval ruhiyyəli yeni nəfəs gəlmişdir. Türkiyə və Azərbaycan ədəbiyyatında poeziyasında erkən realizm özünü göstərmiş, poeziya xalq zövqünə, ruhuna uyğun sadə, xəlqi dildə formalaşmağa başlamışdır. Qeyd edilən məqamlar sözü gedən dövrlər arasında oxşar motivlərin ortaya çıxdığını göstərir. Azərbaycan poeziyasına xəlqi, milli ruh gətirən Vaqif yaradıcılığı ilə Məhəlliləşmə cərəyanını böyük inkişaf mərhələsinə aparan Nədim yaradıcılığının müqayisəli təhlili oxşar məqamların üstünlük təşkil etdiyini göstərir.

## Kaynakça

- Ahmet Refik. (1924). *Âlimler ve Sanatkârlar*. İstanbul: Orhaniye Matbaası.
- Aktuğ, İlnur. (1992). *Nevşehir Damat İbrahim Paşa Külliyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ali Canib Yöntem. (1925). Nedim'in Hayatı. *Türkiyat Mecmuası*, I (Ağustos), 173-184.
- Cəfərov, Nizami. (2017). *Molla Pənah Vaqif*. Bakı: “Renessans-A” Nəşr Evi.
- Gönensoy, Hıfzı Tefvîk-Banarlı, Nihat Sami. (1942). *Başlangıçtan Tanzimata Kadar Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Güven.
- Həbibbəyli, İsa. (2021). *Molla Pənah Olan Vaqif*. Bakı: “Elm və Təhsil”.
- Həbibbəyli, İsa. (2021b). Molla Pənah Vaqif Yaradıcılığında Xalq Həyatı və Ölkə Coğrafiyası. *525-ci qəzet*, 28 avqust, 16-17.
- Köprülü, Fuat. (1989). Milli Edebiyat Cərəyanının İlk Mübeşşirleri. *Edebiyat Araştırmaları-I* içinde (s. 271-315). İstanbul: Ötüken Neşriyatı.
- Kut, Günay-Aynur, Hatice. (1993). Damat İbrahim Paşa'nın İstanbul'da Yaptırdığı Çeşmelerin ve Sebillerin Kitabeleri. *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 7, 393-422.
- Mazioğlu, Hasibe. (1988). Divan Edebiyatında Sadeleşme Akımı. *Dil yazıları-I* içinde (s. 48-50). Ankara: TTK.
- Mirəhmədov, Əziz. (2020). *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Molla Pənah Vaqif. (2004). *Əsərləri* (Haz. Həmid Araslı). Bakı: “Şərq-Qərb”.
- Nedim Divanı* (Haz. Muhsin Macit). (2017). Ankara: Kültür və Turizm Bakanlığı.
- Yaraşır, Ömer. (1996). *Nedim Divanının Tahlili*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Trakya Üniversitesi, Edirne.

## LEYLÂ HANIM'IN BÂKÎ'YE YAZDIĞI TAHMİSLER

Fatih SONA\*

### Giriş

Klasik Türk Edebiyatı şairleri beğendikleri şairlerin şiirlerine tahmisler yazmışlardır. Tahmis beşleme anlamındadır. Bir gazelin ya da bir kasidenin her beytinin önüne aynı vezin ve kafiyede üç mısra eklenerek muhammes hâline getirmeye tahmis etme ve ortaya çıkan muhammese de tahmis denir (İpekten, 2009: 100). Divan şiirinde oldukça çok kullanılmıştır. Tahmisi yapılan eserin ilk beyti kafiyeli ise, kafiye düzeni şu şekildedir: aaaaa-bbbba... Kafiyeli değilse kafiye düzeni şu şekildedir: aaaab-ccccb... (Mermer-Koç, 2005: 96). Tahmis yazan şairlerden birisi de Leylâ Hanım'dır.

### 1. Leylâ Hanım

Leylâ Hanım İstanbul'da doğmuştur. Babası kazasker Moralı-zâde Hâmid Mehmed Efendi, dedesi Sa'îd Efendi'dir. Annesi Hadîce Hanım'dır. Aydın bir aile yapısında yetişip iyi bir öğrenim görmüş, aile geleneği olarak Mevlevîliğe bağlanmıştır. Leylâ Hanım, şiirlerinden anlaşıldığı üzere maddi sıkıntı çekmiştir. 1840 yılında kendisine 150 kuruş maaş bağlanmıştır. Leylâ Hanım 1848'de vefat etmiş, Mevlevî olduğu için Galata Mevlevîhânesi hazîresine defnedilmiştir. Leylâ Hanım'ın tek eseri *Dîvân*'ıdır. Divan şiiri kalıpları içinde hemen her türden şiirleri bulunmaktadır. Her harften gazel yazmayı denemiştir. Leylâ Hanım, irticalen şiir söyleme yeteneğine sahipti (Arslan, 2014). Leylâ Hanım divan şiirinin en önemli kadın şairlerinden birisidir. Onun mizacı şiirlerine yansımıştır. Dili açık ve akıcıdır. Söylemek istediklerini en iyi ifade edecek kelime ve terkipleri seçmeye özen göstermiştir. Seçtiği kelime kadrosu anlatacağı malzemeye uygundur (Arslan, 2003: 38-40). Leylâ Hanım'ın tahmis yazdığı şairlerden birisi de Bâkî'dir.

### 2. Bâkî

Bâkî 16. yüzyılın ve Türk Edebiyatının en büyük şairlerinden birisidir. Bâkî'nin asıl adı Mahmud Abdulkâkî'dir. İstanbul'da doğmuştur. İstanbul Fatih Cami müezzinlerinden Mehmed Efendi'nin oğludur. Bâkî medreseye başlamış, yeteneği sayesinde kısa zamanda kendini göstermiştir. Onun medrese arkadaşları arasında Nevî, Üsküplü Vâlihî, Edirneli Mecdî, Hoca Sadeddin gibi geleceğin şair ve bilginleri vardır. Bâkî 1563 yılında danişmend olur. Kanuni Sultan Süleyman onu Silivri Medresesi'ne müderris olarak atar. 1564 yılında İstanbul'da Mahmud Paşa Medresesi müderrisliğine getirilir. Kanuni Sultan Süleyman 1566 yılında vefat edince müderrislik görevinden alınır. 1569 yılında Murad Paşa, 1571 yılında Eyüp Sultan Medresesine atanır. 1573'te Sahn Medresesi müderrisi olarak görevlendirilir. 1574'te Süleymaniye Medresesi müderrisliğine atanır. Bâkî bir süre Edirne'de Selimiyye müderrisliği yaptıktan sonra 1579'da Mekke kadılığına, bir yıl sonra Medine kadılığına gönderilir. Belli bir zaman sonra İstanbul'a çağırılır. 1584 yılında İstanbul kadılığına getirilir. Bir yıl sonra görevden alınır. Bir yıl kadar açıkta bekledikten sonra İstanbul kadılığına ve birkaç ay sonra da Anadolu kazaskerliğine atanır. İki yıl bu görev yaptıktan sonra kazaskerlikten uzaklaştırılır. 1591'de ikinci kez Anadolu kazaskeri ve sonraki yıl da Rumeli kazaskeri olur. Ancak birkaç ay sonra emekli edilir. Bâkî, 1600 tarihinde vefat eder. Fatih Camii'nde cenaze namazı kıldırılır (Kaplan-Macit, 2014). Leylâ Hanım onun şiirlerinden etkilenmiştir.

### 3. Bâkî'ye Yazdığı Tahmisler

Leylâ Hanım Bâkî'nin dört gazelini tahmis etmiştir. Bunlar Bâkî'nin 55, 128, 372, 238. gazelleridir. Leylâ Hanım'ın Bâkî'ye yazmış olduğu ilk tahmis 55. gazeldir. Şiirin başlığı Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Leylâ'dır.

\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, Çankırı/Türkiye, fatihsona@karatekin.edu.tr.

Buyur bâğa seninle ‘âşık-ı nâ-çârı görsünler  
Yolunda rûyını ferş eyleyen ezhârı görsünler  
Gözüm yaşıyla hâsıl itdigim eşcârı görsünler  
Açıl bâğın gül ü nesrini ol ruhsârı görsünler  
Salın serv ü sanavber şîve-i refâtârı görsünler

Görünse ‘âşık-ı dil-hasteyle ol mâh-ı tâbânım  
Virürdüm mâ-melek hep kalmayıp hiç sabr u sâ mânım  
Şehîd-i ‘aşk olup cânâ boyandı kana dâmânım  
Açıldı dâğlar sînemde çâk oldu giribânım  
Mahabbet gülşeninde açılan gül-nârı görsünler

Niçün kûyunda feryâd eyliyor bilsem ‘aceb gönlüm  
Senin ‘aşkın ile tolmuş gibi ey gonca-leb gönlüm  
Yine nâr-ı firâka yakdı kendin bî-sebebe gönlüm  
Kapında hâsıl itdi bu devâsız derdi hep gönlüm  
Ne derde mübtelâ oldu dil-i bîmârı görsünler

İderse ârzû kasd itmege öz cânıma dilber  
Çekerse sîneme şol gamze-i hûn-rîzi hançerler  
Yolunda virmege işden mi billâhi anın bir ser  
Ten-i zâr ile pehlûm üstühânı sayılır yer yer  
Beni seyr itmeyen ahbâb mûsikârı görsünler

Eğer bir katre mey ihsân iderse ‘âşıkâ sâkî  
Pür eyler nâle vü efgân ile Leylâ bu nüh tâkî  
Değişdi ‘asrımızda hamd ola hûbânın ahlâkî  
Güzeller mihrîbân olmaz demek yanlıştır ey Bâkî

Olur vallâhi billâhi hemân yalvarı görsünler (Arslan, 2003: 130).

İlk bentte Bâkî, yüzünü aç da bahçenin gülü ve nesrini o yanağı görsünler. Salın da servi ve çam ağacı o yürüyüş biçimini görsünler demektir (İpekten, 1998: 109). Leylâ Hanım, bâğa buyur, seninle çaresiz âşığı görsünler. Yolunda yüzünü yayan çiçekleri görsünler. Gözüm yaşıyla meydana çıkardığım ağaçları görsünler demektir. Leylâ Hanım’da Bâkî’deki gibi ağaçlık, yeşillikler vardır.

İkinci bentte Bâkî göğsümde yaralar açıldı. Muhabbet gül bahçesinde açılan nar çiçeğini görsünler diye yakamı parçaladım demektir (İpekten, 1998: 111). Bu beyit *Bâkî Divanı*’nda üçüncü beyittir (Küçük, 1994: 134). Leylâ Hanım o parlak ay gibi olan sevgili hasta gönüllü âşığa bir görünse hiç sabır ve servetim kalmayıp bütün varlığımı ona verirdim. Aşkın şehidi olup ey canım eteklerim kana boyandı demektir. Leylâ Hanım ay yüzlü sevgiliye her şeyini vermektedir.

Üçüncü bentte Bâkî, gönlüm bu devâsız derdi hep senin kapında meydana getirdi. Hasta gönlümü görsünler de ne derde tutulduğumu görsünler demektir (İpekten, 1998: 110). Bu beyit *Bâkî Divanı*’nda ikinci beyittir (Küçük, 1994: 134). Leylâ Hanım gönlüm acaba niçin senin mahallende feryat ediyor bilsem? Ey gonca dudaklım gönlüm senin aşkın ile dolmuş. Gönlüm sebepsiz kendini yine ayrılık ateşine yaktı demektir. Leylâ Hanım ayrılık ateşine düşmüş, feryat etmektedir.

Dördüncü bentte Bâkî, zayıf vücudumda kaburgamın kemikleri bir bir sayılır. Beni seyretmeyen dostlarım mûsikâra baksınlar demektir (İpekten, 1998: 112). Leylâ Hanım, dilber öz canıma kastetmeye arzu ederse, kan dökücü yan bakışın göğsüme hançerler çekerse, billahi yolunda başımı vermeye işten mi? Yoluna başımı veririm demektir.

Beşinci bentte ey Bâkî güzeller sevgi göstermez demek yanlıştır. Âşıklar yalvarsınlar vallahi de billahi de gösterirler demektir (İpekten, 1998: 113). Leylâ Hanım eğer sâkî âşığa bir damla şarap ihsan ederse Leylâ bu dokuz kubbeyi ağlayıp inleme ile doldurur. Asrımızda hamd olsun ki güzellerin ahlâkı değişti demektir.

Leylâ Hanım'ın ikinci tahmisi Bâkî'nin 128. gazelidir. Gazelin başlığı Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Leylâ'dır.

Beni ser-mest ü hayrân eyleyen ol yâr-i cânımdır  
Tarâvet bahş iden bâga benim serv-i revânımdır  
Mahabbet gülşeninde murg-ı gönlüm bâg-bânımdır  
Ruhun 'aksiyle sahn-ı dîde bâg u gülsitânımdır  
Hayâl-i nahl-i kaddin hayliden hâtır-nişânımdır  
Cihânda çeşmime zindân olupdur sevdiğim bâglar  
Senin 'aşkınla peydâ eyledim bu sinede dâglar  
Fırâkıyla gözüm yaşı dem-â-dem su gibi çağlar  
Gönül inler gamından dem-be-dem rûh-ı revân aqlar  
Bu bâgın çeşme-sârı hep benim eşk-i revânımdır

Bilürken nâr-ı 'aşkınla benim hâl-i perîşânım  
Nigâh-ı merhamet kılmaz mısın bir kerre sultânım  
Terahhum eyle bir kerre görüp bu âh u efgânım  
Temâşâ-yı gül ü gülşende ârâm eylemez cânım  
Ser-i kûyında cânânın garaz ârâm-ı cânımdır

Leyâl-i gamda yâd itdikçe ben ol kadd-i şîmşâdı  
Unutdurdı fesânem kîssa-i Mecnûn u Ferhâd'ı  
Gören hayrette kaldı 'âşık-ı mecrûh u nâ-şâdı  
Şerâr-ı nâr-ı âhımla sipihrin tâs-ı pûlâdı  
Döner her dem belâ bezminde câm-ı zer-nişânımdır

Getür her dem hayâl ü hâtıra ol çeşm-i fettânı  
Sirişkin var iken yâd itme Leylâ bahr-i 'ummânı  
Senin sâyende peydâ itdiğimdir hep ciğer kanı  
Yaşım deryâdır ey Bâkî içinde şâh-ı mercânı  
Hayâl-i nahl-i bâlâ-yı nihâl-i ergavânımdır (Arslan, 2003: 131-2).

İlk bentte Bâkî yanağının aksiyle gözümün sahnesi bahçe ve gül bahçemdir. Hurma ağacı gibi olan boyunun hayaliyle oldukça fazla hatırımda kalmıştır demektir. Sevgilinin boyu hurma ağacı gibidir, âşık onu sürekli düşünmektedir. Leylâ Hanım, beni sarhoş ve hayran eyleyen canım sevgilimdir. Bahçeye tazelik bahşeden benim servi boylu sevgilimdir. Sevgi gül bahçesinde gönül kuşum bahçıvanımdır demektir. Sevgili Bâkî de hurma ağacına benzetilirken Leylâ Hanım'da serviye benzetilmiştir.

İkinci bentte Bâkî, gönlüm üzüntüden inler, daima rûhum aqlar; bu bağıın çeşmesi hep benim akan gözyaşımıdır demektir. Onun gözyaşları çeşmeden akmaktadır. Leylâ Hanım, cihanda sevdiğim bahçeler gözüme zindan olmuştur. Senin aşkınla bu göğsümde yaralar çıkardım. Ayrılığınla gözyaşlarım daima su gibi çağlar demektir. Leylâ Hanım, Bâkî gibi ağlamaktadır.

Üçüncü bentte Bâkî, canım gül ve gül bahçesinde bakmakta karar kılmaz. Sevgilinin mahallesinin başındaki amaç can dinlenmesidir demektir. Leylâ Hanım, aşkının ateşiyle yanıp, perişan hâlimi bilirken sultânım bir kere merhamet ile bakmaz mısın? Bu âh ve inlememi görüp bir kere bana acı, merhamet et demektir.

Dördüncü bentte Bâkî, âhımın ateşinin kıvılcımıyla gökyüzünün çelik tası döner. Her zaman belâ meclisinde altın işlemeli kadehimdir demektir. Âhı o derece güçlüdür. Leylâ Hanım ben sevgilinin şîmşir ağacı gibi olan boyunu üzüntü gecelerinde andıkça benim efsanem Ferhat ve Mecnun'un kıssasını unutturdu. Üzüntülü ve yaralı âşığı gören hayrette kaldı demektir. Leylâ Hanım kendini aşkı için canını veren büyük âşıklar Ferhat ve Mecnun ile eş tutmaktadır.

Beşinci bentte ey Bâkî, gözyaşlarım deniz gibidir. İçindeki mercan dalı, erguvan fidanının yüce hurma ağacının hayalidir demektir. Leylâ Hanım, her zaman o cilveli gözü hayal ve hatıra getir. Gözyaşların varken Leylâ engin denizleri yâd etme. Senin gölgende ciğer kanı meydana çıkardığımdır demektir. Onun gözyaşları o kadar çoktur ki engin denizler kadar olmuştur.

Leylâ Hanım'ım 3. tahmisi Bâkî'nin 372. gazelidir. Tahminin başlığı Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Leylâ'dır.

Nice bir fikr-i dilber ile 'âşıklar hayâl olsun  
Hayâl-i zülf-i yâr ile za'if ü bî-mecâl olsun  
Biraz keşf-i nikâb it 'âşika 'arz-ı cemâl olsun  
Gam-ı hattıyla yârin nice bir dil pür-melâl olsun  
Sür ey sâkî ayagı mûr-ı gussa pâ-y-mâl olsun

Dimişler 'âşıkân pinhân ider mi sırr-ı mektûmı  
Niçün ketm eyleyim bâ-y u gedânın cümle ma'lûmı  
Bütün üftâdegânın rûz u şeb cânâ bu meczûmı  
Visâlin bezmine tek mahrem eyle cân-ı mahrûmı  
İçerlerse harâmî gözlerin kanım helâl olsun

Eger teşrîf iderse verd-i handânım bu gülzâra  
Tarâvet bahş iderse çeşm-i fettânım bu gülzâra  
Şeref virsün dem-â-dem âh u efgânım bu gülzâra  
Yeter sît ü sadâ-yı cân-ı nâlânım bu gülzâra  
Çemen bülbülleri şimden girü hâmûş u lâl olsun

Gice bülbül gibi kûyunda feryâd olmasun dirsən  
Sirişkim ile cânâ hâk-i râhın tolmasun dirsən  
Figânımla o lâle-haddin ey meh solmasun dirsən  
Ser-i kûyunda ger gavgâ-yı 'uşşâk olmasun dirsən  
Rakîb-i kâfiri öldür ne ceng ü ne cidâl olsun

Dil âgâh oldı şimdi sâye-i 'aşkında her fenden  
Fedâ olsun nice gencîneler ister isen benden  
Senin râhında Leylâ dahi geçdi cân ile tenden  
Dirîg eyler mi Bâkî cânı kurbân oldığım senden

Yoluna cümle varı tek hemân 'id-i visâl olsun (Arslan, 2003: 132-3).

İlk bentte Bâkî, sevgilinin ayva tüylerinin üzüntüsüyle bir gönül nasıl sıkıntılarla dolsun? Ey sâkî kadehi sür; keder, üzüntü karıncaları ayaklar altına alınsın. Leylâ Hanım, dilberin fikriyle âşıklar nasıl hayal olsun. Sevgilinin saçının hayaliyle zayıf ve güçsüz olsun. Âşığa biraz örtünü kaldır da güzelliğini görebilsin demektedir.

İkinci bentte Bâkî, kavuşmanın meclisine sadece mahrum cânı mahrem eyle. Haydut gözlerin kanımı içerlerse helal olsun demektedir. Leylâ Hanım âşıklar gizli sırları gizlerler mi demişler. Zengin ve fakirlerin bütün bildiklerini nasıl saklayayım? Ey sevgili! Bütün düşkünlerin gece gündüz bu meczumudur demektedir.

Üçüncü bentte Bâkî, inleyen canımın sedası, sesi bu gül bahçesine yeter. Çimen bülbülleri bundan sonra susmuş ve sessiz olsun demektedir. Leylâ Hanım, eğer neşeli gülüm bu gül bahçesine şeref verirse, bu gül bahçesine cilveli gözler tazelik bahşederse, âh ve inlemelerim daima buraya şeref versin demektedir.

Dördüncü bentte Bâkî, eğer sevgilinin mahallesinde âşıkların kavgası olmasın dersen kâfir rakibi öldür de cenk ve kavga olmasın demektedir. Leylâ Hanım, gece bülbül gibi mahallende feryat olmasın dersen; ey sevgili yolumun toprağı gözyaşlarım ile dolmasın dersen; ey ay yüzlü inlememle o lale yanağın solmasın dersen demektedir.

Beşinci ve son bentte Bâkî, canımı kurban olduğum senden esirger miyim? Yoluna bütün varımı vereyim hemen kavuşma bayramı olsun. Leylâ Hanım gönül şimdi aşkının gölgesinde her fenden uyanık oldu. Nice hazineler istersen benden sana feda olsun. Senin yolunda Leylâ can ile tenden geçti demektedir. O da Bâkî gibi sevgiliye bütün varlığını vermektedir.

Leylâ Hanım'ın 4. tahmisi Bâkî'nin 238. gazelidir. Tahminin başlığı Gazel-i Bâkî Tahmîs-i Leylâ'dır.

Kimi 'âlemde ider nâle vü efgân ancak  
Kimi fûrkatde kimi vâsıl-ı cânân ancak

Kimi pervâne gibi yanmada el'ân ancak  
Hâl-i 'âlem ezeli böyle perişân ancak  
Kimi handân kimi nâlân kimi giryân ancak

Kimi zevk içre olup nâ'il-i vasl-ı dildâr  
Kimi Mecnûn gibi dünyâyı ider geşt ü güzâr  
Dil-i divâne ise 'aşk ile her şeb bidâr  
Kimi bülbül gibi nâlân-ı gül-i 'ârız-ı yâr  
Kimi pervâne-i şem'-i ruh-ı cânân ancak

Hele âbâd olalıdan beri bu mülk-i fenâ  
Kimine zehr içürür kimine dârû-yı şifâ  
Herkesin kısmetini destine virdi Mevlâ  
Bu cihân kimine kasr-ı tarab-ı 'ayş u safâ  
Kiminin mihnet ile başına zindân ancak

Vâdi-i gamda refik olmuş idim Mecnûn'a  
Hep su 'âl eyler idim hâlîmi ol mahzûna  
Dir idi çâre mi vardır bu dil-i pür-hûna  
Pây-mâl olmada âhir şütür-i gerdûna  
Pâdişâhıyla gedâsı hele yek-sân ancak

Kimisi fakr ile bî-kes kimidir şâh-ı cihân  
Kimi Leylâ gibi togduğuna nâdim el'ân  
Kimi 'âciz kimi sultân kimi memdûh-ı zamân  
Bâkiyâ hân-kah-ı 'âlem-i hayrette hemân

Her gelen kimse bir esrâr ile hayrân ancak (Arslan, 2003: 139-40).

İlk bentte Bâkî, ebedî olarak âlemin durumu ancak perişandır; kimi şen, kim inleyen, kimi ancak ağlayandır. Leylâ Hanım, kimi âlemde ancak inleyip ağlamaktadır. Kimi ayrılıkta, kimi sevgiliye kavuşmuştur. Kimi ancak pervane gibi şu anda yanmaktadır demektedir.

İkinci bentte Bâkî, kimi bülbül gibi sevgilinin gül yanağının özlemiyle inlemektedir. Kimi ancak cananın yanağının mumunda pervane gibidirler demektedir. Onun etrafında pervane gibi dönmektedirler. Leylâ Hanım kimi zevk içinde sevgilinin kavuşmasına nâil olmuş; kimi Mecnun gibi dünyayı gezip dolaşmakta, divane gönül ise aşk ile her gece uykusuz olmaktadır demektedir.

Üçüncü bentte Bâkî bu cihan kimine zevk ve sefa içinde köşk; kimine ancak sıkıntı içinde zindan olmuştur demektedir. Bu dünyada kimi sıkıntı içinde, kimisi ise zevk sefa içindedir. Leylâ Hanım hele bu fenâ mülkü bayındır olduğundan beri kimine zehir, kimine şifa ilacını içirir. Herkesin kısmetini Mevlâ eline verdi demektedir.

Dördüncü bentte Bâkî, sonunda feleğin devesinin ayağının altına alınmıştır; ancak padişahıyla kölesi bir, beraberdir. Leylâ Hanım, üzüntü vadisinde Mecnun'a yol arkadaşı olmuş idim. Hâlîmi o mahzuna hep sorar idim. O da derdi: Kanla dolmuş gönle çare mi vardır, demektedir.

Beşinci bentte ey Bâkî, hemen hayret âleminin dergâhında her gelen kimse ancak esrar ile hayrandır demektedir. Leylâ Hanım kimisi fakirlik ile kimsesiz, kimisi cihanın şahı; kimi Leylâ gibi şu anda doğduğuna pişman; kimi âciz, kimi sultan kimi de zamanının övülmüşüdür demektedir.

Sonuç olarak Leylâ Hanım, 19. yüzyılın önemli kadın şairlerindedir. Aradan uzun zaman geçmiş olmasına rağmen Bâkî'den etkilenmiş, onu örnek almış ve ona 4 tane tahmis yazmıştır. Bu tahmislerin bir tanesinde iki beytin yerini değiştirmiştir. Leylâ Hanım, Bâkî'deki şiirlerin konusuna uymaya çalışmış ve bu şiirleri tahmis etmede yer yer başarılı olmuştur.

### Kaynakça

Arslan, Mehmet. (2014). "Leylâ Hanım", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay. [Erişim Tarihi: 15/07/2024] <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/leyla-hanim>.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

tekitip.kongresin.org.tr

 TİKA  
T.C. DİŞİŞLERİ BAKANLIĞI  
T.C. KÜLTÜR, TURİZM VE YEREL YERİNELEŞTİRME BAKANLIĞI

- Arslan, Mehmet. (2003). *Leylâ Hanım Dîvânı*. İstanbul: Kitabevi Yay.
- İpekten, Haluk, (1998). *Bâkî, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yay.
- İpekten, Haluk. (2009). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yay.
- Kaplan, Hasan-Macit, Muhsin. (2014). *Bâkî, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kazakistan, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay. [Erişim Tarihi: 01/09/2024] <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/baki>.
- Küçük, Sabahattin. (1994). *Bâkî Divanı*, Ankara: TDK Yay.
- Mermer, Ahmet-Koç, Neslihan Keskin. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yay.

## ТЮРКОЛОГИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ

### Turkology In Uzbekistan

Феруза К. ХАБИБУЛЛАЕВА\*

#### Аннотация

Автор статьи отмечает, что постсоветские события в Республике Узбекистан обусловили новый формат тюркской интеграции: ТЮРКСОЙ, пропагандирующая единство тюркских народов на основе общих исторических корней. Не менее важным трендом современной узбекской тюркологии является реализация ведущими высшими учебными заведениями страны образовательных программ многоуровневой подготовки по специальности «тюркология».

**Ключевые слова:** тюркология, международные тюркологические организации, научные и образовательные центры, высшее учебное заведение.

#### Abstract

The author of the article notes that post-Soviet events in the Republic of Uzbekistan led to a new format of Turkic integration: TURKSOY, which promotes the unity of the Turkic peoples based on common historical roots. An equally important trend in modern Uzbek Turkology is the implementation of multi-level educational programs in the specialty “Turkology” by the country’s leading higher education institutions.

**Keywords:** Turkology, international Turkological organizations, scientific and educational centers, higher education institution.

#### Введение

Одним из самых популярных трендов в мировом пространстве являются понятия, связанные с корнем «тюрк» - тюркология, тюркский мир, включая все «измы» - тюркизм, пантюркизм и пр. Несомненно на протяжении веков тюркология играла и по сей день играет важную роль.

Известно, тюрки составляют значительную часть населения, подавляющее их количество проживает в Евразии, на территориях самых разных государств, в том числе и в Средней Азии.

В связи с постсоветскими событиями, которые детерминировали новый формат тюркской консолидации, это международная организация тюркской культуры, распространяющая единство тюркских народов на основе общих исторических корней. Немалую роль в тюркском пространстве играет и Узбекистан, поскольку еще в далекой древности стратегически важное положение государства определило его как транзитно-миграционный коридор. Практически весь этнический состав тюрков проходил через территорию Узбекистана, организовав Великий шелковый путь.

Узбекистан тесно связан с ТЮРКСОЙ (ЮНЕСКО тюркского мира), которая была основана в 1993 году, в результате соглашения министров культуры Азербайджана, Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана, Туркменистана и Турецкой Республики. Культурной столицей Международной тюркской организации в Узбекистане является Хива.

Не всем среднеазиатским республикам по нраву пришлось этнонимическое обозначение по отношению к их народу: «внешние тюрки», и более дерзкое — «узбекский турак» и т.д. Для информации: ученый-тюрколог - это тот, который изучает историю, культуру, фольклор тюркских народов.

Необходимо упомянуть и Махмуда Кашгари, известного как первый филолог-тюрк, который создал в 1074 году памятник «Диван лугатат-турк», раскрывающий эпоху Караханидов. В нем

---

\* Доцент Андижанского филиала Какандского университета, заведующий кафедрой педагогики, психологии и филологии. / Assoc. Prof., Andijan Branch of Kokand University, Head of the Department of Pedagogy, Psychology and Philology.



даются максимально полные и точные сведения о диалектах тюркского языка того времени, об особенностях грамматики, этнографии и культуре тюркских племен. Все это подтверждает то, что тюркология для нас узбеков никогда не теряла своей значимости. В то же время Кашгари стал первым ученым, использовавшим в тюркологии сравнительно-сопоставительный метод. На наш взгляд, есть все основания рассматривать Кашгари в статусе языковой исторической личности.

Видный востоковед-тюрколог Александр Николаевич Самойлов назвал Махмуда Кашгари «Радловым XI века», а лингвист-тюрколог Николай Александрович Баскаков считал Кашгари «пионером в изучении сравнительного изучения тюркских языков». Ученые обосновано высоко оценили научное значение произведения Кашгари.

По мнению академика советского тюрколога Андрея Николаевича Кононова и казахского советского ученого-тюрколога Ауелбека Коньратбаева, «Диуани лұғататтүрік» является произведением, передающим сведения о жизни и духовной культуре средневековых тюрков. А это в свою очередь дает следующее представление:

- 1) о языковой базе тюркских народов;
- 2) исторические данные о расселении, проживающих племен;
- 3) изучить классификацию тюркских языков;
- 4) определить особенности формирования фонетики и грамматики тюркских языков;
- 5) а также получить информацию о традиции, обычае и менталитете тюрков.

На наш взгляд, Кашгари и его труд необходимо переводить, давая подстрочные комментарии к реалиям и этим сделать доступным не только для имплицитного читателя, но и для широкого круга с целью познания и популяризации тюркологии. Поскольку всем этим вызван и глубокий интерес к творчеству Кашгари, и к истории тюркских языков и народов, особенно к ранним этапам этнических и языковых процессов.

### **Заключение**

Таким образом, основываясь на вышеизложенном, можно сделать следующие выводы, в Республике Узбекистан накоплен значительный опыт по изучению и сохранению историко-культурного наследия народов тюркского мира. Евразийская идея на современном этапе может выступить новым импульсом для расширения международных исследований данной проблематики. Все это является еще одной причиной для открытия больших возможностей для исследовательской, образовательной практики в области тюркологии в рамках совместных международных проектов. Что еще раз доказывает о значимости тюркологии в Узбекистане, о реализации ведущими высшими учебными заведениями страны образовательных программ многоуровневой подготовки по специальности «тюркология».

### **Литература**

- Кафедра тюркологии.* (2020). Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева. URL: <http://fmo.enu.kz/subpage/tyurkologiya-kaf>.
- Правда Востока.* (1999). Ташкент.
- Самойлов, Граф. (2009). Александр Николаевич. *Большая биографическая энциклопедия.*
- Семь граней великой степи: Статья Главы государства.* (2018). URL: <https://www.akorda.kz/ru/events/statya-glavy-gosudarstva-sem-granei-velikoi-stepi>.

## TÜRK DÜNYASI KÜLTÜRÜNDE HALK HEKİMLİĞİ, ONUNLA İLGİLİ İNANIŞ VE RİTÜELLER

### Folk Medicine in Turkish World Culture, Beliefs and Rituals Related to It

Fidan GASIMOVA\*

#### Öz

Halk hekimliği, geleneksel yöntemlerle hastalıkları tedavi etme pratiği olup, bu yöntemler çeşitli inanışlar ve ritüellerle desteklenmektedir. Malum olduğu üzere halk hekimliği halk tarafından biriktirilen ve nesilden nesle aktarılan, hastalıkları teşhis etmek ve tedavi etmek için kullanılan ampirik bilgi kompleksidir. Bildiride, Türk dünyasında halk hekimliğinin tarihsel gelişimi, uygulama yöntemleri, bu yöntemlerin kültürel, toplumsal bağlamları incelenecek ve aynı zamanda bu hekimlikle ilgili bazı inanışlar, ritüellerden bahsedilecektir. Çünkü halk hekimliği uygulamaları, Türk dünyasında derin kültürel ve tarihsel köklere sahiptir. Bu uygulamalar, toplumun inanç sistemi, gelenekleri ve yaşam tarzı ile yakından ilişkilidir. Her toplumun kendine özgü halk hekimliği pratikleri vardır ve bu pratikler, o toplumun kültürel kimliğinin bir parçası olarak nesilden nesle aktarılır. Halk hekimliği, sadece fiziksel sağlıkla değil, aynı zamanda ruhsal ve toplumsal sağlığın korunması ve iyileştirilmesiyle de ilgilidir. Bundan başka halk hekimliği etkisiz ve hatta tehlikeli tedavilerin de yer aldığı sihir, ezoterik unsurlar da içerebilir. Çalışmanın temel amacı, kültürümüzde sıkça rastladığımız halk hekimliği uygulamalarının ve bu uygulamalara eşlik eden inanış ve ritüellerin detaylı bir analizini sunmaktır. Bu kapsamda, bazı Türk halklarındaki halk hekimliği pratikleri, bu pratiklerin dayandığı inanışlar ve uygulanan ritüeller de ele alınacaktır. Ayrıca etkinlik ve güvenliğinin kanıtlandığı halk hekimliği yöntemlerinin bir kısmı modern tıp tarafından da benimsenebilir. Bunun için de halk hekimliğinin modern tıpla ilişkisi ve günümüzdeki yeri de değerlendirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Türk dünyası, halk hekimliği, inanışlar, ritüeller, geleneksel tıp, kültürel dinamikler.

#### Abstract

Folk medicine, a practice of treating diseases using traditional methods, is supported by various beliefs and rituals. As is well known, folk medicine is an empirical knowledge complex accumulated by the people and passed down from generation to generation, used to diagnose and treat diseases. This paper will examine the historical development of folk medicine in the Turkish world, its application methods, and the cultural and social contexts of these methods. Additionally, it will discuss some of the beliefs and rituals associated with this practice. Folk medicine practices in the Turkish world have deep cultural and historical roots. These practices are closely related to the belief system, traditions, and lifestyle of society. Each community has its unique folk medicine practices, which are passed down as part of the community's cultural identity. Folk medicine is concerned not only with physical health but also with the preservation and improvement of mental and social health. Moreover, folk medicine may include magic and esoteric elements, which can involve ineffective or even dangerous treatments. The main purpose of this study is to provide a detailed analysis of the folk medicine practices that are frequently encountered in our culture and the beliefs and rituals that accompany these practices. In this context, the folk medicine practices of some Turkish peoples, the beliefs underlying these practices, and the rituals performed will be addressed. Additionally, some folk medicine methods whose effectiveness and safety have been proven may be adopted by modern medicine. Therefore, the relationship of folk medicine with modern medicine and its current place will also be evaluated.

**Keywords:** Turkish world, folk medicine, beliefs, rituals, traditional medicine, cultural dynamics.

#### Giriş

Məlum olduğu kimi, türk dünyası, zəngin bir mədəniyyət və tarixi irsə sahibdir. Bu irsin bir hissəsi olan xalq təbabəti, əsrlər boyu formalaşmış, təbiətdən əldə edilən vasitələr və müxtəlif inanclarla dəstəklənən sağlamlıq və şəfa anlayışına dayanır. Elmi təbabətə qədər, Türk xalqları xəstəliklərin müalicəsində xalq təbabətinə əsaslanmış və bu metodlar nəsildən-nəslə ötürülmüşdür. Xalq təbabəti

\* Doç. Dr., Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi Folklor Enstitüsü, Folklor Teorisi Bölümü, Bakı/Azərbaycan, gasimovafidan@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-9795-5932.

təkcə xəstəliklərin müalicəsində deyil, həm də profilaktik sağlamlıq tədbirləri və mənəvi təmizlənmədə istifadə olunmuşdur.

Ümumiyyətlə, xalq təbabəti dedikdə xəstəliklərin ənənəvi üsullarla müalicəsi təcrübəsi nəzərdə tutulur. Bu təcrübəyə əsaslanan xalq təbabəti xalq tərəfindən toplanmış və nəsil-dən-nəslə ötürülən, xəstəliklərin diaqnostika və müalicəsində istifadə olunan biliklər məcmusudur. Xalq təbabəti hələ elmi təbabət mövcud olmamışdan çox qabaq yaranmış və uzun bir tarixi inkişaf yolu keçərək, bizim dövrümüzədək gəlib çatmışdır. Belə ki, qədim insan xəstələndiyi zaman müxtəlif otlardan təbii müalicə vasitəsi kimi istifadə etməyə başlayır. Tədricən də hansı otun, bitkinin nəyə təsir etdiyini, hansı xəstəliyin sağlamlığında müəyyən bir rol oynadığını öyrənməyə başlayır. Beləliklə də, gündəlik həyat təcrübələri əsasında bitkilərin müalicəvi tərkibini öyrənib, uzunmüddətli sınaqlardan sonra özünün müalicəvi vasitələrini formalaşdırmağa başlamışdır. Bunun əsasında da bu müalicə üsulu ilə məşğul olan xalq həkimləri, türkəçarəçilər meydana gəlir.

Qeyd edək ki, xalq təbabəti uzun bir tarixi inkişaf yolu keçmiş və müxtəlif tətbiq üsullarına malikdir. Folklora nəzər saldıqda bu üsulların da fərqli inanc və rituallarla dəstəkləndiyini görə bilərik. Çünki xalq təbabəti üsullarının dərin mədəni və tarixi kökləri vardır. Bu təcrübələr cəmiyyətin inanc sistemi, adət-ənənələri və həyat tərziləri ilə sıx bağlıdır. Hər cəmiyyətin özünəməxsus xalq təbabəti təcrübələri var və bu təcrübələr həmin cəmiyyətin mədəni kimliyinin bir hissəsi kimi nəsil-dən-nəslə ötürülür. Xalq təbabəti təkcə fiziki sağlamlıqla deyil, həm də psixi və sosial sağlamlığın qorunması və yaxşılaşdırılması ilə məşğuldur. Bundan əlavə, xalq təbabətində sehrli və ezoterik elementlər, o cümlədən təsirsiz və hətta təhlükəli müalicələr də ola bilər.

Ümumiyyətlə, xalq təbabətinin bir tərəfi əski inanclarla bağlıdır. Belə ki, hal-hazırda rast gəlinən bir çox müalicə üsulunda qədim inancların izlərini görə bilərik. Məsələn, bəzi təbiət kulturları vardır ki, bunların izlərinə xalq təbabətində də çox rast gəlinir. Daş, ağac, su, od və s. kimi kulturlar buna örnək ola bilər. Hər bir ağacın, meyvənin, bitkinin və s. kökündə yenə də onun mifoloji izahı dayanır. Düzdür onlarla bağlı artıq xeyli araşdırmalar, tibb sahəsinə yararlı olacaq məlumatlar, müalicə üsulları tapılmışdır, ancaq yenə də onu qeyd edək ki, bu məhsulların kökündə ibtidai insanın mifoloji dünyagörüşü dayanır. Hansı ki, bu dünyagörüş onun gələcək “taleyini” həll etmişdir. Yəni onun bu məhsullarla bağlı yerinə yetirdiyi proseslər sonrakı elm adamları üçün bir mənbə rolunu oynamışdır. İllərin sınağından “üzüağ” çıxan bu nemətlər hazırkı səhiyyənin mühüm tərkib hissələrindən biridir.

### 1. Xalq Təbabətində Şamanların Rolu

Qeyd etdiyimiz kimi, Türk dünyasında xalq təbabətinin kökləri qədim inanc sistemləri, xüsusilə də şamanizm və animizm ilə sıx bağlıdır. Qədim türklərdə təbiət müqəddəs sayılırdı və insanın təbiətlə ahəng içində yaşaması mühüm idi. Bu inanc xalq təbabətində də özünü göstərmişdir. Məsələn, şamanizmə baxaq. Xalq təbabətində şaman ritualları, qədimdən bəri mədəniyyətlərin mənəvi və fiziki müalicə üsulları arasında vacib bir yer tutmuşdur. Şamanlar xəstəliklərin səbəbini metafizik dünyadan, ruhlardan və ya pis enerjilərdən qaynaqlanan amillərlə izah edirdilər. Şamanlar vasitəçi rolunu oynayaraq ruhlarla əlaqəyə keçər və onların yardımı ilə xəstələri müalicə edirdilər.

Məlumdur ki, şamanların mühüm vəzifələrindən biri xəstəliklərin sağaldılması idi. Ancaq onlar yalnız fiziki xəstəliklərlə deyil, həm də ruhi və mənəvi tarazlığın pozulması ilə də məşğul olurdular.

Qədim Türk mədəniyyətində şamanlar həm həkim, həm də mənəvi rəhbər idilər. Şamanlar xəstələrə şəfa vermək üçün həm təbii müalicə üsullarından istifadə edir, həm də xəstəliklərin pis ruhlardan qaynaqlandığına inanaraq, ruhi dünyada balans yaratmağa çalışırdılar.

Şamanizmin yayıldığı ərazilərdə yaşayan qədim türklər şamanın ruhlarla əlaqəsinə inanırdılar. Şamanın başlıca funksiyası iki dünya arasında vasitəçilik etməsi – mediasiyası, xəstəliklərin sağaldılması və ölümlərin dirildilməsi, ruhların çağırılması idi (Bəydili, 2003: 329). Ümumiyyətlə, türk xalqlarında şaman tanrı və ya ruhla insanlar, heyvanlar, təbiət arasında bir növ vasitəçi rolunu oynamışdır (Həbibəoğlu, 1996: 131). İnsanları sağaltmaq bacarığı şaman ruhlarının xüsusi bir “istedadı” idi. Həmçinin şamanlar eyni ruhlardan gəndərilən xəstəlikləri sağaldırdılar. Şaman

ruhları onlarla ünsiyyət qurur, kömək edir, onlarla birlikdə hərəkət edirdilər. Xəstəliklərin sağaldılması zamanı da şamanın ruhlarla əlaqəsindən bəhs olunur və bu zamanı şaman ruhu çağırmaq üçün qavaldan çıxan səslərin sədası altında rəqs etməklə və yaxud müəyyən bitkilərlə özünü ekstaz halına gətirməklə xəstəyə şəfa verirdi. Şamanın bu kimi müalicəvi üsullarına inanan ibtidai insan hətta heyvanların xəstəliyi zamanı da ona müraciət edirdi.

Ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, türk xalqlarında şamanlar müxtəlif missiyaları yerinə yetirirdilər və bular arasında xəstəliklərin sağaldılması xüsusi yer tuturdu. Məsələn, yakutlarda şaman ictimai həyatda əhəmiyyətli bir rol oynayırdı. Onlar şamanların fəvqəltəbii güclərlə əlaqə qurma xüsusiyyətinə inanırdılar. Onların başlıca funksiyası insan və heyvanları reallaşdırdığı mərasimlərlə müalicə etməkdir. Bu zaman şaman xəstəlik gətirən ruhları ya “qovur”, ya da onlarla “uzlaşma” yaradırdı. Şamanlar cənazə mərasimində də əhəmiyyətli şəxslər olaraq qəbul edilirdi. Həmçinin gələcəkdən də xəbər verirdilər. Altaylar isə şamanları müxtəlif dini ayinləri yerinə yetirmək üçün çağırırdılar. Xakasların inancına görə ruhları yumşaltmaq və onların intiqamının qarşısını almaq yalnız şamanların qurban kəsməsi və müxtəlif mərasimlər icra etməsi ilə mümkün ola bilərdi. Ümumiyyətlə, deyə bilərik ki, bütün türk xalqlarının həyatında şamanların rolu yüksək qiymətləndirilirdi. Onlar xəstələri “müalicə edir”, qəbilənin qoruyucu ruhunun şərəfinə mərasimlər keçirir, ovçuluq və cənazə mərasimləri təşkil edirdilər (Алексеев, 1984: 200-214).

Şamanlar müalicə prosesində təbiətin elementlərindən geniş istifadə edirdilər. Xüsusilə ağac, su, atəş və torpaq kimi təbii elementlər çox önəmli idi. Şamanlar bu elementləri xəstənin enerjisinin yenidən balanslaşdırılması üçün istifadə edirdilər. Məsələn, su ilə yuyunmaq, odun üzərindən keçmək və ya müəyyən ağaclara dualar oxumaq xəstəliklərin təmizlənməsi və şəfa tapılması üçün aparılan rituallardan idi.

Xalq təbabətində şaman ritualları min illər boyu xəstəliklərin müalicəsi, mənəvi təmizlənmə və ruhlarla əlaqə üçün istifadə edilmişdir. Şamanlar vasitəçi olaraq ruhlar aləminə keçərək xəstəliklərin mənşəyini axtarır və xəstələri şəfa verməyə çalışırdılar. Şaman ritualları, təbii elementlərin və ruhların birləşdirilməsi ilə həm fiziki, həm də mənəvi müalicə üsulu olaraq xalq təbabətinin ayrılmaz hissəsi olmuşdur.

Beləliklə, xalq təbabətində müalicə üsulları ilə yanaşı bir çox rituallar və mənəvi tətbiqlər də geniş yer tuturdu. Bu rituallar adətən xəstəliyin mənəvi səbəblərini aradan qaldırmaq üçün icra edilirdi və bir neçə iştirakçı ilə həyata keçirilirdi. Qeyd etdiyimiz kimi, xalq arasında xəstəliklərin tez-tez pis ruhların təsiri, nəzər, cadu və ya fəvqəltəbii qüvvələrin müdaxiləsi nəticəsində yarandığına inanılırdı. Buna görə də xəstəliklərin müalicəsində yalnız təbii dərmanlar deyil, həm də mənəvi rituallar və dualar geniş istifadə olunurdu. Məsələn, xəstənin başı üzərində üzərlik otu yandırmaq, pis ruhları qovmaq üçün vacib bir ritual sayılırdı. Üzərlik otundan indi də geniş şəkildə istifadə olunur. Bunun istifadəsinin digər bir səbəbi isə pis “gözün dəyməsi” nəticəsində insanın xəstələnməsinə olan inandır. Türk mədəniyyətində nəzər insanların sağlamlığına ziyan verən pis qüvvə kimi qəbul edilir. Xüsusilə yeni doğulmuş uşaqlar və hamilə qadınlar nəzərdən qorunmaq üçün mavi muncuq, qırmızı ip, üzərlik otu kimi obyektlərlə qorunurdu. Nəzərin insanlara zərər verməməsi üçün “nəzər muncuğu” daşımaq çox geniş yayılmış bir tətbiqdır.

Ümumiyyətlə, müxtəlif xəstəliklərin, bəxbəxtliklərin baş verməsinə səbəb olan bədnəzərliklə bağlı xalq **inanclarında ağac və bitki kultunun** mühüm rol oynadığını görürük. Ağac və bitkilərin mifoloji funksiyaları bədnəzərliklə bağlı şəkildə də xalq inanclarına sirayət etmişdir. İnsanlar baxışlarında mənfilik hiss etdiyi insanlardan uşağını, evini, ev heyvanlarını, malını, mülkünü və s. qorunmaq üçün bəzi vasitələrə əl atırdılar: üzərlik, dağdağan, musqa, dua, nal, daş və s. Nəzəri qaytarmaq üçün sehirlilik xüsusiyyətlərinə malik olduğuna inandıqları bəzi ağac və bitki növlərindən də istifadə edilmişdir. Ən çox ağacın toxum, meyvə, çəyirdəyindən istifadə edilərək qorunulurdu. Bu haqda araşdırma aparmış Borozna qeyd edir ki, “Orta Asiyada ağacların xüsusi növlərindən, həmçinin bəzi bitkilərin toxumlarından hazırlanan amuletlərdən istifadə edilərək gözdən qorunurdular. Qadınlar və uşaqlar bunlardan istifadə edərək, müxtəlif mənfi güclərdən qorunduqlarına inanırdılar. Bunlar əsasən tut ağacı, iydə, yemişan, itburnu, nar və s. idi. İydə, püstə, nar, tutdan hazırlanan amuletlər həm də məhsuldarlıq ideyası ilə bağlı idi. İnanılırdı ki, bunlardan hazırlanmış bəzək əşyalarından istifadə edən

qadının çoxlu uşaqları olacaqdır. Araşdırma nəticəsində tədqiqatçı qeyd edir ki, Orta Asiya xalqlarında fəvqəltəbii xüsusiyyətlərin bitkilər aləminə aid edilməsi onların amulet taxma adətlərində aydın şəkildə görünür. Bunlar bir tərəfdən bədnəzərdən, qəddar ruhdan qoruyur, digər tərəfdən bol məhsuldarlıq gətirən bu və ya digər bitkinin xüsusiyyətlərini özünə köçürmək istəyindən irəli gəlir” (Борозна, 1975: 285-288).

Bütün bunların izləri müasir türk xalqlarında hələ də qalmaqdadır. Məsələn, Azərbaycandan, Türkiyədən toplanan folklor materiallarında hələ də bədnəzərdən, pis ruhdan qorunmaq və ya uğur gətirmək üçün bir sıra ağac və bitki növlərindən istifadə edilir. Bunlar arasında ən yaygın olanlar üzərlik və dağdağandır. Onlardan hazırlanmış bəzək əşyalarını bu məqsədlə uşaqların üzərinə taxırlar. Əlbəttə bu bitkilərin tibbi baxımdan əhəmiyyəti böyükdür. Ancaq mifoloji nöqtəyi-nəzərdən də “qoruyuculuq” funksiyasını daşımaqda davam edir.

Ağacların xəstəlik yaratma yaxud şəfa vermə xüsusiyyətləri mifoloji və folklor mətnlərindən məlumdur. Müxtəlif ağaclar var ki, onlarla bağlı inanclarda bu xüsusiyyətlər qeyd olunmuşdur. Məsələn, “Cəviz ağacının altında yatmaq olmaz” (Şəhur Folklor Örnəkləri, 2018: 123) inancına nəzər salaq. Bildiyimiz kimi, xalq arasında albastı, yəni hal anası ilə bağlı inanclar mövcuddur. Mifoloji inanclara görə həmin bu albastı müxtəlif ağacların, xüsusilə də cəviz ağacının altında oturur. Məhz albastı ilə əlaqədar olaraq, cəviz pis ağac hesab olunur. Onun altında çox dayanmaq, xüsusilə də yatmaq olmaz. Çünki albastı adama ziyan verər və o ağır xəstələnə bilər (Сухарева, 1975: 30).

Əslində bu inancın elmi təbabətdə izahı vardır. Cəviz ağacı hidrogen-sulfid qazı buraxır. Hidrogen-sulfid qazı havadakı digər qazlardan daha ağır olduğu üçün dibə çökərək bu ağacın altında oturan, yatan adamı halsız edir və baş ağrısına səbəb olur. Buna görə də onun altında çox oturmaq və yatmaq müsbət hal kimi qəbul edilmir. Deməli bəzən mifoloji dünyagörüşlə izah edilmiş inancların elmi tərəfi də mövcuddur.

Xəstəliklərin xalq təbabəti ilə sağaldılması görüldüyü kimi, müxtəlif təbiət kultlarının izlərini də daşıyır. Hansı ki, bu kultlarla müalicə ibtidai insanın həyatında mühüm rol oynamışdır. Biz topladığımız folklor materiallarında bunların sadəcə bəzi qalıqlarına şahid oluruq. Ancaq mifoloji mətnlər bu kultlar vasitəsilə müalicənin ibtidai insanın həyatında mühüm rol oynadığını göstərməkdədir. Məsələn, folklor mətnlərində **dağ, daş kultu** ilə bağlı müxtəlif inanclara rast gəlinir. Əskidən “ağrının, azar-bezarın “daşa ötürülməsi” şəklində daşın şəfaverici, sağaldıcı gücü olduğuna inanılmışdır. Əfsanə və rəvayətlərdə daşa dönmə motivi geniş yayılmışdır. Bəzən müqəddəs bilinən daşın göydən düşdüynə, keçmiş, gələcəyi bildirdiyinə inanılmışdır. Elə daşlar da vardı ki, sonsuz qadınlar gedib göbəklərini o daşın göbək yerinə qoyar, uşaqları olsun deyər fırlanardılar” (Bəydili, 2003: 90).

Xalq təbabətində **su kultunun** da mühüm yeri olmuşdur. Su ilə bağlı inanclar tətbiq olunan xalq təbabətində indi də özünü göstərir. Çünki su, türk dünyasında yalnız fiziki təmizlənmə vasitəsi kimi deyil, həm də mənəvi təmizlənmə vasitəsi kimi qəbul edilirdi. Su ritualları, xalq təbabətində vacib bir yer tuturdu. Xüsusilə, təbii bulaq və ya müqəddəs su mənbələrinin şəfa verici olduğuna inanılırdı. Xəstələrin müəyyən bir müddət su ilə yuyunması və təmizlənməsi, həm fiziki, həm də ruhi bədən təmizlənməsi üçün mühüm hesab edilirdi.

Məsələn, “çimmə ritualları”, xəstənin su ilə təmizlənməsi və bədənin mənəvi zərərdən qorunması məqsədi daşıyırdı. Bu cür su ilə təmizlənmələr ruhi təmizlənmənin, bədənin şər qüvvələrdən qurtulmasının rəmzi idi.

Həyatın, demək olar ki, bütün yaradılışın əsasını təşkil edən su, əksər hallarda sehrilik və müalicəvilik keyfiyyətlərinə malik olurdu. Daima həyatın qısalığı, ölüm haqqında düşünən insan müxtəlif kultlar, həmçinin su kultu ilə bağlı da fərqli fikirlər, inanclar formalaşdırmışdır. Mifoloji və folklor mətnlərində su xəstələri sağaldır, onlara şəfa verir, gəncliyi geri qaytarır, əbədi həyatı təmin edir, güc-qüvvət verir və s.

Su kultu bayramların ən mühüm tərkib hissəsidir desək yanlışdır. Dünyanın bir çox yerlərində qeyd edilən bayramlarda su müqəddəslik, şəfaverən və sağlamlıq mənbəyi kimi xüsusi ehtirama malikdir. Buna ümumtürk bayramı olan Novruz bayramında, keltlərin Belteyin və Samheyn bayramlarında da rast

gəlinir. Dünya mifologiyasından buna örnək verməli olsaq, məsələn, “İsveçdə müqəddəs İoanna bayramı axşamı eyni zamanda həm od bayramı, həm də su bayramıdır. Güman edilir ki, bu vaxt müqəddəs bulaqlar şəfaverici gücə sahib olur və bir çox xəstə insanlar xəstəliklərinin sağalması üçün ora gəlirlər” (Фрəзєр, 1986: 584).

Su ilə bağlı Azərbaycan mifoloji mətnlərinin də əksəriyyətində suyun ruhu, sahibi olduğu, suyun üstündən keçəndə, həmçinin axşam və ya sübh vaxtı suyun yanına gəndə ona salam vermək lazım gəldiyi qeyd edilir (Azərbaycan Mifoloji Mətnləri, 1988: 139).

Azərbaycan folklorunda suyun müalicəvi təsiri ilə bağlı xeyli türkəçarələr vardır. Xüsusilə də bulaq suyunun şəfaverici xüsusiyyətləri Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrindən toplanmış folklor nümunələrində tez-tez rast gəlinir. Bu nümunələrdə bəzi xəstəliklər zamanı adi bulaq suyu içmək məsləhət görülür (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 1999: 217).

Xalq təbabətində **od** və **atəş** də qədimdən bəri güclü təmizləyici, qoruyucu və şəfa verici vasitələr kimi qəbul edilmişdir. Atəş, insan həyatında mühüm bir simvol olmaqla yanaşı, həm də xalq inanclarında və təbabətində fiziki və mənəvi sağalma ilə əlaqələndirilən əsas elementlərdən biridir. Bir çox mədəniyyətdə od həm pislikləri yox etmək, həm də xəstəliklərdən qorunmaq üçün istifadə edilən müqəddəs bir qüvvə sayılırdı.

Türk xalqlarında da **od** **kultunun** izlərini daşıyan, odun müqəddəsliyi ilə bağlı xeyli nümunələr, mifoloji mətnlər vardır. Bu mövzuda araşdırma aparən tədqiqatçıların fikirlərini ümumiləşdirərək deyə bilərik ki, əvvəllər müqəddəs sayılan odda bir ruh olduğuna inanılırdı. Odun təmizləyici, pis ruhlardan və xəstəliklərdən qoruyucu bir ünsür olduğu qəbul edilmişdi. Odlu bağlı olduğu üçün kül də müqəddəs sayılmışdır. Onu da qeyd edək ki, od, atəş bir çox mədəniyyətlərdə həm yaradıcı, həm də məhv edici bir güc kimi görülürdü. O, həyat verən və bərpa edən bir element olduğu kimi, həm də dağıdıcı, məhv edici bir güc kimi qorxudulurdu. Bu ikili təbiət atəşin həm müalicəvi, həm də qoruyucu gücünü təcəssüm etdirirdi. Xalq təbabətində bu balans diqqətlə qorunurdu: odun yandırıcı, məhv edici tərəfi xəstəlikləri və pis enerjiləri aradan qaldırmaqla bağlıdır, onun canlandırıcı və bərpaedici tərəfi isə xəstələri sağaltmağa yönəlmişdir.

Xalq təbabətində od və atəşdən müxtəlif müalicə üsulları kimi istifadə edilirdi. Məsələn, bunlardan biri *təmizləyici funksiyadır*. Xalq təbabətində odun ən əsas funksiyası təmizləmədir. Odun şəfa verici gücü onun pis enerjiləri, xəstəlikləri və mənfi təsirləri yandıraraq yox etməsi ilə əlaqələndirilir. Beləliklə, od vasitəsilə bədənin və əşyaların təmizlənməsi ritualı çox geniş yayılmışdır. Məsələn, bəzi yerlərdə xəstəliklərdən qurtulmaq üçün insanları və ya əşyaları odun və ya kömürün üzərindən keçirmək adəti mövcuddur. Bu, həm xəstəliyin, həm də pis enerjinin bədənə atılması mənasını verir. Tədqiqatçı Y. Çoruhlu araşdırmalardan birində Türkiyədə xəstələrin ocaq üzərindən tullandıraraq ya da iki od arasından keçirərək sağalacağına inanıldığından da bəhs edildiyini yazmışdır (Çoruhlu, 2012: 54).

Əski mənbələrə baxıldıqda *qızdırma və yanmaq yerlərinin müalicəsi zamanı* da oddan istifadəni görürük. Od bəzən qızdırma və infeksiya hallarında da müalicəvi vasitə kimi istifadə edilirdi. Qədim təbabətdə, qızdırması olan insanları qızdırılan daşların və ya külün yaxınında oturtmaq, xəstənin tərləməsinə və bədəninin zəhərli maddələrdən təmizlənməsinə kömək edirdi. Bəzi xalqlarda isə kiçik yaralar və ya dəri infeksiyaları odlu təmizləndirdi. Bu metodlarla, xəstəliyin yayılmasının qarşısı alınmağa çalışılırdı. Məsələn, Azərbaycan folkloru örnəklərində ayaqdakı infeksiya zamanı odun hisini üzərinə sürtmək məsləhət görülür (Azərbaycan Folkloru Antologiyası, 1999: 217).

Xalq inanclarında *odun qoruyucu funksiyasının* da şahidi oluruq. Məsələn, bəzi yerlərdə odun üstündən tullanmaq, yanar şamlarla evin ətrafında dövrə vurmaq və ya xəstəni ocağın yanında oturtmaqla bədnəzərdən, pis ruhlardan və cinlərdən qorunmaq məqsədilə rituallar icra olunurdu. Bu inanc, odun pis qüvvələri qovduğu və insanları xəstəliklərdən və bədbəxtliklərdən qoruduğu düşüncəsi ilə bağlı idi.

*Odun şəfaverici ritualları* çoxdur. Bir çox xalq təbabətində od müalicə rituallarının ayrılmaz hissəsi idi. Odlu bağlı dualar oxunur, xəstələr odun yaxınında otururdular. Bəzi hallarda od qurbangahlarında həyata keçirilən mərasimlər xəstəliyin təmizlənməsi və şəfa tapılması üçün xüsusi dini ritual kimi

qəbul edilirdi. Bəzi qədim mədəniyyətlərdə bu cür od ritualları o qədər önəmli idi ki, həkimlər və ya şamanlar xəstənin yanına od gətirərək onu şəfa tapması üçün istifadə edirdilər.

Bu gün də bəzi kənd yerlərində və qədim xalq inanclarına sadıq qalan cəmiyyətlərdə od şəfa verici vasitə kimi qorunub saxlanılır. Xüsusilə Novruz bayramı kimi qədim bayramda bunun izlərini görürük. Bayram zamanı odun üzərindən atlanmaq, yeni ilin əvvəlində bədbəxtlikləri və xəstəlikləri geridə qoymaq mənasını daşıyır. Onu da qeyd edək ki, türklərin Novruz bayramında olduğu kimi, keltlərdə də Belteyn və Samheyn bayramlarında ocaq qalanırdı. Onlar da odda günəşin elementlərini görürdülər. Bizim Novruz bayramı ənənələrinin böyük əksəriyyətinə (məsələn, od yandırmaq, üstündən tullanmaq, səhər tezdən su üstünə, qəbir üstünə getmək, bayram zamanı ruhların səfəri və s) keltlərin Belteyn və Samheyn bayramında da rast gəlinir. Belteyn may ayının birində qeyd olunur və baharın gəlişini ifadə edirdi. Belteyn bayramı zamanı da böyük bir tonqal qalayırdılar. Bu bayramda da hər evin bağçasındakı ocaq qalanmalı və druidlər hələ gündüzdən yandırdıqları məşəllərlə ocağı alışırdırdılar. Bu bayram ölümü simvollaşdıran qış yuxusundan təbiətin oyanmasına, canlanmasına həsr edilmişdir (Кельтская Мифология, 2002: 472). Belteyn zamanı yandırılan tonqalın üstündən “alov güclü olan zaman kişilər, alov zəifləyəndə qadınlar və uşaqlar, ocaq sönməyə tüstü verən zaman isə heyvan keçəcəkdə” (Кельтская Мифология, 2002: 447). Həmçinin, bəzi yerlərdə kömürlə və ya yanar əşyalarla aparılan tibbi masajlar və prosedurlar da odun, atəşin müasir xalq təbabətindəki rolunu da göstərir.

Hər şeyin canı, ruhu olduğunu düşünən xalq ocaqda da ruhun varlığına inanır, ona hörmət etməyə çalışırdı. Hətta ocaqdan əldə olunan kül də müqəddəs hesab edilmiş, onunla bir çox müalicə üsulları həyata keçirilmişdir. A.İnan Al ruhu ilə bağlı araşdırmalarında bu ruhun od, atəş kultu ilə bağlı olduğunu qeyd etmişdir. Tədqiqatçı yazmışdır ki, “Al sözünün od kultu ilə bağlı olduğunu göstərən göstərici bütün türk boylarında yayılmış Alaslama mərasimidir. Orta və Şərq türklərində odla təmizlik də təqdis mərasimidir” (İnan, 1987: 263-264). A.İnan məqaləsində M.Şakirin öz araşdırmasında alaslamanı bir müalicə üsulu kimi verdiyini bildirir. Bu məqsədlə qırx bir ədəd al rəngli kətan parçasından oxuya oxuya barmağa bir ip yumağı hazırlanır. Sonra bu yumaqlar odla yandırılır və külləri təkrar bir al rəngli parçanın üzərinə qoyularaq onunla birlikdə alazlanır (İnan, 1987: 264).

Azərbaycan inanclarından da gördüyümüz kimi, küldən bəd nəzərdən qorunmaq üçün də istifadə edilir. Məsələn, bu gün də Azərbaycan türkləri körpəni pis gözdən yaranacaq xəstəliklərdən qorumaq üçün pambıq yandıraraq küllünü uşağın alnına sürtürlər.

Sonda onu deyərək bilirik ki, xalq təbabətində od və atəş qədimdən bəri çox mühüm rol oynamışdır. Onlar həm fiziki xəstəliklərin müalicəsi, həm də mənəvi təmizləmə vasitəsi kimi istifadə olunurdu. Odun təmizləyici və qoruyucu gücü ona xüsusi bir müqəddəslik bəxş etmişdir və bu gün də bəzi bölgələrdə bu inanc və təbabət üsulları yaşamağa davam edir.

Onu da qeyd edək ki, sadaladığımız və sadalamadığımız müxtəlif kulturların izlərini daşıyan müalicə üsullarına xalq təbabətində geniş şəkildə təsadüf edilməkdədir.

Ümumiyyətlə, ibtidai xalq xəstəliklərinin təbii və fəvqəltəbii yollarla baş verdiyini düşündüyü üçün sadaladığımız üsullar meydana gəlmişdir. Fəvqəltəbii yolla, yəni magik manipulyasiyalarla xəstəliyin törədilməsinə inam daha geniş vüsət almışdı. Məlumdur ki, magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır. Müşahidə edilən faktların həqiqi və qarşılıqlı əlaqələrini başa düşməyən və təsadüfi uyğunluğu tərsinə başa düşən insan belə hesab edirdi ki, xüsusi hərəkət və sözlərlə o, insanlara kömək və yaxud pislik edə bilər, qabaqcadan görmə ilə müvəffəqiyyətini və ya müvəffəqiyyətsizliyini təmin edə bilər, tufan törədə bilər və ya onu sakitləşdirə bilər. Ümumiyyətlə, ibtidai xalqlar üçün hər görünən və yaxud görünməyən əşya və ya varlıq məlum sehri güc və magik xüsusiyyətləri ilə seçilirdi. İbtidai insan təbiətin əbədi qanunlarını dərk etmirdi. Buna görə də o, görünməyən səbəblərdən baş verən xəstəliyi, ölümü müvəffəqiyyəti, uğursuzluğu, yağışı, küləyi, günəşin çıxmasını, bütün əşya və varlıqların vəziyyətini magik səbəblərlə izah edirdi. Buna görə də xəstəliklər qarşısında aciz qalan insan çox vaxt magik üsullarla da bu xəstəliklərin sağaldılmasına çalışmışdır. Magiya özü də uydurma, xəyali məharətin və yaxud aqlasız manipulyasiyanın köməyi ilə ətraf aləmə təsir etməkdir. Magik manipulyasiyanın əhatəsi çox genişdir: bu, sözlər (ovsunlar, dualar, cadu), əşyalar (həmayillər,

qoruyucalar) yazılar və müxtəlif hərəkətlər ola bilər. Müxtəlif zamanlarda və müasir dövrdə ayrı-ayrı xalqlara məlum olan bir çox sehrbazlıq adətləri və mərasimləri təsvir edilmiş, sistemləşdirilmişdir (Ларичев, 1990: 207-222).

Bəzən xəstəliklərin müalicəsində **dua və dini oxumaların** da böyük yer tutduğunu görə bilirik. Əski zamanlardan xalq arasında bəzi duaların şəfa verdiyinə inan mövcud olmuşdur. Xəstəliklərin qara qüvvələrdən və ya pis niyyətli insanlardan qaynaqlandığı düşünülür və onların qarşısını almaq üçün dualara müraciət olunurdu. Bu hal indi də özünü göstərir.

Xalq təbabətində xəstəliklərlə mübarizədə mühüm rol oynayan vasitələrdən biri də **“çıldığ”**dır. Çıldığ xalq inanclarında cinlərin, pis ruhların və ya nəzər dəyməsinin insan bədənində daxil olub ona xəstəlik gətirdiyi inancı ilə əlaqələndirilir. Bu kimi hallarda xüsusi dua və ya rituallar icra olunur. Çıldığ, eyni zamanda, xalq inanclarında pis nəzərdən və ya pis enerjiden qurtulma mənasını da verə bilər. Bəzi xalqlarda çıldağın təzahürləri olan qızdırmalar, dəri xəstəlikləri və ya bədən zəifliyi mənfi enerjilərin, göz dəyməsinin və ya cinlərin səbəb olduğu nəticələr kimi izah edilirdi. Bunun qarşısını almaq üçün çıldağ çıxaran müxtəlif dualar və qoruyucu rituallar icra olunurdu.

Çıldığ haqqında maraqlı məlumatlar vardır. Belə məlumatlardan birində deyilir ki, “çıldığçı qadının toxunduğu nöqtələr elmi təsdiqini tapmış tibbi nöqtələrdir və eyni nöqtələrdən Çin təbabətində, iynəbatırmada (akupunktura) istifadə olunur. İynəbatırma, həcəmət, qanalma, belə küpə qoyulması, zəli və bunun kimi bir çox qədim təbabət metodları indi ən müasir klinikalarda da tətbiq olunur. Çıldığ edən qadın əlindəki odlu pambıqla alına, boyuna, boğaza, onurğa sütünü boyunca üç nöqtəyə, göbəyə, dizlərə, əlin üstünə, biləyə, dirsəyə, topuqlara “dağ” basır. Xoş gizilti ilə bərabər diksinirsən, qorxmasan belə orqanizmin oyandığını, enerjinin artdığını hiss edirsən. Bu adi yanma və ya qorxu duyğusundan çox fərqlidir. Məhz xüsusi nöqtələr hesabına bədən “oynayır”, hətta prosedurdan bir neçə saat sonra da müəyyən yanma duyğusu davam edir. Çıldığ edənlərin dediyinə görə, insan bədəninin müəyyən nöqtələrinə od basanda bədən ayılır. Uzun illərdən bəri insanların qorxularını götürmək, bədnəzəri üzrlərindən uzaqlaşdırmaq üçün “Çıldığ müalicəsi”ndən istifadə edilir. Qədim vaxtlarda əlində bioenerji olan və qorxunu, ağrıyı götürə bilən insanlara udumçu, udumdar deyirdilər. Çıldığın qan dövranını yaxşılaşdıran xarakteri də var. Həkimlər təsdiqləyirlər ki, Çıldığ zamanı odla diksindirilmə orqanizmdə qan dövranını sürətləndirir. Amma Çıldığ naşılar edə bilməz. Onu etmək üçün xüsusi nöqtələrə toxunmaq lazımdır, əks halda mənfi nəticələr ortaya çıxar. Vaxtilə Çıldığ üçün xüsusi otlar olub və yaşlı nəsillər hər il azı bir dəfə özlərindən qan aldırır, Çıldığ etdirərmiş” ([https://yeniazerbaycan.com/Sosial\\_e67403\\_az.html](https://yeniazerbaycan.com/Sosial_e67403_az.html)).

“Çıldığ”ın müalicə üsulunda şamanizmin izlərini görmək mümkündür. Belə ki, “ən qədim şaman müalicə üsullarından biri də xəstə nahiyələri yandıraraq ağrıları aradan qaldırmaq və sağaltmaqdır. Bu məqsədlə bədən ağrıyan hissəsindən asılı olaraq həmin yerin enerji mənbəyi və ya xəstəlik nöqtəsi yandırılır. Yanmış nahiyələrə iynə batırmaqla da müalicə etmək mümkündür. Yandırma üsulu kimi Şaman tütün, siqaret və ya qurudulmuş yovşandan istifadə edir. Min illər ərzində inkişaf etdirilən bu sistem müasir akupunkturun da əsasını təşkil edir. Bundan əlavə, Şamanizmin müalicə təcrübəsinə görə, insan bədənini əllərində və qulaqlarında yazılıdır. Bədən barmaqları və ya barmaqlar bədənə nümunə götürərək yaradılmışdır. Barmaqların hər biri daxili orqanlardan birini və ya bir neçəsini təmsil edir. Baş barmaq beyin və boğaz fəaliyyətindən məsuldur. Kiçik barmaq ələ, orta və böyük barmaqlar ayaqlara, əlin ortası bağırsaqlara, baş barmağın alt hissəsi isə ağciyərlərə və ürəkə cavabdehdir. Eləcə də əlin içi digər daxili orqanları təmsil etdiyi üçün uyğun orqan ağrısında əlin və ya barmaqların uyğun yerlərinə iynə batıraraq ağrıları aradan qaldırmaq mümkündür” (Bayat, 2006: 262-263).

Hazırda Azərbaycanın bəzi yerlərində bu üsul hələ də tətbiq olunur. Müasir tibb çıldağ kimi fenomenləri elmi olaraq izah etsə də, qeyd etdiyimiz kimi, bəzi bölgələrdə xalq təbabəti hələ də tətbiq olunur və çıldağ çıxarma üsulları müxtəlif variantlarda həyata keçirilir. Bu üsullar alternativ tibb sahəsinə aiddir və əsasən müalicəvi masaj, hicama və bitki terapiyası kimi formalarla da tətbiq olunur. Ümumiyyətlə, xalq təbabətində “çıldığ”, qədimdən bəri mövcud olan və bədən sağlamlığını bərpa etmək üçün istifadə edilən xüsusi müalicə üsullarından biridir. Çıldığın mənşəyi və tətbiq üsulları



bölgədən-bölgəyə dəyişə bilsə də, əsas məqsəd xəstəliklərin aradan qaldırılması, bədənin enerjisinin balanslaşdırılması və sağalma prosesinin sürətləndirilməsidir.

## 2. Müasir Dövrə Xalq Təbabətinin Yeri

Əski xalqların bitkilərin dərman xüsusiyyətləri haqqında bilikləri müasir tibb üçün bünövrə rolunda olmuşdur. Müasir dövrdə elmi təbabət çox inkişaf etmiş olsa da, xalq təbabəti ənənələri hələ də davam edir. Xüsusilə kənd yerlərində xalq təbabəti üsulları elmi təbabətlə yanaşı paralel olaraq istifadə olunur. Müasir dövrdə də müəyyən bitki qarışıqları, şəfali çaylar, dualar və müəyyən rituallar sağlamlığın bərpasında və xəstəliklərin profilaktikasında əhəmiyyətli hesab edilir.

Onu da qeyd edək ki, müasir dövrdə xalq təbabəti, ənənəvi tibbin əsas prinsiplərinə söykənən, lakin elmi tibblə bir araya gətirilərək geniş şəkildə istifadə olunan bir sahədir. Əsrlər boyunca xalq təbabəti insanların sağlamlıq problemlərini təbii vasitələr və ənənəvi müalicə üsulları ilə həll etməyə kömək etmişdir. Müasir dövrdə isə bu üsullar yeni tədqiqatlar və texnologiyaların inkişafı nəticəsində yenidən dəyərləndirilir və müəyyən aspektlərdə tibbin tərkib hissəsinə çevrilir.

Xalq təbabətinin müasir dövrdəki rolunu bir neçə aspektdə qiymətləndirə bilərik. Məsələn, *təbii müalicə üsulları*. Xalq təbabətinin ən böyük üstünlüklərindən biri, bitki mənşəli dərmanların və təbii müalicə vasitələrinin istifadəsidir. Bu vasitələr əksər hallarda daha az yan təsirə malikdir və bəzi insanlar kimyəvi dərmanların alternativini kimi bu vasitələrə üstünlük verirlər. Müasir tibb isə bu bitki mənşəli vasitələri elmi tədqiqatlarla araşdıraraq onların effektivliyini təsdiq etməyə çalışır.

Digəri *ənənəvi biliklərin qorunması* üsuludur. Xalq təbabəti, min illər boyunca nəsilən-nəslə ötürülən biliklərə əsaslanır. Müasir dövrdə bu biliklər daha çox sənədləşdirilir və qorunur, beləliklə, onlar həm tibb sahəsində, həm də alternativ müalicə metodlarında əhəmiyyətli bir resurs kimi qalmaqdadır.

Onu da qeyd edək ki, müasir tibb və xalq təbabətinin birgə istifadəsi son illərdə daha geniş yayılmışdır. Belə ki, burada ənənəvi tibbi prosedurlarla xalq təbabəti üsulları bir araya gətirilir. Məsələn, akupunktur, masaj terapiyası və bitki dərmanları kimi xalq təbabəti üsulları müasir tibbin tətbiq etdiyi müalicələrlə yanaşı istifadə oluna bilər.

Burada *sağlamlıq turizmi və yerli irsin qorunması* məsələsindən də bəhs etməliyik. Çünki bir çox ölkələrdə xalq təbabəti sağlamlıq turizminin bir hissəsi kimi inkişaf edir. Məsələn, tibbi masajlar, bitki mənşəli müalicələr, mineral sular və müalicəvi palçıq kimi metodlar, sağlamlıq üçün turistik səfərlər təşkil edən yerlərdə tətbiq olunur. Bu da yerli mədəniyyətin və irsin qorunmasına, həmçinin iqtisadi inkişafın dəstəklənməsinə kömək edir.

Bütün bunalardan da görüldüyü kimi, müasir dövrdə xalq təbabəti ənənəvi tibbin bir hissəsi olaraq insanlara alternativ seçimlər təqdim edir. Texnologiyanın və elmin sürətli inkişafı ilə birlikdə bu qədim biliklər yenidən gündəmə gəlir və cəmiyyətlər tərəfindən geniş şəkildə qəbul olunur. Xalq təbabəti, müasir tibbin yanında, bədənin və ruhun harmoniyasını qorumaq və sağlam həyat tərzini dəstəkləmək üçün vacib bir vasitə olaraq qalır.

Ümumiyyətlə, *xalq təbabətində istifadə olunan bitkilər və heyvan məhsulları*, onlarla müalicə üsulları çox genişdir. Demək olar ki, saysız hesabsız bitki məhsulları vardır ki, onlarla müxtəlif müalicə üsullarında geniş şəkildə istifadə olunur. Onu da qeyd edək ki, Azərbaycanda xalq təbabətinin də özünəməxsus cizgiləri olmuşdur. Bununla bağlı bir neçə kitab da çap edilmişdir. Azərbaycanın dərman bitkilərini araşdıran kitabda, xalq həkim və türkəçarəçilərinin qorunub saxlanılmış əlyazmalarından Azərbaycan xalq təbabətində çoxsaylı otlar, çiçəklər, köklər, giləmeyvələr, müxtəlif bitkilərin toxumlarından hazırlanmış məcunlardan, qoxulu sulardan, mazlardan dərman kimi istifadə edildiyinin məlum olduğu qeyd edilir (Лекарственные Растения Азербайджана, 1982: 6).

Türk dünyasında xalq təbabəti, şəfali bitkilərdən geniş istifadə olunan zəngin bir ənənəyə malikdir. Məsələn, xalq arasında geniş şəkildə istifadə olunan bitkilər arasında nanə, kəklikotu, adaçayı, çobanyastığı, üzərlik otu, qızılgül və başqa bitkilər vardır. Bu bitkilər həm müalicə, həm də qoruyucu məqsədlərlə istifadə olunurdu və indi də istifadəsinə davam edilir. Məsələn: nanə mədə-bağırsaq xəstəliklərinin müalicəsində, sinirləri sakitləşdirmək üçün, kəklikotu tənəffüs yolu xəstəliklərinin

müalicəsində, üzərlik otu xalq arasında nəzərdən və pis ruhlardan qorunmaq üçün istifadə olunur. Üzərlik otunun yandırılması nəticəsində çıxan tüstünün pis enerjiləri uzaqlaşdırdığına da inanılır. (Hacıyev, 1994). Üzərliyin qan təzyiqini də normallaşdırdığı haqqında məlumatlar vardır (Göyçay Folklor Örnəkləri, 2022: 154). Onu da qeyd edək ki, türk xalq təbabəti yalnız bitkilərlə məhdudlaşmır. Heyvan məhsulları da müalicədə mühüm rol oynayır. Məsələn, qımız (at südü) və arı məhsulları həm fiziki, həm də ruhi sağlamlığın gücləndirilməsi üçün geniş şəkildə istifadə olunur. Qımız, xüsusilə Orta Asiya Türk xalqları arasında immun sistemi gücləndirən bir içki kimi tanınır. At südü ilə yanaşı sağlamlıqla bağlı atın özü ilə də əlaqəli inanclar vardır. Məsələn, at evin önündə başı evə doğru bağlandıqda bərəkət gətirir, nəfəsi bəzi xəstəlikləri sağaldır. Bədnəzərdən də qorunmaq üçün evin bir tərəfindən at başı asırdılar və s. (Vəliyev, 1987: 20). Biz bu bitki və heyvan məhsulları haqqında geniş məlumat vermək istəmirik. Çünki bunlar haqqında, müalicəvi təsirlərindən, istifadə qaydalarından bəhs edən kitablar vardır. Burada sadəcə xalq təbabətinin kökü, yaranma yollarından, hansı məqsədlərlə istifadəsindən bəhs etdik.

### Nəticə

Ümumiyyətlə, folklor janrlarının hər birində xalq təbabətinə dair məlumatlara, təbii müalicə üsullarına, rituallara rast gəlmək mümkündür. Ona görə də folklor həqiqətən bir dəryadır. Onu layiqincə qiymətləndirməyi bacaranda, ondan düzgün şəkildə istifadə etdikdə sağlam ruh və bədənə sahib insan kimi formalaşmaq mümkündür. Onu da qeyd edək ki, bugün xalq təbabəti daha çox diqqət cəlb edir. Onun da tədqiqi ilə yalnız həkimlər və bioloqlar deyil, həmçinin etnoqraflar da məşğul olurlar. Bu da ilk növbədə, müasir müalicə metodlarının əsasən xalq təbabətinə əsaslanmasından da qaynaqlanır. Dünya xalqlarının tibb sahəsindəki müxtəlif və çoxəsrlik təcrübəsindən istifadə etmək üçün bütün imkanlar tükənməmişdir. Bu da, xalq təbabətinin öyrənilməsinin aktuallığını və praktik əhəmiyyətini ifadə edir.

Araşdırmada, Türk dünyasında xalq təbabəti ilə bağlı inancları, tətbiq olunan müalicə metodlarını və onların sosial-mədəni çərçivədəki rolu araşdırıldı. Tədqiqatdan da görüldüyü kimi, Türk dünyasında xalq təbabəti və onunla bağlı inanclar, insanların təbiətlə harmoniyada yaşamasının və xəstəliklərlə mübarizədə ruhi balansı qorumalarının ifadəsidir. Qədim şaman inanclarından tutmuş müasir xalq müalicə üsullarına qədər bu ənənələr, Türk mədəniyyətinin əhəmiyyətli bir hissəsi olaraq nəsil-dən-nəslə ötürülmüşdür. Bu ənənələr, təbii müalicə üsullarının və mənəvi təmizlənmənin birləşdiyi zəngin bir mədəni irsi təmsil edir. Türk dünyasında da xalq təbabəti, dünyanın digər xalqları kimi, əsrlər boyu toplanmış praktik biliklərin ümumiləşdirilməsidir. Təcrübə və müşahidələrdən yaranan biliklər sonradan müəyyən dərəcədə xalqın tibb sahəsindəki elmi biliklərinin əsasını təşkil etmişdir.

### Qaynaqlar

*Azərbaycan Folkloru Antologiyası*. (1999). III kitab, (Göyçə Folkloru), Bakı: Səda.

*Azərbaycan Mifoloji Mətnləri*. (1988). Tərtib edəni, ön sözün və şərhlərin müəllifi: A. Acalov. Bakı: Elm.

Bayat, Fuzuli. (2006). *Ana Hatları ilə Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Bəydili, Cəlal. (2003). *Türk Mifoloji Sözlüyü*. Bakı: Elm.

Çoruhlu, Yaşar. (2012). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

*Göyçay Folklor Örnəkləri*. (2022). I kitab. Bakı: Elm və Təhsil.

Hacıyev, Fikrət. (1994). *Xalq Təbabəti*. Bakı: İşıq.

Həbiboglu, Vəli. (1996). *Qədim Türklərin Dünyagörüşü*. Bakı: Qartal.

İnan, Abdülkadir. (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

*Şərur Folklor Örnəkləri*. (2018). I kitab. Tərtibçilər: Muxtar Kazımoğlu, Fidan Qasımova. Naxçıvan: Əcəmi.

Vəliyev, Kamil. (1987). *Elin Yaddaşı, Dilin Yaddaşı*. Bakı: Gənclik.

Алексеев, Николай Алексеевич. (1984). *Шаманизм Тюркоязычных Народов Сибири*. Новосибирск: Наука.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[turkiyat.kongresin.org.tr](http://turkiyat.kongresin.org.tr)

 TIKA  
TÜRKİYE İSLAM KÜLTÜR VE İRİTİ KURUMU  
BAKUR AĞAHOV  
BAKUR AĞAHOV

Борозна, Нелла Григорьевна. (1975). Некоторые Материалы Об Амулетах-Украшениях Населения Средней Азии. *Домусульманские Верования и Обряды в Средней Азии*. Москва: Наука.

*Кельтская Мифология*. (2002). Энциклопедия, Москва: Эксмо.

Ларичев, Виталий Епифанович. (1990). *Прозрение: Рассказы Археолога о Первобытном Искусстве и Религиозных Верованиях*. Москва: Политиздат.

*Лекарственные Растения Азербайджана*. (1982). Баку: Маариф.

Сухарева, Ольга Александровна. (1975). Пережитки Демонологии и Шаманства у Равнинных Таджикив. *Домусульманские Верования и Обряды в Средней Азии*. Москва: Наука

Фрэзер, Джеймс Джордж. (1986). *Золотая Ветвь*. Москва: Политиздат.

[https://yeniazerbaycan.com/Sosial\\_e67403\\_az.html](https://yeniazerbaycan.com/Sosial_e67403_az.html) - Erişim tarihi: 15.09.2024.

## ULUSAL KİMLİĞİN OLUŞUMUNDA MİLLİ KÜLTÜRÜN ROLÜ The Role of National Culture in The Formation of National Identity

Fuzuli BAYAT\*

### Özet

Ulusal kimlik konusu tarih boyunca bireylerin, ulusların ve devletlerin ilgisini çekmiş, ancak çok eski çağlardan bilinmesine rağmen kavram olarak Fransız Burjuva Devrimi sonrasında gelişerek yeni bir anlam kazanmıştır. Türk devletlerinde ise ulusal kimlik sorunu 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Modern anlamda ulusal kimlik, ulus devletin kurulmasıyla milli kültürün temelinde gelişmiştir. Geçen yüzyılın başında Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'nin kuruluşu, Orta Asya'daki Basmacı hareketi ve Volga boyundaki modernizm, ulusal kimlik anlayışında önemli rol oynamıştır. Kısaca M.A. Resulzade'nin kurduğu Azerbaycan Halk Cumhuriyeti'ni, ardından 20. yüzyılın başlarında Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyeti; Kafkasya ve Orta Asya, Volga ve Sibirya Türkleri, Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra ulusal kimliklerini yeniden inşa etmeye başladılar. Milli kimlik bir milli bilinç meselesidir ve milli bilinç, milli kültürün gelişmesiyle mümkündür.

Milli kültür dil, inanç, folklor ve etnik köken üzerine inşa edildiği için Türk milletinin her bireyinin bakış açısı da bunlar tarafından şekillenir. Ancak Türklerin geniş bir alana yayılması ve ayrı ayrı devletler halinde yaşaması nedeniyle ulusal kimliğin temel taşı olan kültürel olgu ve milliyetçilik düşüncesi unutulmuş ve tarihe karışmıştır. Bu durumda ulusal kimlik milli kültürün en yetkin döneminin bileşenidir. Araştırmada sıralanan faktörlerin Türk Devletleri Teşkilatı'nın daha hızlı çalışması açısından önemi ayrı ayrı vurgulanmıştır.

Bu makalede ulusal kimliğin oluşumunda Türkoloji, folklor çalışmaları, edebiyat ve sanatın rolü üzerinde özellikle durulmuştur. Dil, tarih, din gibi köprüler üzerine kurulan milli kimliğin yakın gelecekte ortak bir dil, ortak bir alfabe ve ortak bir tarih bilincini ortaya çıkaracağı da araştırmanın hedefleri arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ulusal kimlik, Kültür, Folklor, Ortak dil, Ortak tarih.

### Abstract

The issue of national identity has attracted the attention of individuals, nations and states throughout history, but although it has been known since ancient times, it has developed as a concept and gained a new meaning after the French Bourgeois Revolution. In Turkish states, the problem of national identity emerged in the early 20th century. National identity in the modern sense has developed on the basis of national culture with the establishment of the nation state. The establishment of the Azerbaijan Democratic Republic at the beginning of the last century, the Basmachi movement in Central Asia and modernism along the Volga played an important role in the understanding of national identity. In short, the Azerbaijan People's Republic founded by M.A. Rasulzade, followed by the Republic of Turkey founded by Atatürk in the early 20th century; the Turks of the Caucasus and Central Asia, the Volga and Siberia began to rebuild their national identities after the collapse of the Soviet Union. National identity is a matter of national consciousness and national consciousness is possible with the development of national culture.

Since national culture is built on language, belief, folklore and ethnicity, the perspective of each individual of the Turkish nation is also shaped by these. However, due to the spread of Turks over a wide area and their living as separate states, the cultural phenomenon and the idea of nationalism, which are the cornerstones of national identity, have been forgotten and have become history. In this case, national identity is the component of the most competent period of national culture. The importance of the factors listed in the research for the faster operation of the Turkish state organization has been emphasized separately.

This article particularly focuses on the role of Turkology, folklore studies, literature and art in the formation of national identity. It is also among the objectives of the research that the national identity built on bridges such as language, history, and religion will reveal a common language, a common alphabet and a common historical consciousness in the near future.

**Keywords:** National identity, Culture, Folklore, Common language, Common history.

\* Prof. Dr. Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü, Musır Folklor Bölümü, Bakü/Azerbaycan, fuzulibayat58@gmail.com. ORCID ID: 0000-0002-0811-5852

## Giriş

Türk dünyası bağımsızlık hareketinden sonra oluşan ulusal kimlik, bir bireyin veya topluluğun belirli bir ulusa ait olduğunu hissetmesi ve bu aidiyeti ortak değerler, tarih, dil, gelenekler, coğrafya ve kültürel unsurlar üzerinden tanımlamasıdır. Ulusal kimlik, bir ulusun geçmişteki önemli olaylarını ve bu olayların oluşturduğu kolektif hafızayı içerdiği gibi dil bakımından topluluğun ortak düşünce ve duygu dünyasını şekillendirir. Ayrıca edebiyat, sanat ve günlük yaşam, bunun yanı sıra ortak vatan anlayışı ve ortak dini değerlere atf yapmaktadır. Bu bağlamda ulusal kimlik milli kültür varlıklarının temelinde şekillenir. Her bir ulusun tarihsel süreç içinde oluşturduğu, koruduğu ve nesilden nesile aktardığı maddi (geleneksel sanatlar, mimari, kıyafetler, yemek kültürü vb.) ve manevi değerlerin (edebiyat, dil, din, ahlaki değerler, halk inanışları ve adetler, davranış kalıpları vb.) bütünü olan milli kültür ulusal kimliğin oluşumunda temel özelliştir. Bu temel özellik bir ulusun kimliğini oluşturan ve onu diğer topluluklardan ayıran en önemli unsurlardan biridir.

Ulusal kimlik, bir bireyin veya topluluğun belirli bir ulusa ait olduğunu hissetmesi ve bu aidiyeti ortak değerler, tarih, dil, gelenekler, coğrafya ve kültürel unsurlar üzerinden tanımlamasıyla oluşur. Bu kimlik, bir ulusun geçmişteki önemli olayları ve bu olayların oluşturduğu kolektif hafızayı barındırır. Ayrıca, dil yoluyla topluluğun ortak düşünce ve duygu dünyasını şekillendirirken edebiyat, sanat, günlük yaşam ve ortak dini değerler gibi unsurları da kapsar. Bu bağlamda, ulusal kimlik milli kültür varlıklarının temelinde şekillenir.

Geçmişten günümüze aktarılan milli kültür dış etkilere rağmen özünü koruyarak ve zamanla değişime uğrayarak toplumun kimliğini oluşturur. Hem maddi hem de manevi kültür unsurları bireyleri veya toplumu ortak bir bağ etrafında birleştirir. Bütün bunlar aidiyet duygularını oluşturmakla kültürün sürekliliğini ve dinamikliğini ortaya koyar. Türkiye ve Türk dünyası kimliğinin oluşmasında milli kültür Ötükenden gelerek, Orta Asya'da, Kafkaslarda, İdil boylarında, Türkiyede ve Balkanlarda konar-göçer kültür unsurlarını, eski dini inançlarını hem işgal döneminde hem de bağımsızlık sonrası döneme taşımıştır.

Her ulus, tarihsel süreçte oluşturduğu, koruduğu ve nesilden nesile aktardığı maddi (örneğin geleneksel sanatlar, mimari, kıyafetler, yemek kültürü) ve manevi değerlerin (örneğin edebiyat, dil, din, ahlaki değerler, halk inanışları, adetler ve davranış kalıpları) toplamından oluşan milli kültürüyle ayırt edilir. Milli kültür, ulusal kimliğin oluşumunda temel bir unsur olarak öne çıkar ve bu kimliği diğer topluluklardan ayıran önemli bir rol oynar.

Geçmişten günümüze aktarılan milli kültür, dış etkilere rağmen özünü koruyarak ve zamanla değişerek toplumun kimliğini oluşturur. Hem maddi hem de manevi kültür unsurları, bireyleri ve toplumu ortak bir bağ etrafında birleştirerek aidiyet duygusunu güçlendirir. Bu unsurlar, kültürün sürekliliğini ve dinamizmini ortaya koyar.

Türk dünyasının ulusal kimliğinin oluşumunda milli kültür, Ötüken'den başlayarak Orta Asya, Kafkaslar, İdil boyları, Anadolu ve Balkanlar gibi geniş bir coğrafyada, konar-göçer kültür unsurlarını, eski dini inançlarını ve toplumsal yapısını hem işgal dönemlerinde hem de bağımsızlık sonrası süreçte taşımıştır. Bu kültürel süreklilik, Türk milletinin tarih boyunca kimliğini koruma ve geliştirme sürecindeki rolünün altını çizer.

Türk ulusal kimliğinin oluşumunda önemli rol oynayan milli kültür hem de milli kimlik taşıyıcısıdır. Başka bir ifadeyle milli kültür, ulusal kimliğin temelini oluştururken, ulusal kimlik de bu kültürü koruma ve aktarma işlevi görür. Milli kültürün tüm unsurları ve değerleri Türk ulusal kimliğini şekillendiren ana kaynaktır. Modernleşme ve küreselleşme süreçleri, yerel kültürel unsurlar üzerinde ciddi bir baskı oluşturarak kültürel erozyona neden olmaktadır. Oysa milli kültür, bir toplumun geçmişten gelen mirasını ve özgün kimliğini yansıtır. Bu mirası korumak ulusal kimliğin sürdürülebilirliği açısından gereklidir.

Bu bizi ilk olarak hızla küreselleşen dünyanın olumsuz etkilerine karşı koruyacak, direnç gücümüzü artıracaktır. Tüm olumlu taraflarına (küreselleşme, ulusları birbirine yakınlaştırır, ortak hareket alanı yaratır, gezegeni bir vatan olarak algılamaya yardımcı olur vs.) rağmen tek kutuplu bir dünya düzeni düşüncesiyle küçük ve dirençsiz kültürleri kendi potasında eritir. Bu bağlamda ulusal kimlik,

toplumların özgünlüklerini koruyarak küresel sistem içinde kendilerini ifade etmelerini sağlamakla belli bir savunma hattı oluşturur.

Ulusal kimlik konusunda ilk önce tarihsel bilincin oluşturulması gereklidir. Çünkü ulusal kimlik ve milli kültür, bireylerin kendi toplumlarına ve tarihlerine dair farkındalık kazanmalarını sağlar. Bu farkındalık, bireylerin geçmişten ders alarak geleceklerini inşa etmelerine yardımcı olur. Özellikle tarihsel köklerden kopmamak, ulusların kimlik krizine girmesini önler. Bu bağlamda milli kültür unsurları genç nesillerin hem ulusal kimliklerini tanımalarını hem de özgüven kazanmalarını sağlar. Bunun en bariz örneği Fransız, İngiliz, Amerikan, Alman kimliklerinin 18-19. yüzyıllardan oluşmasıdır. Bundan dolayı adları zikr edilen toplumların bireyleri hem kültürlerine bağlı olur hem de ulusal değerlere sahip çıkarlar. Oysa Türk toplumunda bu bilinç yalnız 20. yüzyılın başlarında modernleşme hareketi ile başlamıştır. Bu tarihten sonra Türk ulusal kimliği ve milli kültür, uluslararası arenada kendini tanıtmaya ve ifade etme özelliği kazanmıştır. Bu ise Türk kimliğinin küreselleşen dünyada global rekabette kendi varlığını ortaya koyma şeklidir.

Türk dünyası ulusal kimliğinin tarihini ve bugünkü durumunu öğrenmek açısından konuyu toplumsal birliğin korunması, kültürel mirasın devamlılığı ve bireylerin kimliklerini tanımlayabilmesinde rolü önemlidir. Konuyu araştırmak ulusal kimlik ve milli kültür arasındaki ilişkiyi anlamak, bugünkü sorunlarla başa çıkmak için oldukça stratejik bir öneme sahiptir.

Bu yazının amacı ulusal kimlik ile milli kültür arasındaki ilişkiyi analiz ederek milli kültürün, ulusal kimliğin oluşumundaki belirleyici rolünü ortaya koymaktır. Milli kültürün, ulusal kimlik üzerindeki etkilerini tarihsel süreç, toplumsal bağlam ve küreselleşme gibi farklı açılardan ele alarak, bu iki kavramın modern Türk dünyası için vazgeçilmez olduğunu açıklamak hedeflenmektedir.

Yazının amacına ulaşması için ilk olarak kavramsal analizle ulusal kimlik ve milli kültür kavramları tanımlanacak ve bu iki kavramın birbirleriyle olan ilişkisi sosyolojik, folklorik ve tarihsel perspektiflerle ele alınacaktır. Ayrıca tarihsel perspektif bakımından Türk milli kültürünün gelişim süreci incelenecek ve ulusal kimliğin inşasında milli kültürün oynadığı rol, geçmişten günümüze kadarki dönem akarında değerlendirme yapılacaktır. Ayrıca küreselleşme ve modernleşmenin ulusal kimlik ve milli kültür üzerindeki etkileri tartışılacak, yerel dinamikler ele alınacak kültürün ve arkasınca ulusal kimliğin erozyon ve kriz riski günün talepleri açısından değerlendirilecektir. Doğal olarak eğitim reformları, kültürel miras projeleri, sanatsal faaliyetler gibi etkinlikler incelenecek ve bunların ulusal kimlik üzerindeki etkileri araştırılacaktır. Tüm bunların gerçekleşmesindeki tek neden elde edilen bulgulara dayanarak, ulusal kimlik ve milli kültürün korunması ve geliştirilmesi için öneriler sunulacaktır.

Bu yazı literatür taraması ve önceki çalışmaların incelenmesi yöntemi, tarihsel, sosyolojik (nitel ve nicel) araştırma ve karşılaştırmalı analiz metodları ile ele alınacaktır. Folklorik, sosyoloji, tarih ve kültürel çalışmalar gibi disiplinlerarası yaklaşım alanlarından teorik çerçeveler kullanılarak konu derinlemesine analiz edilecektir. Bu metotlar bir arada kullanılarak konu çok yönlü bir biçimde değerlendirilecektir.

### 1. Türk Dünyasında Ulusal Kimlik ve Milli Kültür İlişkisi

Ulusal kimlik anlayışı 1789 Fransız burjuva devrimiyle başlar. Ancak 17. yüzyılda Fransa'da Kardinal Richelieu önderliğinde ulus devlet anlayışını temel alan bir yaklaşım geliştirilmiş, milliyetçi düşüncelerle ulusal çıkarların korunmasına büyük önem vermeye başlanmıştır. Bu fikir farklı etnik yapılardan oluşan grupların ayrılmasına yol açmıştır. Bu nedenle ulusal devlet inşa süreçleri milliyetçilik düşüncesinin bir tezahürü olarak değerlendirilmektedir. 17. yüzyıldan sonra gündeme gelen ulusal kimlik aradan geçen zaman diliminde değişim ve dönüşüm yaşayarak yeni anlamlar kazanmıştır. Ulusal kimliğin ulusun ortaya çıkması ile ilgili kadimlik-modernlik tartışması bu kavramın inşa sürecinin kurgusal mı, ontolojik mi olduğu konusudur. Ayrıca ulus-devlet, ulusal kimlik konusu üzerinde şimdiye kadar az mutabık kalınan ikinci bir siyasi fenomen yoktur (Smith, 2001: XI; Anderson, 2001: 11).

Türk dünyasında ulusal kimlik Avrupaya kıyasla geç ortaya çıksa da Azerbaycanda ve Türkiyede Cumhuriyet yönetiminin kurulması ile milli kültür temelinde ulusal kimlik ortaya çıkmıştır. Özellikle geçen yüzyılın başında M.A. Resulzade'nin öndeliğinde kurulan Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti, Orta Asya'daki Basmacı hareketi ve İdi-Volga boyundaki modernizm, ulusal kimlik anlayışında önemli rol oynamıştır. 20. yüzyılın başlarında Atatürk'ün kurduğu Türkiye Cumhuriyeti dışında Kafkasya ve Orta Asya, İdil ve Sibirya Türkleri, Sovyetler Birliği'ne dahil olmakla ulusal kimliklerini kaybettiler. Doğal olarak hem Azerbaycan'ın hem de Orta Asya Türklerinin Sovyetler Birliği'ne dahil edilmesi ile ortaya sovyet kimliği çıkmış oldu. Ulusal veya milli kültür, belirli bir ülke insanlarını ifade etmek için kullanılan ve egemen bir ulusun nüfusu tarafından paylaşılan normlar, davranışlar, inançlar, gelenekler ve değerlerin tümüdür. Ulusal kültürün tüm halklar için birçok unsurları vardır. Bunlar temel çıkarlarda, temel insanî amaçlarda ve temel kurumlardaki benzerliklerdir. Bu temel benzerlikler dil, tarih, etnik ve ırksal kimlik, kültürel değerler ve ortak gelenekler gibi belirli özellikleri ifade eder. Tarih bir ulusun insanlarını birbirine bağlayan ortak kaderidir. Dil bir ülkenin ulusal kültürünün önemli bir yönü, iletişim kurmanın birincil yoludur ve aynı zamanda ulusal kimliğin tanımlayıcısıdır. Müslüman Türk devletlerinde ulus kültürünün bir diğer önemli yönü dindir. Din ortak inanç ve değerlerin ifadesidir, birleştirici ve yönlendiricidir.

Türk topluluklarının ulusal kimlikleri ve milli kültürleri arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Türk dünyasında ulusal kimlik ve milli kültür ilişkisini anlamak için tarihsel geçmiş, ortak değerler ve güncel durumlar dikkate alınmalıdır. Türk dünyasının ulusal kimliklerinin şekillenmesinde, Ötükenden ve Orta Asya'da doğan ve zamanla farklı bölgelere yayılan Türk kültürünün etkisi büyüktür. Çünkü kültür, bir milleti, bir toplumu farklı kılan olguların başında gelmektedir. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün de belirttiği gibi “*Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür.*” (URL-1). Bu deyim tüm Türk dünyası halklar için geçerlidir. Türk kültürü aslında büyük ölçekte konar-köçer yaşam tarzına göre şekillenmiştir. Türkler, tarih boyunca Orta Asya bozkırlarında konar-köçer ve tarıma dayalı bir yaşam tarzı sürdürmüş ve bu yaşam biçimi milli kültürün temellerini oluşturmuştur. Buraya atlı kültür, çadır mimarisi, mutfak, giyim-kuşam, adalet, töre, kengeş, sözlü kültür, şehirsalma medeniyeti vb. dahildir.

Türk dünyası ulusal kimliğin oluşmasında belki de en büyük pay ortak mitolojik öğelerimizin, destanlarımızın, masallarımızın ve geleneksel inançlarımızın üzerine düşür. Türk kültüründe derin izler bırakan İslamiyet öncesi dönemde Türk topluluklarının ortak inancı olan Tengricilik öğeleri halen de etkisini korumaktadır. Şamanlık, Orta Asya, Sayan-Altay ve Yakutistan bölgelerinde geniş kullanım alanı bulmakla beraber bugün halk İslamı'nın da başlıca unsurudur. Şamanlık etkisiyle doğa ve atalar kültü, kutsal mekanlarla ilgili inançlar ve ziyaret birçok Türk topluluğunda müşterektir. Diğer taraftan ideolojimizin, siyasetimizin ve inançlarımızın temel kaynağı olan ortak mitolojimiz, Dede Korkut, Köroğlu, Manas, Koblandı Batır, Alıp Manaş, Ural Batır gibi destanlarımız, Türk dünyasının farklı bölgelerinde ulusal kimliğin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Bununla yanaşı Hunlar, Göktürkler, Uygurlar, Selçuklular, Teymuriler, Osmanlılar, Safeviler gibi Türk devletleri, Türk kimliğinin siyasi ve kültürel temellerinin pekişmesine ve milli özünüderke katkı sağlamıştır.

Türk milletinin kökenine dair ortak anlatılar içeren Ergenekon, Köç, Şu ve Bozkurt mitleri milli gurur kaynağı olarak Türk dünyası kimliğinin ortak değerleridir. Ayrıca *Dede Korkut Hikayeleri*, *Manas Destanı*, *Altın Arık*, *Alpamiş*, *Köroğlu*, *Ural Batır*, *Er Sogtoh Elley* gibi destanlar Türk topluluklarının ortak kültürel belleğini yansıtır. Ayrıca Oğuz Kağan, Mete Han, Bilge Kağan, Alp Arslan, Emir Timur, Fatih, Ulug Bek, Şah İsmail gibi tarihî figürler Türk dünyasının ortak geçmişinde önemli yer tutar. Ortak halk edebiyatı ürünleri – masallar, aşıklık (bakşlık) geleneği, türküler, maniler, atasözleri, fıkralar tüm Türk dünyasında hemen hemen ortaktır.

Dinin ulusal kimliğin inşasındaki olumlu tarafları ile olumsuz tarafları arasında bir sınır çizmek gerekirse

“imparatorluk tipi siyasi örgütlenmenin yaygın olduğu dönemde, imparatorluğun tebaası kendisini ilkin ve en başta etnik ayrımlar çerçevesinde algılamıyordu. Dini ayrımlar birincil öneme sahipti. İnsanların kendilerini dini ayrımlarla algılamaktan vazgeçerek etnik ayrımlarla algılamaya başlaması modernite süreci içinde gerçekleşti. İmparatorluk tipi siyasi örgütlenmenin erozyona uğramasıyla ulus devletin doğumu paralel süreçlerdir. İmparatorluk tipi siyasi örgütlenmede iktidar meşruiyetinin kaynağını tarihdışı ve toplumdışı bir normdan alıyordu. Bu

norm Tanrı'ydı. Modern döneme geçişte meşruiyetin kaynağı da değişti. Ulus-devlet meşruiyetin kaynağını Tanrı'da değil, ulusta gördü." (Kaya, 2012: 300).

Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar Türk toplulukları arasında İslamiyet, kültürel birleştirici bir unsurdur. Camiler, türbeler ve dini ritüeller ortak bir gelenektir. Ancak en ortak nokta evliya kültü ve mezarlarına yapılan ziyaretlerdir. Hatta Sovyet döneminde yasaklar, resmi dini kurumlardan daha ziyade ziyaret yerlerini kapsamaktaydı. Hem Orta Asya'da hem de Kafkaslar'da evliya mezarlarına yapılan ziyaretleri, kutsal yerler olarak bilinen pirlerde, ocaklarda, yatırlarda kurban kesmeleri, dileklerde bulunmaları yasaklayan fetvalar vermiştir (İzimbetov, 1963: 98-99; Makatov, 1962: 26).

Orta Asya ve Kazakistan Müslümanlarının Ruhani İdaresi, Sibirya'nın Avrupa kısmındaki Müslümanların Ruhani İdaresi ve Kafkasya Müslümanlarının Ruhani İdaresi kutsal yerlere tapınmanın İslâm dininin esaslarına aykırı olduğunu, "*hastalığa şifa*" ümidinin, kehanetlerin vs. aldatıcı olduğunu açıklamakla halk dininin veya popüler İslâmın sözde zararları hakkında insanları bilgilendirmek istediler. Tacikistan merkez olmakla Orta Asya Müslümanlarının Ruhani İdaresi ve Kazakistan'ın temsilcileri bu konuda diğer din adamlarıyla özel bir toplantı yaptılar (Guseva, 2013: 129-130). Ancak bu fetvaların, resmî yasakların, uyarıların ve ateist propagandanın Müslüman kitle arasında hiçbir tesiri olmadı. Belki insanları az da olsa ateistleştirdi, ancak inamsız, inançsız bir toplum yapamadı.

Geniş bir coğrafyada meskun olan Türk topluluğu, tarihsel ve kültürel bağlarla bir araya gelmiş, aynı dil ailesinden gelen ve ortak köklere dayanan çeşitli Türk devletlerini birleştirir. Dil demek aslında milli kimlik demektir. Çünkü dil kültürel unsurun en büyük bileşenidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk bu gerçeği dile getirerek şöyle demiştir: "Türk demek, dil demektir. Millet olmanın en belirgin niteliklerinden biri dildir. 'Türk milletindenim' diyen kişi, her şeyden önce kesinlikle Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir kişi, Türk kültürüne ve milletine bağlılığını öne sürerse buna inanmak doğru olmaz." (URL-2). Dil birliğine büyük önem veren 20. yüzyılın ceditçilik hareketi meseleye tabii ki soydaşlık prensibinden yanaşarak istiklal, milli birlik ve sosyal gelişme için gayret göstermiştir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan da bu gerçeği dile getirerek Türkçeni ana dili, ata mirası adlandırmış, Türkçenin dünyanın en kadim ve zengin dili olduğunu vurgulamakla beraber geniş bir coğrafyada yayıldığını "Bugün Adriyatik'ten Çin Seddi'ne uzanan geniş bir coğrafyada en çok kullanılan lisan Türkçedir." (URL-3). şeklinde dile getirmiştir.

Türk dünyasının ortak kültürel öğeleri, tarih boyunca farklı coğrafyalara yayılan Türk topluluklarının birliğini güçlendiren ve kültürel sürekliliği sağlayan önemli unsurlardır. Kültürel bağlar, modern dönemde de kültürel ve siyasi işbirlikleriyle daha da pekiştirilmektedir. Türk dünyasında milli kültürün ortak öğeleri, Türk boylarının tarih boyunca birlikte yaşadığı veya kültürel etkileşimde bulunduğu dönemlerden miras kalan unsurları içerir. Bunlar Türk dünyasında coşkuyla kutlanan Nevruz bayramı, düğün, sünnet ve diğer sosyal etkinliklerde düzenlenen geleneksel toylar, ortak ahlaki ilke olan misafirperverlik, halı ve kilim dokuma sanatı, müzik aletlerinden kopuz, dombra ve bağlama geleneksel kıyafetler, mutfak yemekler (kebab, bastırma, beşparmak, mantı, ayran, kımız ve çay) ve ortak sembollerdir (bozkurt, koç boynuzu, hayat ağacı, aypara, sekiz köşeli Türkistan yıldızı vs.). Bu ortak kültürel öğelerden yola çıkarak Türk topluluklarının kimliğini güçlendirmek, dayanışmayı artırmak ve tarihsel bağları korumak mümkündür.

21. yüzyılda hem bağımsız hem de Özerk Türk Cumhuriyetleri devlet politikasını ve ideolojisini oluşturmada milli kültüre, tarihe, zamana ve en önemlisi de jeostratejik konuma dayanmaktadır. Kültür birlikteliği ulusal kimliğin inşasını sağlamakta, bazı yöresel durmların yarattığı küçük farkları dikkate almasak Türk kimliğini oluşturmaktadır. Somut şekilde kültür vatandaşlık duygusunu pekiştirdiği gibi devletin geleceğini de şekillendirir. Clyde B. Sargent'in de yazdığı gibi "kültür, belirli bir grup insan tarafından belirli bir zamanda paylaşılan öğrenilmiş davranış kalıplarını ifade eder." (Sargent, 1971: 17).



21. yüzyıl Türk dünyası için önemli olan başlıca hedef *Türk Devletleri Teşkilatı*'nin<sup>1</sup> ve Türk Devletleri Parlamenter Asamblesi'nin<sup>2</sup> oluşturulması ve bu resmi kurumların ortak dil, ortak kültür, ortak tarih, ortak edebiyat ve ortak alfabe konusunda mutabakata varmasıdır. Tabii ki, milli kültür unsurlarının yeniden inşasında ve soydaşlık bilincinin pekiştirilmesinde inançla beraber milliyetçilik duygularının geliştirilmesine ayrıca önem verilmesidir. Türk halklarının birleşmesi için en vacip konulardan biri hiç kuşkusuz milliyetçilik bilincine dayalı soydaşlıktır. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı da tek millet, tek vatan, tek bayrak, tek devlet sloganını öne sürmüştür. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın her fırsatta tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet sloganı artık 21. yüzyılın milliyetçi mitinin temel bileşenidir. Bu sloganlardan kastedilen ayrıştırma değil birleştirme, bütünleştirmedir, çünkü tek milletle anlaşılan Türk, Kürd, Arap, Çerkez, Boşnak ve diğerlerinde etnik kökenine bakmaksızın aynı millet olması, dolayısıyla yurttaşlık bilincinin (Bu ülkenin 780 bin kilometrekaresinin her bir karışı bizim vatanımızdır) öne çıkmasıdır. Bu daha önce Atatürk tarafından söylenen “*Ne mutlu Türküm diyene!*” ve “*Diyarbakırlı, Vanlı, Erzurumlu, Trabzonlu, İstanbullu, Trakyalı ve Makedonyalı, hep bir ırkın evlatları, hep aynı cevherin damarlarıdır.*” (Kocatürk, 1999: 206). Doğal olarak milliyetçilik kavramının kendisi de ulusal kimlik prensipinin bir bileşenidir.

Türk dünyasının top-yekun bir araya gelmesi ulusal kimliklerini öne çıkarması daha çok dil, kültür, tarih bilincine dayanmaktadır. Ayrı ayrı lehçeler, Türk topluluklarının özgün ulusal kimliklerini yansıtırken ortak bir dilsel kökene dayandıkları için birleştirici bir unsur olarak da işlev görür. Burada önemli bir etken de orta alfabe meselesidir. Göktürk alfabesi, Uygur alfabesi gibi geçmişte kullanılan yazı sistemleri, ortak kültürel mirasın bir parçası idise zamanla bu görevi büyük oranda Arap grafikası oynamağa başladı. 20 yüzyılda Azerbaycan ve Orta Asya Türklerinin alfabesinin değiştirilmesi ile Türk dünyası birbirinde kopmuş oldu. Modern dönemde Latin alfabesine geçiş süreçleri, Türk dünyasının kültürel entegrasyonu için bir fırsattır ve ortak tarihin ve kültürün öğrenilip yaşatılmasında önemli bir basamaktır.

## 2. Modern Dönemin Küreselleşme Siyaseti ve Milli Kimlik Sorunu

Aslında birbirine zıt gibi görünen küreselleşme ve milli kimlik, modern dünyada birbiriyle iç içe geçmiş iki önemli kavramdır. Çünkü bunların hiçbirinden kaçmak veya birini diğerinden üstün olarak kabul etmek mümkün değildir. İlk önce moder dünyanın vazgeçilmezi olan küreselleşmenin nelerden oluştuğuna bakmak lazımdır. Küreselleşme, dünya çapında bilgi, sermaye, kültür, mal ve hizmetlerin hızla yayılması ve ülkeler arasındaki etkileşimin artması sürecidir. Onun kültürel, ekonomik ve siyasi ayakları biribiri ile dayanışma halindedir. Özenle vurgulamak lazımdır ki küreselleşme ve milli kimlik birbiriyle çatışan değil, aslında bir denge içinde yönetilebilecek iki süreçtir. Burada akına karşı kürek çekmek yerine milli kimliği, küreselleşme karşısında tamamen izole ederek korumak çabaları yerine, küresel kültürle etkileşim içinde zenginleşme yollarını aramak lazımdır. Bu süreçte milli değerlerin korunması ve yeni nesillere aktarılması büyük önem taşır. Kültürel çeşitlilik içinde özgünlüğü korumak, hem bireylerin hem de toplumların kimliklerinin temel bileşenidir.

Nitekim farklı kültürlerin birbiriyle etkileşime geçmesi, özellikle medya ve teknoloji aracılığıyla kültürlerin yaygınlaşması neticesinde büyük halkların kültürleri küçük toplumların kültürünü sıradan çıkarmaktadır. Uluslararası ticaretin, çok uluslu şirketlerin ve ekonomik işbirliklerinin artması sonucunda dünya ekonomisinin merkezden yönetilmesidir. Bir de teknolojik gelişmelere dayalı küreselleşmede internet ve dijital teknolojilerin yaygınlaşması ile dünya daha bağlantılı hale gelmiştir. Küreselleşme, sınırların giderek silikleştiği ve kültürel, ekonomik, siyasi etkileşimlerin arttığı bir

<sup>1</sup> Eski adıyla Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (1992 yılında kurulmuştur), daha sonra 12 Kasım 2021 tarihinde düzenlenen 8. Türk Devletleri Teşkilatı İstanbul Zirvesi sırasında Türk Devletleri Teşkilatı (TDT) adını alan kurum Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye'nin üye; Macaristan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve Türkmenistan'ın gözlemci statüsünde yer aldığı Türk devletlerinden oluşan bir uluslararası kuruluştur. TDT genel amacı, Türk dilleri konuşan devletler arasında kapsamlı iş birliğini teşvik etmek olan bir hükümetlerarası kuruluştur. Teşkilatın Genel Sekreterliği İstanbul'dadır.

<sup>2</sup> Türk Devletleri Parlamenter Asamblesi (TÜRKPA) 21 Kasım 2008 tarihinde İstanbul'da “Dolmabahçe Sarayı”nda, Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün evsahipliğinde Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye Cumhuriyeti Parlamento Başkanlarının imzalamış olduğu Anlaşma ile kurulmuştur.

süreçtir. Oysa bunun zıttı olan milli kimlik, bir milletin kendi varlığını, kültürünü, değerlerini ve tarihini koruyarakla yükümlü olduğudur. Bundan dolayıdır ki küreselleşme, ulusal kimlik ve milli kültür üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler yaratmaktadır.

Bu bağlamda küreselleşme, milli kimlik üzerinde hem olumlu hem de olumsuz etkiler bırakabilir. Olumluluk değerlendirmesi bakımından farklı kültürlerden etkilenme, yeni fikirler ve uygulamaların milli kültüre dahil edilmesi küreselleşme ile mümkün olmuştur. Ayrıca evrensel değerlerin benimsenmesi, beraberinde demokrasi, insan hakları ve hukuk gibi evrensel normların milli kimlik içinde yer bulmasına neden olmuştur. Küreselleşme sayesinde milli kültür öğelerinin dünya çapında tanınması süreci belki de küreselleşmenin en olumlu tarafıdır. Unutulmaması gereken bir mesele de küresel kültür, özellikle genç kuşakların ulusal kimlikten uzaklaşmasına yol açarken, yerel kültürel öğelerinin öneminin giderek arttığının farkında olmaktır.

Ancak küreselleşmenin azımsanmayacak kadar olumsuz etkileri de vardır. İlk başta dünya çapında küresel kültürün baskın hale gelmesiyle bireylerde milli kimlik yerine bireysellik ve küresel kimlik ön plana çıkmaktadır. Özellikle yerel kültürlerin küresel kültür karşısında zayıflaması, erozyona uğraması veya kaybolması süreci başlamıştır. Bu ise genç kuşakların, küresel markalar ve yaşam tarzlarına yönelmesiyle milli değerlere olan ilginin azalmasına getirip çıkarmıştır. Tüm bu olumsuz tarafları ortadan kaldırmak ve küreselleşmenin milli kimlik üzerindeki olumsuz etkilerini dengelemek için eğitimde milli kültür, tarih ve dil konularına yer ayırmak, gençlere kültürel mirasın önemini aşılama, kültürel mirasın korunması ve tanıtılması (örneğin tarihi eserlerin restore edilmesi, geleneksel sanatların desteklenmesi) için kültür politikaları oluşturmak, kültürel etkinlikler ve festivalleri düzenlemek, yerel ve milli değerlerin medya aracılığıyla yaygınlaştırılmak ve milli kimliği destekleyen konuların teknolojik olarak üretilmesi ve sosyal medyada paylaşılması gerekmektedir. Ayrıca ekonomik cihetten bağımsız olmayan bir toplumun yukarıda sadalananları gerçekleştirmek imkanlarının kısıtlı olduğunu da kaydetmek gerekir.

Ulusal kimliğin sorunlarının çözüme ve kültür birliğinin kurulmasına katkı sağlayan kurum ve kuruluşlar, özellikle TÜRKSOY, TÜRKPA, Türk Kültür ve Miras Vakfı, Uluslararası Türk Akademisi, Türk Üniversiteler Birliği ve Türk Dünyası Belediyeler Birliği gibi çeşitli mekanizmaların hizmeti de danılmayacak kadar büyüktür. Ayrıca 11 Kasım 2021’de İstanbul’da gerçekleştirilen 8. Devlet Başkanları Zirvesinde kabul edilen “Türk Dünyası 2040 Vizyonu”nunun yakın vadede ortak gelecek tasavvurunu kültür, ekonomi, siyasi alanlarda güçlendirmeyi, tek kelimeyle Türk dünyasının jeostratejik istikametini hedeflemektedir. Özellikle kültür çalışmaları bizlere kaybolan hafızamızı yinelemekte yardımcı olacak, bizi küreselleşmenin bireyselliğinden ve evrenselliğinden etkilenip ulusal kimliği unutturmağa koymayacaktır. “Türk Dünyası 2040 Vizyonu” belgesinde de denildiği gibi “2009 yılındaki kuruluşundan bu yana, kısaca Türk Konseyi olarak bilinen Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi, gücünü halklarımızın dil, kültür ve ortak geçmişindeki ortaklıklardan almıştır.” (URL-4).

Burada Marianne Hirsch’in posthafıza ile bağlı düşüncelerine de yer vermek gerekir. Ona göre, posthafıza, ikinci neslin, doğumlarından önce gelen, ancak yine de onlara kendi başarılarına anılar oluşturacak kadar derinden aktarılan güçlü, çoğu zaman travmatik deneyimlerle olan ilişkisini tanımlar (Hirsch, 2012: 103). Sovyetlerin çökmesinden sonra Türkiye’de ve dış Türklerde coşkulu bir milli düşünceyle Türk yüzyılı vizyonu oluşturulmağa çalışıldı ki neticede bunu gerçekleştirmek için Türkiye’nin ve dış Türklerin kültürel ve ekonomik alt yapılarının müsait olmadığı ortaya çıktı. G. Fuller bu durumu şöyle açıklamaktadır:

“Pan-Türki vizyon bir dizi nedenden dolayı asla ciddi olarak başarılamadı. Birincisi, Türkiye, çoğunluğu Türk olan yeni cumhuriyetlerin gelişmesinde ve finanse edilmesinde ciddi rol oynayabilecek ekonomik ağırlık ve altyapıdan yoksundu. İkincisi, taktiksel ve psikolojik olarak, Türkiye başlangıçta biraz küçümser biçimde bu cumhuriyetlere karşı yeni bir “büyük birader” gibi davrandı, aslında bu cumhuriyetler bâzi açılarından Türkiye’den daha gelişmişti. Son olarak üçüncüsü, bu yeni devletlerin otokratik liderlerinin olağanüstü huysuz, paranoyak ve güvenilmez olduğu ortaya çıktı.” (URL-5).

Ancak 70 yıl süren Sovyet rejiminin anti milli siyaseti sonucunda ulusal kimlik askıya alınmış, milli kültür unsurları ciddi şekilde revize edilmiştir. Kommünist ideolojisine, ateist siyasete, kolektif

ekonomik sisteme önem milli olanları başka kültürlerle harmanlamış, ortaya yeni bir sovyet kimliği çökmüştür.

“Orta Asya devletleri, bağımsızlıktan sonra kendi kültür, dil, din, siyaset ve sosyal yaşam alanlarında tahrip olmuş ve yıpranmış olan bu durumu tersine çevirmek için yıllarca uğraş vermişlerdir. Bu durum bazı Orta Asya devletlerinde karşılık bulmuş ve tahribat en aza indirilmiştir. Fakat bazı ülkelerde ise bu durumu tersine çevirmek kolay olmamış ve bu durum halen düzeltilmeye çalışılmaktadır. Bunun nedeni ise tahribatın çok derin olması ve bu ülkelerde etkili olan Rus nüfusunun fazla olmasıdır. Rusya ise bu süreçte de asırlardır yaptıkları gibi bu ülkelerde bulunan nüfusunu kullanarak sömürü ve asimile politikasını sürdürmek istemektedir.” (Zaman, Gündoğdu, 2023: 212).

Türkiye Cumhuriyeti ile dış Türkler arasındaki ilişkilerin yeni boyuta taşınması bağımsızlıktan sonra başlamıştır. Graham E. Fuller’in de yazdığı gibi “Sovyetler Birliği’nin çökmesinden sonra, yeni bağımsızlığa kavuşan, Orta Asya’daki Türki devletlerle etnik bağları, Türkiye’nin stratejik önemini artırmıştır; aynen Hazar ve Orta Asya petrol ve doğal gazının dağıtımında bir geçiş güzergahı olma planlarının da ülkenin stratejik önemini artırdığı gibi.” (URL-5). Nitekim bağımsızlıktan hemen sonra bugünkü adıyla *Türk Devletleri Teşkilatı* (TDT) kurulmuştur.

### 3. Ortak Kültür Unsurlarının Geliştirilmesi

İlki 1993 senesinde gerçekleştirilen Türk Halkları ve Toplulukları Kurultayı üst düzeyde temsil olunmakla beraber bilim, sanat alanlarında da yetkili isimler tarafından temsil edilmiştir. Amaç Türk soylu halkları ve grupları kültür, dil ve Türklük bağlamında birleştirmek, önce dil birlikteliğine, sonra da ekonomik ve siyasi birliğe sahip olmaktır. Sadece ortak kültürümüzü değil ekonomimizi de geliştirmekle Orta Asya’da Çin, ABD ve Rusya rekabeti ortamında söz sahibi olmak mümkündür. Nitekim en büyük avantaj burada dil, din ve kültür birliğidir ki bunu da hızlı bir şekilde geliştirmek lazımdır. Özellikle

“Orta Asya’nın hem Türklüğü hem de İslâmi değerlere olan bağlılığını parçalamak isteyen Ruslar; zamanla Orta Asya halklarının kullandığı Arap alfabesini, Latin alfabesine, Latin alfabesini de Kiril alfabesine dönüştürmüşlerdir. Buradaki temel amaç geçmiş ve gelecek açısından birbirinden koparılmış ve aslını unuttuğu yeni bir halkı yaratmaya çalışmaktır. Süregelen bu asimilasyon süreci Sovyet Rusya’nın dağılma dönemindeki liderlerinin bir kısmı tarafından yumuşatılmak istenmişse de bu artık bir işe yaramamış ve Orta Asya halkları kendi kaderlerini tayin ederek bağımsızlık mücadelesini kazanmışlardır.” (Zaman, Gündoğdu, 2023: 210).

Bununla beraber bazı hassas konulara dikkat etmek gerekir ki bunlardan biri halen de kavmi birlikteliğin millî birliğin yerine geçmesi meselesidir. Bu nedenden dolayı hepimiz Türküz, bir milletiz endişesi doğmaktadır. Bundan dolayıdır ki önceden var olan Türk Konseyi isminin Türk Devletler Teşkilatı (12 Kasım 2021) adlanmasının bir endişe yaratmayacağı açıklamasının yapılması zarureti doğmuştur:

“Türk Keneşi adının “Türk Devletleri Teşkilatı” olarak değiştirilmesi, Teşkilat’ın; üye devletlerin bir potada eritilmesi yoluyla teklik kazanmasını değil, onların tek tek, eşit statüyle ortak amaçlar etrafında birlik olmasına yönelik şuuru ifade ediyor: Her birinin halkları Türk olan devletlerin teşkilatı.

Anlaşmanın ardından 121 maddelik bir bildiri yayınlanarak, başta güvenlik ve ekonomi olmak üzere; uluslararası ilişkiler (üçüncü taraflarla ilişkiler), ortak tarih ve kültür çalışmaları, öğrenci değişimleri ve üniversiteler arası geçiş programlarını da kapsayan eğitime yönelik planlamalardan, ortak sağlık ve dijital altyapı sistemlerinin kurulmasına kadar birçok alanda atılabilecek adımlar ve mevcutta yürütülen projeler belirtildi.” (Topsakal, Zengin, 2021: 1).

Hem bağımsız hem de Rusya Federasyonu içinde kalmış olan Müslümanlar İdil Türkleri - Tatarlar, Başkurtlar, Çuvaşlar; Kuzey Kafkasya’daki Türkler ve öteki halklar bu veya diğer şekilde Türkiye’ye büyük bir sempati duymakta, tam bağımsızlık mücadelesinde Türkiye’ye umutlar beslemektedirler. Ancak bu süreç istenilen şekilde ilerlememektedir. Bunun bir kaç sebebi vardır. İlki Türk soylu

halkların 250 yılı aşkın bir sürede eğitimde, kültürel gelişmede, ideolojide vb. bir dönüşüm yaşamalarıdır. Bu ise kültürel ilişkilerin hızla ilerlemesi önünde büyük bir engeldir. İkincisi, Rusya'nın bölgede halen de güçlü olan konumu, Rusça eğitim gören aydınların Rus yankısı olmasıdır. Üçüncüsü, Türkiye'nin Rusya ile yakın siyasi, ekonomik, bazen de askeri ilişkilerini koparmak istememesidir. Örneğin Türkiye Rusya'da inşaat alanında milyar dolarlık yatırım yapmış, Ruslar da Türk mallarının en büyük ikinci ithalatçısı durumuna gelmiş, Rus turistler Türkiye'yi ziyaret eden en büyük kitle haline gelmiştir. Siyasi ilişkilerde de birçok konularda Türkiye ile Rusya ortak hareket etmektedirler.

Sovyetlerin dağılmasından sonra Türksoylu nüfusun çoğunluğu aradan geçen 30 yılı aşkın sürede Türkiye'yi iyi tanımış ve kültür, dil ve kavmi birliğin farkına daha iyi bir şekilde varmıştır. Zira başta kültür olmakla diğer alanlarda da etkili ve kalıcı ilişkilerin geliştirilmesi oldukça önemlidir. 200 yıllık birge yaşayış Orta Asya Türklerini hem yaşam hem de eğitim alanında birbirine fazla yaklaştırmıştır. Hatta genel kanaate göre Orta Asya Türkleri kendi soydaşları olan Anadolu Türklerinden daha çok Ruslara meyllidirler. Bunu tersine çevirmeyin yolu kültür siyasetinin düzgün kurulmasına bağlıdır. Nitekim Orta Asya halkları biz kendimize ağabey aramıyoruz, eşit şartlar dahilinde bir kardeşlik istiyoruz derler. Bu ise kültür siyasetinin ince şekilde işlenmesine bağlıdır. Aksi halde Orta Asya Türklerini tamamen Ruslara bırakmış oluruz.

Bu endişenin önünü almağı hedefleyen Türk Dünyası 2040 Vizyon belgesinde şöyle denilmektedir:

“Önümüzdeki yirmi yılda Türk Devletleri Teşkilatı'nın önceliklerinin, gelişiminin ve gidişatının bir sonraki aşamasına rehberlik etmek için aşağıdaki hususlara daimi bağlılığımızı beyan ederiz:

- Türk Devletleri Teşkilatı'nın ortak çıkar konularında Üye Devletler arasında düzenli diyalog, istişareler ve işbirliğinin temel çok taraflı platformu olarak rolünün güçlendirilmesi;
- Üye Devletler halklarını birbirine yaklaştırmada ve başkalarıyla etkileşimde bulunma konusunda ortak Türk kimliğinin kültürel zenginlik kaynağı olarak teşvik edilmesi.” (URL-6).

Kültür birliğinin ve eşit şartların sağlanmasının Türklükten geçtiği belgeden de görülmektedir. Kültür çalışmalarının felsefesi de Türk soylu halkların Türklük bilinci etrafında birleşmeyi gerçeğini öne sürmektedir. Bunun yolu ortak geçmişe dayalı ortak gelecek projelerinin üretilmesinden geçmektedir. Türkoloji alanında hızlı bir gelişme, eğitim, sağlık, turistik konularda alış-verişlerin kalıcı hale getirilmesi de kültür bileşenlerinin önemli ayaklarıdır.

Son dönemlerde eğitimde olumlu yaklaşımlar, açılan müşterek okul ve üniversiteler, öğrenci alış verişi ilişkilerin olumlu yönde değişmekte olduğunun kanıtıdır. Nitekim

“Bu konuda atılan ilk adım ise Kırgızistan'ın da içinde bulunduğu yeni Türk cumhuriyetlerin profesyonel kadro ihtiyacının karşılanması amacıyla başlatılan “Büyük Öğrenci Projesi”dir. Bu proje kapsamında Türk cumhuriyetlerinden gelen öğrenciler için burs karşılığında eğitim görme imkanı verilmiştir. Öğrencilerin gördükleri eğitim sonucunda kendi ülkelerine dönerek hizmet etmeleri beklenmiştir. 2010'da Büyük Öğrenci Projesi “Türkiye Bursları” ismi ile yeniden yapılandırılarak projenin yönetimi Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığına devredilmiştir.” (Yüce, 2022: 41).

Askeri, ticari, turistik ilişkileri de yüksek düzeye taşımak için her türlü şartlar artık yetişmiştir. Kültür alanında hızlı bir ilerleme kaydetmek için dil, edebiyat, özellikle Türkoloji sahasında ortak sempozyumların düzenlenmesine büyük önem vermek lazımdır. Siyasi irade, askeri güç, hızla gelişen teknoloji buna münbit zemin hazırlamaktadır. Özellikle türk devlet ve topluluklarının jeostratejik konumu bugün her türlü engeli aşmağa müsaittir. Ortak alfabe, ortak dile, ortak kültür ürünlerine dayatma yapmadan, eskisinden daha fazla önem vermeğin zamanı gelmiştir.

Ayrıca *Türk Devletleri Teşkilatı* 4 trilyon doları aşan ekonomik büyüklüğü, 4 milyon km kareyi aşan coğrafyası, 170 milyonluk nüfus potansiyeli ile üye ülkelerin gücü ve kapasitesi birlikte hesaplandığında, dünyanın en büyük ilk 10 ekonomisi arasında yer almaktadır. *Türk Devletleri Teşkilatı*'nın lokomotif ülkesi olan Türkiye, sahip olduğu imkan ve kabiliyetlerini ortaklarının istifadesine sunarken, ortaklarının da potansiyelini aktif hale getirerek, dış politikasını kapasitesinin

çok üzerinde kullanan bir aktöre dönüşmeli (Purtaş, 2023) bir an önce birliği daha işlek duruma sokmalıdır.

Burada dikkate alınması gereken esas mesele Türksoylu halkların Türkiye dışında Kafkaslar, İdil-Ural, İran, Orta Asya, Sibiry ve Batı Çin'de var olmasıdır. Farklı yapılaraya sahip devletlerin egemenliği altında yaşayan Türkler dil, edebiyat ve top-yekün kültür farklılığı üzerinde yeniden dizayn edilmeye çalışılmıştır. Bazılarında Türk varlığı tamamen asimile edilmek için farklı tarih, farklı etnik bilinç aşılacakla yok edilmeğe çalışılmış (İranda), bazıları fiziksel kıyımlara (Balkanlarda, Çinde) maruz kalmış, bazıları da geçmişinden koparılmakla yeni bir kimlikte ortaya çıkarılmıştır (Sovyetler Birliği). Ancak Türkler kendi içinde ortak bir kültürü paylaşmaktadırlar. 1991 sonrası değişen siyasi konjonktür yeni bir ideoloji oluşturmuş ortak kültürel değerler birleşme yolunda potansiyel bir rol üstlenmiştir. Paralel şekilde 1997'lerden sonra Orta Asya'da, İdil-Ural (Volgaboyu) bölgesinde, Balkanlar'da ve Kafkaslar'da Türkiye'nin nüfuzu güçlenmiştir ki buna yardımcı olan en büyük etmen ortak dil, edebiyat ve kültürel olgudur. Bu sonuçları geliştirmekle bölgede ortak bir Türk bilinci oluşturmak günümüz Türk dünyasının en büyük amacı olmalıdır.

Genel olarak varılan kanaate göre demokrasinin, dinin, ideolojilerin yapay olarak transfer edilmediği veya edilemediği varsayılmaktadır. Ancak bugün geline nokta Azerbaycan ve Orta Asya Türk cumhuriyetleri ile kültürel ve dini bağların olduğunu varsayarak yeni ilişkiler ağını yoğunlaştırmanın yararlılığı bir gerçektir. Türk soylu devletler arasında önce kültürel ve arkasınca da ticari, iletişim, istihbarat, teknik ve askeri teçhizat alanlarında ihracatın güngünde arttığı da bilinmektedir. Kültürel varlığımızın milliyetçilik ideolojisi üzerinde seyretmesini sağlamak için milliyetçilik ideolojisi ihracatına da yer vermek gereklidir. Ancak bunları yaparken o kadar titiz davranılmalıdır ki aksi bir duruma, yani ayrışmaya ve zayıflamaya yol verilmemelidir. *Türk Devletler Teşkilatı* yeniden yapılanmalı en azından *D-8 Ekonomik İşbirliği Teşkilatı*<sup>3</sup> şeklinde bir organizasyonda birleşmelidir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Zengin bir kültüre sahip Türk halklarının ve gruplarının kültürel etkinlikleri ilişkilerin geliştirilmesinde büyük rol oynamaktadır. Türksoylu halkları biribine tanıtılması ve yakınlaşmasında kültürün ve yapılan tüm bilimsel ve sanatsal etkinliklerin katkıda bulunacağı aşıkardır. Atrık bugün geline nokta kültürel diplomasi ve kültürlerarası diyalogun önemi oldukça büyüktür. Bu ise birbirinden aralı düşmüş, farklı mecralarda gelişmiş Türk dünyasını birleştirecek başlıca etmenddir. Çünkü uzun zaman farklı cebhelerde yer alan Türkiye (NATO) ve dış Türkler (Doğu Bloku) soğuk savaşın da bitmesiyle yeni bir döneme girmiştir. Sovyetlerin gerileme yaşadığı soğuk savaş sonrası dönem Türkiye jeopolitik konumunu bir kez daha gözden geçirmiş, Sovyetlerin çökmesiyle de yüzünü Türk dünyasına çevirmiştir. Önce ticari ve ekonomik alanda gelişen ilişkiler kültür çalışmalarının yeterince verimli yürütülmemesi sonucunda istenilen düzeye ulaşmamıştır. Yalnız son dönemlerde Türkiye Cumhuriyeti'nin çok yönlü dış politikasında Türksoylu halkların kültürel, ekonomik, siyasi ve askeri işbirliği öncelik kazanmıştır. Bu amaçla 2009 yılında kurulan *Türk Konseyi* 2021 yılında *Türk Devletler Teşkilatı* şeklinde bir değişim yaşadı. Bu teşkilat Avrupa Birliği, Avrasya Ekonomik Birliği ve Şangay İşbirliği Örgütü gibi birçok örgütler arasında bölgesel çıkarları en üst seviyeye ulaştırmak için öncelikle Türk dili konuşan soydaşların siyasi, ekonomik, sağlık, güvenlik, eğitim, kültür birlikteliğini daha da sağlam temellere oturtmak için faaliyete başlamıştır.

Ulusal kimliğin oluşumunda milli kültür, bir toplumun ortak değerler, tarih ve gelenekler etrafında birleşmesinde temel rol oynar. Türk dünyasında bu ilişki, tarihsel sürekliliği koruyan ortak kültürel miras, dil, din, ve toplumsal bağlarla güçlü bir şekilde desteklenmiştir. Ancak modern dönemde küreselleşmenin yarattığı etkileşimler, ulusal kimlik ve milli kültür arasında yeni dengeler kurmayı zorunlu hale getirmiştir.

<sup>3</sup> 15 Haziran 1997 tarihinde İstanbul'da gerçekleştirilen Devlet/Hükümet Başkanları zirvesinde İstanbul Deklarasyonu ile D-8 ya da Gelişen Sekiz Ülke; Türkiye, Bangladeş, Mısır, Endonezya, İran, Malezya, Nijerya ve Pakistan arasında kalkınma işbirliğine dayalı bir organizasyon olarak ilan edilmiştir.

Türk dünyasının milli kimliğini güçlendirmek ve korumak için kültürel öğelerimizin güncel ihtiyaçlara uygun bir şekilde yeniden yorumlanması gerekmektedir. Ortak tarih, dil ve kültür unsurlarının geliştirilmesi, Türk toplulukları arasındaki dayanışmayı artırabilir. Bu bağlamda, *Türk Devletleri Teşkilatı* gibi organizasyonların kültürel iş birliğine odaklanarak sadece ekonomik ve siyasi değil, aynı zamanda kültürel entegrasyonu teşvik etmesi büyük önem taşımaktadır.

Türksoylu ülkelerin coğrafi ve jeopolitik konumunun önemini azaltmadan kimlik konusuna daha çok önem vermek gerekir. Bizi birleştiren kültür siyaseti oryantasyonumuzu, istek ve arzularımızı tetiklemekte Türk kimliyini üst düzeye taşımakla siyaset oluşturmaktır. Burada ne dinsel ne de ideolojikel önyargıya yer verilmemelidir. Türk tarihine, edebiyatına, siyasetine atıflar yapmakla yeni kültür bileşenleri üretmek günün en vacip meselesidir.

Türk birliğinin hakiki anlamda gerçekleşmesinin temelini ortak Türk kültürü oluşturmaktadır. Ayrıca bu kültür ortaklığının kaderi bilim camiasının, fikir ve kanaet önderlerinin ve de milletin elindedir. Tek kelimeyle Türksoylu halklarla birlik idealini gerçekleştirmek hükümetin ve yöneticilerin ihtiyarına ve arzusuna bırakılmamalı, halkın da desteklediği Türkoloji alanında ciddi işler görülmeli, iletişim ve diyalog güçlendirilmelidir. Ortak kültürden doğan ortak stratejiler üretilmeli, birçok konuda işbirliği geliştirilmeli, milli bir sorumlulukla meselelere bakılmalıdır. Dolayısıyla önce Türk halklarının ulusal kimliği, daha sonra bu temelde stratejik çıkarları gündeme gelmelidir.

Sonuç olarak, Türk dünyasında ulusal kimlik ve milli kültürün korunması ve geliştirilmesi, tarihi mirasın sahiplenilmesi ve modern dünyanın dinamikleriyle uyumlu hale getirilmesiyle mümkün olacaktır. Küreselleşme sürecinde milli kültür, özgünlüğünü koruyarak farklı kültürlerle etkileşimden zenginleşebilir. Bu süreç, hem Türk milletinin bireysel kimliğini korumasına hem de dünya çapında daha güçlü bir temsil kazanmasına katkıda bulunacaktır. Ulusal kimliğin korunması ve gelişmesi, tarihsel ve kültürel mirasa sahip çıkma, çağın gerekliliklerine uyum sağlama ve toplumsal dayanışmayı sürdürebilme becerisiyle doğrudan ilişkilidir.

### Kaynakça

- Anderson, Benedict. (2001). Milliyetçiliği Anlamaya Giriş, *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. Der. M. Armağan, Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Şehir Yayınları, 10-19.
- Guseva, Y. N. (2013). *İşanizm kak Sufiyskaya Traditsiya Sredney Volgi v XX veke: Formı, Smıslı, Znaçenie*. Moskova.
- Hirsch, Marianne. (2012). *The Generation of Postmemory*. Columbia: Columbia University Press.
- İzimbetov, T. (1963). *İslam i Sovremennost*. Nukus.
- Kaya, Funda Günsoy. (2012). Ulus, Devlet ve Yurttaşlık: Fransa Modeli, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 13, Sayı 23/2, 297-317*.
- Kocatürk, Utkan. (1999). *Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Makatov, İ. (1962). *Kult Svyatoh-Perejitok Proşlogo*. Mahaçkala.
- Purtaş, Fırat. (2023). Türk Devletleri Teşkilatı Üzerinden Pantürkizm'i Yeniden Tanımlama Girişimi, *Kriter Kasım Yıl 8, Sayı 84, 1-6*
- Sargent, Clyde B. (1971). National Cultural Characteristics and National Power, *Naval War College Review, Vol. 23, No. 5, 17-23*.
- Smith, Anthony. (2001). Milliyetçilik ve Tarihçiler, *Tartışılan Sınırlar Değişen Milliyetçilik*. Der. M. Armağan, Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Şehir Yayınları, I-XIII
- Topsakal, İlyas; Zengin, Alperen Kürşad. (2021). Türk Devletleri Teşkilatı: Siyasi, Ekonomik ve Kültürel Çıktılar, *Kriter Aralık Yıl 6, Sayı 63, 1-7*
- Yüce, Mehmet. (2022). *Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Türkiye ile İlişkiler*. İstanbul: SETA yayınları.
- Zaman, Ergin; Gündoğdu, Serkan. (2023). Bağımsızlıkları Sonrası Orta Asya Devletleriyle Türkiye'nin İlişkilerinde Rusya Etkisi, *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi, Cilt 6, Sayı: 1, s. 203-215*.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

tr.turkicongres.org.tr

 TİKA  
T.C. DİŞİŞLERİ BAKANLIĞI  
T.C. KÜLTÜR, TURİZM VE YEREL YERİNELENER İŞLERİ BAKANLIĞI

URL-1,

[https://tr.wikiquote.org/wiki/Mustafa\\_Kemal\\_Atat%C3%BCrk/K%C3%BClt%C3%BCr\\_E%C4%9Fitim](https://tr.wikiquote.org/wiki/Mustafa_Kemal_Atat%C3%BCrk/K%C3%BClt%C3%BCr_E%C4%9Fitim)  
(E. T. 21.11.2024)

URL-2, [https://tr.wikiquote.org/wiki/Mustafa\\_Kemal\\_Atat%C3%BCrk/Dil](https://tr.wikiquote.org/wiki/Mustafa_Kemal_Atat%C3%BCrk/Dil) (E. T. 23.12.2023)

URL-3, <https://www.trthaber.com/haber/gundem/cumhurbaskani-erdogan-sosyal-medyada-kullanilan-dil-felaket-habercisidir-649535.html> (E. T. 01.01.2024)

URL-4, <https://turkicstates.org/assets/pdf/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu-2396-98.pdf> (E. T. 03.01.2024)

URL-5, Graham E. Fuller. Yeni Türkiye Cumhuriyeti,  
[file:///C:/Users/User/Downloads/Yeni\\_Turkiye\\_Cumhuriyeti\\_Graham\\_Fuller.pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/Yeni_Turkiye_Cumhuriyeti_Graham_Fuller.pdf) (E. T. 10.12.2023)

URL-6, <https://turkicstates.org/assets/pdf/haberler/turk-dunyasi-2040-vizyonu-2396-98.pdf> (E. T. 03.01.2024)

**TÜRK DASTANLARINDA QƏHRƏMAN VƏ ZAMAN:  
EPIK ZAMANDA MAADAY-QARA, ALPAMIŞ VƏ SALUR QAZAN**

**Hero and Time in Turkic Epics: in The Epic Time Maaday-Gara, Alpamysh and Salur Gazan**

**Günel K. CƏNNƏTOVA\***

**Özət**

Hər bir dastan zaman və məkan içində formalaşır. Bu prosesə uyğun olaraq qəhrəmanın doğulması və formalaşmasında zaman mühüm rol oynayır. Qəhrəmanın formalaşması bir sıra amillərdən asılıdır: Əgər ölkəyə yağlı basqın edərsə, onunla mübarizə üçün xalq öz içindən qəhrəmanını doğurur. Əgər xalqı hökmdar zülm və işgəncə altında saxlayırsa, yenə xalq bu despotla mübarizə aparmaq üçün öz qəhrəmanını tarix meydanına atır. Mifoloji zamanda yetişən qəhrəman isə şər qüvvələrlə mübarizə aparmaq üçün yetişdirilir.

Bütün dövrlərdə bu mübarizənin növünü zaman seçir. Təbii ki, qeyd etdiyimiz dövrlərdəki qəhrəmanlar öz xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənirlər. Mifoloji qəhrəmanlar da həmişə başqa qəhrəmanlardan seçilir. Mifoloji qəhrəmanların doğulmasında mifoloji qüvvələr iştirak edir. Onlar qəhrəmanın düşmənlə mübarizəsində həlledici rol oynayırlar. Qəhrəmanın qılıncının, atının və başqa döyüş silahının da seçilməsi mifoloji zamandan asılı olur (Atın insan kimi danışması, silahın kosmik mənşəli olması və s.). Gələcək qəhrəmanı himayə edən mifoloji güclər o, çətinliyə düşəndə köməyinə gəlir. Beləliklə, zaman həmişə öz sözünü deyir.

Qəhrəmanlığın növləri də zamandan asılıdır. Buna görə də türk dastanlarındakı qəhrəmanlar bir-birinə bənzəmir. Amma onların hər biri öz zamanının qüdrətli qəhrəmanına çevrilir. Qədim türk dastanlarında da epik zamanın yaratdığı Maaday-Qara, onun oğlu Köküdey-Mergen, Alpamiş və Salur Qazan belə qəhrəmanlardandır. Mədəni qəhrəmanın isə əsas xüsusiyyəti onun yaradıcı olmasıdır. Bu obrazların hər biri mifoloji-kosmoqonik zamanda yaşamış, dastan təfəkküründə obrazlaşmışdır. Mədəni qəhrəman “ilk mədəni obyektləri kəşf edən, odu, balıqçılıq və əkinçilik alətlərini, musiqi alətini yaradan mifoloji obrazlardır” [75, 140]. Bu nöqtəyi-nəzərdən yanaşsaq, nə Maaday-Qara, nə Alpamiş, nə də Salur Qazanın mədəni qəhrəman olduğunu görməyəcəyik. Amma onlar nəsil yaradıcılarıdır, tarixdə onların adı ilə bağlı qəbilə mövcud olmuşdur. Məsələn, Altay dastançılığında (“Yaradılış” dastanında) Ülgen yaradıcı tanrıdır. O, suyu, torpağı və insanı yaratmışdır. Maaday-Qara da Altay mifologiyasında Ağ Altayın, onun insanların himayəçisi, qəbilənin, nəslin başçısı kimi dastanda görünür.

**Açar sözlər:** qəhrəmanlıq dastanı, epik zaman, epik məkan, Maaday-Qara, Alpamiş və Salur Qazan

**Abstract**

Each epic is formed in time and space. Time plays an important role in the birth and formation of the hero in accordance with this process. The formation of the hero depends on a number of factors: if the country is invaded by the enemies, in order to fight the people give birth to their hero. If the people are kept under the oppression and torture of the ruler, then again the people throw their hero to the square of history in order to fight this despot. And the hero, who grew up in mythological time, is bred to fight evil forces. At all times, time chooses this type of struggle. Of course, the heroes of the times we mentioned differ from one another in their characteristics. Mythological heroes are also always distinguished from other heroes. Mythological forces are involved in the birth of mythological heroes. They play a decisive role in the struggle of the hero with the enemy. The choice of the hero's sword, horse and other weapons also depends on the mythological time (The fact that the horse speaks like a human, the weapon has a cosmic origin, etc.). The mythological powers that patronize the future hero come to his aid when he gets into trouble. So, time always shows itself.

The types of heroism also depend on time. Therefore, the heroes in Turkic epics are not similar to one another. But each of them becomes a mighty hero of his time. In ancient Turkic epics Maaday-Gara, his son Kokudey-Mergen, Alpamysh and Salur Gazan, created by epic time, are such heroes. But the main feature of the cultural hero is that he is creative. Each of these images lived in mythological-cosmogonic time, was embodied in epic thinking. Cultural heroes are “mythological images that discovered the first cultural objects, created fire, fishing and agricultural tools, musical instruments”. If we approach this point of view, we will not see either Maaday-

\* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi, jannatova2021@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8216-1435



Gara, Alpamysh or Salur Gazan as cultural heroes. But they are the creators of the generation, the tribe associated with their name has existed in history. For example, in the Altai epic-study (in the epic "Creation"), Ulgen is the Creator God. He created water and earth and human. Maaday-Gara also appears in the epic in Altai mythology as Agh Altai the patron of the people, the head of a tribe and a generation.

**Keywords:** heroic epic, epic time, epic space, Maaday-Gara, Alpamysh and Salur Gazan

Hər bir dastan epik məkan və epik zaman içində formalaşır. Xüsusilə dastanlarda epik zaman süjetin yaranmasında, onun bədii cəhətdən qurulmasında iştirak edir. Arxaik dastanlarda epik zaman mifoloji özəlliyə sahibdir. *Eposdakı bədii dövrün maraqlı bir xüsusiyyəti M. Baxtin tərəfindən "Dastan və roman" məqaləsində verilmişdir: "O (epik zaman) dastanın içində bütün zamanlardan öz sərhədləri ilə ayrılır. Buna görə də bu sərhəd dastanın özündə immanentdir və hiss olunur. Bu sərhədi məhv etmək bir janr olaraq dastanın formasını məhv etmək deməkdir. Ancaq bütün sonrakı zamanlardan fərqləndiyi üçün epik keçmiş tamamilə tamdır. O, bir dairə kimi bağlanır və içərisində hər şey hazırdır və tamamlanır. Epik dünyada heç bir natamamlığa, qətiyyətsizliyə, problemə yer yoxdur. Gələcəyə heç bir boşluq buraxmır; özünü təmin edir, heç bir davamına ehtiyac duymur və nəzərdə tutmur. Burada müvəqqəti və dəyərlili küllələr (dilin qədim semantik təbəqələrində birləşdirildikləri üçün) ayrılmaz bir bütövə birləşdirilmişdir. Bu keçmişə bağlı olan hər şey beləliklə həqiqi maddiliyə və əhəmiyyətə bağlıdır, lakin eyni zamanda tamlıq və mükəmməllik əldə edir, sözün həqiqi davamı üçün bütün hüquq və imkanlardan məhrumdur. Mütləq tamlıq və qapalılıq - dəyərə əsaslanan zaman epik keçmişin diqqətəlayiq xüsusiyyətidir"* (Бахтин, 1975: 231).

Dastanlarda epik zaman epoxallaşmış böyük bir dövrün bədii cəhətdən süjetə sığışdırılmış mif zamanıdır. A. Şükürov da mif zamanını bu cəhətdən qiymətləndirərək yazır: *Burada epik mənzərə hələ də allahlarla, ruhlarla doldurulmuş, epik zaman isə ilk yaradılışın mifik zamanı ilə üst-üstə düşür* (Şükürov, 1995: 75).

Qədim türk dastanlarındakı epik qəhrəmanlar da hansısa mifoloji zamanda formalaşmış dastanın zamanının epik qəhrəmanıdır. Epik qəhrəman problemi haqqında ədəbiyyatşünaslıqda müxtəlif fikirlər vardır. Z. Əsgərlinin "Poetika: izahlı sözlük" əsərində qəhrəman "bədi əsərdə təsvir olunan hadisələrin mərkəzində duran, onların inkişafına təsir göstərən və yazıçının ideyasını əks etdirən əsas, aparıcı surət" kimi xarakterizə olunur (Əsgərli, 2014: 111).

Bədii əsər qəhrəmanının dastan qəhrəmanından fərqi birincinin yazıçının ideyasını əks etdirən əsas surət, ikincinin epik zamanın yaratdığı dastan qəhrəmanı (mədəni qəhrəman) olmasıdır.

B.N. Putilov belə qeyd edir: *"Klassik dastanın qəhrəmanları epik yaradıcılığın yeni tarixi reallıqla toqquşması prosesində yeni sosial, gündəlik toqquşmalar və problemlərlə yenidən yaradılmış, dəyişdirilmiş, yeni məzmunla zənginləşdirilmiş ənənəvi epik personajlarıdır"* (ПУТИЛОВ, 1988: 121).

Eposda epik zaman qəbilə dövrünün və ya epoxasının sistemləşmiş ən erkən mərhələsini əks etdirir. Qəbilə dövrünün şəxsiyyəti özünün müəyyən cəhətləri ilə bu cəmiyyətdən seçilir. O, eposda da öz gücü və səlahiyyətləri ilə fərqlənir. A.F. Losev epik qəhrəmanın xüsusiyyətlərini belə qeyd edir: *Dəqiq epik zamanın iki əsas xüsusiyyəti vardır. Birincisi, ön plana çıxan qəhrəman fərd həyatını özünəməxsus şəkildə qurur. Amma bunun üçün sabitlik, özünü təmin etmə, bütün hadisələrin, epik ümumi yerlərin etibarlılığı prinsipi tələb olunur, ikincisi, özünü dərk edən qəhrəman fərdin reallığı ayrı-ayrı relyef təraflərindən ibarət olduğu kimi verilir, lakin o, təsvir olunan zamanın sərbəst axınını təsəvvür edə bilmir* (Лосев, 1977: 42).

Epik zaman eyni zamanda epik təhkiyə zamanını formalaşdırır. D.S.Lixaçev müəyyənləşdirmişdir ki, epik zaman keçmişin şərti qəbul olunan zamanıdır. D.S. Lixaçevə görə epik zaman hadisələrin ideallaşdırılmış keçmişin şərti dövrünə köçürülməsidir. O yazır ki, hadisə olmayan yerdə zaman da yoxdur. Epik zaman hadisələrin zamanı, süjetin zamanı, mətnin hadisələr silsiləsinin müddəti kimi müəyyən olunmuş zamandır. Epik zamanın aşağıdakı xüsusiyyətləri vardır: sürət, ardıcılıq, davamlılıq, sonluq və ya sonsuzluq, fasiləlilik və ya fasiləsizlik, qapalılıq və ya aşkarlıq.

Dastanda müəllif zamanı olmur, təhkiyə zamanı olur. Epik zaman eposdakı zamanın tarixi mərhələlərinə uyğun olur, hadisələri real şəkildə təsvir edir. Epik zaman qəbilə sisteminin eposda təcəssüm edilən dövrüdür. A.M. Astaxova yazır: *Ərər ayrı-ayrı dastanların tarixi dövrlərə ayrılması ilə razılaşmaq həmişə mümkün olmur, o zaman bu dövrlərin dastanlarının ideya-bədii məzmununun açıqlanması ümumiyyətlə inandırıcıdır. Xüsusilə diqqətəlayiq olan, keçmiş eposun özünəməxsus xüsusiyyəti olan "epik zaman"ın xülasələrdə əks olunan epik anlayışının tarixi nəğmələrdən fərqləndirilməsidir* (Astaxova, 1966: 112).

Qədim türk dastanlarında da ən erkən tarixi dövrün hadisələri əks etdirilir, burada fantastikaya yer verilmir, dastanda uydurulmuş qəhrəman adına rast gəlmək mümkün deyil, təkcə mifoloji düşüncə ilə, totem və kultla bağlı olan qəhrəman adları verilir. Qədim dastanlardakı yeni qəhrəmanlar da köhnə adları qəbul edir, tarixi ad kimi dastanda görünür. Dastanın əks etdirdiyi tarix də ideallaşmış şəkildə olur. Təsvir olunan epik zaman və faktik zaman dastanın zaman strukturunu təşkil edir. Dastanlarda fəaliyyət həmişə keçmişdə baş verir, burada epik zaman xüsusi ictimai münasibətlərin, xüsusi həyat tərzinin ideallaşdırdığı epik zamandır. Buna görə də qədim dastanlarda fəaliyyətin zamanı qapalı olur. Bu da epik zamanın qapalı olması deməkdir.

Eposda epik zaman süjetin başlanğıcı ilə başlayır, süjetin sonu ilə bitir. Amma “Maaday-Qara” dastanında iki qat epik zaman vardır. Birincisi Maaday-Qaranın öz zamanı ilə bağlı epik zamandır, ikincisi Köküdey-Mergenin doğuluşu və yeni süjetin başlanğıcı və sonu ilə bağlı olan zamandır.

“Maaday-Qara” dastanında (başqa dastanlarda da) qəhrəmanın fəaliyyətinə uyğunlaşmayan zaman axını vardır. Bu zaman axını Maaday-Qaranın süjetdə fəaliyyətinin bir yerə toplanılmasından qaynaqlanır. Köküdey-Mergenin də qəhrəmanlıq fəaliyyətində bu xüsusiyyət müşahidə olunur. Çoltoş variantındakı Maaday-Qara aktiv olsa da, A. Kalkin variantındakı Maaday-Qara aktiv deyil, zamanın sürətli axınının təsiri altındadır. Buna görə də biz A. Kalkin variantındakı Maaday-Qarada təslimçilik ruhunun formalaşdığını görürük. Köküdey-Mergen isə fərqlidir. O, zamandan sürətlidir, düşmənlərin qabaqlamağa çalışır, cəldir, ona məxsus olan zamanı da hərəkətə gətirir. Deməli, eposda epik zaman və bədii zaman Köküdey-Mergenin fəallığından asılıdır. O, dastanda zamanı idarə edir.

Buna baxmayaraq, “Maaday-Qara” dastanında zaman yalnız Köküdey-Mergen üçün irəli hərəkət edir, ancaq dastanın Maaday-Qara ilə bağlı hissəsində isə zamanın geri dönüşünə rast gəlirik. Köküdey-Mergen Yeraltı dünyaya enməklə zamanın irəli formasını degenerativ zamana çevirir. Köküdey-Mergen Yeraltı məkanın çayını keçmək üçün bərə axtarır. Bərəçi onu degenerativ zamandakı Erliyin məkanına aparır.

“Maaday-Qara”dan fərqli olaraq “Alpamış” dastanında hərəkət ancaq irəliyə doğrudur. Epik zamanda əvvəldən axıradək Alpamışın süjetdə fəaliyyəti tam izlənilə bilir. Onun doğulmasından başlamış Barçına beşiklətmə edilməsi, araya ziddiyyətin düşməsi nəticəsində onların bir-birindən aralı düşməsi, Barçın uğrunda yarışı qazanması, əmisi Baysarını Tayça xanın əsirliyindən xilas etməsi ilə bağlı mücadilə, quyuda 7 il qalması, Tabka-ayımın və atı Bayçubarın köməyi ilə xilas olması dastan süjetində ancaq irəliyə doğru hərəkəti göstərir. Ultandazın hərəkət istiqaməti Alpamışın irəli istiqamətinə əks olduğundan toqquşma baş verir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanla bağlı boylarda da hərəkət ancaq irəliyə doğrudur. Bu boylarda qəhrəmanın hərəkətinə mane olmaq istəyən Şöklü Məlikdir. “Salur Qazanın evi yağmalandığı boy”da Şöklü Məkiyin hərəkət istiqaməti ancaq geriye doğrudur. Dastanın epik zamanında o, şər qüvvənin təmsilçisi kimi formalaşmışdır. Dastanın epik zamanında bu obrazın əsasında Əjdaha – Təpəgöz anti-qəhrəmanları dayanır. Onlar mifdə Salur Qazanın əks proyeksiyası olduqlarından bədii zamanda da irəli hərəkətin əks istiqamətini formalaşdırırlar.

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dutsaq olduğu boy”da isə zamanın irəli hərəkətinin ancaq düz istiqaməti, sonra əks istiqaməti təsvir olunur. Epik süjetdə əvvəl ov situasinya yaradılır, Uruz Şöklü Məliyə əsir düşür, sonra Burla xatun oğul ətindən yeməməsi üçün sınaqlardan keçir. Şöklü Məlik yenə öldürülür. Burada Şöklü Məlik Salur Qazanın əbədi düşməni kimi diqqət çəkir.

“Salur Qazan dutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da isə Salur Qazan və Uruz ancaq zamanın irəli istiqamətinə doğru hərəkət edirlər. Onlara qarşı duran Təkurun istiqaməti isə ancaq geriyədir.

“İç Oğuzla Daş Oğuz asi olub Beyrək öldüyü boy”da zamanın irəli hərəkəti irəli-geri olmaqla ziqzaqvaridir. İki Oğuz eli arasındakı savaş zamanın Oğuzun əksinə dövr etməsini göstərir. Bu epik zamanda Oğuz üçün sükunət nöqtəsi də vardır. Oğuz ictimai mühiti yaşaya bildiyi nöqtəyə qədər inkişaf edə bilir. Bu nöqtədən sonrakı həyat isə Oğuz üçün zamanın yeni dövrəsi ilə başlayır. Boyun süjetinin epik zamanında Qazanın irəli hərəkəti iki Oğuz eli arasında ziddiyyətin başlanmasını göstərir. Döyüşdən sonra Qazanın hərəkət və fəaliyyətində epik zamanın yeni mərhələsinin başlanmasını görürük. Burada Qazan ilə Köküdey-Mergen arasında bərabərlik işarəsi də qoymaq olar. Amma boyda irəli hərəkətin geri istiqaməti görünür, bu səbəbdən Qazanla Aruzun savaşı Yuxarı dünyada təsvir edilir (“Maaday-Qara”da Köküdey-Mergenin Qara-Qula ilə savaşı Yeraltı dünyada baş verir). Lakin “Kitabi-Dədə Qorqud”un bir çox boylarında zaman bir istiqamətdə hərəkət edir, onun geriyə hərəkəti hiss olunmur. Boyların bir-birindən asılı olmayan süjetlərində qəhrəmanın qalib gələcəyi görünür. Müstəqil süjetlərdən ibarət olan dastan boylarında süjetlər epik zamanda zamanın qəhrəmanlıq dövrünün düzətli axınına pozmur və bu xətlər bir-biri ilə kəsişir. Əgər kəsişsəydi sonuncu boyda Beyrək kimi qəhrəman öldürülməzdi. Bu da eposda düzətli inkişafın epik zamanda qeyri-bərabər axdığını göstərir. Bəzən bu irəliyə doğru inkişafda epik zamanın sürəti yavaşdır, yenidən sürətlənir. Biz bunu Qazanın əsir düşməsi anında da görürük. Ov situasiyasından sonra epik zaman sürətini artırmış, lakin Uruzun və ya Qazanın əsir düşməsi ilə bu proses nisbətən yavaşmış və sonda hərəkətin sürəti yenə də artmışdır. Hərəkətin irəli-geri doğru getməsi “Maaday-Qara”nın birinci və ikinci nəğmələrində də müşahidə olunur, üçüncü və dördüncü nəğmələrdə isə hərəkətin yalnız artan sürəti ilə qarşılaşırıq. “Alpamış” dastanında da qəhrəmanın fəaliyyəti birinci hissədə ancaq irəliyə doğru hərəkətdir, ikinci hissədə isə irəli-geri hərəkətlə epik zamanın da dəyişdiyini görürük. Bu dastanlarda hadisələrin sıxlığı epik zamanın mahiyyətini ifadə edir. Dastanlarda təsvir edilən qəhrəmanlarla epik zaman arasındakı əlaqə, mənlərdə zaman kəsişmələri onların qəhrəmanlıq səciyyəsi ilə bağlı olur.

Hər üç dastanda qəhrəmanlar patriarxal cəmiyyətin qanunları ilə yaşayır. Patriarxal cəmiyyətdəki zamanın diqtəsi qəhrəmanların xarakterində də müşahidə olunur. Salur Qazan və Alpamışda bu müşahidə özünü doğruldur, Maaday-Qara və Köküdey-Mergenin isə matriarxatlıq zamanı ilə bağlı görüşləri hiş etdiklərini görə bilərik. Bu dastanın süjetində patriarxal zamana keçid də qorunur.

Qəhrəmanın igidlik göstərməsi də tez bir zamanda baş verir, amma məğlubiyyətinin təsviri geniş zamanda təsvir edilir. Maaday-Qaranın Qara-Qulaya məğlubiyyətinin təsvir nə qədər qısa zamandadırsa, qəhrəmanlığının müddəti bir o qədər uzun zamanda təsvir edilir. Onun qəhrəman olması dastanda çox qısa şəkildə verilir, Qara-Qulaya əsir düşməsinin təsviri isə çox genişdir. Yaxud Alpamışın qəhrəmanlığı qısa zaman içində təsvir edilir, amma onun quyuya salınmasının təsviri, onun hiss və həyəcanlarının təqdimi geniş zamanlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın tarixi zamanda İt Beçeneyə məğlub olmasının təsviri heç əksini tapmır, əvəzində Şöklü Məliyə qalib gəlməsinin təsviri geniş şəkildə özünü büruzə verir.

Qəhrəmanlıq dastanlarında zamanın hərəkəti, hadisənin və süjetin başlama və qurtarma müddəti də təsvir olunur. Bu, epik zaman üçün lazımdır, bu, təhkiyəçinin, hərəkətin, hadisənin və süjetin müddətini göstərmək niyyətini güdür, davamlı xarakter daşımır. Bu hala ən çox “Kitabi-Dədə Qorqud”da rast gəlirik, “Maaday-Qara” dastanında da süjetin epik zamanının başlanmasını xarakterizə edə bilir, “Alpamış” dastanında isə başlanğıc mifoloji zamandadır. “Maaday-Qara”nın Çoltoş variantında da zamanın hərəkəti belə ifadə olunur:

*Ölönbir qara Attıqır maralın ardınca yeddi dəfə Yerin, altı dəfə Altayın başına fırlandı* (Türk, 2016: 115).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da zamanın hərəkətini isə bu cümlələr təsdiq edir:

Əcəl vədə ırməyincə kimsə ölməz,  
Ölən adam dirilməz.  
Çıxan can geri gəlməz. (Kitabi, 1977: 14)

“Alpamış” dastanında da dolayısı ilə zamanın dövr etməsinə işarə edilir:

Tokuz ay on bir gün köterdi;  
Otuz gün oyun, kırk gün toyun etti;

On törtünde bülənd toğan ay idin,  
Bu dünyada dörd tuluğa say idin;  
Ontörtünde bülənd toğan ay doldu,  
Bol dünyada dörd tuluğun say boldu. (Alpomış, 1998: 192)

Göründüyü kimi, hər üç dastanda zamanın hərəkəti, dövriliyi onun bədii quruluşunun bir elementi olaraq çıxış edir. Dastanlardakı zamanın əvvəlcədən xəbərvermə forması indiki zamanın keçmişlə müqayisədə bir xatırlama funksiyasını daşıyır.

Epik zaman dastanda çoxlu zaman mərhələlərinin birləşməsi nəticəsində yaranır. Başlangıç, keçid, nəqlətmə, mifopoetik, bədii, ritmik, təqvim, qapalı və s. zamanların birləşməsi də epik zamandır. Dastanda zaman axını isə real zamanla bədii zamanın kəsişməsində formalaşan xətlərin bir-birini kəsməməsində özünü göstərir. D.S. Lixaçev yazır: *Eposda qeyri-bərabər zaman axını, əsasən qəhrəmanda hərəkətin cəmləşməsindən qaynaqlanır. Qəhrəman gücdür, aktivdir, döyüşür, hadisələri idarə edir, zamanı da hərəkət etdirir. Eposun bədii zamanı qəhrəmandan, onun süjetdəki fəallığından asılıdır. Eposda "qəhrəmanın ən böyük seçim" meyili onun bədii zamanına qədər yayılır.*

*Eposda qeyri-bərabər zaman axını qəhrəmanın hərəkətlərinin qeyri-bərabərliyidir. Zaman bir qəhrəmanlıq əməli ilə hərəkət edir. Qəhrəman sanki zamanı itələyir, sıçrayışla, gücün gərginliyi ilə hərəkətə gətirir* (Лихачев, 1979: 233).

Zaman da öz növbəsində məkanla bir yerdə dastan yaradıcılığında mühüm rol oynayır. Zamanın qeyri-bərabər axını isə dastan süjetinin ayrı-ayrı elementlərinin üzə çıxmasında, qəhrəmanlıq dövrünün düzxətli axınında məkan və zamanın iştirakını təmin edir.

### Qaynaqlar

- Бахтин, М.М. (1975). Формы времени и хронотопа в романе: очерки по исторической поэтике//М.М.Бахтин . Вопросы литературы и эстетики. –М.: Художественная литература, – 504 с.
- Şükürov, A. (1995). Mifologiya. I kitab. /A.Şükürov. – Bakı: Elm, – 188 s.
- Əsgərli, Z. (2014). Poetika: izahlı sözlük./Z.Əsgərli. – Bakı: Elm, – 262 s.
- Путилов, Б.Н. (1988). Героический эпос и действительность./Б.Н.Путилов. – Л.: Наука, – 223 с.
- Лосев, А.Ф. (1977). Античная философия истории./А.Ф.Лосев. – М.: Наука, – 208 с.
- Астахова, А.М. (1966). Былины. Итоги и проблемы изучения./А.М.Астахова. – М.-Л.: Наука, – 291 с.
- Türk xalqları folkloru. (2016). IV kitab. Altay dastanları və əfsanələri. – Bakı: Elm və təhsil, – 312 s.
- Kitabi-Dədə Qorqud (1977). – Bakı: Gənclik, – 184 s.
- Alpomış. (1988). Ўзбек халк қаһрамонлик достони. – Тошкент: «Шарк» нашриети, – 399 с.
- Лихачев, Д.С. (1979). Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд./Д.С.Лихачев. – М.: Наука, – 360 с.

## ИСТОРИЯ ПЛАЧЕЙ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ И ИХ РОЛЬ СЕГОДНЯ

Гулнуркан Ж. КУРМАНАЛИЕВА\*

### Аннотация

В этой статье рассмотрены и исследованы история возникновения траурных традиций у тюркоязычных народов, их применение в жизни в нынешнее время, а так же приведены примеры плачей из устного народного творчества тюркоязычных народов. Бесспорно, что схожесть обычаев, традиций, литературы и общая культура, из них устная литературное наследие тесно связаны с основными тремя этапами человеческой жизни – рождением, созданием семьи и концом жизни – смертью. Во время исследования плачей мы стали свидетелями того, что важнейшие моменты жизни становятся фундаментом народного творчества. Рассмотрен вопрос о том, что культура братских народов с течением времени расселившихся в разных местах, смешиваются с традициями и обрядами той местности, развиваются и в результате этого и устное народное творчество, даже их названия, содержание, ритм, формы и структура подвергается изменению.

**Ключевые Слова:** плач, тюркоязычные народы, фольклорное произведение, общая культура, оплакивание, траур и т.д.

Тюркоязычные народы несомненно в языковой сфере имеют этногенетическую общность. Обычаи и традиции всех древних племен очень схожи. В результате и литература тюркоязычных народов из-за соседских, братских связей формировалась и фундамент устного творчества способствовала развитию общей культуры. Из них устное литературное наследие несомненно тесно связано с основными тремя этапами человеческой жизни – рождением, созданием семьи и концом жизни – смертью. Потому как во время подготовки научной статьи в ходе исследования плачей стало явно заметно, что важные моменты жизни становятся фундаментом народного творчества. Конечно же мы не можем отрицать того, что несмотря на то, что общая культура тюркоязычных народов имеет один корень, до нынешнего времени она подвергалась различным изменениям. Причиной этого является то, что культура братских народов с течением времени расселившихся в разных местах, смешивалась с традициями и обрядами той местности, развивалась и в результате этого и устное народное творчество, даже их названия, содержание, ритм, формы и структура подвергается изменению. Например, кыргызы траур по усопшему, полный скорби и сопровождающийся плачем называют – *кошок*, а казахи это называют “жоктау”, ну а на языке узбеков, живущих в Афганистане этот обряд называется - «матемнаме». Так же ногои этот обряд называют “бозлав”, ну а тюркмени в этом смысле употребляют слова: “агы”, “тавш”, “тавша”.

Нынешние обряды траура и плачи тюркоязычных народов, живущих в разных частях мира в научных источниках рассматриваются следующим образом: в братском казахском народе плач, называемый “Жоктау” напрямую связан со смертью родного или близкого человека одного человека. Казахи таким видом плача провожают усопшего в последний путь. “Жоктау” не является религиозным ритуалом, она является традиционным ритуалом. При произношении этого плача голос говорящего должен звучать печально. Это очень важно и печальный голос должен исходить из души (Мусагажинова, 2016: 196). Как и у всех братских тюркоязычных народов, у казахского народа проводы усопшего сопровождаются особыми обрядами и употребляются традиционные обряды, оказывающие поддержку тем кому в этот момент тяжело, восхваляющие достоинства усопшего и убеждающие в праведности смерти. К примеру, во время смерти человека выполняются такие обычаи как оповещение, плачь, соболезнование, утешение, прощание, оплакивание, поминание и чтение благословения. А так же после траурного дня проводятся обычаи – «семидневка», «сорокодневка», «годовщина», «большие поминки – Ашы».

---

\*Кандидат Филологических Наук, Жалал-Абадский Государственный Университет Имени Б.Осмонова, Таш-Кумырский Инженерно-Педагогический Факультет, Calal-abad/Kirgizistan, tursunjakypbekov@gmail.com

У казахов особое значение придают и оповещению смерти. Гонцы-посыльные подходят к каждому дому, но не заходя в дом оповещают всех о смерти усопшего. Кроме этого по традициям казахов после захода солнца вслух не оплакивают усопшего. Согласно этому люди, которые приходят помянуть стараются посетить дом усопшего до захода солнца. Мать, жена, дочери, сестра и снохи усопшего семь дней подряд распускают волосы, голову покрывают черным платком и царапая лица плачут. Близкие люди, которые распускали им волосы, по прошествии семи дней снова заплетают им волосы. Поэтому у казахов говорится: “Басым қаралы, бетім жаралы”, что означает - «голова в трауре, лицо изранена» (Толеубаев, 1991: 95).

Кроме этого казахи до сих пор, точнее как придерживаются религию ислама, придают усопшего земле по истечении трех дней. Это объясняется двумя причинами. Первое важно, чтобы родственники, находящиеся в дали должны попрощаться с усопшим. Второе, надо чтобы за три дня те, кто на него держат обиды и враждебно относятся, отпустили свои обиды и простили, важно усопшего придать земле «чисто» (Басилов-Кармышева, 1997: 107–108).

Ниже приводим пример плача вдовы, потерявшего мужа, в которой она восхваляет лучшие стороны усопшего и верит что он вернется:

“Қарабір шашым жайыын,  
Жайында жайыын.  
Салалы саусақ, жезтырнақ  
Қазалы қаңға бояйын.  
Жаударған қара көз.  
Жаспенен оны жауайын.  
Тәрдей болған алғаным,  
Орныға кімді қояйын?”  
198).

Распущу свои волосы черные,  
Распущу, распущу.  
налажу медные ногти на лицо,  
Плачь окрашу кровью.  
Большие черные глаза,  
Омою их слезами.  
муж мой почтенный,  
кто же будет вместо тебя? (Мусагажинова, 2016: 198).

Ну а у соседей узбеков, большинство узбеков живут в государстве Узбекистан, включающих в себя такие исторические города, как и другие города расположенных в долине реки Аму дарья (Devlet, 1989: 163-187).

А. Набиев, проводивший сравнительное исследование плачей узбекского и азербайджанского говорил о том, что у обеих народов есть такие понятия как “өвлад мехеббети”, “ушагах ошбехтлик арзусу” (Небиев, 1978: 91-92).

На языке узбеков, живущих в Афганистане слово плачь называется словом «матемнаме» и в сущности выглядит так:

«Когда в семье умирает кто то, все стороны этого дома подметают и чистят. Все женщины в дом усопшего приходят в чистых, белых платьях. Пришедшие попрощаться с усопшим садятся напротив членов скорбящей семьи и одну-две минуты плачеи оплакивают усопшего. Поминальная панихида начинается и заканчивается плачем этих женщин. В двух-трех часовой панихиде порой плачь звучит хором (Barlas, 1988: 11-16).

Определение

“Alla debkötardilar,  
Can anam, canım anam, Alla.  
Nak hükmüni bitirdilar,  
Can anam, canım anam, Alla.  
Alıb ketdi elü beşingiz,  
На фгштпшявф нцл ишкпшяб  
Dad, lahatda yalnız başingiz,  
Kandaykeçarhallaringiz, Alla.  
Can anam, canımanam, Alla.  
Ketaringni bilmedim, Alla,  
Yolingizda turmadim, Alla,  
Lal bolib bul tillarim,  
“Қауtingana” demadim, Alla.  
Орайева, 2004: 91).

Со словами Аллах подняли,  
Мать родная, душа моя, Аллах  
Ақө күмүнтү көтүштү,  
Мать родная, душа моя, Аллах  
В пятьдесят пять лет вы ушли от нас  
Рядом с вами нет никого,  
Отец, мгновенно вы остались один,  
Что же с вами будет, Аллах.  
Мать родная, душа моя, Аллах  
Не знала я что вы так уйдете, Аллах,  
Не смогла я удержать вас, Аллах,  
Этот язык мой онемел,  
Не смогла сказать вам «Вернитесь», Аллах. (Сафаров-Орайева, 2004: 91).

У тюрков Ногойцев траурная панихида сопровождается различными церемониями и проводятся привычные традиции. У них тоже близкие усопших выражают свою печаль и горе плачем. На языке Ногойцев плач называется ‘бозлав’ (Akbaba, 2008: 77).

У тюрков Ногойцев траурная панихида, как и сказано выше, является очень значительным событием.

У ногойцев придерживаются выражения “Те, кто оказывают почтение усопшим, голодными не остаются” и преобладает понятие “Смерть праведна”. И по ныне тюрки ногойцы сохранили обычаи и традиции, связанные с трауром, погребением усопшего и его поминанием. Но все же есть особенности, отличающиеся от их древних обычаев. По мнению Бадделея тюрки ногойцы некоторые традиции переняли у кабардайцев, кумуков и чеченцев (Baddeley, 1995: 68).

“У тюрков ногойцев когда кто-то умирает, попрощаться с ним приходят все сельчане и все вместе провожают усопшего в последний путь. Ни кто не может не прийти. Все должны держать траур по усопшему и оказать ему почет. И даже те, кто при жизни усопшего один или несколько раз здоровались с ним, тоже должны участвовать в трауре. Поэтому бывают случаи когда на панихиду приходят и люди с соседнего села. Потчевать там пришедших гостей несколько дней обязательно. Поэтому ногойцы усопшего быстро не погребают” (Akbaba, 2008: 78).

На похоронах мулла говорит следующие слова:

“Эй, присутствующие! Сегодня почтенный человек ушел от нас. Он теперь ничего не сможет сделать, если кому-то из вас он дал слово, которого не сдержал или же не смог кому-то вернуть чего-то, тогда простите ему это”. Люди присутствующие там должны слушать слова муллы молча, с опущенными головами. Потом все отвечают: “Прощаем!”, “Пусть земля ему будет пухом!” (Капайев, 1995: 149).

У тюрков ногойцев плач оплакивается следующим образом:

Плачь, оплакивающий члена семьи:

“Alla köñilîndi hoş körsin, Yennettiñkeñ sarayın bos bersin, Öziñnen kalgan balalar, Begenebolsın, berk bolsın. Är isleri oñbolsın Agalar at baylagan yurt bolsın, Älimler duva kılğan üy bolsın” (Akbaba 2008: 80).	Пусть Аллах благославит твой нрав, Пусть освободит просторный дворец рая. Дети твои после тебя Пусть будут здоровы и крепки. пусть все их дела будут праведны Старшие пусть будут пристанищем У ученых пусть будет ухоженный дом.
--	---

“У туркмен в смысле плача употребляются слова “агы, тавш, тавша”. У туркмен такие песни имеют название “айдамдар”. Такие песни у них поются в основном свойственной им манере и печальным, горестным голосом. Несмотря на то, что есть издавна заученные “айдамы”, каждому усопшему придумываются плачи” (Azmun, 1966: 50-53).

“Ныне гагаузы живут особенно на Украине и в Молдове, на южной стороне, названной Бужак. Есть гагаузы, хотя их и мало, переселившиеся в Казахстан” (Görkem, 2001: 61). Традиция траура и плачь гагаузов такова:

По желанию родственников нанимаются за плату женщины (плакальщицы, оплакивающие усопшего) зажигают одну-две свечи. Одна из женщин садится у изголовья усопшего, другая у ног и оплакивают следующим образом:

“Buymuş benim yazgım çayre bulunmaz” “İstemem ben dünyayı”, “Nepsi sizin olsun” или	“Такова моя судьба, моя печаль, нет выбора” “Не желаю этого мира, пусть все будет ваше”
---	--

“Mezarımı derin kazın dar olsun” / «Могилу выройте глубже, пусть будет тесным, Вокруг пусть будет много цветов», / подобные плачи в открытом смысле звучат.

Если бывали хорошие плачи, то они распространялись по всем селам. У нынешних гагаузов большинство плачей, в лирико-эпическом и трагическом жанре забыты и не употребляются. Такие плачи в лиро-эпическом жанре употребляются только когда происходят гибель молодых, убийства и т.д. и т.п. событиях (Атанас, 1940; Зажасковский: 1976'dan akt: Görkem 2001: 61).

У гагаузов встречаются два вида плачей. Если первое из них связано с трауром, второе наставления. Второй вид гагаузы называют “песни-плачи”. Такие лиро-эпические песни гагаузов в настоящее время не ограничиваются только смертью и похоронами, но и существуют в свободном лирическом жанре. (Зажасковский: 1976: 237). “Если провести анализ их “песням-плачам”, можно заметить, что такие плачи имеют лирические особенности. В основном их слова состоят из 11 слогов и заметно, что между строками и рифмой нет никакой схожести” (Атанас, 2001; Zajaczkowski, 1976'dan akt: Görkem, 2001: 61)

“В Азербайджане после смерти усопшего собираются в одну комнату все вещи, принадлежащие ему. Одна из женщин оплакивает его смотря на его одежду, оружие, личные вещи. Такой вид песен у азербайджанцев является плачем и назывались “*bayatı*”. Плакальщицам присоединяются другие женщины и комната заполняется печалью и плачем. В это время женщины рвут на себе волосы и ногтями царапают лицо. Плачь продолжается семь дней. Азеры обязательность оплакивания усопшего плачем объясняют понятием «мертвому плачь к лицу» (Кауа, 2004'dan akt: Berker, 2018:10).

В древности на одной стороне Азербайджана обряд прощания с усопшим назывался “*юг*”. Плакальщицы оплакивали усопшего под аккомпанемент музыкального инструмента. Они завещали: «Когда умирают юноши, пусть их похороны сопровождаются плачем под аккомпанемент комуза». В древности плачи (агынаме) играли значительную роль в траурных панихидах. Ну а позже они были заменены плачами - байаты (Небийев, 1988: 47-48).

Ниже приведен плач из книги Рамиля Алиева «Азербайджанское устное творчество»:

“ <i>Quşum qaçdı tüləkdən,</i>	Птица улетела с гнезда,
<i>Qolum düşdü biləkdən.</i>	Рука опустилась.
<i>Gör başıma nə gəldi,</i>	Смотри, что мне выпало?
<i>Şəxsi dönmüş fələkdən”</i> (Алийев, 2014:65).	<i>Asmandan kaytgan tagdırı</i>

У тюрков обряд оплакивания плачем исходит из древних времен общетюрского мира. Плачь по Анadolу тюркски использовался в смысле причитания, слово «*ağıt, bozlak*» на азербайджанском считается синонимом слова «*ağı*» в том же значении. Основа слова состоит из глагола плакат. Тюркское слово «яс» взято из арабского слова “*йеис*” (Vorataş, 1982: 444). Вышеуказанные названия понятия плакать, вместе с отличием так же схожи. К примеру, у тюрков Керкук хотя и распространен обряд оплакивание плачем, невозможно увидеть оплакивающих плачем мужчин.

В некоторых районах Турции встречаются другие формы этого слова. Например, Баяты (Карс), деме (Сивас), дешет (Адана), дейиш (Малатия), дейишет (Самсун), дил (Доганшар-Сивас) и др. (Кауа, 1999: 245).

Существуют фразеологические словосочетания в виде названий обычая оплакивания или названия плачей. Но они не имеют единого смысла. Тюрки-ажыклы порой вместо слова «плачь» употребляют следующие переходные словосочетания: деме, бозлак, гелин агыты, гелин ясы, өлүм ажысы (Vorataş, 1982: 444).

Плачь почти во всех районах Анadolу, в некоторых местах до сих пор используются. Большой вклад в сохранении до нынешнего времени древних плачей внесли племена авшар и тюркменский народ, живущий в этих краях (Artun, 2005: 2).

В большинстве районов Турции можно встретить обряд оплакивания плачем. Хотя эти обряды и отличаются друг от друга в языковом значении, но печаль и горесть в них одинаковы. Один из таких плачей связана с историей смерти двух братьев из района Томарза в Кайсери:

“ <i>Karşidan otobüs çıktı</i>	Передо мной вышел автобус
<i>Tu fesi mggnşık lşçktf</i>	Звук его печален
<i>Eller bi derin ekiyor</i>	При посеве урожая народом



Durmuş Mansur orda durma” Не стойте там Дурмуш и Мансур  
Мы увидели, как отмечались особенности в вышеуказанных научных источниках. Хотя их названия у тюркских народов различны (в некоторых случаях называются приближенными терминами), их смысл приводится к одному. Это оплакивание усопшего, донести до оставшихся за ним его достоинства, прославлять его. Особенно название ногойцами плача “бозлав”, раскрывает трагический смысл потери. Слово “бозлав”, у других тюркских народов, например у кыргызов – “боздоо”, означает оплакивание, горесть и печаль по умершему близкому человеку. Эти слова синонимичны и составляют основу плача.

Помимо этого в Анатолии виды песен плачей в следствии смерти и потери называется ‘агыт’, а у кыргызов песни-оповещения о смерти кого-то называется “угузуу”, у казахов “эстиртү”. В этом направлении если рассматривать особенности устного творчества тюркских народов, кыргызы отличаются тем, что в траурных панихидах звучат различные виды плачей. В кыргызской литературе все виды плачей хотя и в общем называется *кошок*, но когда умирает человек они звучат поэтапно на различных этапах и плачи на разных этапах называются по разному. У кыргызов человек когда чувствует свою смерть, созывает к себе родных и близких. Его последние слова перед смертью называется “керээз”. Оповещение члену семьи находящего в дали о смерти родственника называется “угузуу”, плачь до выноса усопшего называется “кошок”. При выносе и проводе усопшего в последний путь звучит “узатуу кошогу”. Ну а когда усопшего придают земле, хоронят в могилу и возвращаются, вид плача, оплакивающего усопшего называется “жоктоо”. Способы произношений таких видов плачей отличаются друг от друга.

Например, в Турции, когда умирает человек, не бывает различных видов плачей. Причиной этому можем назвать влияние религии Ислама. Потому что по канонам Ислама когда умирает человек, не правильно громко плакать. А у кыргызов под влиянием древних тюркских верований по сей день сохраняются обычаи, традиции и обряды, применяемые при смерти человека. В результате этого традиция, когда близкие усопшего не поминают его плачем не встречается.

### Использованная Литература

- Akbaba, Ergönerç Dilek. (2008). Nogay Türklerinde Ölüm ile İlgili İnançlar ve Ağıtlar. *Milli Folklor*, 80, 77-84.
- Azmun, Yusuf. (1966). Türkmen Halk Edebiyatı Hakkında. *Reşit Rahmeti Arat İçin* (Haz. ??) içinde (s. 32-83). Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Yayınları.
- Barlas, Kıyameddin. (1988). *Afganistan Özbek Sözlü Edebiyatının Mahsulleri*. Türkistan.
- Boratav, Pertev Naili. (1982). *Folklor ve Edebiyat I*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili. (1983). *Folklor ve Edebiyat II*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Devlet, Nadir. (1989). *SSCB'deki Türkler Ağırıklı Çağdaş Türk Dünyası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Görkem, İsmail. (2001). *Türk Edebiyatında Ağıtlar (Çukurova Ağıtları)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaya, Doğan. (1999). *Anonim Türk Halk Şiiri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Басилов, В. Н.-Кармышева, Дж. Х. (1997). *Ислам у казахов (до 1917 г.)*. М.: ИЭА РАН.
- Капаев, Суюн. (1995). *Ногайдың Үйи*. Черкесск.
- Мусагажинова, Айжан. (2016). Жоктау в Погребально-Поминальном Обряде Казахов Павлодарского Приртышья. *Омский филиал Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского Павлодарский государственный педагогический институт* (стр. 27. 196-198). Омск.
- Небиев, Азад. (1978). *Азербайжан-Өзбек Фолклор Элагелери*. Бакү.
- Сафаров, Ахунжан-Орайева, Дарман. (2004). *Бозлардан Учган Фазал-Ай*. Бухара: Бухара Нешрият.
- Толлеубаев, А. (1991). *Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов*. Алма-Ата: Ғылым.

## TÜRK KÜLTÜRÜNDE MANZUM YAĞMUR DUALARI: ÇANKIRI ÖRNEĞİ The Prayers for Rain in Verse in Turkish Culture: The Example of Çankırı

İbrahim AKYOL\*

### Öz

Dua kelimesi, sözlükte “çağırarak, istemek, yardım talep etmek” anlamına gelmektedir. Dua bir şeyin olmasını veya olmamasını, Allah’ı medih ve senâ yollu kulun âcizliğini ve ihtiyacını ifade eden sözlerle istemesidir. Başka bir deyişle kulun bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunmasıdır. Dua, kul ile sonsuz kudret sahibi olan Allah arasında bir köprü ve diyalogdur. Ayrıca Allah’a sunulacak talepleri içeren metinlere de dua denir. Bu talepler edebî eserlere de konu olmuşlardır. Suyun az olduğu kuraklık dönemlerinde insanların Allah’tan yağmur talebiyle topluca yaptıkları dua törenlerine yağmur duası denmekte olup bu dua törenlerinin tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. Halkın dini hissiyatını artırmak, toplum üzerinde etkisini daha kalıcı hale getirmek için bu duaların manzum olarak yapıldığı da görülmektedir. Türk Dünyasının, Anadolu’nun birçok yöresinde olduğu gibi Çankırı ve bazı ilçelerinde yapılan yağmur duası törenlerinde okunan manzum yağmur dualarına rastlanılmıştır. Bu manzum yağmur dualarının bir kısmının aruz ölçüsü, bir kısmının ise hece ölçüsü ile yazıldığı görülmüştür. Bunları yazanların/ okuyanların Kur’an-ı Kerim, Hadis-i Şerifler başta olmak üzere Süleyman Çelebi’nin Mevlidinden, klasik halk hikâyelerinden ve mesnevilerinden beslendikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu manzumeler, Türk edebiyatındaki Divan şiiri ile Halk şiirinin aynı kaynaktan beslendiklerinin, birbiriyle iç içe olduklarının ve zaman zaman da tür ve şekillerinin birbiriyle ayırt edilmesinin de güç olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Bu bildiriye daha önce bu konu ile ilgili tespit edilen manzum yağmur dualarına ilaveten Çankırı yöresinde okunan iki ayrı manzum yağmur duasından bahsedilmektedir. Tespit edilen bu yağmur duaları imam/din görevlisi tarafından belirli bir ezgiyle okunmakta ve onları takip eden halk da yüksek sesle âmin diyerek bu duaya iştirak etmektedir. Böylece o beldede bulunan yatırlar/ türbeler/ dini mekânlar ziyaret edilmekte ve oralarda dua edilerek Allah’tan yağmur talep edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Halk şiiri, divan şiiri, yağmur, dua, Çankırı.

### Abstract

The word ‘prayer’ in the dictionary means ‘to call, to ask, to demand help’. Prayer is asking for something to happen or not to happen with words expressing the servant’s weakness and need in the way of praising and praising Allah. In other words, it is the servant’s turning towards the supreme creator with his whole self and making requests and wishes from him. Prayer is a bridge and dialogue between the servant and Allah, the infinitely powerful. In addition, texts containing requests to be presented to Allah are also called prayers. These requests have also been the subject of literary works. In times of drought when water is scarce, the prayer ceremonies that people perform collectively to request rain from Allah are called rain prayers, and the history of these prayer ceremonies is as old as the history of humanity. It is also seen that these prayers were made in verse to increase the religious feeling of the people and to make their effect on society more permanent. As in many parts of the Turkish World and Anatolia, verse prayers for rain were found in Çankırı and some of its districts. It was seen that some of these verse rain prayers were written in aruz meter and some of them were written in syllabic meter. It is understood that those who wrote/recited them were fed by the Holy Qur’an, Hadith-i Sharifs, Süleyman Çelebi’s Mevlid, classical folk tales and masnavis. In addition, these verses are considered as an indication that Divan poetry and Folk poetry in Turkish literature are fed from the same source, that they are intertwined with each other, and that it is sometimes difficult to distinguish their genres and forms from each other. In this paper, in addition to the verse rain prayers previously identified on this subject, two different verse rain prayers recited in Çankırı region are mentioned. These identified rain prayers are recited by the imam/religious official with a certain melody and the people who follow them participate in this prayer by saying âmin with a loud voice. In this way, the mansions/tombs/religious places in that town are visited and rain is requested from God by praying there.

**Keywords:** Folk poetry, divan poetry, rain, prayer, Çankırı.

\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, iakyol18@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8363-592X.

## Giriş

Dua kelimesi lügatlerde genel olarak “çağırma, istemek, yardım talep etmek, yakarış, niyaz” olarak tanımlanmakla beraber kişinin güçsüzlüğünü ve ihtiyacını ortaya koyarak Allah’a yalvarma, bir şeyin olmasını veya olmamasını medih ve senâ yollu kulun âcizliğini ve ihtiyacını ifade eden sözlerle istemesidir. Başka bir deyişle kulun bütün benliğiyle yüce yaratana yönelerek ondan istek ve dilekte bulunmasıdır. Dua, kul ile sonsuz kudret sahibi olan Allah arasında bir köprü ve diyalogdur. Türk kültürü ve edebiyatı birçok yönden zengin ve çeşitli olduğu kadar dinî bir değer olan dua yönünden de hayli zengin ve çeşitlidir. Müslüman toplumların dua konusundaki temel referansları Kur’an-ı Kerim ve hadislerdir. Kur’an-ı Kerim’de “Bana dua edenin duasına cevap veririm” (Kur’an-ı Kerim, 2/186). “Gerçek dua, ancak O’na yapılır. O’ndan başka dua ettikleri ise, kendilerinin hiçbir isteklerini karşılayamazlar” (Kur’an-ı Kerim, 13/14). “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!” (Kur’an-ı Kerim, 25/77) gibi ayetlerde ve “Dua ibadetin özüdür.” (Hadislerle İslâm, 2017: 223) gibi birçok hadislerde duanın önemi ve nasıl yapılması gerektiği belirtilmiştir.

Yağmur hemen bütün din ve inanışlarda bereket simgesi ve Tanrı’nın lütfunun bir göstergesi sayıldığı gibi kuraklıkta Tanrı’nın cezalandırması olarak görülür. Bu sebeple yağmur yağdırma amaçlı ritüeller oldukça eskilere ve geniş bir coğrafyaya uzanır (Baktır, 2001: 381). Bu ritüellerde okunan dualar vardır. İnsanların kendi yaratıcılarından isteklerini, taleplerini, arz ve niyazlarını muhtevî metinlere de dua denir. Bu metinler edebî eserlere de konu olmuşlardır. Suyun az olduğu kuraklık dönemlerinde insanların Allah’tan yağmur talebiyle topluca yaptıkları dua törenlerine İslâmî terminolojide yağmur duası / istiskâ denmektedir. Halkın dini hissiyatını artırmak, toplum üzerinde etkisini daha kalıcı hale getirmek için yağmur dualarının manzum yapıldığı da görülmektedir. “İslâm kültürü içerisinde duânın tarihi gelişim sürecinde başlangıçta daha çok mensur ifâdelerle duâ edilirken sonraki devirlerde manzûm duâların rağbet gördüğü, mensûr duâlarda da secîli ifâdelerin kullanıldığı gözlemlenmektedir” (Sarıkaya, 2012:115; Uludağ, 1994: 536). Hz. Peygamber’in dua metinlerinde iç kafiye dediğimiz secîli metinlere çokça rastlanmaktadır. Kanaatimizce bu durum İslâm toplumlarında önce secîli daha sonra manzum dualara yönelmede etkili olmuştur. Bu manzum yağmur dualarını Âmil Çelebioğlu küçük hacimli müstakil dini şiirler grubuna dâhil eder.<sup>1</sup>

Kültür bir hayat tarzı olduğuna göre bireysel ve toplumsal hayatımızın her aşamasında dua var olagelmıştır. Bu cümleden olmak üzere: “Allah’ın adı ile başlanmayan hiçbir işte hayır yoktur” (Hadislerle İslâm, 2017: 173) hadis-i şerifi bireysel ve toplumsal hayatımızın her aşamasında Allah adı ile başlamayı (besmele) ve ardından da dua etmeyi zorunlu hale getirmiştir. “Akşam yatarken, sabah kalkarken yapılan dualar, çeşitli gülbanklar, yağmur duası, yemek duası, mevlid duası, aşure duası, nazar duası, hacı duası, mektep duası, kitap duası, bir işe başlama duası, sefer duası, çevirgel duası, battalname duası, Hızır duası, hatim duası, kayıt duası, yeni ay duası, ezan duası, hâtîme duası, esnaf duası, kadeh duası, yatak duası” (Çelebioğlu, 1983: 154), gelin alma duası, güveyi duası, ay ve güneş tutulması duaları, açılış törenlerinin duaları gibi hayatın her alanında ve aşamasında dua edilmektedir. Yani Müslüman toplumlarda yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunmasıyla başlayan dualı hayat, öldükten sonra da devam etmektedir. (Akyol, 2020: 269).

**Özellikleri:** Bu tebliğimizde Çankırı yöresinde daha önce tespit ettiğimiz ve yayımladığımız 6 adet yağmur duasına ilaveten (Akyol, 2020: 268-284) sonradan tespit ettiğimiz 3 (üç) ayrı manzum yağmur duasını tanıtacağız. Tespit ettiğimiz manzum yağmur dualarının birincisinin kaynak kişisi Çankırı-Şabanözü-Mart köyü imam-hatibi Hasan Sarıkaya, ikincisinin kaynak kişisi ise aynı köyden emekli imam-hatip Hüseyin Burhanoglu, üçüncüsünün kaynak kişisi ise Çankırı-Korgun ilçesinden emekli

<sup>1</sup> Merhum Âmil Çelebioğlu mezkûr makalesinde manzum dini eserleri a) Küçük hacimli b) Büyük hacimli manzumeler diye ikiye ayırmıştır. Çelebioğlu’nun dikkat çektiği manzum yağmur duaları ile ilgili olarak üç çalışma tespit edilebilmiştir: 1) Orhan Acıpayamlı, “Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi” (Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.21, S.1-2, 1963, s. 8.) başlıklı makalesinde Konya ve Uluborlu’da manzum olarak okunan toplam 30 mısra olan iki adet yağmur duası yayımlamıştır. 2) Ali Rıza Önder “Yağmur Duasından Ana Tanrıçaya” başlıklı makalesinde, (Yağmur Duası Kitabı, Editör: M. Sabri Koz, İstanbul-2007, s.259-277) Kayseri Ağırnas civarında okunan 4 ayrı manzume, toplam 64 mısradan oluşan yağmur duası yayımlamıştır. 3) İbrahim Akyol, “Kültürümüzde Manzum Yağmur Duaları”, RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi 2020. 18 (Mart). Bu çalışmada Çankırı yöresinde okunan 5 manzum yağmur duası ile Çankırlı şair Hürrem’in yazmış olduğu manzum yağmur duası başlıklı şiir yer almaktadır.

imam hatip merhum Hafız Mehmet Gök'tür. Mehmet Gök'e ait olan manzum yağmur duası onun terekesinden çıkmıştır. Birinci ve ikinci manzum yağmur dualarından mütekerrir mısra "semâdan bize indir rahmetini"dir. Bu mısra Çankırı yöresindeki diğer manzum yağmur dualarında geçtiği gibi Anadolu'da Isparta-Uluborlu'daki yağmur duasında "semâdan bize indir rahmetini / kuru yerlerde bitir nimetini" şeklinde geçmektedir. (Demirdal, 2007, 415) Birinci yağmur duasında dikkat çeken bir özellik ise her dörtlükten sonra Hz. Peygamber'e salavat okunmasıdır. İkinci yağmur duasında aynı mısra "semâdan bize indir rahmetini / kara yerlerde bitir nimetini" şeklindedir ve her bölümün sonunda tekrarlanmaktadır. İki manzum dua arasında muhteva olarak farklılıklar bulunmaktadır. Üçüncü manzum yağmur duasında belirli bir nazım şekli yoktur. Dört bölümden oluşmakta olup her bir bölümün beyit sayısı farklıdır. Her bölüm sonunda "Kamû zînetle zeyn olsun zemîn ü berr ü bahrânı / Fakîrler hürmetiçün bize ihsân eyle bârânı" beyti vasıta beyti olarak kullanılmıştır. Bu vasıta beytinin vezni *mefâîlün mefâîlün mefâîlün mefâîlündür*. Bu özelliği ile terci-i bend nazım şekline benzemektedir.

Bu manzum yağmur dualarını yazarlar/okuyanlar aruz ölçüsünden ve hece ölçüsünden etkilenmişlerdir. Ancak hiçbirisinde ne tam aruz ne de tam hece ölçüsü bulunmaktadır. Ayrıca bunları yazarların/okuyanların Kur'an-ı Kerim'den, Hadis-i Şeriflerden, Hz. Peygamber'in dualarından, Süleyman Çelebi'nin Mevlidinden, Yazıcızâde Mehmed Efendi'nin Muhammediyesinden, klasik halk hikâyelerinden ve mesnevilerinden beslendikleri anlaşılmaktadır.

Tespit edilen bu yağmur duaları imam/din görevlisi veya okumasını bilen kişi(ler) tarafından belirli bir ezgiyle okunmakta ve onları takip eden halk da yüksek sesle âmîn diyerek bu duaya iştirak etmektedir. Böylece o beldede bulunan yatırlar/ türbeler/ dini mekânlar ziyaret edilmekte ve oralarda dua edilerek Allah'tan yağmur talep edilmektedir. İlk tebliğimizden sonra tespit ettiğimiz manzum yağmur duaları şunlardır:

I<sup>2</sup>

İlahi zât-i pâki hürmet için  
Semâdan bize indir rahmetini  
Hem esmâi sıfatın hürmet için  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

İlâhî tevbe ettik her günâha  
Suçumuz affa geldik pâdişâha  
Bizi etme muhtaç mâligâha  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

İlâhî suçumuz var biz de bildik  
Muhtacız hem senin kapına geldik  
Senden gayrı çare yok biz de bildik  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

Eli boş kapına geldik ilâhî  
Yüzümüz ak edip gider siyâhı  
Sensin cümle kulların hep penâhı  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

İlâhî bizi sula yağmur ile  
Tâki enfâ' veresin vakti ile  
Ecele koma sen ver âcîl ile  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

<sup>2</sup> Kaynak kişi; Hasan Sarıkaya, d.1977, Şabanözü-Mart köyü imam-hatibi. Çankırı İmam Hatip Lisesi mezunu.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@turkiyat.org.tr

 TİKA  
TÜRKİYE SAĞLIK BAKANLIĞI  
BAKUR ADERİYANCI

Bizi kılma mahrum merhametinden  
Habîbin hürmetine kovma kapından  
Umarız hep rahmeti kudretinden  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

Ümitle kapına geldik ey Paşâh  
Verip yağmur sevindir bizi Allah  
Dedik “*lâ taknetû min rahmetillâh*”<sup>3</sup>  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

Bi-hakkı sûre-yi Tâhâ ve Yâsin  
Bizim duamızı kabul kılasın  
“Agisnâ yâ gıyâse'l-müstagi”sin<sup>4</sup>  
Semâdan bize indir rahmetini  
Salli alâ Muhammed

II<sup>5</sup>  
İlâhî zât-ı pâki hürmetiçün  
Hem esmâ-i sıfatın hürmetiçün  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

İlâhî tevbe ettik her günâha  
Suçumuz afva geldik Pâdişâha  
Bizi sen muhtaç etme mahlukata  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Harami hem kurt kuş karınca  
Sevinirler hem rahmet yağınca  
Saçıp rahmet suyun yerli yerince  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Fukara kulların sensin penâhı  
Çü sensin pâdişahlar pâdişâhı  
Getir yağmur ile zerrî gıyahı  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

İlâhî bizi sula yağmur ile  
Bâkî efdalle veresin vaktile  
Ecele bırakma sen ver acele  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Habibin hürmetine kovma kapından  
Bilirsin sen sulayıp kudretinden  
Rahmetini neşredip hikmetinden  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

<sup>3</sup> “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz” (Zümer sûresi, ayet:53).

<sup>4</sup> “Ey çaresizlerin yardımcısı! Bize yardım eyle” manasında olup genellikle yağmur duasında okunur.

<sup>5</sup> Kaynak Kişi: Hüseyin Burhanoğlu, d.1968, Emekli İmam-Hatip, Çankırı İmam Hatip Lisesi mezunu.

Bi-hakk-ı Kabe-i Tâhâ ve Yâsin  
Bizim duamızı kabul kılasın  
“*Agisnâ yâ gıyâse’l-müstagî*”<sup>6</sup>  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Umutla kapına geldik ey Pâdşâh  
Verip yağmur sevindir bizi Allah  
Dedik “*lâ taknetû min rahmetillâh*”<sup>7</sup>  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Sahabiyle matem olsa gelir yâd  
Tefrik eyle birbirini kılar yâd  
Kerem eyle bize gel eyle imdâd  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Sen bizi etme mahrum rahmetinden  
Habîbin hürmetine kovma kapından  
Umarız rahmetini kudretinden  
Nebatını suvarıp rahmetinden

Rahmetini neşredip hikmetinden  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

Ulu bir kuddusi sen eyle ma’ûr  
Bi-hakk-ı Kâbe-i kudsü beyt-i ma’ûr  
Yüzümüzü ak edip sen eyle nûr  
Semâdan bize indir rahmetini  
Kara yerlerde bitir nimetini

#### MÜNÂCÂT-I BÂRÂN<sup>8</sup>

İlâhî sen ayır(ma) rahmetinden  
Uzak kılma du‘âmız hazretinden  
Yâ İlâhî ol Muhammed hakkıçün  
Ol şefâ‘at kân-ı Ahmed hakkıçün  
Gözü yaşlı hakkıçün âşıkların  
Bağrı başı hakkıçün sâdıkların  
Biz günahkâr ‘âsî mücrim kulları  
Yarlığa kıl kim günahlardan beri  
Sana layık kullarıyla hemdem et  
Ehl-i derdin sohbetine merhem et  
‘Afv edip ‘isyânımı kıl zahmeti  
Ol habibin yüzü sûyu hürmeti  
Bizim maksudumuz sen ver İlâhî  
Meded kıl pâdişâhlar pâdişâhı  
Kamû zînetle zeyn olsun zemîn ü berr ü bahrânı  
Fakîrler hürmetiçün bize ihsân eyle bârânı

Münâcât kıluram senden İlâhî  
Kamû eşyaya kâdirsin İlâhî  
Kamû derdlilerin dermânı sensin  
Çürümüş tenlerin hem cânı sensin

<sup>6</sup> “Ey çaresizlerin yardımcısı! Bize yardım eyle” manasında olup genellikle yağmur duasında okunur.

<sup>7</sup> “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz.” (Zümer sûresi, ayet:53)

<sup>8</sup> Kaynak kişi: Hafız Mehmet Gök, emekli İmam Hatip.

Ki senden gayrıdan imdâd olur mu  
Ki sana sığınan mahrum kalır mı  
“Egîsnâ yâ gıyâse’l-müstagîsin”<sup>9</sup>  
Ecîrnâ yâ ecîra’l-müste’cîrîn<sup>10</sup>  
Kamû zînetle zeyn olsun zemîn ü berr ü bahrânı  
Fakîrlere hürmetiçün bize ihsân eyle bârânı

Ki Cebrâil ki Mikâil hakkıçün  
Ki Azrâil ki İsrâfil hakkıçün  
İlâhî cümle melekler hakkıçün  
Kabul olmuş dilekler hürmetiçün  
İlâhî Adem ü Havvâ hakkıçün  
Muhammed Mustafâ’nın hürmetiçün  
Ebu Bekr Ömer Osman Ali hakkıçün  
Onlara verdiğin ihsân hakkıçün  
İlâhî âyet-i Kur’an hakkıçün  
Kamû ma’mûr ola şarkıla garbı berr ü bahrânı  
Yetimler hürmetiçün bize ihsân eyle bârânı

Muallaka-ı Mescid-i Aksâ hakkıçün  
Mübârek kubbe-i hadrâ hakkıçün  
Başı açık çün yetimler hakkıçün  
Gece gündüz ki âh edenler hakkıçün  
Sana gönül verenler hürmetiçün  
Bizim maksûdumuz sen ver İlâhî  
Meded kıl pâdişâhlar pâdişâhı  
Nefse uyup işledik bunca günâh  
Bilmeyiz kim ne kılaruz yâ İlâh  
Sana yarar bir amel hiç bizde yok  
İllâ isyân ile noksan bizde çok  
Yüzürem karasına bakma İlâhî  
Bizi sen nârına yakma İlâhî  
Selâsil boynuma takma İlâhî  
Bizim maksudumuz ancak Hudâdır  
Ondan umduğumuz lutf u atâdır  
Dedin “*lâ taknetû min rahmetillâh*”<sup>11</sup>  
Ümidim var kapuna geldim ey Şâh  
Rahmetinden ger bize ihsân ola  
Pâdişâhlığına noksan [mı] ola  
Kamû zînetle zeyn olsun zemîn ü berr ü bahrânı  
Sabîler hürmetiçün bize ihsân eyle bârânı

## Sonuç

Toplumu etkileyen her şey edebiyatın konusudur ve edebî malzeme buradan çıkar. Edebiyat, toplumun aynasıdır ve yazıldığı dönemin zihniyetinden derin izler taşır. Dolayısıyla toplumda olan kuraklık hem maddî ve hem de manevî yönden toplumu etkilediği için bu durum onların dini yaşantılarına ve dualarına da etki etmiştir. İşte bu etkilerin neticesinde insanlar Yaratıcıdan dua ile yağmur talep etmişler ve bunu kimi zaman mensur kimi zaman da manzum olarak yapmışlardır. Böylece Türk Edebiyatında manzum yağmur dua türü ortaya çıkmıştır. Anadolu’da ve Türk Dünyasında yağmur törenleri İslam’dan önce ve sonra da icra edilmiş, bu törenlerde manzum yağmur duaları okunmuştur. Bu bildiride Çankırı yöresinde tespit edilen üç adet manzum yağmur duasına yer verilmiştir.

<sup>9</sup> “Ey çaresizlerin yardımcısı! Bize yardım eyle” manasında olup genellikle yağmur duasında okunur.

<sup>10</sup> Ey mükafatlanmışları mükafatlandırın! Bizi de mükafatlandır.

<sup>11</sup> “Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyiniz” (Zümer sûresi, ayet: 53).

### Kaynakça

- Akyol, İbrahim. (2020). Kültürümüzde Manzum Yağmur Duaları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 18 (Mart).
- Önder, Ali Rıza. (2007). Yağmur Duasından Ana Tanrıçaya. *Yağmur Duası Kitabı* (Ed. M. Sabri Koz) içinde (s. 259-277). İstanbul: Kitabevi.
- Baktır, Mustafa. (2001). İstiskâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (23: ?-?). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebioğlu, Âmil. (1983) Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler. *Şükrü Elçin Armağanı*. Ankara.
- Komisyon. (1993). *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. Ankara: TDV Yayınları.
- Komisyon. (2017). *Hadislerle İslam*. İstanbul.
- Acıpayamlı, Orhan. (1963). Türkiye’de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metotla İncelenmesi. *Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 21, 1-2.
- Demirdal, Sait. (2007). Uluborlu’da Yağmur Duası. *Yağmur Duası Kitabı* (Ed. M. Sabri Koz) içinde (s. 414-418). İstanbul: Kitabevi.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. (2012). Halk Dilinde Bir Duâ Mecmûası. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27.
- Uludağ, Süleyman. (1994). Tasavvufta Dua Anlayışı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (9: ?-?). İstanbul: TDV Yayınları.

### Kaynak Kişiler:

- Hasan Sarıkaya: Şabanözü, 1977, Yaşı: 47, İmam Hatip Lisesi Mezunu, Mesleği: İmam-Hatip.
- Hüseyin Burhanoglu: Şabanözü, 1968, Yaşı: 56, İmam Hatip Lisesi Mezunu, Mesleği: Emekli İmam-Hatip.
- Mehmet Gök: Çankırı, 1933, Ö. Tarihi: 1997, Yaşı: 64, Hafız, Kur’an Kursu Mezunu, Emekli İmam Hatip.



## AŞIQ POEZİYASINDA İSLAMÎ DEĞERLER

### Islamic Values in Ashik Poesia

İlhame GESEBOVA\*

#### Öz

Âşık şiirinde ahlaki ve manevi değerler sistemi her zaman aktual olmuştur. Bu bakımdan İslam dininin ortaya çıkışı ahlaki değerleri de beraberinde getirmiştir. İslami değerler ve mistik değerler, insanın kemal açısından âşık şiirinde güncel bir konu olmuştur. Özellikle 16-19. yüzyıllarda yaşayan usta âşıklar, şiire birçok yenilik getirmenin yanı sıra beyit, tekerleme ve oyun türlerinde de İslami değerlerin savunucusu olmuşlardır. 16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başında yaşayan usta Aşık Abbas Tufarganlı, 18. yüzyılın önemli sanatçılarından Hasta Gasim, 18. yüzyılın ünlü sanatçılarından Dallek Murad, 18. yüzyılın önde gelen sanatçılarından biri olan Karabağlı Aşık Valeh, 19. yüzyılda yaşamış Aşık Alasgar'ın yaratıcılığında İslami değerlerle ilgi felsefi düşünce vardır. Karacaoğlan, Varkhianlı Aşık Muhammed, Yahya Bey Dilğam, şair Memmedhuseyn ve diğer usta âşık ve el şairlerin eserlerinde dini ve manevi değerler yer almaktadır. Zamanının pek çok tanınmış âşığı gibi Âşık Abbas İslam'ın insanlara aşıladığı dini-manevi değerlere büyük bir saygıyla yaklaşmış, şiirleri ve şarkılarıyla insanlık için önemli olan değerleri insanlara aktarmıştır. "Aylenmaz" adlı şiiri şiirsel düşünce ve duyguların ifadesidir. İmam Ali, İslam'ın bizlere bahsettiği kutsal şahsiyetlerden biridir. Azerbaycan Âşık edebiyatında hem destansı yaratılıştan hem de Âşık şiirinde bir tasvir ve övgü nesnesi olarak İmam Ali (as.) imajına sıklıkla rastlamaktayız. Ayrıca Hasta Gasim, kendisinden önce yaşayan Miskin Abdal ve Gurbani gibi usta âşıkların yaratıcı yoluna devam etmiş ve İmam Ali'nin (as.) kutlamaları için şiirler yazmıştır. Günümüzde tarihi geleneğe sadık kalarak âşıklar meclise divani ile başlar, yüzünü ilahi aleme tutarak "Ya İlahi, ya Mövlam, ya Rəsul, ya Şahi-Mərdan, senden meded" deyerek ortama başlamak için izin alırlar. Yahud bazen âşıklar "Ya Ali, Ya Meded, senden kömək (yardım)" yahud da "Ya Meded, ya Resul, senden meded", "Ya bir Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" deyerek müraciyetler etmekle ortama başlamak için kalidleşmiş formaya emel ederler. Bu Tanrıçılığa inanın, izin ve güc-küvvət almanın, ayıca islami deyerlerin, edeb-erkannın ispatıdır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, âşık, değerler, ahlak, şiir.

#### Abstract

The system of moral and spiritual values has always been actual in Ashik poetry. In this respect, the emergence of the Islamic religion brought with it moral and spiritual values. Islamic and mystical values have been a current topic in Ashik poetry in terms of human perfection. Especially the master Ashiks, who lived in the 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries, not only brought many innovations to poetry, but also defended Islamic values in the genres of couplets, nursery rhymes and plays. The master Aşık Abbas Tufarganlı, who lived at the end of the 16<sup>th</sup> century and the beginning of the 17<sup>th</sup> century, Hasta Gasim, one of the important artists of the 18<sup>th</sup> century, Dallek Murad, one of the famous artists of the 18<sup>th</sup> century, Aşık Valeh Karabağlı, one of the leading artists of the 18<sup>th</sup> century, Aşık Alasgar, who lived in the 19<sup>th</sup> century. There is a philosophical thought related to Islamic values in his creativity. Religious and spiritual values are included in the works of Karacaoğlan, Varkhianli Aşık Muhammed, Yahya bey Dilğam, poet Memmedhuseyn and other master Ashik and poets. Like many well-known Ashiks of his time, Ashik Abbas approached the religious-spiritual values that Islam instilled in people with great respect, and conveyed to people the values that are important for humanity with his poems and songs. His poem "Aylenmaz" is an expression of poetic thoughts and feelings. Imam Ali is one of the sacred figures that Islam has given to us. In Azerbaijani Ashik literature, we often come across the image of Imam Ali (as.) as an object of description and praise, both in epic creation and in Ashik poetry. In addition, Hasta Gasim continued the creative path of master lovers such as Miskin Abdal and Gurbani who lived before him and wrote poems for the celebrations of Imam Ali (as). Nowadays, faithful to the historical tradition, Ashiks start the assembly with the divan, keep their face to the divine world and ask for permission to start the assembly by saying, "Ya Allah, ya Mövlam, ya Rasul, ya Shahi-Mardan, ya madad". Or sometimes the Ashiks make applications by saying "Ya Əli, Ya Mədəd, Help me" or "Ya Mədəd, ya Rasul, Help me", "Ya Allah, Ya Məhəmməd, Ya Əli" by doing this, they adopt the approved form to start the parliament. This is proof of belief in Godism, of receiving permission and power, and also of Islamic values and good manners.

**Keywords:** Islam, ashik, values, morality, poetry.

\* Doç. Dr., Azərbaycan Milli İlimlər Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakı/Azərbaycan, ilhame92@mail.ru, ORCID: 0009-0002-7419-9182.

## Giriş

Əxlaq, mənəvi dəyər, tərbiyyəvi dəyərlər hər zaman aktula mövzu olmuşdur. İslami dəyərlər və mistik dəyərlər insan kamilliyi baxımından aşiq poeziyasında da hər zaman aktuallığını qorumuşdur. Özəlliklə də XVI-XIX əsrlərdə yaşamış ustad sənətkarlar poeziyaya bir çox yeniliklər gətirməklə yanaşı həm də özləri də bilmədən aşiq şeir şəkillərində İslam dəyərlərinin müdafiəçilərinə və təbliğatçılara çevrilmişlər. Ustad aşıqlardan Abbas Tufarqanlı, Xəstə Qasım, Dəllək Murad, Aşiq Valeh, Aşiq Alı, Aşiq Ələsgər son dövrlərdə, Aşiq Dərya Məhəmməd, Aşiq Avdı, Aşiq Temraz və s. kimi sənətkarlar yaradıcılığında islami dəyərlərlə yanaşı fəlsəfi fikirləri də önəmsəmişlər. Yəhya bəy Dilqəm, Qaracaoğlan, Varxiyanlı Aşiq Məhəmməd və s. kimi ustadların və şairlərin yaradıcılığında dini-mənəvi dəyərlər özlərindən sonra yetşməkdə olan sənətkarların yaradıcılığına da təsirsiz ötürməmişdir.

Azərbaycan aşiq sənətinin inkişaf nərhləsində XVIII əsrdə yaşayıb yaratmış sənətkarlar islami dəyərləri şeirlərində aşılayaraq həm də bir-birindən maraqlı mövzulara toxunurlar. XVIII əsrin görkəmli sənətkarlarından olan Xəstə Qasım klassik poeziyanın yaradıcılarından olaraq çox sayda lirik qoşmaların, qıfılbəndlərin, təcnis və divanilərin müəllifidir. Xəstə Qasım poetik irsi zəngin olmaqla yanaşı həm də çoxşaxəli yaradıcılığı ilə seçilir. Molla Qasım, Biçarə Qasım, Usta Qasım təxəllüsləri ilə şeir yazmışdır. Aşiq sənətində “doşləmə”, “qoşma-müstəzad” şeir şəkilləri Xəstə Qasımın adı ilə bağlıdır. Xəstə Qasımın şeirləri daha çox islam dəyərlərini əxz edir. Onun şeirlərində müqəddəs Qurani-Kərimin “Yasin” surəsi yer almışdır. Xəstə Qasımın “Ay hayıf-hayıf” cıqalı təcnişi buna misaldır.

Oxudum dərşimi çıxdım yasinə,  
İyid olan ixlas bağlar yasına.  
Aşiq deyər: yasına,  
Namərd boynu ya sına.  
Nanəcibə sirr vermə,  
Ya inciyə, ya sına.  
Qasım ölər, dostlar gələr yasına,  
Eşidənlər deyər: ay hayıf-hayıf (Paşayev, 1975: 55).

İlk misralardan da görüldüyü kimi Ustad sənətkar Qurani-Kərimin “Yasin” surəsinin adına işarə edib. İkinci misrada “sin” bismillah ifadəsinin yazıda ixtisarı kimi (Ərəb-fars sözləri lüğəti, II cild, Bakı, 2005), üçüncü misrada sınamaq, dördüncü misrada sınmaq, altıncı misrada qəlbinə dəymək, sonuncu misrada isə yas mərasimi anlamında işlənən bu misralar Ustad sənətkarın əsərlərində islam dəyərlərinin göstəricisidir.

Abbas Tufarqanlı yaradıcılığında da kifayət qədər islam dininin insanlar arasında təlqin edildiyi dini-mənəvi dəyərlərə böyük ehtiram hissi duyulmaqdadır. Ustadın yaradıcılığında yer alan qoşmalarında, gəraylılarında insalıq üçün vacib olan hümanist dəyərlərinin poetik dildə xalqa çatdırılmasını görürük. Bu baxımdan “Əylənməz” adlı gəraylısında poetik düşüncə və duyğuları ifadə edən fəlsəfi fikirlər öz əksini tapmışdır.

Abbas deyər hac olanda,  
Kəbəyə mərac olanda,  
Doğru yoldan kəc olanda  
Namus gedər, ar əylənməz (Dadaşzadə, 1973: 76).

Aşıqların yaradıcılığında Həcc ziyarəti hər bir müsəlman üçün ən vacib beş əməldən biri olduğu vurğulanmışdır. Abbas Tufarqanlıın yaradıcılığında bunu aydın görürük. Aşiq yaradıcılığında İslami dəyərlər nəsihətəməz şeirlərdə və ustadnamələrdə daha çox görünməkdədir. İslam dininin bizə bəxş etdiyi müqəddəs şəxsiyyətlərdən biri də İmam Əlidir. Qeyri adi insani keyfiyyətlərə malik olmuş bu şəxs aşıqların dilində əzbər olmuş, şeirlərində ifadə edilmişdir. Azərbaycan aşiq poeziyasında biz İmam Əli (ə) obrazına, həm də dastan yaradıcılığında təsvir və tərənnüm obyektini kimi daha çox rast gəlirik.

Xəstə Qasım da özündən əvvəl yaşamış Miskin Abdal və Qurbani kimi ustad aşıqların yaradıcılıq yolunu davam etdirərək, İmam Əlinin (r.anh) şənini şeirlər yazmışdır.

Xəstə Qasım deyər: dəst rast oldum,  
Şah əlindən badə içib məst oldum.  
Bir neçə gün Şeyx Səfidə bəst oldum,  
Onda bəyan oldu dörd kitab mənə (Paşayev,1975: 18).

Tarixən ənənəyə sadıq qalaraq aşıqlar məclisə divanı ilə başlayırlar. Bu zaman onlar üzünü ilahi aləmə tutar “Ya İlahi, ya Mövlam, ya Rəsul, ya Şahi-Mərdan, səndən mədəd” deyərək məclisə başlamaq üçün tanrıdan sanki icazə istəyirlər. Yaxud bəzən aşıqlar “Ya Əli, Ya Mədəd, səndən kömək” və ya “Ya Mədəd, ya Rəsul, səndən mədəd”, “Ya bir Allah, Ya Məhəmməd, Ya Əli ” deyərək müraciətlər etməklə məclisə başlamaq üçün qəlibləşmiş formaya əməl edirlər. Bu Tanrıçılığa inamın, izin və güc-küvvət almanın, ayıca ədəb-ərkanın isbatıdır.

Çağdaş dövrdə də bu tarixi ənənə davam etməkdədir. Aşıqlar məclisə başlayarkən üzünü ilahi aləmə tutaraq “Ya İlahi, ya Mövlam, ya Rəsul, ya Şahi-mərdan, səndən mədəd!” deyir və məclisə başlamağın iznini istəyir. Bu məqamda aşiq özünü İlahinin – Haqqın dərgahında - divanında görür. Sazında səsləndirdiyi havanı və oxuduğu poetik mətni “Divanı” adıyla təqdim edir. Məclisin başında, girişində çalınmış oxunan divanını isə “Baş divanı”, “Haqq divanisi”, “Məclis divanisi” adları ilə dinləyicilərə çatdırır” (Aşiq Divaniləri Və Müxəmməsləri, 2022: 3). Aşiq bu halı və davranışları ilə təkəcə özünü Haqq divanında görmür, həm də bütünlükdə auditoriyanı ona hazırlayır və oraya kökləmək amalına yüklənir. Ucu-bucağı görünməyən zəngin bir kutsallığa hesablanmış bu funksiya ilə sənətkar bütünlükdə mənəvi düşüncənin alt qatında olanları hərəkətə gətirməklə ona sahib durur. Auditoriya bir növ onun daşıyıcısı olaraq bütün içindən keçənləri, hissi və idraki qavramını burada bütövləşdirməklə özü də onun tipik nümunəsinə çevrilir. Aşiq Ələsgər yaradıcılığında bunun bariz nümunəsini görürük:

Dar günəmdə yetiş dada,  
Ya Şahi-Mərdan ağa!  
Nıtq ver, meydan içində  
Qoyma sərgərdan, ağa!  
Həm Əlisən, həm Vəlisən,  
Həm səxisən, həm səxa,  
Həmi dildə zikrim sənsən,  
Həmi əzbərdən, ağa!

Aşiq şeirində göstərir ki, yuxusunda həzrət Əlini görməsi, bir neçə gecə Şeyx Səfi məscidində bəstdə oturması ilə ona dörd səmavi kitab bəyan olur. Şeirdən görüldüyü kimi, Xəstə Qasımın şeirlərinin birində işlətdiyi “Şah əlində badə içib məst oldum” – deyə Həzrət Əliyə işarə edir. Məlum olduğu kimi, aşiq yaradıcılığında İmam Əlinin adını Qəşəmşəm, şahı-Mərdan, heydəri-Kərrar Şahlar şahı, şiri – Yəzdan simvolizə edir.

Kəçmiş zamanlar aşıqlar həm də saz çala-çala “lailahə İllallah ” deyərək bədən dili ilə tamlığında baş hərəkətləri ilə hərfbəhərf ifadə ediblər.

Qəm yoldaşım olsan halım bilərsən  
“Əlif”dən qaməti “dal” olmuşam mən (Ələsgər, 1972: 190).

Aşiq şeirlərində adın, nəsnənin, dünyəvi və İlahi bilgilərin gizləndiyi sirlər var. Aşıqlıqda tanrıçılıq həm də özünü onlara verilən “Haqq aşığı” adında da ifadə edilir. Aşıqlara “vergili”, “buta verilən”, “badə içirilən” aşiq deyilib. Bu aşiq ədəbiyyatında izləri çox qədimlərə gedib çıxan yuxu motividir ki, türk xalq ədəbiyyatında, xüsusilə xalq nağıllarında, dastanlarda yer alır. Bu motiv bir çox aşıqların həyat hekayəsində görünür. Yuxu motivində yuxuda “buta verilən” adam, yuxuda öz vəzifələrini də öyrənməklə yanaşı saz çalmaq, söz qoşmaq, yaxud evlənəcəyi qızın adı deyilir. Aşiq Ələsgər “pir”in ona alma uzadıb -şah məqamını göstərdiyini qeyd edir. Sənətkar “Yüküm” şeirində yenə eyni məqama işarə edir.

Bıçarə Aşiq Ələsgər,  
Sığın Şahi-Heydara;  
Onun damənindən tutan  
Məhşərdə yanmaz nara.

Pirim mana nüsrət verib,  
Bu gün çıxdım bazara;

Sən sərrafsan, aç xırd elə,  
Bax gör, nə maldı yüküm!  
Burada da sığınacağımı “Pirim” dediyi “Şahi-Heydar” adlandırır.

Oxuram inna-fətəhna,  
Mətləb allam yuxuda;  
Şahi-Mərdan nökrəiyəm,  
Dərsimi pünhan verir.

“Şahi-Heydar”, “Şahi-Mərdan” İslam Peyğəmbərinin canişini və vəlisi Həzrət Əlinin ləqəbi kimi poeziyada çox işlədilib. Aşıqların yuxuda Hz. Əlinin əlindən badə içərək buta almaları, ozan yaxud aşıq olmaları faktına, eləcə də Hz. Əlini özlərinə ustad bilmələrinə tez-tez rast gəlinir.

El arasında Şair Temraz (1915-1994) adı ilə tanınan və qoşmalarını, gəraylılarını, divanilərini daha çox Novruzlu tapşırması ilə yazan aşıq pirinin Hz. Əli olduğunu, onun əlindən badə alıb içdiyini bildirməklə dinlə əlaqəsinin olduğunu göstərmişdir. Azərbaycanda geniş yayılan əhli-haqlar kimi Novruzlu da Allaha aid edilən min bir adı Hz. Əliyə şamil edir. Dini məzmunu o qədər də dərin olmayan bu şeirdə fəlsəfi-poetik dərinlik, hiss və duyğuların axıcılığı diqqət çəkir. Şerin ruhu, canı poetik-fəlsəfi intonasiyası fərqli anlam qazanır. Aşıqlarda pirin, vergi verənin, ustadın Hz. Əli olması bir ənənədir. Aşıqların böyük əksəriyyəti yeri gəldikcə ustadlarının Hz. Əli olduğunu söyləyirlər.

Mədrəsə təhsili almış Şair Hacı da şeirlərinin birində belə deyir:

Xudam xəlq eyləmiş məni ər kimi  
Saf bədənli, sağlam qollu nər kimi  
Qüvvətliyəm pələng kimi, şir kimi

Hacı mənəm, Cənab Əli ustadım (Qaracayev, 2008: 25).

Aşıqların Hz. Əlidən badə aldığı, aşıqlıq sirrini ondan öyrəndiyi məlumdur. Aşıq Məhəmmədin “Əlidi, Əli” adlı qoşması bu cəhətdən daha xarakterikdir. Qoşmada dini-irfani rəmzlər bir-bir sadalanır, irfani dəyərlər təqdim edilir. Dərya Məhəmməd adı ilə məşhur olan Məhəmməd Qocayev 1922-ci ildə Osman Sarıvəlli, Səməd Vurğunla bərabər Qazax müəllimlər seminariyasında təhsil almışdır. 1919-cu ildə aşığın atasını erməni daşnaqları güllələmişlər, ailəyə böyüklük edən Aşıq Məhəmməd bu səbəbdən bir ildən sonra təhsilini yarımçıq qoymaq məcburiyyətində qalmışdır. Aşıq Məhəmməd (Dərya Məhəmməd) şeirlərində Allahla, peyğəmbərlə bərabər Hz. Əlini tərifləyir, onun şəhərlər fəth etdiyindən, tilsim qırdığından, vəliyullah olduğundan bəhs edir:

Yetmiş iki dildə dörd kitab əhli,  
Dinlərin sərdarı Əlidir, Əli.  
Dünya qərar tutub beş adın üstə  
Göylərin ləngəri Əlidir, Əli.

Desələr rəbbin kim, rəbbimdi Allah  
Həqqi peyğəmbəri ya rəsulallah.  
Həsən, Hüseyin, Fatma, ol Vəliyullah,  
Safeyi mənşərim Əlidir, Əli.

Şövqinən dağıtdı, şəhri Bərbəri  
Bir qılınca iki böldü Əntəri  
Oxuyub qırırdı o, tilsimləri  
Fəth edən Xeybəri Əlidir, Əli.

Yüz iyirmi dörd elin var Nəbiyullah,  
Əfsəli yeddidi, biri nurullah  
Məhəmmədə qismət olar inşallah  
Paylayan kövsəri Əlidir, Əli (Qəsəbova, 2009: 117).

Müstəqillikdən sonra Azərbaycan folklorşünaslığında aşıqların dini görüşləri ilə bağlı yuxarıda qeyd olunan ideya istiqamətlərinə yeni bir ideya-mövzu istiqamətinin də əlavə olunduğunun şahidi oluruq. Əsasən sovet dövrü tədqiqatçıları bu ideya istiqamətini dini şeirlər adlandırırlar. Ancaq bu yeni araşdırma istiqaməti “dini görüşlər”, “haqq aşıqlığı”, “təsəvvüfi simvolika”, “aşıq poeziyasında ruhani-ilahi dəyərlərin tərənnümü”, “aşıq sənətində fəlsəfi poeziya” və s. kimi qeyd olunur. Aşıq

Novruz Temrazovun yaradıcılığında imamların adlarının zikr edilməsi “Bax” rədifli şeirində daha aydın verilmişdir:

Axır zaman Məhəmmədə,  
Verilən “Qurandı” bax.  
Yazıb onu çar eyləyən,  
Deyirlər Osmandı bax.  
Əzəl oxu Bismillahi,  
İslama əyandı bax.

İmam Hüseyin qılınc çəkdi,  
Mindi atı zül cahanı.  
And içmişdi min bir ada,  
Tökülürdü qızıl qanı.  
Yarasını sarıdı tez,  
Öz arvadı Şəhrəbanı.  
Cəbrayila səda gətirdi,  
Dedi qırma sən insanı.  
Qılınc qınına girmədi,  
Bir belə zamandı bax (Qəsəbova, 2009: 309-310).

Novruzulunun (Şair Temrazın) əsərlərində İslam dəyərləri və Hz. Əli (ə.)nin tanınmasına həsr olunmuş şeirlərin xüsusi yeri vardır. Dini rəvayətlər, on iki imam, Kərbəla müsibəti, Əliəkbərin yası, Fatimeyi-Zəhranın acıları və İmam Əlinin kultu aşırıqlarının İslam dini ilə bağlı müntəzəm müraciət etdikləri mövzuların daxilində ən öndə gələn mövzulardır. Şair Səyad Mustafayev bir şeirində belə deyir:

Elə yerdə danış, sözün elə de,  
Ariflər dinləsin nə qələt olsun.  
Dünya dəyişsə də haq-tale birdir,  
Əzəli axirət, ibadət olsun.

Kirli dərdim olsa qanana söylə,  
Dərmanım kəm olsa, bağrımı teylə.  
İxtiyarın olsa yaxşılıq eylə  
Kəbə Kərbəlaya ziyarət olsun (Qəsəbova: şəxsi arxivindən).

Göründüyü kimi, mövzu olaraq məhəbbət lirikasını özündə əks etdirən şeirlərin dini ictimai məzmunlu şeirlərlə müqayisədə xeyli çox olması özünü göstərir. XVIII əsr aşırıqlarından Dəllək Muradın “Olmaz” rədifli gəraylısında deyilir:

Səhər bağın əsər badı,  
Dostundan istə imdadı,  
Mövlam yaradıb muradı,  
Heç kəs Dəllək Murad olmaz (Azərbaycan Aşırıqları və El Şairləri, 1983: 148).

Şair öz adından cinas kimi istifadə edir: O “mövlam” sözü ilə irfani məzmununda “ağam”, yəni, “Allahım” deyir. Allah insanın arzu, xəyal və istəklərini yaradıb onu varlığın əşrəfi mərtəbəsinə qaldırıb. Ustad sənətkar “Eyləmə” rədifli ustadnaməsində əvvəldən axıra qədər ulu Tanrıya xitabən dua edərək fikrlərini poetik dildə belə ifadə edir:

Qadir Allah, budu səndən diləyim,  
Sən mərdi namərdə möhtac eyləmə.  
Qeybi xəzinədən yetir ruzisin,  
Sən mərdi namərdə möhtac eyləmə.

Ədalət kanısan, kərəmin çoxdu,  
Tənəli söz xəncər, nizədi, oxdu,  
Qardaşın qardaşa vəfası yoxdu,  
Qardaşı qardaşa möhtac eyləmə! (Azərbaycan Aşırıqları və El Şairləri, 1983: 149).

Burada Allah-təala həm də ruzi verən (Rəzzaq), ədalətli (Adil), səxavətli (Kərim) və s. kimi insanlara dərin fəlsəfi ideya ilə çatdırılıb. XVIII əsrin görkəmli sənətkarlarından olan Aşıq Valehin irfani məzmunlu “Dünya” rədifli qoşması maraqlı doğurur:

Haqdan fərman gəlib qərar tapanda,  
Başlamışan cəngə, savaşa, dünya!  
Qəsdinə girmisən yaranmışların,  
Cümləsin vermişən talaşa, dünya!

Neçə Nəbiləri keçirdin yandan,  
Nuh tufanı qopdu, doymadın qandan.  
Zal oğlu Rüstəmi eylədin candan,  
Bükdün Süleymanı farmaşa, dünya!

Valeh ağlar görüb belə divanı,  
Kimsələrə gəlmir daha gümanı,  
Kama çatıb şənlik edən zamanı,

Döndərdin şənliyi qan-yaşa, dünya! (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 129).

Qoşmada “haqq”, “Nəbi”, “Nuh tufanı”, “Süleyman”, “Zal oğlu Rüstəm” kimi dini-irfani rəmzlər dünyanın faniliyi, həyatın, insanın gəldi-gedər olması obrazlı şəkildə ifadə edilib.

Mürəkkəb dini məzmunun ifadəsi üçün dilin məcaz yaratma, obrazlaşdırma gücündən maksimum istifadə hallarını, orjinal bədii təsvir və ifadə vasitələri yaratmaq qabiliyyəti XX yüzilin aşıqlarında özünü göstərir. Bu baxımdan Aşiq Avdının divanilərində, müxəmməslərində, ustadnamələrində, bəzi qoşmalarında dini-təsəvvüfi mövzularla bərabər bu mövzuların azalmasına işarələr də vardır:

Dünyada hər cürə insan var arifi ürfan gəzir,  
Hamı Rüstəm Zalam deyib arayıb meydan gəzir.  
Çox Rüstəm Zalların qəddi xəm olmuş,

Qarğalar da bülbül olub, gül ilə gülşan gəzir (Qəsəbova, 2009: 245).

Aşiq sənətində “Mollalar”la bağlı şeirlər də yer almaqdadır. Aşıqların yaradıcılıqlarında riyakar, ikiüzlü, amansız din nümayəndələri hər zaman tənqid edilib. Aşiq Valeh insafdan, irfandan, dindən, Qurandan uzaq olmaları şeirlərinin birində belə ifadə edir:

Bir yetimdən mal alanda,  
İnək adın dana qoyur.  
Yalan satır müştəriyə,  
Kürək adın şana qoyur.  
Qəpik üçün and içərlər,

Ayə, Qurana mollalar (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 142).

Aşıqlar İslam dininə görə yetimin malını yeməyin ən böyük günahlardan biri sayılmasını daim təbliğ ediblər. “Qurani-Kərim” yetimi ərsəyə çatdırıb malını qorumağı, ona düşən mirasdan bir çöpə belə haqsız yerə toxunmamağı, yoxsula, miskinə, müsafirə, qəribə, dilənçiyə – ümumiyyətlə, ehtiyacı olan hər bir kimsəyə təmənnasız yardım göstərməyi vacib buyurur (Xoşmətov, 2006: 18). Ustad Aşıqlar acgözlük, tamahkarlıq kimi mənfi-əxlaq daşıyıcısı olan bəzi din xadimlərini bu yolla islah etməyi qarşılarına məqsəd qoymuşlar.

## Nəticə

Xəstə Qasım, Abbas Tufarqanlı, Dəllək Murad, Aşiq Avdı, Dərya Məhəmməd, Aşiq Temraz və sairə kimi digər ustad aşiq və el şairlərinin yaradıcılığında dini-mənəvi dəyərlərin təbliğ olunması, islami dəyərlərin aşılınması daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Bu şeirlər məclislərdə aşıqlar tərəfindən təbliğ olunmaqla müasir gəncliyin əxlaqi-mənəvi dəyərlərə yiyələnməsində mühüm rol oynayır.

## Ədəbiyyat

*Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri-I.* (1983). Bakı: Elm.

Dadaşzadə, Araz. (1973). *Tufarqanlı Abbas*. Bakı: Gənclik.

Ələsgər, İslam. (2004). *Aşiq Ələsgər/Əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb.

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKiYAT KONGRESİ

[bilgi.kongresin.org.tr](http://bilgi.kongresin.org.tr)



- Xoşmətov, R.-Quliyeva, Ş. (2006). *Aşıq Yaradıcılığında Dini-Mənəvi Dəyərlər*. Sumqayıt: SDU Nəşriyyatı.
- Qəsəbova, İ. (2015). *XX Əsr Qazax Aşıq Mühiti*. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.
- Qəsəbovai, İ. (2009). *XX Əsr Qazax Aşıqları və El Şairləri*. Bakı: Nurlan.
- Qurani-Kərim* (Terc. Z. M. Bünyadov-V. N. Məmmədəliyev). (2005). Bakı.
- Paşayev, Sədnik. (1975). *Xəstə Qasım*. Bakı: Gənclik.

## “DADA QO‘RQUT KITABI”DA MUQADDIMLARNING O‘RNI

Jabbar ESHANKUL\*

Muqaddima yoxud boshlama badiiy asar strukturasi muhim o‘rin tutadi. Yozma adabiyotdan farqli ularoq, og‘zaki ijodda muqaddimalar qat‘iy, barqaror shaklga ega bo‘lishi bilan bir qatorda o‘ziga xos tarzda namoyon bo‘ladi va ijrochining iqtidorini belgilab beruvchi muhim xususiyatlardan biri hisoblanadi.

Epik asarlarning eng yirik turlaridan biri bo‘lgan dostonlar boshlamasi garchand ertaklarnikiga o‘xshab ketsada, faqat o‘zigagina xos bo‘lgan jihatlariga ham ega. Bu o‘ziga xoslik birinchi navbatda ertakka nisbatan ancha keng qamrovli, epik ijodkor, ya‘ni baxshi mahorati bilan bog‘liq tarzda yuzaga chiqadi. Shuning uchun aytish mumkinki, dostonlardagi nasrda saj bilan keluvchi boshlamalarning pishiq puxtaligi, mazmunan boyligi, badiiyatiga qarab doston ijrochisining san‘takorlik darajasini belgilab berish mumkin bo‘ladi.

Epik ijoddagi muqaddimaning o‘rganilishi, eng avvala, doston strukturasi mohiyatini ochib berishga xizmat qiladi. Epik asar syujetining keyingi rivojini ta‘minlab beradi. Dostonda kechayotgan joy, asosiy obrazlar, epik asar mohiyatida turgan voqelikning mohiyatini tushuntiradi. Muqaddimada ko‘pincha qahramon shajarasiga urg‘u beriladi, unda tilga olingan qahramon shunchaki, oddiy bir qahramon emas, balki bevosita ko‘k bilan, ilohiyot bilan bog‘lanishi urg‘ulanadi. Muqaddimalar har matnda, qahramonlik, romanik dostonlarda o‘ziga xos tarzda beriladi. Bu boshlamalar, bir-biridan farqlanib tursada, ularda umumiy jihatlar mavjud. Muqaddimalar:

1. Tinglovchini voqelikka tayyorlaydi, ya‘ni ularni dostonning asosiy qahramonlari hamda voqea bo‘lib o‘tadigan joy bilan tanishtiradi.
2. Doston qamrab olgan voqelikning ko‘lami naqadar keng ekanligini urg‘ulaydi.
3. Badiiy asardagi motiv va syujetlarning rivojiga to‘rtki beradi hamda ular o‘rtasidagi o‘zviy bog‘liqlikni ta‘minlaydi.

Dostonlar muqaddimasining ilk jumlasidayoq ajdodlarimizning shonli o‘tmishi bilan bog‘liq tasavvurlar mustahkam o‘rin olgan. Demak, mazkur holat dostonning mifologik qatlami, yuzaga kelish davriga ham ma‘lum darajada aniqliklar kiritadi. Boshqacha aytadigan bo‘lsak, xalqning ko‘p ming yillik tarixi, tafakkur tarzi haqida juda boy va qimmatli ma‘lumotlar beradi.

“Dada Qo‘rqut kitobi” muqaddimasi “*Rasul alayhissalom zamoniga yaqin Bayot urug‘idan Qo‘rqut ota degan bir er elga tanildi. Ul kishi o‘g‘uzning donishmandi edi. Aytgani ijobat bo‘lardi. G‘oyibdan turli xabarlar berardi. Haq taolo uning ko‘ngliga ilhom solardi.*

*Qo‘rqut ota O‘g‘uz qavmining mushkulini hal etardi. Har ne ish bo‘lsa, Qo‘rqut otadan maslahat solmaguncha amalga oshirilmasdi. Nimaniki buyursa qabul qilardilar, so‘ziga amal qilib, aytganini o‘rniga keltirishardi*” (Eshonqul-Ro‘zimboev, 2022: 6) deb boshlanadi. Garchand dastlabki muqaddimada Qo‘rqut ota hayoti islom tarixi bilan chambarchas bog‘liq holda berilsada, biroq quyma fikr, maqol o‘rnida kelgan satrlarda Qo‘rqut ota bilan bog‘liq qatlam juda qadimiy ekanligi sezilib turadi.

Bu muqaddimadan quyidagilarni anglash mumkin. Qo‘rqut ota Bayot, ya‘ni o‘g‘uz urug‘laridan biridan. U o‘z elida, ya‘ni o‘g‘uzlar ichida er bo‘lib elga tanilgan. Butun el, o‘g‘uz xalqining katta donishmandi. Donishmandi bo‘lganda ham oddiy donishmandi emas, u er bo‘lib tanilgan donishmand, buning ustiga u bashoratchi. Shuning uchun uning “*Aytgani ijobat bo‘ladi*”, “*G‘oyibdan turli xabarlar berardi*”.

Bu xislatlar unga bekorga berilmagan. Chunki, u epik ijodkor, ya‘ni baxshi. Shuning uchun “*Haq taolo uning ko‘ngliga ilhom soladi*”.

\* Prof. Dr., O‘zbekiston Bilimlar Akademisi, Alişir Nevai adindaki Devlet Edebiyat Müzesi Müdürlü, Taşkent/O‘zbekistan.



“Dada Qo’rqut kitobi” muqaddimasida uchta obraz, Qo’rqut ota, Baxshi va muallif ishtirok etayotganini ko’ramiz. Muqaddima shu uch kishi tilidan hikoya qilinadi.

Muallif bu yerda shartli ravishda. Odatda, fol’klor namunalarida muallif bo’lishi mumkin emas. Biroq, bizga ma’lumki, “Dada Qo’rqut kitobi” bizga og’zaki tarzda emas, balki yozma holatda yetib kelgan. Shuning uchun asarda muallifga tegishli bo’lgan matnlarni ilg’ab olish mumkin. Faqat, bu ko’inmas muallif baxshilardan qolgan o’g’itlarni takrorlanayotganini, o’rni o’rni bilan Qo’rqut ota va baxshilar so’zini aynan keltirganining guvohi bo’lamiz.

Kitob muqaddimasidagi Qo’rqut ota obrazi kitob muqaddimasida ham, keyingi dostonlarda ham to’ldirilib boriladi.

Muqaddimadagi “Qo’rqut ota tilidan baxshi aytar” jumlasini, epik an’ananing davomiyligini, o’z davrida mashhur bo’lgan, doston kuylagan Qo’rqut otadan qolgan ijrochilik san’ati, doston kuylash an’anasi keyingi avlodda ham davom etganligini anglatadi. Boshqacha aytganda Qo’rqut otadan qolgan ustoz-shogirdchilik davom etayapti. Qo’rqut otadan kelayotgan qutlu so’z jonli ijro holida boshqa baxshilar tomonidan tinglovchiga yetkazilayapti va ayni paytda ko’z o’ngimizda baxshi obrazini gavdalanatirayapti.

“Dada Qo’rqut kitobi”ning har bir hikoyasida Qo’rqut ota asosiy obraz sifatida gavdalanadi: “*Dedem Korkut boy boyladi soz soyladi*”, “*Dedem Korkut geldi sadilik caldi boy boyladi soy soyladi? Gazi erenler basina ne geldigini soyladi*” va hakozi.

Urug’boshi, yo’lboshchi va shuning bilan bir vaqtda epik ijodkor bo’lgan Qo’rqut ota haqidagi miflogik tasavvurlar bir narsani: baxshi va shomon aslida bir sinkritik obrazning turli davrlardagi turlicha ko’rinishi ekanligini isbotlab turibdi.

Bunday evrilishlar xalqning tarixi, qahramonlik o’tmishi va manaviyatining sarchashmasi bo’lgan epik ongning taraqqiy etishida muhim rol uynagan. Eposdagi magik jihatlar asta so’na borib, shomon, tabib, baxshi, yo’lboshchi funksiyalari bir-biridan tabora farqlana borgan: “*..Bayot naslidan Qo’rqut ota degan er dunyoga keldi. Ul kshi O’g’uzning tamom bilguvchisi edi. O’g’uz ichida uning bor karomati zohir bo’lmish edi. Na desa bo’lardi, g’oyibdan turli xabar suylardi*” (Eshonqul-Ro’zimboev, 2022: 7). Demak u millatning yo’lboshchisi, donishmandi, qahramoni. Lekin u birinchi galda patriarx shomon qiyofasini o’zida mujassam etgan ulkan epik ijodkordir. Uning karomtgo’yligi, g’oyibdan sirlar so’ylashiga ham baxshichiligi sabab. “*Dedem Korkut geluben sazilik caldi, bu Oguz-nameyi duzdi kosdi, boyle dedi*». Demak: “*geluben sazilik caldi*” - epik an’anani davom ettirdi, “*duzdi kosdi*” - o’zining ijrochi emas, ijodkor baxshi ekanligini namoyish etdi, “*boyle dedi*” - kelgusi avlodga meros qoldirdi.

O’z tadqiqotlarida Qo’rqut otaning baxshilik sifatlariga alohida e’tibor qaratgan Muharram Ergun shunday yozadi: “*Bu ise Dede Korkutun Dede Korkut kitabindeki ozan ve gaupten haber verme sifatlarina bastanbasa uygundur*”

“Dede Korkut kitabi”dagi: “*Dede Korkut dilinden ozan aydur*” jumalari, bir tomondan mazkur yodgorlik epik an’ana namunasi ekanini urg’ulaydigan jihat bo’lsa, ikkinchi tomondan eposda Qo’rqut otani o’ziga pir va ustoz deb bilgan boshqa baxshilar obrazini ham ko’z oldimizda gavdalanatiradi.

Kitobda muqaddima bir necha o’rinda, ya’ni kitob boshida hamda har bir bo’lim–doston boshida keladi. Bu muqaddimalar mohiyatan bir-birini to’ldiradi.

Dostonning dastlabki bo’lim muqaddimasida Boyindirxonning to’yidagi Dirsaxonga bo’lgan, ya’ni farzandi yo’q odamga izzat-ikrom ko’rsatilmaganligi bilan “Alpomish” dostonida Boybo’ri va Baysariga elatning to’yida izzat – ikrom ko’rsatilmaganligi, farzandsiz erning farzand ko’rish uchun chora izlashi va oxir-oqibatda alp farzand ko’rishi bilan bog’liq o’rinlar ayni bir epik voqelikning turlicha bayonidir.

Hali voyaga yetmagan Dirsaxon o’g’lining bo’qa bilan olishib, uni yengishi va Qo’rqut ota kelib unga ism qo’yishi ham “Alpomish” dostoni boshlamasidagi Hakimbekning yetti yoshga yetganda Alpinbiydan qolgan kamonni otib, hammani lol qoldirgani va el-ulus yig’ilib unga Alpomish deb ism qo’yishi ham juda o’xshashdir. Bunday misollarni yana ko’plab keltirish mumkin.

Xulosa qilib aytganda, doston muqaddimasi epik asarning syujet qurilmasida o'ziga xos asos vazifa o'taydi. Dostonda keladigan barcha keyingi voqealar ana shu boshlama bilan bevosita bog'langan holda keladi. Aytish mumkinki, muqaddima doston syujetni tashkil etuvchi motivlarning boshlang'ich nuqtasi hisoblanadi.

Muqaddima tinglovchini epik voqelikka olib kiradi. Doston kechayotgan joy, asosiy qahramonlar bilan tanishtiradi. Epik asar voqelarini yaxlit, bir butun holda jamlab turadi. Dostoning mazmun mohiyati ochib beradi, uning yaratilish davriga qaysidir darajada aniqliklar kiritadi.

Doston muqaddimalarining o'rganilishi epik asarlarning asrlar osha yashab kelish sabablari, og'zaki ijro san'atining o'ziga xosligi, taraqqiyot bosqichlari, ijro holati haqida tasavvurlarni mukammallashtiradi, epik san'atdagi mifologik tasavvurlarning poetik tasavvurlarga aylanish jarayoni har bir janrda o'z talab va mezonlaridan kelib chiqqan holda takomil topishini urg'ulaydi.

### Adabiyotlar

Yoldaş oğlu, Fazıl. (1999). *Alpamiş* (Haz. Tora Mirzaev). Taşkent: Fan Yayınları.

*Dada Qo'rqut Kitobi*. (2022). Tarjimonlar: J. Eshonqul, S. Ro'zimboev. Toshkent: ColarPak.

Ergin, Muharrem. (2003). *Dede Korkut Kitabı*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Çetin, İsmet. (2020). Türk Halk Hikâyeciliği/Türkiye Sahası. Ankara: Nobel Yayınları.

Grinzer, P. A. (1971). Antik Dünyanın Destanları. *Antik Dünya Edebiyatının Tipolojisi ve İlişkileri* içinde (s. 134-205). Moskova: Nauka.

Karalaev, Sayakbay. (2019). *Manas/Baaturdik Dastan* (Haz. Ainek Jeinakova, Abdıldacan Akmaliev, Meerim Kolbaeva). Bişkek.

*Gilgamiş Destanı*. (1961). Moskova-Leningrad.

## CƏNUBİ QAFQAZDA MADDİ-MƏDƏNİYYƏT ƏNƏNƏSİNİN YARANMASI VƏ İNKİŞAFINDA AZƏRBAYCANIN YERİ VƏ ROLU

### The Place and Role of Azerbaijan in the Formation and Development of Material and Cultural Heritage Tradition in the South Caucasus

Qasım HACIYEV\*

#### Giriş

Cənubi Qafqaz qədim maddi-mədəniyyət izləri ilə zəngindir. Bu mədəniyyət irsinin məlum olan mərkəzləri Azərbaycan, həm də Qərbi Azərbaycan və Gürcüstandır.

Azərbaycanda dünyanın ən qədim abidələrindən olan Azıx, Tağlar, Damcılı mağaraları qədim insanların yaşadığı insan düşərgələridir. Bu abidələr Şelldən əvvəlki mədəniyyətin daşıyıcılarının tarixini davam etdirən tarixi-coğrafi ərazilərdir. Azərbaycan ərazisi paleolit dövrünün Quruçay mədəniyyəti yaradıcılarının tunc və dəmir dövründə mövcud olan və bir-birini əvəz edən Kür-Araz və Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətlərinin davamçılarının yaşayış məskənidir.

Arxeoloji qazıntılar nəticəsində aşkar edilmiş, daş dövrünün ilk mərhələlərini özündə əks etdirən abidələr burada daş dövrünün bütün sonrakı mərhələlərindən keçdiyini göstərir. Dünyanın ən qədim paleolit düşərgələrindən biri olan Azıx mağarası insanın meydana gəlməsi, onların həyat tərzini barədə qiymətli məlumatlar əldə edilməsi baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir (Hüseynov, 1985: 96).

Azərbaycan ərazisinin son tunc və dəmir dövrünə aid Xocalı-Gədəbəy mədəniyyəti arxeoloji abidələri də böyük bir qrup təşkil edir. Bu dövrün abidələri cənub ölkələri ilə çox sıx əlaqələrin mövcud olduğunu təsdiq edir. Azərbaycanda dəfn abidələrinin tayı-bərabəri olmayan Xocalıda üzərində Assuriya çarı Adadnerarının adı olan aqat mixi yazılı muncuq dənəsi tapılmışdır.

Azərbaycan ərazisində Tunc dövründə Qobustan, Qaraköpəktəpə, Günəştəpə, Çardaxlıtəpə, Mişarçay, Qəflə təpələri, Sərkərtəpə, Çüttəpə, Şortəpə, Qızılburun, Üzərliktəpə və s. kimi abidələrindən aşkar edilmiş maddi mədəniyyət nümunələri göstərir ki, burada tunc dövrünə aid olan həndəsi motivdə, heyvan və quş rəsmləri ilə naxışlanmış polixrom və monoxrom boyalı qablar istehsal edilmişdir. Naxçıvanda, Qarabağda, Qobustanda, Urmiya gölü hövzəsində və başqa yerlərdə daha çox yayılmış bu abidələr içərisində qəbirüstü abidələr diqqəti daha çox cəlb edir. Gözəl sənət nümunəsi olan Azərbaycan boyalı qablarının əksəriyyəti Yaxın Şərq, xüsusilə Göytəpə (İran), Təpəhisarda (Türkiyə) tapılmış boyalı qablar ilə bir səviyyədə dayanır (Əliyev, 1992: 34).

#### 1. Maddi Mədəniyyət Nümunələri Dini İdeologiyanın Yaranmasında Mühüm Rolu Oynamışdır

Azərbaycanın dağlıq və düzən hissəsində aşkar edilmiş qədim daş abidələr eləcə də Azərbaycanın müxtəlif yerlərindən aşkar edilmiş antik dövrə aid daş qutu qəbirlər həmin dövrün ideologiyasını - mənəvi düşüncə tərzini əks etdirən maddi mədəniyyət nişanələridir.

Azərbaycanda mədəniyyətin inkişafını izlərkən arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş sadə tikinti materiallarını yeni formalı və bədii tərtibatlı olanların əvəz etdiyinə şahid oluruq. Belə materiallara Qarabağdan (Bərdə, Ağdam, Füzuli, Xankəndi, Şuşa və s.) aşkar edilmiş küncələrində qoç başı təsvir olunmuş kapitel (sütun başlığı) və sütun altlıqları, formalı daşlar aiddir. Onların oxşarları Azərbaycanın digər abidələrindən (Şamaxı, Qəbələ, Mingəçevir, Təzəkənd) də aşkar edilmişdir. Beyləqan, Ağcabədi, Bərdə, Yevlax, Tərtər və Yuxarı Qarabağ ərazisində e.ə. VI-III əsrlərə aid skif kurqanlarının aşkar edilməsi onların türk xalqlarına məxsus olduğunu təsdiq edir (Hacıyev, 2008: 115).

Üzərində epigrafik nişanələr və yazılar olan daş və digər abidələrin Qarabağda geniş yayılması burada insan cəmiyyətinin həyatındakı mədəni prosesi, daxili dinamikanı izləməyə imkan verir.

\* Prof., Dr., Tarix Elmlər Doktoru, AMEA Qafqazşünaslıq İnstitutu, Qafqaz Tarixi Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, gasimh@mail.ru, ORCID: 0000-0002-6500-7890.

Azərbaycanın müxtəlif yerlərində aparılmış arxeoloji qazıntı işləri zamanı xeyli daş heykəllər, daş alətlər aşkar edilmişdir. İnsanın müqəddəs saydığı çörəyin istehsalında istifadə edilmiş həmin daş alətlər Azərbaycan ərazisində çox yayılmışdır. Bu nümunələr aid olduğu dövrdə səciyyəvi məişət əşyaları olmaqla bərabər tariximiz üçün maddi mədəniyyət nümunələridir.

## 2. Cənubi Qafqazda Dini-Mənəvi Amillərin Özünəməxsus Xüsusiyyətləri Var

Azərbaycan ərazisində müxtəlif dövrlərdə müxtəlif dinlər biri digərini əvəz etmiş, dini inanclar dəyişmiş, adət-ənənə özəlliyi saxlanmışdır. Bunlar öz tarixi-etnik torpağına bağlı olan avtohton (yerli) bir xalqın tarixi taleyində baş verdiyi üçün xalq bir qayda olaraq adət-ənənə özəlliyini saxlamışdır. Zaman və dövrün təsirindən asılı olaraq, müxtəlif həyat tərzi, dini ideologiya mövcud olmuş, bununla əlaqədar mənəvi mədəniyyətin fərqli xüsusiyyətləri meydana çıxmışdır. Azərbaycanda dini ayrılığın davam etməsi bölgərdə sonralar böyük dəyişikliklərin yaranmasına gətirib çıxarmışdır. Albaniyada xristianlığın müsəlmanlıqla əvəz olunduğu zaman Azərbaycanın Qarabağ regionunun dağlıq ərazisində yaşayan əhali xristianlıq dini ideologiyasına sitayiş etməkdə davam etmişlər. Yeri gəlmişkən XIX əsrdən etibarən Qarabağın avtohton albanlarının xristian olmasından istifadə edərək, oraya xarici ölkələrdən çar Rusiyası tərəfindən erməni ailələri köçürülmüş, sonra ermənilər həmin ərazinin tarix və mədəniyyətini erməniyə aid olan kimi təbliğ etməyə çalışmışlar.

Azərbaycan ərazisində xristianlıqdan əvvəlki dinlər ayrı-ayrı etnik qrupları əhatə etmiş, insanlar biri digərindən az ya çox dərəcədə fərqlənən müxtəlif dini ideologiyalara sahib olmuşlar. Xristianlıq dininin meydana çıxması (I əsrdən etibarən) və Cənubi Qafqazda (Albaniyada) rəsmi dövlət dini kimi 313-cü ildə qəbul edilməsi bir sıra tarixi proseslərin baş verməsi ilə nəticələnmişdir (Əliyev, 1992: 105).

Albaniyada xristianlığın mövcud olduğu bir zamanda yeni meydana çıxmış İslam dininin qəbul edilməsi mütərəqqi hal sayılırdı. Bu, hər şeydən əvvəl ölkənin paytaxtı, beynəlxalq iqtisadi, ticarət mərkəzlərindən biri olan Bərdə şəhərinin dünyada baş verən proseslərlə sıx bağlı olması ilə əlaqədar idisə, ikincisi, İslam dininin yüksək mənəvi mənə kəsb etməsi ilə bağlı idi.

İslam dininin qəbul edilməsi Albaniyada (Azərbaycanda) yeni bir mərhələnin başlanğıcını qoymuşdur. Çox keçmədən ölkənin çox yerində, keçmiş dini ibadətlərə son qoyulmuş, yeni və mütərəqqi olan İslam bütün dinləri üstələmişdir.

## 3. Cənubi Qafqazda Şəhərsalma Geniş Yayılmış, Müxtəlif Zəminlərdə Şəhərlər Yaranmışdır

Cənubi Qafqazda mövcud olan abidələr və tikinti qalıqları alban xristian və ondan sonrakı müsəlman Şərqi tipində yaranmış tikintilərin, həmin dövrün tikinti mədəniyyəti, memarlıq və incəsənət tiplərinin əlaqəsi və inkişaf ardıcılığı yaranmışdır.

Azərbaycanda aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş müxtəlif tikinti materialları antik dövr şəhərsalma mədəniyyətini dərk etməyə əsas verir. Tədqiqatlar göstərir ki, həmin dövrdə tikintilər qədim Parfiya tipindən miras qalmış dairəvi və Roma ənənəsinə uyğun düzbucaqlı formada davam etdirilmişdir.

Tikinti və şəhərsalmada mədəniyyəti orta əsrlərdə geniş vüsət almışdır. Həndəsi və nəbati naxışlarla bədii gözəllik verilmiş sadə quruluşlu binalar öz dövrünün mədəni irsini əks etdirən maddi mədəniyyət nümunələridir.

## 4. Cənubi Qafqazda Maddi Mədəniyyətin İnkişafında Sənətkarlıq Mühüm Rol Oynamışdır

Azərbaycan ərazisindən arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş metal əmək alətləri, onların istehsalı sənətkarlıq baxımından daha yüksək qiymətləndirilir. Həmin materialların hər biri digər xarakterik tipi ilə bərabər, həm də maddi mədəniyyət nümunəsidir.

Şərqi ölkələrinin Suriya, Çin və Hindistanın zərgərlik məmulatının dünya bazarlarını dolaşdığı bir

zamanda Azərbaycanda hazırlanan zərgərlik məhsullarının da öz yeri olmuşdur.

Azərbaycanda yun və ipəkdən müxtəlif üsullarla bəzək və məişət əşyaları toxunmuşdur. Azərbaycan da palaz, kilim və xalı toxuculuğu xüsusi yer tutmuşdur. Azərbaycan ərazisində erkən orta əsrlərdə geniş istehsalına başlamış ipək məhsullarının rənglənməsi və naxışlanması zamanı formalaşmış bəzək motivləri xalq tərəfindən təkmilləşdirilərək, son dövrlərə qədər yaşadılmışdır. Tarixçi Həmdullah Qəzvini rəngarəng Azərbaycan (Bərdə) xalçalarının dünya bazarlarında şöhrət qazanması barədə məlumat verir (Qəzvini, 1995: 123).

### **5. Cənubi Qafqazda Mədəniyyətlərin Yaranmasının Siyasi Əsasları Var**

Qədim Albaniyada əlifbanın yaradılması və yazı mədəniyyətinin meydana çıxması xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Yazılı mənbələr Albaniyanın dili və yazısı haqqında şübhə edilməz sübutlar saxlamışdır. Albaniyada V əsrin başlanğıcında alban əlifbası icad edilmiş və yazıda işlənməyə başlanmışdır (Kalankatuklu, 1995: 15).

Erkən Alban ədəbiyyatı əlverişli tarixi şəraitdə təşəkkül tapmış, müstəqil Alban dövlətinin mövcud olduğu Alban Arşak sülaləsinin və onları əvəz edən Böyük Alban hökmdarları – Mehran sülaləsinin hakimiyyəti dövründə inkişaf etmişdir.

Dövrün Alban ədəbi ənənələrinə aid olan Moisey Kalankatlının “Albaniya tarixi“, VII əsr şairi Dəvdəkin elegiyası, Alban hüquqi mənbələri olan kilsə qanunları (488-ci il Aqven və 705-ci il Bərdə məclisinin qanunu) bizə yetişmiş narrativ mənbələrdir. Moisey Kalankatlının “Albaniya tarixi” Azərbaycanın tarixi-coğrafiyasını və etnogenezinin, ictimai-iqtisadi, siyasi, ideoloji və eləcə də mədəni tarixini öyrənmək baxımından çox əhəmiyyətlidir.

### **6. Cənubi Qafqazdakı Qədim Xristian Abidələrinin Haylara (Ermənilərlə) Heç Bir Aidiyyəti Yoxdur**

Azərbaycan ərazisində xristian abidələri - Bərdə, Ağcabədi, Ağdam, Füzuli, Laçın, Kəlbəcər və Qarabağ bölgəsinin d. ərazisində, eləcə də Qəbələ, Naxçıvan, Mingəçevir və Şamaxıda mövcuddur.

Ermənilərin iddialarına baxmayaraq həmin abidələrin alban mənşəli olduğu və həmçinin ermənilərlə heç bir bağlılığı olmadığı dəfələrlə sübut edilmişdir. Məlumdur ki, XIX əsrə qədər Qarabağ ərazisində heç bir zaman o qədər də çox erməni etnik kütləsi olmamışdır. Bunu Ağdərənin Marağa kəndində Qarabağa (İrənin Marağa şəhərindən) ilk 200 ailənin (erməni ailəsinin) köçürülməsi şəraitinə 1978-ci ildə ermənilərin özləri tərəfindən qoyulan abidə əyani şəkildə sübut edir.

Buradakı xristianlığa aid qədim məbəd tikinti-memarlığı dini ideologiya ilə çox bağlıdır. Müxtəlif dinlərin mövcud olması insan cəmiyyətinin ictimai həyatına böyük təsir göstərmiş, insanların məişətində, mənəvi dünyasında, şəhərsalma üslubunda, ictimai və dini binaların, tikinti komplekslərinin quruluşu və planlaşdırılmasında mühüm rol oynamışdır. Bu baxımdan Azərbaycanda xristianlıq və müsəlmanlığın mövcud olması və biri digərini əvəz etməsi memarlıq və arxitektura sahəsində də özünü göstərmişdir.

Albaniyada erkən orta əsrlərdə memarlıq özünəməxsus xüsusiyyət kəsb etmişdir. Bu dövrdə şəhər quruculuğu geniş vüsət almış, yaşayış və sitayiş təyinatlı binalar tikilmiş, su təchizatı qurğuları və körpülər inşa edilmişdir.

Bu baxımdan Qarabağın dağlıq hissəsində olan Ağoğlan monastırı alban kilsəsi (Xocavənd kəndi, Sos kəndi) iri bazilika tikilisi də maraq doğurur. Albaniya hökmdarı Mömin III Vaçaqan xristian məbədləri tikilməsinə böyük diqqət yetirirdi. Müqəddəs Yelisey məbədi kompleksi bu tikililər arasında xüsusi yer tutur (Göyüşov, 1984: 191).

Qeyd etmək lazımdır ki, Albaniyada erkən xristianlıq dövründə sitayiş təyinatlı tikililərin daha geniş yayılmış tipi-birnefli bazilikalar meydana çıxmışdır.

Uzunsov, günbəzsiz məbədlər Albaniyanın ən erkən kilsə binaları olmuşdur. Həmin abidələrdən 4-ü

Mingəçevirdə, biri Xocavəng monastır kompleksində (Kəlbəcər rayonunda), digəri isə Govurqala (Ağdam bölgəsinin Sofulu kəndi VI-VII əsrlərə aid məbəd) adlı qədim şəhər yerində aşkar edilmişdir. (Göyüşov, 1984: 195).

Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, xristianlığın Albaniyada rəsmi dövlət dini kimi qəbul edildiyi vaxtdan (IV əsrin əvvəlləri) etibarən məişət arxitekturası cəhətdən yeni formalar meydana çıxmışdır. IV-VII əsrlər tikinti mədəniyyəti xristian arxitekturası tipində yaradılmışdır. Həmçinin digər müxtəlif dini təsirlərin mövcud olması da tikintilərin və məişət əşyalarının formalarında özünü göstərmişdir.

Azərbaycanın bir çox bölgələrində xüsusilə, Qarabağ ərazisində - Füzuli, Ağdam, Tərtər və Bərdə, eləcə də Beyləqan ərazisində üzərində Alban və Pəhləvi yazıları olan daşlar, daş bütələr aşkar edilmişdir.

## **7. Cənubi Qafqazda İslam Dininin Yayılması İlə Əlaqədar Yeni Mənəvi Mədəniyyət İrsi Formalaşmışdır**

İslam dininin qəbul edilməsi Albaniyada (Azərbaycanda) yeni bir mərhələnin başlanğıcını qoymuşdur. Çox keçmədən ölkənin hər yerində, o cümlədən Albaniyanın paytaxtı Bərdə şəhərində keçmiş dini ibadətlərə son qoyulmuşdur.

Xilafət hökumranlığı möhkəmləndikcə elmi və bədii kitablar, ümumiyyətlə, bütün əsərlər ərəb dilində yazılmağa başlanmış, xristian məktəblərini müsəlman mədrəsələri əvəz etmişdir. Çox yerdə məscid kompleksləri tikilmiş, Yaxın Şərq ölkələrində olduğu kimi, şəhərlər yeni üslubda yenidən qurulmağa başlanmışdır.

Azərbaycanda ictimai mühitin dəyişməsi mənəvi mədəniyyətdə də öz əksini tapmışdır. Siyasi sahədə mövcud olan vəziyyətin qeyri sabitliyinə və kəskinliyinə baxmayaraq həmin dövrdə iqtisadiyyat inkişaf etmiş, elm, ədəbiyyat və incəsənət əsl tərəqqi dövrü keçirmişdir. Həmin dövrdə müsəlman ölkələrində dini elmlərə üstünlük verilsə də, fəlsəfə, məntiq, riyaziyyat, astronomiya, musiqi və s. elmlərin inkişafına da diqqət yetirilmişdir. Elm öyrənmək istəyənlər Şərqi mədəniyyət mərkəzlərində fəaliyyət göstərən görkəmli mütəfəkkirlərdən təhsil almışlar. Orta əsr mənbələrində onların adları, təhsili, yaradıcılığı, nüfuzlu müəllimləri və şagirdləri haqqında məlumat verilir (Əliyeva, 1999: 95).

Mənəvi mədəniyyətini zənginləşdirən dəyərli ənənələr yaranmış və bu ənənələr qorunub saxlanmışdır. Vaxtilə, XI-XII əsrlərdə bütün müsəlman şərqində olduğu kimi Azərbaycanda da mədəniyyət, elm və ədəbiyyat yüksək inkişaf dövrü keçmişdir (Məmmədov, 1986: 34).

Beləliklə, Şərq ölkələrinin çox hissəsini bürümüş müsəlman dünyasında məşhur olan elm adamlarının, ədiblərin sırasında Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən tanınmış mütəfəkkirlərin olması mənəvi mədəniyyət tarixinin tərəqqi dövrünü səciyyələndirir, mədəni həyatının ən parlaq, çiçəklənmə dövrünü anlamağa imkan verir.

Qarabağ Azərbaycan ədəbiyyatının görkəmli ədibləri - Mir Möhsün Nəvvab, Qasım bəy Zakir, Xurşudbani Natəvan, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Nəcəf bəy Vəzirov, Yusif Vəzir Çəmənəzəminli və Süleyman Sani Axundov kimi görkəmli mütəfəkkirlərin vətənidir.

Şuşa şəhəri Azərbaycan musiqisinin beşiyi, həmçinin saz-söz sənətinin ocaqlarından biri olmuşdur. Şuşa şəhəri Azərbaycanın konservatoriyası adlandırılmışdır. Qarabağda aşiq-şairlər, peşəkar musiqiçilər, məşhur ifaçıları olmuşdur.

Qarabağ dünya mədəniyyəti tarixinə ensiklopedik biliyə, yüksək istedadla malik olan və müsəlman aləmində operanın banisi Üzeyir bəy Hacıbəyli kimi dahi böyük bəstəkar bəxş etmişdir.

## **8. Azərbaycan Mədəni İrsinə Qarşı Erməni Vandalizmi Və Ona Qarşı Mübarizə**

XIX əsrdən etibarən ermənilərin Cənubi Qafqaza köçürülüb məskunlaşdırılması bütün parametrlərdə azərbaycanlılar üçün təhlükə mənbəyinə çevrilmişdir. Azərbaycanlılara qarşı etnik təmizləmə aparən ermənilər tarix və mədəniyyət irsinin də məhv edilməsinə cəhdlər etmişlər. Ermənistan hakimiyyəti

Qərbi Azərbaycandan (indiki Ermənistan) yerli əhalini ata-baba yurdlarından deportasiya etmiş, azərbaycanlı-türk xalqına məxsus tarix və mədəniyyət abidələrini erməniləşdirmiş, yüzlərlə abidəni məhv etmiş, minlərlə toponimi dəyişdirmişlər.

Həmin dövrdə tarix və mədəniyyət abidələrinin də taleyi böyük təhlükə altında qaldı, muzey eksponatlarının və kitabxanaların köçürülməsinə imkan verilmədi. Davam edən vandalizm Azərbaycanın əsrlərlə qoruyub saxladığı tarixi abidələrin çoxunu məhv etdi. Məşhur Xocalı-Gədəbəy mədəniyyətinin qədim beşiyi olan Xocalı kurqanları yer üzündən silindi. Şuşada Azərbaycan mütəfəkkirlərinin heykəlləri avtomat güllələri ilə dəşik-dəşik edildi, Şuşa muzeyləri dağıldı. İşğal zamanı erməni hərbi birləşmələrinin bilavasitə rəhbərliyi ilə Qarabağ bölgəsindən külli miqdarda muzey eksponatları aparılmışdır.

Heydər Əliyev Fondunun *prezidenti, ölkəmizin birinci xanımı, YUNESKO və İSESKO-nun xoşməramlı səfiri Mehriban xanım Əliyevanın təşəbbüsü ilə milli mədəniyyətimiz təbliğ edilir və Azərbaycan həqiqətləri dünyaya ictimaiyyətinə çatdırılır.*

İkinci Qarabağ müharibəsində Azərbaycan Respublikasının Ermənistan üzərində qələbəsi Qarabağdakı azərbaycanlı-türk mədəni irsinin dağıdılması prosesinin qarşısını almış, işğal altında olan zaman dağıdılmış tarix və mədəniyyət abidələrinin yenidən bərpa edilməsi üçün geniş üfüqlər açmışdır.

## Nəticə

Müstəqilliyimizin möhkəmləndirilməsi tədbirlərini davam etdirən Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyev Azərbaycan muğam sənətinin inkişafına xüsusi diqqət yetirərək paytaxt Bakı şəhərində nəhəng Muğam evi tikdirdi. Belə bir muğam evinin yaradılması məsələsində Prezidentimizlə yanaşı xüsusi rolu olan Azərbaycan Respublikasının Vitse-Prezidenti, YUNESKO-nun, İSESKO-nun xoşməramlı səfiri, millət vəkili, Heydər Əliyev fondunun prezidenti Mehriban xanım Əliyevanın böyük xidmətləri var.

Bu gün Azərbaycanın muğam beşiyi Qarabağ bölgəsinin bir sıra şəhərlərində, xüsusilə Qarabağın işğaldan azad edilmiş ərazilərində tikilmiş muğam-musiqi evlərində, Cənubi Qafqazın Konservatoriyası kimi tanınmış Şuşada davam etdirilir.

## Ədəbiyyat Siyahısı

Əliyev, Vəli. (1992). *Gəmiqaya Abidələri*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Əliyeva, Nərgiz. (1999). *Azərbaycan Yaqut əl-Həməvinin Əsərlərində*. Bakı: Çarşıoğlu Nəşriyyatı.

Göyüşov, Rəşid. (1984). *Xristianstva v Kavkazskoy Albanii*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Hacıyev, Qasım. (2008). *Bərdə Şəhəri: Coğrafi, Siyasi və Mədəni Tarixi*. Bakı: Təknur Nəşriyyatı.

Hüseynov, Məmmədli. (1985). *Drevni Paleolit Azerbaidjana*. Bakı: Elm nəşriyyatı.

Kalankatuklu, Moisey. (1995). *Albaniya Tarixi* (Çev. Z. M. Bünyadov). Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Məmmədov, Zakir. (1986). *Orta Əsr Azərbaycan Filosofları və Mütəfəkkirləri*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Qəzvini, Həmdullah. (1995). *Nüzhət əl-Qülub* (Çev. F. Babayev). Bakı: AMEA Nəşriyyat.

## FOLKOR VƏ MİLLİ KİMLİK

### Folklore and National Identity

#### Folklor ve Millî Kimlik

Lalə BƏDİROVA-ŞABANOVA\*

#### Xülasə

Milli kimlik – milli düşüncəni, mədəniyyəti, dili, dini, tarix, vətəndaşlıq, vətənpərvərlik, milli ideya, milliyətçilik anlayışlarını özündə ehtiva edir. Milli identiklik fərdin özünün bu və ya digər dövlətə mənsub olmasına dərk etməsi və duyması, həmçinin müəyyən millətlə eyniləşdirərək konkret siyasi davranış modelinin olmasıdır. Milli kimliyi formalaşdıran əsas ünsürlərdən biri də mənəvi dəyərlərdir. Qədimdən bəri hər bir xalqın, hər bir millətin istər şifahi, istərsə də yazılı ədəbiyyatında milli mənsubiyyətin daşıyıcıları olan, milli kimliyi ifadə edən tiplərin, obrazların yaradılmasına əhəmiyyət verilir. Sənətkar yaratdığı tiplərlə, obrazlarla millətinin müsbət xüsusiyyətlərini göstərirdi. Əslində sənətkarın milli kimliklə ifadə etmək istədiyi aid olduğu milləti ilə qürur duymasıdır. Folklor və milli kimliyin ən vacib göstəricilərindən biri ana dili dilidir. Çünki bu dildə şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri yaranır. Folklor dünyanın bütün ölkələrində ən milli ədəbiyyat sayılır. Çünki bu ədəbiyyat xalqın danışq dilindən yaranır, bu danışq dili xalqın düşüncə tərzini əks etdirir. Milli düşüncə ilə qırılmaz surətdə bağlı olan şifahi ədəbiyyat millətçilik kimi məhdud dairəyə sığmır və bəşəri genişlik məzmunu daşıyır. Müasir Azərbaycanın qurucusu olan ümummillî lider Heydər Əliyev daim milli mənəvi dəyərlərimizin qorunması üçün çox böyük işlər görmüşdür. Azərbaycan milli kimliyinin formalaşmasında Heydər Əliyevin əvəzsiz xidmətləri olmuşdur. Bir millətin həyatda qalması, yaşaması üçün apardığı mübarizədə öz dəyərlərini qorumalı, tanınmalı, yaşatmalı, inkişaf etdirməli və gələcək nəsillərə ötürməlidir.

**Açar Sözlər:** Milli kimlik, millət, folklor, şifahi ədəbiyyat, qəhrəmalıq, dastan.

#### Abstract

National identity includes the concepts of national thought, culture, language, religion, history, citizenship, patriotism, national idea, and nationalism. National identity is an individual's perception and feeling of belonging to one or another state, as well as the presence of a specific political behavior model, identifying with a certain nation. One of the main elements forming the national identity is moral values. Since ancient times, in the oral and written literature of every people, every nation, importance has been attached to the creation of types and images that are carriers of national belonging and express national identity. The artist showed the positive characteristics of his nation with the types and images he created. In fact, what the artist wants to express with national identity is his pride in his nation. One of the most important indicators of folklore and national identity is the mother tongue language. Because there are examples of oral folk literature in this language. Folklore is considered the most national literature in all countries of the world. Because this literature originates from the spoken language of the people, this spoken language reflects the way of thinking of the people. Oral literature, which is inextricably linked with national thought, does not fit into a limited circle such as nationalism, and has a broad human content. Heydar Aliyev, the national leader who is the founder of modern Azerbaijan, has always done great things for the protection of our national moral values. Heydar Aliyev had irreplaceable services in the formation of the Azerbaijani national identity. In the struggle for the survival of a nation, it must protect, recognize, preserve, develop and pass on its values to future generations.

**Keywords:** National identity, nation, folklore, oral literature, heroism, epic.

#### Öz

Millî kimlik, milli düşüncə, kültür, dil, din, tarix, vətəndaşlıq, vatanseverlik, milli fikir və milliyətçilik kavramlarını içerməkdir. Millî kimlik, bireyin şu veya bu devlete ait olma algısı və duygusunun yanı sıra, belirli bir ulusla özdeşleşen belirli bir siyasi davranış modelinin varlığıdır. Milli kimliği oluşturan temel unsurlardan biri ahlaki değerlerdir. Eski çağlardan bu yana her halkın, her milletin sözlü ve yazılı edebiyatında, millî aidiyetin taşıyıcısı, millî kimliği ifade eden türlerin ve imgelerin yaratılmasına önem verilmiştir. Sanatçı, yarattığı tip ve imgelerle milletin olumlu özelliklerini ortaya koymuştur. Sanatçının milli kimlikle anlatmak

\* Dr. Öğr., AMEA Folklor İnstitutu, Güney Azərbaycan Folkloru Şöbəsi, Bakı/Azərbaycan, lale.shabanova@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3266-2917.



istediği aslında milletiyle duyduğu gururdur. Folklorun ve millî kimliğin en önemli göstergelerinden biri ana dildir. Çünkü bu dilde sözlü halk edebiyatı örnekleri oluşmaktadır. Folklor dünyanın tüm ülkelerinde en millî edebiyat olarak kabul edilir. Çünkü bu edebiyat halkın konuşma dilinden kaynaklanmaktadır, bu konuşma dili de halkın düşünce biçimini yansıtmaktadır. Millî düşünceyle ayrılmaz bir şekilde bağlantılı olan sözlü edebiyat, milliyetçilik gibi sınırlı bir çembere sığmayan, geniş bir insani içeriğe sahiptir. Modern Azərbaycan'ın kurucusu olan umummillî lider Haydar Aliyev, millî manevî dəğərlerimizin korunması adına her zaman büyük işlər yapmışdır. Haydar Aliyev'in Azərbaycan millî kimliyinin oluşmasında yeri doldurulamaz hizmetleri olmuşdur. Bir milletin hayatta kalma mücadelesinde değərlerini koruması, tanınması, muhafaza etmesi, geliştirmesi ve gelecek nesillere aktarması gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Millî kimlik, millet, folklor, sözlü edebiyat, kahramanlık, destan.

## Giriş

Millî kimlik – millî düşüncəni, mədəniyyəti, dili, dini, tarix, vətəndaşlıq, vətənpərvərlik, millî ideya, milliyətçilik anlayışlarını özündə ehtiva edir. Millî identiklik fərdin özünün bu və ya digər dövlətə mənsub olmasını dərk etməsi və duyması, həmçinin müəyyən millətlə eyniləşdirərək konkret siyasi davranış modelinin olmasıdır. Millî kimliyi formalaşdırın əsas ünsürlərdən biri də mənəvi dəyərlərdir ([https://www.wikimedia.az-az.nina.az/Millî\\_kimlik.html](https://www.wikimedia.az-az.nina.az/Millî_kimlik.html)). Millî kimliyin əsas xüsusiyyətlərini aşağıdakı kimi sıralaya bilərik:

1. Tarixi bir torpaq/ ölkə, vətən;
2. Ümumi mifologiya və tarixi yaddaş;
3. Ümumi mədəniyyət;
4. Cəmiyyətin bütün üzvləri üçün nəzərdə tutulan ümumi qanuni hüquqlar və qaydalar;
5. Cəmiyyətin ölkə daxilində sərbəst hərəkət etməsi üçün nəzərdə tutulan ümumi iqtisadiyyat.

## Folklorda Millî Kimlik

M. Ə. Rəsulzadə 1952-ci ildə İstanbulda nəşr etdirdiyi “Azərbaycan” jurnalında yazırdı: “Millət anlayışını ifadə edən iki söz vardır: milliyət və millət. Bunlardan birincisi, yəni milliyət dili, dini, irqi, etnik, tarixi-coğrafi, iqtisadi və siyasi amillərin təsiri ilə meydana gələn etnik bir topluluğu ifadə edir. Millət isə bu topluluqda ümumi bir ifadəni anladır”. M. Ə. Rəsulzadə sözünə davam edərək yazır: “Milliyət etnik anlayışdır, millət siyasi anlamdır, daha doğrusu, milliyət rüseymdir, millət cocuqdur, milliyət ağacdır, millət onun meyvəsidir. Milliyət anadır, millət yavrudur” (Azərbaycan Jurnalı, 1952).

Şəxsi kimlik bir fərdin özünəməxsusluqlarının məcmusu olduğu kimi, millî kimlik də hər hansı bir millətin, xalqın özünə xas xüsusiyyətlərini ehtiva edir. Bədii yaradıcılığın ideya-estetik məzmununda, əsərin struktur komponentlərinin formalaşdırılma və əlaqələndirmə üsullarında millî kimlik spesifik gücə və yerə malikdir (Məmməd, 2020: 5). Millî kimlik hər hansı bir millətin özünə aid adət-ənənələrini, mədəniyyətini, dilini, dinini, davranışını, yaşayışını bədii sənətdə əks olunmasıdır. Şairin və ya yazıçının yaşadığı dövr, siyasi proseslərdən asılı olmayaraq millî kimlik fərqli üsullarla ifadə olunur.

Şifahi xalq ədəbiyyatı, azərbaycanlıların kollektiv şüurundan meydana gələn, xalqın duyğularının, düşüncələrinin, ümumi zövqünün estetik səviyyədə dil vasitəsilə ifadəsidir. İstər folklorda, istərsə də yazılı ədəbiyyatda hər bir janrı adət-ənənəyə uyğun yaşamaq, yenilik, özünəməxsusluq və sənət qabiliyyəti ilə başlanğıcdan günümüzdə qədər ədəbiyyat tariximizdə özünə yer tutmuş və millî kimliyin ifadəsi vasitəsi olaraq yaşamışdır.

Dastanlar millî kimliyi əks etdirən əsas janrlardan biridir. Dastan qəhrəmanlarının qeyri-adi şəkildə doğulması, böyüməsi, bütün həyatını millətinə, vətəninə həsr etməsi, millətimizin ruhunda yaşadılaraq aşuqların sazı ilə nəsil-dən-nəsilə keçərək günümüzdə qədər gəlmişdir. Millətimizin həyatında silinməz izlər buraxan müharibələr, zəfərlər, köçlər bu hadisələr zamanı önə çıxan cəsur, igid qəhrəmanlar ozanlar və aşuqlar vasitəsilə yaddaşlarımıza həkk olunmuşdur. Adət-ənənələrimizin, qəhrəmanlıqlarımızın əks olunduğu dastanlar millî ruhu, millî kimliyi canlandıran əsas qaynaqlardan

biridir. Keçmişimizi xatırlamaq, unutmamaq, onlardan ilhamlanaraq gələcəyimizi planlamaq, gələcəyimizə işıq tutmaq üçün bunları gələcək nəsillərə ötürmək lazımdır.

Xalq anlayışı folklorda, xüsusən şifahi ədəbiyyatın aparıcı janrlarından olan qəhrəmanlıq dastanlarında ata-baba kultunu özündə birləşdirən bir anlayış kimi təqdim olunur. Qorqud Ata kimi bir övliyanın təmsil olunduğu xalq, konkret olaraq Oğuz eli igidlərinin iman yeridir, uğrunda ölməyə hazır olduqları müqəddəs toplumdur. Xalqın şanlı keçmişini təmsil edən əcdadlar ehtiramla yad edilir, uca dağlar başında əcdadların ruhuna qurbanlar kəsilir. Əcdad qəbirlərinin düşmənlər tərəfindən dağıdılması ən böyük türk savaşlarının mühüm səbəblərindən birinə çevrilir. Əcdadları yad etmə hökmdar seçmə mərasimlərindən birinə çevrilir. Əcdadları yad etmə hökmdar seçmə mərasimlərində mühüm yer tutur. Qədim türklərlə xeyli miqdarda oxşar mərasimlər olan proto-monqollarda hökmdar seçilən adamın özündən əvvəlki hökmdarın xatirəsini yad etməsi; yenidən doğulma (inisiyasiya) mərasimi üçün tikilmiş xüsusi məbədə girib, ölən ata və anasına dualar oxuması, yeddi ata (əcadadlar) məbədini ziyarət etməsi (Ögel, 1989: 297-299) və s. kimi adətlər qeydə alınıb.

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanından da gördüyümüz kimi dövləti quran, bu dövlətin güc və qüdrətini artırmaq üçün savaşan xalqdan və həmin xalqın ata-babalarından bəhs edilir. “Dədə Qorqud”da on altı yaşına çatmayan bir gəncin igidlik göstərməməsi Oğuz bəylərini ciddi narahat etdiyini görürük. Qazan xanın təşkil etdiyi “toy” məclisində oğlunun fərasətsizliyini Uruza Qazan xan belə deyir:

Bərü gəlgil, qulunum oğul!  
Sağım ələ baqduğumda  
Qardaşım Qaraqünəyi gördüm,  
Baş kəsübdür, qan dökübdür,  
Çöndi alubdur, ad qazanıbdır.  
Solum ələ baqduğumda  
Dayım Aruzu gördüm,  
Baş kəsübdür, qan dökübdür,  
Çöldi alubdur, ad qazanubdur.  
Qarşım ələ baqduğumda səni gördüm,  
On altı yaş yaşladın,  
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan—  
Yay çəkmədim, ox atmadım,  
Baş kəsmədim, qan dökmədim,

Qanlı Oğuz içində çöldi almadın (Kitabi-Dədə Qorqud, 2000: 66).

Oğuz bəylərində oğulsuzluk problemi olduğu kimi qəhrəmanlıq göstərməyən oğul da problem kimi təqdim edilir. Uruz daha sonra Qazan xanı əsirlikdən qurtararaq bu problemə son qoyur.

Qəhrəmanlıq dastanları yalnız xalqın təfəkkür tərzinin, düşüncə sisteminin və yaradıcılıq imkanlarının inikası deyil, həmçinin bundan daha artıq dərəcədə xalqın, etnosun fiziki gücünün nümayişidir. Həyatda görə bilmədiklərini, bəzən də görmək istədiklərini dastan, epos dili ilə nəql etmək keçmiş və gələcəyi bu gün ətrafında birləşdirmək deməkdir (Əliyev, 2011: 149). Vətənpərvərlik və azadlıq Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarının əsas ideyasını təşkil edir. “Koroğlu” dastanı azadlıq simvolu olaraq bilinməkdədir. Aşağıda “Koroğlu” dastanından verdiyimiz nümunədə döyüş səhnəsi təsvir edilmişdir:

Carçılar indi carlar,  
Ər hayxurub, bədov xorlar.  
Ələm çıxar, şədlər parlar,  
Bir türfə ruzigar olur...

Koroğlu bunu bilməsə,  
Xanimən tərkən qılmasa.  
İgid meydanda ölməsə,  
Yarasız gəlsə, ar olur (Abbashı, 1997: 134-135).

Koroğlu hər zaman azadlıq, vətən, yurd uğrunda mübarizə aparıb, kasıblara kömək edib, düşmənlərə qarşı savaşmışdır. Koroğlu vətənini, elini, obasını qorumaq üçün bütün çətinliklərə dözmüşdür.

Qırram qayaları, yıxaram dağı,  
Xanlar zəhər içər, sultanlar ağı.  
Çənlibeldi qoç Koroğlu oylağı,  
Şah da gəlsə, Çənlibelə qoymaram!

Böyük Vətən Müharibəsində “Koroğlu” dastanından Azərbaycanlı döyüşçülərinin döyüşkənlik ruhunu qaldırmaq üçün istifadə olunmuşdur. Döyüş bölgələrində aşılardan müəyyən qolları oxumuşdular. Eyni zamanda Üzeyir Hacıbəylinin “Koroğlu” operası da döyüş bölgələrində əsgərlərimiz üçün çox faydalı olmuşdur.

Bir çox dastanlarımızda olduğu kimi “Manas” dastanında xalqın milli azadlıq mübarizəsi əks olunur. Dastanda etnik və milli şüurun bütün atributlarının əks olunması da elə bununla bağlıdır.

Manas kalmıqlarla ilk toqquşmadan sonra azadlıq mübarizəsinə qalxan bütün qəhrəmanlar kimi, özlərinin kimliyi ilə maraqlanır və münasibətlə atası Jakıpa müraciət edir. Jakıp oğluna özlərini aşağıdakı şəkildə tanıdır:

Oo, balam, uruqun kırqız-türk-edep,  
Ökmöt kılqan bababız,  
Kıtaydın jurtun sürüp-dep,  
Ayrılanbız el-jurttan,  
Ar kaysıbiz, ar jerde  
Akim bolup jürüp-dep,  
Con atan atı Noqoy-dep,  
Noqoy kaydan onoy-den,  
Karatıp turqan Kaşkardı,  
Kara-Şaarqa jetkence,  
Kan atan Noqoy başkardı (Əsgər, 2019: 61).

Milli kimlik məsələsi hər bir xalqın həyatının bütün sahələrində olduğu kimi, ədəbiyyat sahəsində də özünü açıq şəkildə göstərmişdir. Milli kimlik məsələsinə Güney Azərbaycan ədəbiyyatında da rast gəlirik. Güney Azərbaycan şairlərinin əksəriyyəti milli kimliyin qorunub yaşadılması və milli kimlik uğrunda mübarizənin təbliği üçün müxtəlif vasitələrdən istifadə etməyə çalışmışdılar ki, bunların sırasında azadlıq eşqi, doğma yurda, dilə, millətə, adət-ənənələrə və s. bu kimi məsələlərə münasibət mühüm yer tuturdu. Xalq, həyatının bütün sahələrini əks etdirən ədəbi-bədii nümunələr yaratmağa cəhd edirdilər. Bu şeirlərin əksəriyyətində Azərbaycan xalqının milli mənliliyi tərənnüm olunur, xalqı qəflət yuxusundan ayılmağa çağırışlar edilirdi. Hilal Nasirinin “Namuslu millətimə” şeiri bu cəhətdən böyük əhəmiyyət kəsb edir:

Qəflət yuxusundan oyan, ey milləti-huşyar,  
Dünyaya baxıb qeyrət elə, olma dəxi xar.  
Əlləş gecə-gündüz özünə namü nişan al,  
Dünya bilə ta inki bu millətdə nələr var.  
Amalımızın ziddinə kim bir qədəm atsa,  
Bilsin olacaq mənzili axırda səri-dar.  
Öz millətimin başına şövq ilə dolannam,  
Pərvanə kimi axtarıram fürsəti didar (Mücri, 1900: 143).

Milli mənlilik hissənin inikası M. Şəhriyar, B. Səhənd, H. Sahir, H. Tərən, Ə. N. Oxtay və b. şairlərin yaradıcılığında əsas, aparıcı mövzulardan olmuşdur. 1949-cu ildə “Azərbaycan dostları cəmiyyəti”nin gizli şəkildə çap etdirdiyi “Qısa Folklor Kitabçası” istisna olunmaqla, Məhəmməd Hüseyin Şəhriyarın “Heydər babaya salam” poemasına qədər (1954) ana dilində ciddi bir əsər çap olunmadı. Elman Quliyevə görə, Şəhriyar hər şeydən əvvəl, vətənpərvər şairdir və “onun yaradıcılığında vətən sevgisi, vətənə bağlılıq, qeyrətli vətəndaş mövqeyi və istəyi sənətinin ən aparıcı xəttinə çevrilir. Yaradıcılığı ilə yaxından tanışlıq bir daha onu göstərir ki, vətəninin hər şeyi şair üçün qiymətli və əzizdir” (Quliyev, 2004: 99).

“Heydər babaya Salam” mənzuməsi Azərbaycanın zəngin tarixinə, kənd həyatının bugününə və dünənə, zəhmətkeş kənd elatının indisinə və keçmişinə açılan taybatay pəncərədir” (Şükürova, 1998: 80). M. Şəhriyarın ana dilinə, anasına böyük sevgi və şövqlə qələmə aldığı, anadilli poeziyasının zirvəsinə çevrilən “Heydər babaya Salam” poeması həm məzmun-forma gözəlliyi, şeiriyyəti, həm də

xalq adət-ənənələrinin təsviri, məhəbbətlə tərənnümü baxımından böyük əhəmiyyətə malikdir. Şəhriyarşünas alimlərin hamısının yekdil rəyi budur ki, “Heydərbabaya Salam” poeməsindəki ruhi doğmalığ, el sevgisi, vətənə məhəbbət hissi o qədər güclü və təsirlidir ki, Şəhriyarı o taylı, bu taylı soydaşlarına sevdirməyə, əbədiyaşar etməyə kifayət edər (Abdullayeva, 2023: 110).

Güneydən toplanmış bayatılardan da kimi milli kimlik məsələsi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Təbriz, ürəyim mənim,  
Duzum, çörəyim mənim.  
Can bir-qan bir qardaşım,  
Arxam, dirəyim mənim.

Təbrizim, can Təbrizim,  
Sənə qurban, Təbrizim.  
Düşməne boyun əymə,  
Mərd ol, dayan, Təbrizim.

Təbriz mənəm, Xoy mənəm,  
Gözlərimdən doymanam.  
Versələr dünya malın,  
Səni əldən qoymanam.

### Ədəbiyyat Siyahısı

Abdullayev, Elnurə. (2023). *XX Əsr Cənubi Azərbaycan Poeziyasında Milli Kimlik Mübarizəsinin Bədii Əksi*. Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiya.

Azərbaycan Jurnalı, 1952, Sayı: 5.

Əliyev, Kamran. (2011). *Eposun Poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”*. Bakı: Elm və Təhsil.

Əsgər, Əfsələddin. (2019). “Manas” Dastanında Etnik və Milli Şüur. *Ədəbiyyat və İncəsənət: Milli Kimlik və Mənəvi Zənginlik Mövzusunda Elmi Konfrans*.

[https://www.wikimedia.az-az.nina.az/Milli\\_kimlik.html](https://www.wikimedia.az-az.nina.az/Milli_kimlik.html).

Kitabi-Dədə Qorqud. (2000). *Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası*. C.I. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi.

Koroğlu. (1997). *Paris Nüsxəsi* (çapa hazırlayan, önsöz qeyd və şərhlərin müəllifi İ. Abbaslı). Bakı: Ozan.

Quliyev, E. (2004). *Şəhriyar Poeziyası və Milli Təkamül*. Bakı: Elm.

Məmməd, Tahirə. (2020). *Milli Kimlik və Bədii Mətn*. Bakı: Elm və Təhsil.

Mücir, C. (1900). *İkinci Dünya Müharibəsi və Milli Azadlıq Hərəkəti Dövründə Ədəbiyyat (1941-1953)*. (XX Əsr Cənubi Azərbaycan Ədəbiyyatında Demokratik İdeyalar: 1900-1985-ci illər). Bakı: Elm.

Ögel, Bahəddin. (1989). *Türk Mitolojisi*. C.I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Şükürova, E. (1998). *Məhəmməd Hüseyin Şəhriyar (Həyatı, Mühiti, Yaradıcılığı)*. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi.

## MANİ ATIŞMALARI Competitions of Bayati

Leman SÜLEYMANOVA\*

### Öz

Mani üzerinde atışmalar Türk kültüründe ve bu kültürün içerisinde yer alan Azerbaycan folklorunda geniş yayılmış olsa da, şimdiye kadar konu ayrıca çalışılmamıştır. Biz bu meseleyi derinden araştırmak için günümüze kadar yayımlanmış folklor metinlerine baktık, aynı zamanda Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde folklor derlemelerinde olduğumuz zaman mani atışmalarını özel olarak dikkatte tutmaya çalıştık. Zamanında meclislerde yapılmış atışmalara bizzat katılmış veya bu atışmalara tanık olmuş anlatıcılara, atışmaların yapıldığı tören ve meclisler, katılımcılar, atışmanın şartları ve kuralları, atışmalarda özel başarılı şahıslar vs. hakkında sorular yönlendirdik ve neticede ilginç bir durum ortaya çıktı. Tamburcular, horyatçılar, halay, hahışta, gülümey, hodagül söyleyenler, Tungay Melik gidenler, salıncak sallananlar arasında, kısaca maninin aktif olduğu bütün bölgelerimizde ve söylendiği bütün meclislerde atışmaların da olduğunu gördük. Biz kendimiz de çeşitli toplantılarda mani atışmalarına tanık olmuş, bizzat gözlemler yapmışız. Mani atışmalarının daha fazla aktif olduğu meclisler arasında yasın ve düğünün, törenler arasında Nevruz'un adını özellikle söylememiz gerekir. Aynı zamanda ekim, biçim yerleri, eğlenceler de mani atışmalarının aktifleştiği yerlerdir. Mani atışmalarına halk nağmelerinde de rastlıyoruz. Bu düetler şeklinde ortaya çıkmaktadır. Türk kültürü baştan başa yarışma elementleri ile doludur. Atışma ve yarışma bu kültür için karakteristik bir özelliktir. Buna göre de mani ile atışmanın Türk kültüründe geniş yayılmasını doğal bir durum olarak kabul etmek mümkündür.

**Açar Sözcükler:** Mani, atışma, mücadele, tambur, horyat.

### Abstract

Although competition on bayati is widespread in Turkish culture and Azerbaijani folklore, which is a part of this culture, it has not been the subject of research until now. We looked at the folklore texts that have been published so far to explore this issue in depth, when we were at folklore gatherings in different regions of Azerbaijan, we tried to remember competition bayati. The speakers who personally participated in the competition held in the assemblies or who were witnesses of the competition were told about the ceremonies and assemblies where the competition was held, the participants of them meetings, the conditions and rules of the competition, the people who were particularly distinguished in heeding the competition, etc. We asked questions about it, and as a result, an interesting picture emerged. It turned out that tambourists, khoiratists, halay, khakhishta, gulumey, hodagul singers, Tungay Malik walkers, and kufrockers, in short, we see that there is competition in all our regions where bayati is active and in all gatherings where it is recited. We ourselves witnessed stale competition in various assemblies and made personal observations. Among the gatherings here bayati competition is more active, the name of Nowruz should be mentioned especially among weddings and ceremonies. Also, the places of sowing and harvesting, entertainment are the places where bayati competition is activated. We also find bayati competition in folk songs. This is revealed in the form of duets. Turkic culture is full of elements of competition. Contest and competition are characteristic of Turkic culture. Therefore, it is possible to consider the widespread of competition with bayati in the whole Turkic culture as a legitimate phenomenon.

**Keywords:** Bayati, competition, struggle, dambur, khoryat.

\* Doç. Dr., AMEA, Folklor Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan, leman.suleymanova.2018@mail.ru, ORCID: 0000-0003-1224-0039.

## Giriş

Mani üzerinde atışmalar Türk kültüründe ve bu kültürün içerisinde yer alan Azerbaycan folklorunda geniş yayılmış olsa da, şimdiye kadar konu ayrıca çalışılmamıştır. Biz bu meseleyi derinden araştırmak için günümüze kadar yayımlanmış folklor metinlerine baktık, aynı zamanda Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinde folklor derlemelerinde olduğumuz zaman mani atışmalarını özel olarak dikkatte tutmaya çalıştık. Zamanında meclislerde yapılmış atışmalara bizzat katılmış veya bu atışmalara tanık olmuş anlatıcılara, atışmaların yapıldığı tören ve meclisler, katılımcılar, atışmanın şartları ve kuralları, atışmalarda özel başarılı şahıslar vs. hakkında sorular yönlendirdik ve neticede ilginç bir durum ortaya çıktı. Tamburcular, horyatçılar, halay, hahışta, gülümey, hodagül söyleyenler, Tungay Melik gidenler, salıncak sallananlar arasında, kısaca maninin aktif olduğu bütün bölgelerimizde ve söylendiği bütün meclislerde atışmaların da olduğunu gördük. Biz kendimiz de çeşitli toplantılarda mani atışmalarına bizzat tanık olmuş, gözlemler yapmıştık.

Mani atışmalarının daha fazla aktif olduğu meclisler arasında yasin ve düğünün, törenler arasında Nevruz'un adını özellikle söylememiz gerekir. Aynı zamanda ekim, biçim yerleri, eğlenceler de mani atışmalarının aktifleştiği yerlerdir. Mani atışmalarına halk nağmelerinde de rastlıyoruz. Bu düetler şeklinde ortaya çıkmaktadır.

## Atışma Maniler

Türk kültürü baştan başa yarışma elementleri ile doludur. Atışma ve yarışma bu kültür için karakteristik bir özelliktir. Buna göre de, mani ile atışmanın Türk kültüründe geniş yayılmasını doğal bir durum olarak kabul etmek mümkündür. Yarışma, dövüş, karşıtların mücadelesi, karşı cinslerin mücadelesi atışmanın magik taraflarıdır. Kadim fikre göre, bu mücadele sadece mutluluk getirmektedir. Törenlerde cinsel münasebetlerin verilmesi kadim düşünceye söylenmektedir. Bunların hepsi mücadele, yarışma elementleridir. Ve bunlar maninin magik fonksiyonuna aittir ve daha çok cinsel, şehvetli münasebetlerin belirtisidir.

Mani atışmalarından konuşurken burada iki türü vurgulamak istiyoruz. Bunlardan biri ses sese vererek söylemek şeklinde olan atışmalardır. Bu tür atışmalarda hemen hemen, cevap talep edilmez. Törenlerde kadınlar ses sese vererek mani söylerler. Bu şekilde mani atışmalarına daha çok yas meclislerinde rastlıyoruz. Burada amaç derdi dile getirmek olduğu için söylenen ağıtlarda yarış ruhu yankı bulmaz. Bazen bu meclislerde de cevap olarak söylenen ağıtlara rastlıyoruz. Ama bu düzenli olmaz. Geleneksel yaşlara katılanların her biri bir kere dahi olsa, ağıt söyleyerek ağlamayı kendilerinin manevi borcu olarak düşünürler. Üstelik yas sahibi zamanında onun yakınlarının yasında ağıt söylemişse, bundan sonra o kadınların ağıt söylemesi önem arz eder. Eğer bunun tersi olursa, yas sahibi o kadınlara ciddi şekilde darılır. Demek ki “Aş verdimsem, aşımı ver. Yaş verdimsem, yaşımı ver” deyişi de bu dargınlığı edebi şekilde dile getirmek için söylenmiştir. Bunları yazmakta amacımız ses sese vererek söylenen manilerin karakterini göstermektir. Yani bu tür meclislerde karşısındakinin söylediği maniye cevap vermek esas amaç olmasa dahi, biz bunları da atışma manilerin bir türü kabul edebiliriz. Çünkü burada da biri maniye söylerken diğerleri onun peşinden söyleyecekleri manileri düşünür, kendilerini buna hazırlarlar. Ama bu, yasa katılanlar önceden buna hazırlık yaparlar demek değildir. Genellikle, meclislerde mani söylemek, aynı zamanda mani ile atışmak irticalen olurdu. Yani hangi içerikte mani söyleyeceklerini dinleyici kendisi onlara dikte ederdi. Kesin olarak yaslardan bahsederseniz, burada söylenen ağıtlarda ölenin yaşı, ölüm şekli (ağır hastalık nedeninden, kaza geçirmesi, savaşta şehit olması vs.), hatta bazen hava durumu da (örneğin, yas zamanı yağış yağarsa, katılımcının fikrinde, gökyüzü de ölen için ağlıyor. Ya da yemekten sudan kesilip ölenin yasında, o sudan doymayıp gittiğine göre yağış yağmaktadır. Yas kış ve sonbahar aylarındaysa, dışarıda da güneşli havaysa bunu ölü çok iyi, sevaplı insan olduğundan ev sahiplerine ve yasa gelenlere, kabir kazanlara zahmet olmaması için Allah gün çıkarmış diye yorarlar, vs.) hangi içerikte ağıtların söyleneceğinden haber vermektedir.

Ses sese vererek söylenen manilere bir de koro şeklinde söylenen metnleri ekleyebiliriz. Koro kendisini hem cevap talep eden manilerde hem de cevap talep etmeyen, yani ses sese vererek söylenen

manilerde gösterir. Birinci durumda koro, söylenen manilerin hemen hemen hepsinin sonunda söylenirse, ikinci durumda koronun katılımı sürekli değil ve birinci ile aynı mahiyeti taşımaz. Ses sese vererek söylenen manilerde bazen ağıta başlayan kadının ağzında sözü bitmemiş diğer kadın ağıta başlar. Bu durum içi dolu olanlardan birinin, diğerinin daha kendi ağıtını bitirmediğinin farkına varamadığı zaman olmaktadır. Bu bazen de bilinçli olarak yapılmakta: çok fazla ağlayan, durmadan ağıt söyleyen ölü sahibini avutmak için onun sözü bitmeden yasa gelenlerden biri de ağıta başlar. O anda sözü kesilen ölü sahibi mecbur kalarak susar ve bu sukunluk onun belirli süreliğine olsa da sakinleşmesine neden olur. Ya da meclis büyüksürse bazen farklı taraflarda oturmuş kadınlar aynı anda ağıta başlarlar. Eğer onlardan biri diğerinin de ağıt söylediğinin farkına varırsa susar, karşısındakinin sözünü bitirmesini bekler. Eğer farkına varmazsa, ağıt koro şeklinde devam eder. Bu zaman ağıt söyleyen kadını yanında oturanlardan biri onu dürterek uyarır, o, başkasının onunla aynı anda ağıt söylediğini görerek susar, sırasımı bekler.

Ses sese vererek söylemek şeklinde atışmalar yalnız yas meclislerinde değil, diğer törenlerde de (düğün törenlerinde, Nevruz Bayramında vs.) icra edilmiştir. Bununla bağlı elimizde Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerinden kayda aldığımız çok sayıda hatıra mevcuttur. Düğünün daha çok kına, gelini evden çıkarma ve erkeğin evine düşürme aşamasında atışma manilere müracaat olunmuştur. Onların bir kısmı cevap talep eden manilerse, bir bölümü de ses sese verilerek söylenen mani içerikli nağmelerdir.

Daha çok Batı Azerbaycan'ın Dereleyez bölgesinde yapılan Kadir gecelerinin (söyleyiciler bu meclisi Keyif Kadiri olarak isimlendirdiler) (Gerbi Azerbaycan Folkloru, 2023: 165) önemli bölümü de mani atışmalarının üzerinde kurulmaktadır. Önce bu Kadir gecesinin İslam'daki, Ramazan ayındaki Kadir gecesini ile hiç bir ilişkisinin olmadığını belirtmemiz gerekir, Keyif Kadiri daha çok ilahir çarşenbe (son Salı) gecesini yapılmaktadır. Bölge insanı bazen herhangi bir isteği gerçek olduğunda, gelecek Nevruz'da evinde Keyif Kadiri kuracağına niyet eder. Keyif Kadiri gecesini ev sahibinin niyetine bağlı olarak bir, veya üç gün yapılabilir. Bu meclisin yapılacağı hakkında önceden bilgi verilir ve bütün köy gecenini geçirmek için o eve toplanır. İlk başta herhangi bir arzusunun gerçek olması için evinde mani meclisinin kurulmasına niyet etmeğinin maninin magik fonksiyonundan haber vermekte olduğunu belirtmemiz gerekir. Ama burada konumuz mani atışmaları olduğu için bu fonksiyondan bahsetmeyeceğiz. İlahir çarşenbelerde yapılan Kadir gecesini meclisleri, mani söyleme geleneğinin aktifleştiği meclislerden biri olduğu için, doğal olarak, burada mani atışmalarının belirttiğimiz her iki türünün de geniş yayıldığı söylememiz gerekir. Bu meclisin esas özelliklerinden biri mani atışmasına kızlar ve oğlanların birlikte katılmasıdır, hevesi olan yaşlılar da onlara eşlik ederler. Aynı zamanda daha çok Kah bölgesinde Nevruz Bayramında söylenen Tungay Melik nağmelerinde de mani atışması ortamını görmekteyiz.

Mani atışmalarının bir türü de cevap talep edilen manilerdir. Mani atışmalarının bu türüne maninin söylendiği bütün törenlerde rastlanmaktadır. Yüz yüze durarak birbirini mani söylemeye tahrik etme ile daha çok şenlik ruhlu törenlerde icra edilse de, bununla kötümser içerikli yas merasiminde de karşılaştık. Atışma manilere daha çok Karabağ yaslarında rastlamaktayız. Biz Karabağlı anlatıcılardan bu manileri derlerken bağlamına bakarak bunların yas merasiminde icra edildiğini düşünmüştük. Bu konuda fikirlerimizi "Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir" serisinden olan kitabın VI. ciltine yazdığımız *Ön sözde* ifade etmiştik (Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir, 2013: 8). Bölgeye sonraki seferlerimizde bu fikirlerimizin doğru olduğunu gördük. Hocavend bölge sakinlerinden birinin yas meclisinde katılımımız zamanı bu manilerin orada yüz yüze söylediğini gözlemledik. Bu zaman genellikle ölü sahibi olan kadın kapıdan giren, önceden onlara özel iyiliği ile bilinen meclis katılımcılarından birine ağıt ile müracaat edir. Müracaat olunan kadın da ona ağıt ile cevap verir. Bu ağıtların içeriğine baktığımız zaman konudan hiç dışarı çıkmadığını görmekteyiz. Bu zaman bazı durumlarda maninin ilk iki mısrası aynı olur:

*Müracaat:* Çilovlar, ay çilovlar,

Çil keklil çilovlar.

Burdan bir terlan keçdi,

Elde galdı çilovlar.

*Cevap:* Çilovlar, ay çilovlar,

Çil kekli çilovlar.

Terlan özge malıdı,

Yel galmasın çilovlar (Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir, 2013: 371).

Bazı durumlarda ise onayda söylenmiş maninin inkar varyantının cevap gibi verildiğini gözlemlemekteydik:

*Müracaat:* Eli belliler, haray,

Şana telliler, haray!

*Balam ölüf*, dehneden arhım uçuf,

Eli belliler, haray!

*Cevap:* Eli belli neylesin,

Şana telli neylesin?

Bir adamın ki, bahdı Allah-taaladan hebele ola,

Ona eli belli neylesin? (Garabağ: folklor da bir tarihtir, 2013: 371)

Ve ya:

*Müracaat:* Ceyran, çöle bir de gel,

Ördeh, göle bir de gel.

*Nenen, deden ağlamahdan ölüf*, bala, seni ant verrem Allaha,

Bizim ele bir de gel!

*Cevap:* Sizin ele gelmerem,

Ceyran, çöle gelmerem,

Ördeh, göle gelmerem!

*Gelmişem goşa dayılarımın yanına, gelmişem halamın yanına,*

*Ay nene, tay* sizin ele gelmerem! (Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir, 2013: 371).

(Ağıtlardaki anlatıcı ilavelerini olduğu gibi vermeyi makbul saydık. Onları esas metinden ayırmak için italik olarak gösterdik. Bu ilaveler maninin heca sayısını bozmuş olsa da, metnin doğrallığını, canlılığını korumaya hizmet eder.)

Bizim Azerbaycan'ın çoğunluk bölgelerinde folklor derlemelerinde olduğumuz ve bu seferlerimiz zamanı gittiğimiz yerlerde yas meclislerine de katılmaya çalışmamız yıllar olmuştur. Sonralar Goranboy'da, Nahçıvan'ın bir sıra bölgelerinde yas merasiminde kadınların yüz yüze ağıt ile atıştığını gözlemledik. Herhalde bu durum diğer bölgelerimizde de mevcut olmuş, ama zamanla unutulmuştur. Bunun çok kadim merasim elementi olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bu kadim merasim elementi yalnız Türklerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Türk kültürünün etkisi altında olan halklara da geçmiştir. Bu konuda Mehmet Ali Yolcu yazmakta: "Konuyla ilgili Zeynelabidin Makas, Ermeniler arasında mani ve ağıtların yaygın olduğunu belirtmiş ve Berc Broşyan'ın *Sos ve Vartiyer* adlı romanından alıntılacağı şu bilgileri vermiştir:

"Derder (keşiş) Harutyun'un karısının, kocasının mezarı başında söylediği şu ağıt birçok cihetten dikkate değerdir: 'Yeşildir başın ördek / Kalemdir kaşın ördek / Çift gittin yalnız geldin / Hani yoldaşın ördek?' Bir başka kadının cevabî ağıdı ise şöyledir: 'Yeşildir başım benim / Kalemdir kaşım benim / Avcının kolu sınınsın (kırılınsın) / Vurdu yoldaşım benim.' Ayrıca Broşyan, ağıtın icrasıyla ilgili şu bilgileri de vermektedir. '...Onlar hıçkırarak ağlayıp, Türkvârî bayatı (mani, ağıt) söylerler. Diğer kadınlar da onlara iştirak edip, 'Ah!' 'Ah!' diyerek, ses sese verip hıçkırarak ağlarlar" (Yolcu, 2011: 90-91).



Sonra o, Zeki Arıkan'a dayanarak devam eder: "Zeki Arıkan, çalışmasında, "Ermeni âşıkları (aşug) Türkçe söylemekle kalmamışlar, söyledikleri şiirlerin şekillerini de, koşma, bayatı vb. Türklerden almışlardır" diyerek, Ermeni âşıkları arasında mani (bayatı) biçiminde şiirler söylendiği bilgisini vermektedir (Yolcu, 2011: 91).

Tamburun eşlik ettiği mani atışmaları Azerbaycan'ın Zagatala-Balaken bölgesinde oldukça geniş yayılmıştır. Biz tamburla söylenen manilerden kitapta bahsettiğimiz (Vagifgızı-Süleymanova, 2020), tambur atışmaları hakkında makale yazdığımız için burada ondan ayrıca konuşmaya lüzum görmedik (Süleymanova, 2018: 125-135).

Azerbaycan'ın güney bölgesinde (Yardımlı, Celilabad, Bilesuvar, Salyan, Neftçala, Masallı, Lerik, Astara ve Lenkeran ilçeleri) söylenen halayların da içeriği, hemen hemen başdan-başa mani atışmaları üzerinde kurulmuştur. Biz, 2017-2023 yıllarında defalarca bu bölgelerde olmuş, sakinlerden tek halaylarla bağlı 30 saatlik materyal kayda almışız. Önceleri düğün törenlerinin vazgeçilmezi olmuş halaylara şimdi bu törenlerde simgesel olarak yer verildiğini belirtmemiz gerekir. Bu da daha çok gösteriye benzer. Çünkü önceleri bütün bölge nüfusu tarafından söylenen halaylar bugün sadece az sayıda olan folklor grupları tarafından söylenir. Onların da önceden belirlenmiş repertuarları vardır. Yani anlatıcıların belleklerinden verdikleri halayların söylenmesinde, aynı zamanda atışmalardaki canlılığı folklor grupları yansıtamıyorlar. Bütün köy nüfusu bir yere toplandığı, hemen hemen, bütün kadınların katılımı ile söylenen halaylar, maalesef hızla fonksiyonunu kaybetmektedir. Günümüzde sadece yaşlı insanların belleklerinde korunan halaylardır, onlar da dünyasını değiştikten sonra tamamen unutulmaya mahkumdur. Aslında bu sözleri yalnız halaylar, onların fonksiyonu ve söylendiği meclisler hakkında değil, bütün mani söylenen törenler için söylememiz mümkündür. Biz her gün hızla geleneksel ve etnik dünyamızdan uzaklaşmaktayız. Bu süreci yalnız biz deyil, diğer Türk halklarının folkloru da yaşamaktadır.

Halayların icra olunduğu meclisler mani atışmalarının çok hararetle söylendiği meclislerdendir. Halay atışmaları zamanı önce sakin sesle ses-sese vererek söyleyen kadınlar yavaş yavaş ısınmaya, karşısındaki katılımcılardan cevap talep eden maniler istemeğe başlarlardı. Bazen kadınlar, arkadan delikanlıların gelip onların başlarındaki şalların saçağını yanındakinin şalına bağladıklarından bile haberleri olmayacak kadar atışmaya bağımlılık haddine gelirlerdi. Meclisin sonlarına yaklaştıkça katılımcılar arasında gerginlik artar, her kes kendi üstünlüğünü, atışmadaki özel yeteneğini sergilemeye çalışırdı. Meclisin sonunda karşı tarafa yenildiği için sinirinden çatlayıp ölen kadınlar hakkında bilgilerle de anlatıcılarla konuştuğumuz sırada karşılaştık. Bu her atışmada olmazdı. Atışmada yenilmeğin ölüme neden olması halleri karşındaki oyuncunun kimliğinden de belirli miktarda asılıydı. Yani bazen halay atışmalarında kazanmak prensip meselesine dönüşmekteydi. Sanki atışmadaki yenilgi insanların günlük hayatına da etki ederdi. Örneğin, Masallı ilçesinin Şerefe köy sakinlerinden biri ile sohbetimiz zamanı bir hatırasını kayda aldık. Köy düğünlerinden birinde iki kuma yüz yüze durarak atışmışlar. Halay atışmaları hem de dansla icra olunduğu için yenilmiş, yorulup elden düşmüş, terlemiş kadınlardan biri su içer ve sinirinden avlusundaki taşın üzerinde uzun süre oturur. Havanın çok soğuk olması bu kadının zatürre olmasına ve çok kısa bir süreden sonra hayatını kaybetmesine neden olur. Bu olayın üzerinden yarım asırdan fazla zaman geçmesine rağmen helen köyde bu kadının ölümünü halay atışmasındaki yenilgisi ile bağlarlar.

Halay atışmalarının en gergin hale geldiği halay nağmesi *A yordu, yordu*'dur. Atışma ruhu nağmenin adına bile yansımıştır. *A yordu, yordu* söylenen zaman yüz yüze durmuş destelerin her birinden bir kadın meydana çıkar, ellerini beline koyar, manisini söyler, her iki grubun üyeleri *A yordu-yordu yordu*. *Görek kim kimi yordu* mısralarını avazla söyleyerek atışan tarafları ruhlandırırlandı. İlk halayı söyleyen taraf karşı taraftan cevap talep eden bakışlarla bakardı. Karşı taraf da karşısındakinden geriye kalmaz, eli belinde manisini söyledikten sonra bazen ayak hareketleri ile, bazen de ayağını yere vurarak karşısından cevap beklerdi. Onlar da arada bir *A yordu-yordu yordu*. *Görek kim kimi yordu* mısralarını avazla söyleyen grup üyelerine katılır, onlarla birlikte alqışlayarak ileri geri gider, onlarla birlikte dans ederek meydanda döner, yerlerini değiştirlerdi. Atışma bu şekilde devam eder, gittikçe ısınır. Her kadın atışmaya çıkmazdı. Her iki gruptan kendine güvenen, bütün meclislerde iyi halay gitmesi ile ad çıkarmış kadınlar ileri çıkar, rakip tarafa meydan okurdu.

Halaylar yalnız düğün ve düğünün çeşitli aşamalarında söylenmezdi. Aynı zamanda ekim, biçim yerlerinde – özellikle de, bicarda (pirinç ekimini böyle adlandırır), çay yığıcı zamanı da söylenirdi. İşin gidişi zamanı ses sese vererek söyleşen kadınlar yemek arasına çıktıkları zaman yüz yüze durarak atışlardı. Yüz yüze durarak söylenen atışmalar cevap talep eden atışmalardır.

Nahçıvan'ın bütün bölgelerinde ve Batı Azerbaycan'ın çoğunluk kısımlarında icra olunan hahışta ve gülümeylelerin de bir çoğunun içeriğinden onların atışmalar zamanı icra olduğunu duymak mümkündür. Hahışta ve gülümeylelerinde hem ses sese vererek söylenen hem de cevap talep edenleri bölge insanı arasında yaygındır. Bu mesele ile bağlı da her iki bölgenin nüfusundan kayda aldığımız çok sayıda hatıra elimizde mevcuttur.

Mani atışmalarını çeşitli bölgeler ve meclisler üzre gözden geçirdiğimizde burada söylenen metinlerin bir kısmının universal (evrensel) metinler olduğu ortaya çıkar. Zagatala ve Balaken ilçelerinde tamburun eşliğinde söylenen manileri güney bölgesinde tefle çalıp söylerler. Aynı zamanda hahıştada söylenen maninin aynısına Tungay Melik üzerinde söylenen atışmalalarda da rastlarız vs. Aynı durum Türkiye folklorunda da gözlemlenmektedir: “Bazı durumlarda, mani icracısı, ağıt olarak yaratılmış bir maniyi kaşık oyunu havaları içinde icra edebilmektedir. Yörede hikâyelerini dinlediğimiz Gülfizar adlı bir kadının ölümünü konu alan mani metni ile intihar eden birisi için yaratılmış mani metni zamanla ağıt özelliklerini kaybetmiştir. Bu mani metinleri, düğünlerde / kınalarda ağır oyunlara bağlı ezgilerle icra edilebilmektedir:

Akkaya'nın taşları

Ötüşüyor kuşları

Ardıç dalına dolıştı

Gülfizar'ın saçları” (Yolcu, 2012: 127).

Horyatlarda atışmaların varlığından da haberimiz vardır. Ama bu konuya ayrı makale yazacağımız için burada horyat atışmalarının üzerinden sessiz geçtik.

Yalnız çeşitli törenlerde değil, bazen rivayet ve hatıra türünde söylenen metinlerde de atışma manilerle karşılaşmanın mümkün olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu durum da universal (evrensel) olay olarak diğer Türk halklarında mevcuttur.

Biz bu yazımızda mani atışmalarından, onların söylendiği yerlerden bahsetsek de, Azerbaycan'ın bölgelerinde yapacağımız sıradaki derlemelerde yeni olgularla karşılaşacağımıza eminiz. Bu olgular ise mani atışmaları meselesinin daha iyi araştırılmasına ışık tutacaktır.

Aynı zamanda mani atışmaları olayı yalnız Azerbaycan için değil, genel olarak Türk kültürü için karakteristik olduğunu belirtmemiz gerekir. *Özbek yar-yarları* hakkında konuşan Rezzakov yazmakta: “Özbek halk türküleri içinde yar-yarlar yaygın bir türdür. Düğünde söylenecek yar-yarlar çok eskidir ve esasen nikâh törenlerinde söylenen merasim sarkışıdır. Esasen kadınlar söyler, ancak bazı yerlerde erkekler de söyler” (Rezzakov, 1967: 171-173). O atışma manilerini leperler adlandırarak devam eder: “Bir tür atışma manisi olarak değerlendirilebilecek leperler iki türdür. Bazıları düğünlerde söylenir ve erkekler ve kızlar taraf taraf olup söyleşirler. Oynarken söylenen leperleri ise iki kişi icra eder. Söyleşme ve oyun yarışması gibidir. Yar-yarlar ve leperlerden sanatçılar türlü bedîi eserlerde, dramlarda, roman ve hikâyelerde çok faydalanırlar. Halk bahşıları da destanlarda bu türden çok faydalanırlar” (Rezzakov, 1967: 173-174).

Türkistan coğrafyasının her tarafında mani atışmalarının yaygın olduğunu diğer yazarların eserlerinden de okuyoruz: “Yıldız'a göre, çınlar daha çok delikanlılar ve genç kızlar arasında, çın yarışmaları ile ortaya çıkmakta, karşılıklı olarak söylenmektedir. Bunların arasından en güzelleri, dilden dile halk arasında yayılarak çın repertuarına dâhil olmaktadır. Toylarda ve bayramlarda çın yarışmaları da yapılmaktadır. Maniler ise daha çok bayramlarda ya da herhangi bir iş sebebiyle kendi aralarında toplanan genç kızlar tarafından daire şeklinde bir araya gelerek horon eşliğinde, tek tek ya da hep bir ağızdan icra edilir. Bu özelliğinden dolayı manilerde, genç kızların daha samimî duygu ve düşüncelerini tespit etmek mümkündür” (Yıldız, 2007: 36).

Bu istinatlar bizim için materyalin bağlamını ve fonksiyonunu ortaya çıkarmak bakımından da değerlidir: “Toy aydımları, düğünlerde gelin kızların evden çıkışları ve yeni evine gidiş sürecinde geçen bölümde söylenen halk şiirleridir. Düğün törenlerinde gelin almaya gelen grup ile gelinin yakınları arasındaki karşılıklı söyleşmelerde bu toy aydımları kullanılmaktadır. Toy aydımları, mani tarzında olabildiği gibi bent ve kavuşak esasına dayalı bir şekle de sahiptirler (Seyitmıradov-Halmuhammedov, 1976: 38-43).

### Sonuç

Manilerin büyük çoğunluğu merasimlerden koparak gelen manilerdir. Arkaik düşüncede söz magik fonksiyon taşımaktaydı. Yani arkaik merasimlerde söylenen sözler İlahiye, ruhlara gönderilmiş sözlerdir. Bu bakımdan maniler önceler magik fonksiyon taşımış, kısmen sonraki dönemelerde ise bu fonksiyon değişmiş, estetik özellikler kazanmaya başlamıştır.

Şimdiye kadar yayımlanmış manilerin çok az kısmı soru-cevap şeklinde olmuş, büyük çoğunluğu ise serbest maniler gibi verilmiştir. Ama halk arasında, günlük hayatta da bu böyle mi? Uzun yıllar bu mesele ile bağlı yaptığımız gözlemlerin olduğu şekilde, bağlamından çıkarmadan yayımlanmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

### Kaynaklar

- Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir.* VI. kitab (Cebrayıl, Kelbecer, Terter rayonlarından toplanmış folklor örnekleri) (2013). Topl. tert. ed. L. Vagifgızı (Süleymanova). Bakı: “Zerdabi LTD”, MMC.
- Garabağ: Folklor Da Bir Tarihtir.* VII. kitab (Hocavend rayonundan toplanmış folklor örnekleri) (2014). Topl. tert. ed. L. Vagifgızı (Süleymanova). Bakı: “Zerdabi LTD”, MMC.
- Garbi Azerbaycan Folkloru.* (2023). I cilt. Tert. ed. L. Vagifgızı (Süleymanova). Bakı, Elm ve Tehsil.
- Rezzakov, Haşımcan. (1967). *Gülyar: Fergana Halk Koşıkları.* Taşkent: Badiiy Adabiyat Neşriyatı.
- Seyitmıradov, K.-Halmuhammedov, Ş. (1976). *Türkmen Folklorı Hazirki Zamanda.* I kitap. Aşgabat: İlim Neşriyatı.
- Süleymanova, Leman. (2018). Tenbur Atışmaları. *I. Uluslararası Develi-Âşık Seyranî ve Türk Kültürü Kongresi.* “Türk Kültürü Bildirileri”, 4-5-6 Ekim, içinde (s. 125-135), Kayseri.
- Vagifgızı (Süleymanova), Leman. (2020). *Dambur İfaçılığı ve Hayla Yaradıcılığı.* Bakı: Elm ve Tehsil.
- Yıldız, Naciye. (2007). Kırım Türklerinde Mane, Çın ve Beyitler. *Milli Folklor*, 73, 31-38.
- Yolcu, Mehmet Ali. (2011). *Balıkesir’den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma.* Yayımlanmamış Doktora Tezi. Balıkesir Üniversitesi, Balıkesir.
- Yolcu, Mehmet Ali. (2012). Kadın İcracılar Bağlamında Balıkesir Düğün Törenlerinde Mani İcrası. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(1), 113-132.

## ƏBDÜRRƏHİM BƏY HAQVERDİYEVİN HEKAYƏLƏRİNDƏ YUXU MOTİVİ

### The Motif of Dream in The Stories By Abdurrahim Bek Hagverdiyev

Leyla K. MƏMMƏDOVA\*

#### Xülasə

Yuxu qədim zamanlardan sirlərlə dolu bir aləm kimi qəbul edilir. Həyatda baş verəcək hansısa bir hadisənin yuxuda bizə öncədən ağah olması halları ilə tez-tez qarşılaşmışıq. Xalq adətincə, yuxunun görülmə və söylənmə vaxtı da çox böyük əhəmiyyət kəsb edir. Azərbaycan xalq dastanlarının məşhur motivlərindən hesab edilən butavermədə əksər hallarda yuxu ilə əlaqələndirilir. Belə ki, dastan qəhrəmanları eyni vaxtda yuxu görür, müqəddəs şəxs tərəfindən bədə içirilərək, bir-birilərinə aşıq olurlar. Oxşar səhnələr ilə biz “Aşıq Qərib”, “Abbas və Gülgəz”, “Qurbani”, “Tahir və Zöhrə” və s. məhəbbət dastanlarında rastlaşmışıq. XX əsr Azərbaycan realist ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi sayılan Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev şifahi söz sənətini dəyərləndirən, bədii irsində folklor janrları və motivlərindən ustadcasına bəhrələnən sənətkarlardandır. Xalq dastanlarımızda çox müraciət edilən yuxu motivi ilə Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin hekayə yaradıcılığında da rastlaşırıq. Burada qəhrəmanın gerçək həyatda arzusunda olduqlarını yuxuda görməsi bədii priyom kimi götürülür. Azərbaycan nəsr tarixində oxunaqlı, aktual hekayələr müəllifi kimi tanınan Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev yuxu motivini ustalılıqla ədəbi mətnə gətirmiş, təsvir etdiyi dövrün mənfi xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edən “Aydın şahidliyi”, “Xortdanın cəhənnəm məktubları”, “Röya” və “Seyidlər ocağı” hekayələrini qələmə almışdır. Hekayələrdə xalq yaradıcılığının təsiri duyulsa da, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev gerçəkləri, acı həqiqətləri canlandırmaqdan yan keçməmiş, bunu yaradıcı şəkildə oxucunun nəzərinə çatdırmışdır. Təhlil obyektinə cəlb edilən və süjetində yuxu motivinin yer aldığı hekayələrdə məqsəd oxucunu reallığa yönəltmək, əsl mətləbin nədən ibarət olduğunu andırmaq idi. Mətnə əsasən müqayisəli-tipoloji təhlil metodundan istifadə edilir. Tədqiqatın elmi yeniliyi Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin hekayələrində yuxu motivinin ətraflı şəkildə araşdırılması və nümunələr əsasında elmi həllini tapması ilə əlaqədardır.

**Açar sözlər:** Ə. Haqverdiyev, hekayə, folklor, ənənə, yuxu motivi.

#### Abstract

Since ancient times, dream has been regarded as a world full of secrets. We have often come across cases where we are forewarned of an event that will happen in life in a dream. According to folk custom, the time of seeing and telling the dream is also very important. Butavermə (imaginary connection between lovers in Azerbaijani epics), which is considered one of the popular motifs of Azerbaijani folk tales, is often associated with dreams. So, the heroes of the epic dream at the same time, they fall in love with each other after being drunk by the holy person. We have encountered similar scenes in the love stories “Ashug Garib”, “Abbas and Gulgaz”, “Gurbani”, “Tahir and Zohra”, etc. Abdurrahim bek Hagverdiyev, who is considered to be an outstanding representative of the 20<sup>th</sup> century Azerbaijani realist literature, is one of the artists who value the art of spoken words and skillfully uses folklore genres and motifs in his artistic heritage. The motif of a dream, which is often referred to in our folk tales, is also found in Abdurrahim bek Hagverdiyev’s story creation. Here, the fact that the hero sees in a dream what he dreams of in real life is taken as an artistic principle. Abdurrahim bek Hagverdiyev, who is known as the author of readable and relevant stories in the history of Azerbaijani prose, masterfully brought the motif of dreams into a literary text, and wrote such stories as “Testimony of the Moon”, “Hellish letters of the monster”, “Dream” and “The hearth of the Seyids”, which reflect the negative features of the period he describes. Abdurrahim bek Hagverdiyev did not avoid reviving the realities and bitter truths, and brought them to the attention of the reader in a creative way. The purpose of the stories that were included in the analysis and the plot of the dream motif was to direct the reader to reality, to remind what the real meaning is. In the text mainly uses the comparative-typological analysis method. The scientific innovation of the study is associated with a thorough study of the motif of dream in the stories of Abdurrahim bek Hagverdiyev and a scientific solution based on samples.

**Keywords:** A.Hagverdiyev, story, folklore, tradition, motif of dream

\* Doç. Dr., AMEA Folklor İnstitutu, Folklor və Yazılı Ədəbiyyat Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, leyla.kamranqizi@gmail.com, ORCID: 0009-0003-1498-8558.

Xalq yaradıcılığının yazılı ədəbiyyatın yaranması və inkişafındakı rolu əvəzsizdir. Əsrlərdən bəri klassiklər yaradıcılıqlarında folklordan keçid edən janrlardan, motivlərdən yerli-yerində, mövzuya uyğun tərzdə əbədiyaşar əsərlər ərsəyə gətirməyə müvəffəq olmuşlar. XX əsr Azərbaycan realist ədəbiyyatının görkəmli nümayəndəsi sayılan Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev də şifahi söz sənətini dəyərləndirən, bədii irsində xalq ədəbiyyatından Ustadcasına bəhrələnən sənətkarlardan biridir. Onun istər nəsr, istərsə də dramaturji fəaliyyətində folklor janrları və motivlərindən bəhrələnmə bacarığı nəzərəcarpacaq dərəcədədir. Görkəmli ədib folklor motivlərindən əsərlərinin ruhuna uyğun şəkildə, süjetə xələl gətirmədən, onun təsir qüvvəsini daha da artırmaq məqsədilə istifadə etmişdir. Belə motivlərdən biri də yuxu ilə əlaqədardır.

Azərbaycan xalq dastanlarının məşhur motivlərindən hesab edilən butavermə də əksər hallarda yuxu ilə əlaqələndirilir. Belə ki, dastan qəhrəmanları eyni vaxtda yuxu görür, müqəddəs şəxs tərəfindən bədə içirilərk, bir-birilərinə aşiq olurlar. Belə səhnələr ilə biz “Aşiq Qərib”, “Abbas və Gülgəz”, “Qurbani”, “Tahir və Zöhrə” və sairə məhəbbət dastanlarında rastlaşırıq. Bu barədə Paşa Əfəndiyev, Azad Nəbiyev və başqa görkəmli folklorşünaslar geniş şəkildə bəhs edib, maraqlı tədqiqatlar aparmışlar.

Xalq dastanlarımızda çox müraciət edilən yuxu motivi ilə Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin hekayə yaradıcılığında da rastlaşırıq. Belə ki, qəhrəmana gerçək həyatda görmək istədiklərinin yuxuda əyan olması bədii priyom kimi götürülür. Görkəmli ədibin belə addım atması heç də təsadüfi deyildir. Məlum olduğu üzrə, yuxu dövrü-qədimdən sirlərlə dolu bir aləm olmuşdur. Həyatda baş verəcək hansısa bir hadisənin yuxuda bizə öncədən agah olması halları ilə tez-tez qarşılaşırıq. Mövsüm mərasimlərindən sayılan Novruz bayramında da yuxu ilə bağlı bir sıra fərziyyələr dolaşmaqdadır. Onlardan birində deyilir ki, ilaxır çərşənbə və ya bayram axşamı duzlu kökə yeyib yatsan, yuxuda gələcək həyat yoldaşın olacaq şəxs və ya onun yaxın qohumu sənə su verəcək. Xalq təbincə yuxunun söylənmə vaxtı da çox böyük əhəmiyyət kəsb edirdi. Məsələn, indi də xalq arasında belə bir inanc vardır ki, şər vaxtı yuxu danışmazlar, əgər danışsalar da mütləq “İşığa danışsın” deyilməlidir. Yuxunun sübh tezdən, günorta və ya gecə görülməsi ilə bağlı sınaqlar da mövcuddur. Belə ki, sübh tezdən, saat dörd-beş arası görülən yuxular adətən çin olursa, günorta yuxuları ilə heç bir mahiyyət daşımır. Hətta, yuxuların həyata keçmə müddəti ilə bağlı fərziyyələr də mövcuddur. Əsasən, bu müddət yeddi və ya on bir gün hesablanır. Görkəmli folklorşünas Azad Nəbiyev yuxuların həyata keçməsinə əks etdirən ayın günləri ilə bağlı maraqlı mülahizələr irəli sürmüşdür. Burada ayın günlərini ehtiva edən sıralanma təqdim edilir. Sıralanmada hansı tarixdə görünən yuxuların uğurlu, hansı tarixdə isə uğursuz olduğu yorumlanır (Nəbiyev, 2011).

Göründüyü kimi, yuxuyozmalar ayrıca bir sahə olub, hər zaman aktuallığı ilə seçilir və araşdırıldıqca bilmədiyimiz məqamlarla zəngindir. Müasir dövrdə də yuxu ilə bağlı inanclar dolaşmaqdadır. Məsələn: “Müqəddəs şəxslərlə bağlı görülən yuxu heç kəsə danışılmamalıdır”, “İlaxır çərşənbədə görülən yuxular axar suya söylənməlidir”, “İlk dəfə yatdığı yerdə gördüyün yuxu çin olar” və s.

Bədii nəsr tariximizdə oxunaqlı, aktual hekayələr müəllifi kimi tanınan Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev yuxu motivini ustalıqla ədəbi mətnə gətirmiş, təsvir etdiyi dövrün əsas xüsusiyyətlərini özündə ehtiva edən “Ayın şahidliyi”, “Xortdanın cəhənnəm məktubları”, “Röya” və “Seyidlər ocağı” hekayələrini qələmə almışdır. Görkəmli ədəbiyyatşünas Kamran Məmmədov ədibin irsindən bəhs edərkən “Ayın şahidliyi” və “Röya” hekayələri haqqında belə yazır: “Ayın şahidliyi” və “Röya” hekayələrində daha çox kədərli və kəskin daxili dramatismə əsaslanan hadisələr təsvir olunur, lirik ricətlərə geniş yer verilir” (Məmmədov, 1970: 116).

Ədibin yaradıcılığının incilərindən sayılan, süjetində yuxu motivinin yer aldığı, bununla qəhrəmanı gerçəklərə yönəldən, oxucunu əsl mətləbin nədən ibarət olduğunu andıran ilk hekayəsi “Ayın şahidliyi”dir. Görkəmli nəsr hekayəsinin bədii sanbalını artırmaq üçün belə bir addım atmış, nəticə etibarilə maraqlı süjet yaranmışdır. “Ayın şahidliyi” ilk dəfə “Həyat” qəzetində “Qəmər şahidliyi” adı ilə nəşr olunmuş, sonradan ədibin özü tərəfindən sərlövhə dəyişdirilmişdir. Bu məqamı görkəmli ədəbiyyatşünas Kamran Məmmədov belə izah edir: “Bir neçə hekayənin adını sonradan dəyişdirən ədib, bəzi mülahizələri nəzərə almışdır. O, nəzərə almışdır ki, “Qəmər şahidliyi”ndə Qəmər sözü ümumxalq tərəfindən tez başa düşülmür, ona görə də hekayəni ikinci dəfə (1909) “Ayın şahidliyi” adı

ilə çap etdirmişdir. Başqa bir mülahizədə var ki, müəllif elə hekayəyə əvvəldən “Aydın şahidliyi” adını qoymuş, onu birinci dəfə (1906) çap edən “Həyat” qəzeti isə “Qəmərın şahidliyi” sərlövhəsi ilə buraxmışdır” (Məmmədov, 1970: 117).

“Aydın şahidliyi” orijinal mövzuya həsr olunub, dərin psixoloji təsirə malik bir hekayədir. Burada axşam evinə tələsən günahsız bir şəxsin quldur tərəfindən qətlə yetirilməsi barədə söhbət açan qocanın dediklərindən riqqətə gələn hekayə qəhrəmanının başına gələn, daxili təlatümləri təsvir edilir. Günahsız şəxsin ölümündən öncə Ayı özünə şahid seçməsi, ona “Ey dünyanı illərlə seyr edən Ay! Şahid ol ki, sənın gözünün qabağında bir fəqir əlsiz-ayaqsız sövdəgəri nahaq yerə öldürdülər” (Haqverdiyev, 2005: 23) deməsi ən təsirli anlardan biri kimi götürülərək oxucuda dövr haqqında anlayış yaradır və onu düşünməyə vadar edir.

“Aydın şahidliyi”ndə qocanın nağılından sonra “Nə üçün bu göydəki ay danışmır?”, “Nə üçün onun dili yoxdur?”, “Ah... Nə olaydı bu ay mənimlə bir az söhbət edə idi!” kimi suallar qarşısında qalan qəhrəman qaribə bir rəya görür. Gördüyü rəyada istədiyinə çataraq, gerçək həyatda onu düşündürən və cavab tapa bilmədiyi sualların cavabını eşidir. Belə ki, bədii simvol kimi götürülən ay insan kimi dil açır və hekayə qəhrəmanı ilə həmsöhbət olur. Ay deyir:

Doğrudur, mən dünyanın xilqətindən yerin ətrafında dolanıram. Mən həzrət Adəmin Həvva ilə bərabər behiştədən ixrac olunmaqlarını görmüşəm, mən Həzrət Musanın Turda minacatlarını eşitmişəm, mən Həzrət Yusifin quyu dibində üstünə işıq salmışam və Həzrət Yəqubun gecələr naləsini və “oğul vay” sədasını eşitmişəm. Mənim şəfəqim Misir fironlarının, Roma qeysərlərinin, Kəyaniyan və Sasaniyan şahənşahlarının, Bəni-Ümməyyə, Bəni-Əbbasiyyə xülfəsinin qəsrlərinə, turan və türk xalqlarının qəsrlərinə düşübdür. Mən İslamın tərəqqi və tənəzzülünün şahidi olmuşam. Mən o gecənin şahidiyəm ki, peyğəmbər axirəzzaman bir neçə nəfər əshabi ilə Məkkənin kənarında bir dağın başında durub deyirdi: “Mənim yoldaşlarım, mənim əzizlərim, Məkkə əhli bizə dünyanı təng edib, bunlar bizi öldürüb, dini-mübini yox edəcək. Məsləhət budur ki, burada bölünüb iki dəstə olaq, yarımız Həbəşə tərəf, yarımız Yəsribə tərəf getsin. Əgər dəstənin biri tələf olsa, bəlkə o birisi salamat gedib, bir yana çıxıb dini-İslami nəşr edə. Və mən o gecənin şahidiyəm ki, meydanı-Kərbəladada peyğəmbər övladı, sübhədək ənvari-qüdsiyyə içində, din yolunda şəhadətə hazırlanırdılar... İslamın yolunda mən neçə davalar, neçə cahadlar görmüşəm, odur ki, müsəlmanlar məni özlərinə bir əlaməti-məxsusə ittixaz etmişlər. Amma indi bu millətin əhvalına nəzər etdikcə deyirəm ki, lal olub danışmamaq məsləhətdir. Mənim üzümdə siz bir qara görüb onu ləkə hesab edirsiniz. Xeyr, o, qara ləkə deyil, bəlkə mənim ahımın tüstüsüdür ki, əqvami-islamiyyənin hər cəhətdən cəmi millətdən geri qalmağını görüb ciyərimdən çıxarıram (Haqverdiyev, 2005: 25).

Bu süjetdə müəllifin Aydın əsrlər boyu şahidi olduğu tarixi anlardan anıdan millətin müasir durumuna, tərəqqi cəhətdən başqa xalqlardan geridə qalmasına kecid etməsi maraqlıdır.

Göründüyü kimi, hekayədə xalq yaradıcılığının təsiri duyulsa da, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev gercəkləri, acı həqiqətləri canlandırmaqdan yan keçməmişdir. Bu barədə bəhs edən görkəmli ədəbiyyatşünas Mir Cəlal Paşayev yazır: “Haqverdiyevin hekayəyə gətirdiyi ən mühüm şey həyat həqiqətidir. Haqverdiyev həqiqətin gözünə dik baxan, həyatı hadisələri cəsarətlə qələmə alan, özünün və xalqının nöqsanlarına ayıq baxan, tənqiddən qorxmayan yazıçılarıdır. O, həyatımıza, inkişafımıza mane olan adamları, adətləri, xasiyyətləri amansız bədii tənqid atəşinə tutmuşdur” (Mir Cəlal, 1973: 177).

Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin “Rəya” adlı digər hekayəsində də qəhrəmanı düşünməyə vadar edən hekayət gördüyü rəyada təqdim edilir. Burada Süleyman əfəndi adlı bir şəxsin başına gələn qəzavü-qədərdən bəhs edilir. O qəzavü-qədərdən ki, onun nəticəsində ailə üzvlərini, topdağıtmaz malikanələrini itirərək, səfil həyat sürməyə məhkum edilir. Süleyman əfəndinin başına gələn hekayə qəhrəmanını düşünməyə vadar edir. Bu düşüncə ilə yuxuya gedərək dəhşətlə qarşılaşır, sözlün əsl mənasında kabus görür. Rəyada öncə Süleyman əfəndinin xəşbəxt ailə başçısı olduğu, sevdiklərinin əhatəsində şad-xürrəm ömür sürdüyü və keçmiş əyyamlardan fərəhlə, ağız dolusu danışdığı canlanır. Lakin ani bir fəlakət xəşbəxt ailə tablosunu darmadağın edir. Bu dəhşətli mənzərəni Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev olduqca təsirli, canlı şəkildə belə təqdim edir:

Birdən evin divarları titrəşdi, hamı hövlnak yerindən qalxdılar, mən çıxdım eşiyə, gördüm göydən od yağır, yerdən alov çıxır, evlər birbəbir uçurlar, toz duman kimi dünyanı bürüyüb, bu yerdən patıltı səsi gəlir; övrətlərin, uşaqların qışqırtısı, heyvanatın nərəsi, uçan imarətlərin gurultusu hamısı bir-birinə qarışır. Bir azdan sonra gördüyüm gözəl şəhər bir xarabazara döndü. İtlər, canavarlar, gördüm insanların nəşlərini sökülər, qara libas geyinmiş şəxslər xarabaları birbəbir axtarıb əllərinə keçən əşyadan yüklənib gedirlər, dibarə yenə gəlib xarabaları axtarırlar, amma nə isə məni heç kəs görmür (Haqverdiyev, 2005: 200).

Müəllif “Aydın şahidli”yində olduğu kimi buradada əhvalatın, mövcudiyyətin təsir gücünü artırmaq məqsədilə, bədii priyom kimi yuxu motivinə müraciət edir. Diqqət etsək təhlil edilən hər iki hekayənin (Aydın şahidliyi, Rəya) eyni sonluqla bitməsinin, qəhrəmanların rüyalarını sübhə yaxın gördüklərinin şahidi olarıq. Belə ki, “Aydın şahidliyi” hekayəsinin sonunda deyilir: “Bu halda xoruzlar banlayıb məni yuxudan oyatdılar. Baxdım gördüm sübhə az qalıb və ay da məğrib tərəfə yaxınlaşmış, batmağa hazırlaşır. Yuxudan ayılmağıma heyf edib dedim: nə olardı bir həftə yuxu yatıb Ayla söhbət edib eşitdiyimi camaata bəyan edəydim. Ax, nə gözəl olardı, bu Ay danışsaydı” (Haqverdiyev, 2005: 25). “Rəya” hekayəsinin sonunda isə belə deyilir: “Süleyman əfəndinin qışqırtısına oyanıb, gördüm soyuq tər basmış bədənim bütün lərzədədir. Sübh saat səkkizdir. Durub libasımı geyindim. Üzümə su vurub aram oldum. Çay içib çıxdım küçəyə. Gördüm camaat dəstə-dəstə gedir. O saat yadıma düşdü ki, bu gün mövludi-nəbidir, hər bəzadələrə ianə yığacaqlar. Mən də məscidə tərəf rəvan oldum” (Haqverdiyev, 2005: 201). Göründüyü kimi, hər iki hekayədə qəhrəmanın rüyasının sübh çağı görüldüyünün şahidi oluruq. Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev bununla həm də sübh çağı görülən yuxuların çin olması anlamına da işarə edir. Əvvəldə də vurğuladığımız kimi, xalq arasında görülən yuxular adətən vaxtına görə də yozulur. Belə ki, gecə görülən yuxular əsassız, sübh çağına yaxın görülən yuxular çin, günorta görülən yuxular isə boş, əhəmiyyətsiz sayılır. Bəzən əsassız çıxan bu ehtimallar, əksər hallarda gerçək olur. Bu xüsusiyyət də bir daha görkəmli ədibin xalq arasında geniş yer alan inanc, sınımalara dərinləndirən bələdliyinə dəlalət edir.

Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin məşhur “Xortdanın cəhənnəm məktubları” hekayəsində isə Xortdanın cəhənnəmi görmək sevdası Mirzə Qoşunəlinin məşhur dərmanından içdikdən 10 gün sonra dərin yuxuya getdikdən sonra baş verir:

Axund buyurdu:

–Vaxtdır, uzan.

İtaət edib uzandım və axırıncı qaşığı dərmanı yedim. O saat gözüm qaraldı, başım gicəlləndi, məni yuxu tutdu. Birdən özümü bir böyük səhrada gördüm. Bildim ki, bu səhra cəhənnəm səhrasıdır. Səhranın günbatan tərəfindən gördüm bir şölə asimana bülənd olub, işığı hər yeri bürüyübür. Üzümü şöləyə tərəf tutub getdim. Bir az gedəndən sonra məni cəhənnəmin istisi tutdu... (Haqverdiyev, 2005: 50).

“Xortdanın cəhənnəm məktubları” hekayəsində Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev dövrün ictimai eynlərini, cəhənnəmin baş alıb getdiyi cəmiyyəti, din pərdəsi altında öz istəklərini həyata keçirən firıldaqçıları ifşa etmək üçün Xortdan obrazını seçir. Xortdanın cəhənnəmə səyahəti zamanı Odabaşı ilə rastlaşması və onun dilindən əsl məramın, mətləbin söylənilməsi maraqlı bir süjet yaradır. Əsərdə baş verənlər aktuallığı ilə seçilir. Süjetdə yer alan belə məqamlardan təqsirkarların İblisi günahkar bilmələri və onun hüzurunda əməllərini etiraf etmələri xüsusilə nəzər cəlb edir. Burada deyilir:

Yığıncığa yaxınlaşmış gördüm: İblis ki, cəhənnəmin sədri-darəsidir, bir uca taxtın üstünü çıxıb sağa və sola şıllaq atır. Cəhənnəm əhli onun ətrafını alıb, hər bir dillə ona föhş verir və cəhənnəmə düşməyində onu müqəssir tutur.

Biri deyir:

–Sən olmasaydın, mən bu dini qoyub, o biri dinə qulluq etməzdim.

O birisi deyir:

–Sən olmasaydın, mən öz qardaşımı öldürüb arvadını almazdım. Məni sən yoldan çıxartdın.

Birisi deyir:

–Mən yüz il yüz ilə qalaydı, rüşvət alıb vətəni pula satmaz idim, hamısını eyləyən sənsən.

Birisi deyir:

–Xudaəndi-aləmin lənəti sənə canına gəlsin. Məgər sən olmasaydın, mən bir kəllə qəndə, bir gırvənkə çaya, on manat pula aldanıb Ramazanın kəbinli arvadını Şəbana, ya Rəcəbin kəbinli arvadını Səfərə verərdinmi?... (Haqverdiyev, 2005: 64).

Göründüyü kimi, sözügedən süjetdə tipin özü-özünü ifşası canlandırılır. Bu məqam Mirzə Ələkbər Sabirin “Bir məclisdə on iki kişinin söhbəti” ilə də çox səsləşir. Belə ki, “Bir məclisdə on iki kişinin söhbəti”ndə də on iki peşə sahibinin ifşası məhz hər obrazın öz dili ilə canlandırılır (Sabir Mirzə, 2002: 248).

Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev yuxu motivinə yer verdiyi növbəti “Seyidlər ocağı” hekayəsində isə mənzərə bambaşqadır. Burada Seyid Əhməd və Seyid Səmədin dövlətli kəndlərin birində yalandan bir ocaq binası qoymaq və bununla da asan yolla qazanc əldə etmək sevdəsindən bəhs edilir. Çirkin əməllərinin həyata keçməsi və xalqın etibarını qazanmasının ən asan yolunu isə bütün bunların yuxuda ağah olması ilə bağlı yalan uydurmaqda görürlər. Çünki, insanlar yuxuya inanır və heç vaxt şəkk gətirməyə cürət belə etməzlər. Məhz bu səbəbdən də Seyid Əhməd fürsəti fəvta verməyib cümə günü məscid camaatla dolu olan vaxt ayaqyalın, sinəsi açıq, başına döyə-döyəminbərə yaxınlaşıb Seyid Səməd adlı bir şəxsən buralara gəlib-gəlmədiyini xəbər alır. “Xeyr, gəlməyibdir, gəlsə idi bilərdik” eşitdikdə isə deyir: “Heyhat, heyhat! Məgər mənəim rəyam səhv imiş. Məgər mən elə günahi-kəbirə mürəkib olmuşam ki, cəddim məndən üz döndərib, mən səhv rəyalar görürəm! Vay mənə, vay mənə!” (Haqverdiyev, 2005: 231). Əsl mətləb isə Axundun bu hay-küyün səbəbini soruşduqda həyata keçir. Seyid Əhməd bu anı gözləyirmiş kimi ağlar gözlə monoloquna başlayır:

Mən Kirmanşahda ikən gecə rəyada cəddimi gördüm. Buyurdu: “Ey mənəim bədbəxt oğlum, sənə yeddinci baban Seyid Səfa “Uzunqulaqlı” kəndində iki yüz əlli il bundan müqəddəm mədfun olublar. O, mömin, kəşfi-kəramət sahibi bir vücud idi. Bundan dərman alardılar. O qəbrin indiyədək məchul qalması övladına eyibdir. Əlbəttə; sabah yola düşərsən “Uzunqulaqlı” kəndinə. Sənənlə bir vaxta mənəim övladım da Seyid Səməd adlı bir nəfər Ərdəbildən hamən “Uzunqulaqlı”ya varid olacaq. Onunla bahəm gecə yarısından sonra kəndin ətrafına çıxıb gəzərsiniz. Qəbr özü özünü nişan verər. İndi mən gəlmişəm. Seyid Səməd yoxdur. Məgər mən gördüyüm rəya vəsvəsə imiş, xəyalat imiş! Vay mənə və müsibətə!.. (Haqverdiyev, 2005: 231-232).

Göründüyü kimi, süjetdə xalqın inamını qazanmaq, gözüne kül üfürmək üçün “qəhrəman” yuxunu seçir. Beləliklə, Seyid Əhməd və Seyid Səməd bir müddət şad-xürrəm yaşayıb, nəhayət bir gün ocağın binasını qoymağı qət edirlər. Hər ikisi gecə yarısı kəndin kənarına, qəbiristanına tərəf gedib, gəzdikdən sonra ölmüş eşşək sümükləri tapıb bir qəbir qazıb orada basdırırlar. Səhər isə bütün şəhər əhlinə axtaqdıqları qəbrin məhz bu olduğu yalanına inandırmağa çalışırlar. Firildəqçilər elə buradaca böyük gəlir mənbəyinin təməlini qoyaraq, avam xalqın inamı sayəsində var-dövlət sahibi olurlar. Axırda iş o yerə çatır ki, uydurduqları yalana özləri də inanırlar. Belə ki, uzun səfərdən qayıdan Seyid Əhməd ocağın mədaxilinin tən yarı bölünməsinə tələb etdikdə qumarbaz dostu ona kələk gəlmək istəyir. Seyid Əhməd söyləyir: “Dəgilən: and olsun bu qəbirdə yatana ki, bu haqq-hesabda nöqsən yoxdur!” (Haqverdiyev, 2005: 234) söyləyir. Seyid Əhməd isə cavabında “Bu qəbirdə yatam sən də bilirsən, mən də. Bununla belə, and içməyəcəm. Həqiqət haqq-hesabda bir neçə məbləğ qələmdən düşüb” (Haqverdiyev, 2005: 234) bildirir. Bu əhvalatdan sonra onlar barışıb, yenə ticarətlərinə davam edirlər. Göründüyü kimi, hekayə qəhrəmanın “yuxusu” böyük bir yalana zəmin yaradaraq, əməlli-başlı gəlir mənbəyinə çevrilir.

Təsvirlərdə yığcamlığa, rəvanlığa diqqət edən Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin nəinki hekayə, dramaturji yaradıcılığında da folklor motivləri geniş yer almışdır. Əsərlərinin süjet xəttində müraciət edilən folklor janrları xüsusi ahəngdarlıq yaradır, vəhdət təşkil edir. Məhz bu xüsusiyyət görkəmli ədəbin bir yandan xalq ədəbiyyatı incilərinə, onun tarixi keçmişinə dərinləndirən bələdliyindən irəli gəlsə, digər tərəfdən isə doğma xalqın gələcəyini düşünən, onun tərəqqi edərək digər xalqları kölgədə qoymaq istəyindən qaynaqlanır. Bu istək Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev yaradıcılığını xalqına, onun



məişətinə daha da yaxın etmiş, nəticə etibarilə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində əbədiyaşar əsərlər yer almışdır.

### Ədəbiyyat Siyahısı

- Əhmədov, Bədirxan. (2011). *XX Əsr Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi*. Üç cildə. I cild. Bakı: Elm və Təhsil.
- Haqverdiyev, Əbdürrəhim. (2005). *Seçilmiş Əsərləri*. İki cildə. II cild. Bakı: Lider Nəşriyyat.
- Həbibbəyli, İsa. (2004). *XX Əsrin Əvvəlləri Azərbaycan Yazıçıları*. Bakı: Nurlan.
- Məmmədov, Kamran. (1970). *Ə. Haqverdiyev*. Bakı: Gənclik.
- Hüseynov Firidun, Mir Cəlal. (1973). *Klassiklər və Müasirlər*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Mütəllibov, Təhsin. (1988). *Əbdürrəhimbəy Haqverdiyevin Poetikasi*. Bakı: Yazıçı.
- Nəbiyev, Azad. (2011). *Folklorda Fasiləsiz Transfer və Yuxu Paradıqmaları. Monoqrafiya*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Sabir Mirzə, Ələkbər. (2002). *Hophopnamə*. Bakı: Turan Nəşrlər Evi.

## AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA MİLLİ KİMLİK VƏ MİLLİ BİRLİK IDEOLOGİYASI

### National Identity and National Unity Ideology in Azerbaijan Literature

Lütviyyə ƏSGƏRZADƏ\*

#### Xülasə

Milli kimliyin formalaşması məkandan çox, mövcud tarixi şəraitdən asılıdır. Onun formalaşması prosesi daima davam edir, yeni elementlər qazanır. Hər bir insan bir ailənin, cəmiyyətin, təşkilatın, millətin və dövlətin fərdi sayılır. Hər hansı bir millətə mənsub olmağın bir çox şərtləri var; eyni dildə danışmaq, ortaq keçmişi olmaq, eyni yaradılış mifinə inanmaq, müəyyən bir torpağı vətən hesab etmək. Hələ 1930-cu illərdə Mustafa Kamal Atatürk demişdi: “Bu gün Sovet Rusiyası bizim dostumuzdur, qonşumuzdur, müttəfiqimizdir, dövlət olaraq bizə bu dostluq lazımdır! Amma sabah nə olacağını heç kim proqnozlaşdırma bilməz. O, Osmanlı İmperiyası və Avstriya-Macaristan İmperiyası kimi parçalana bilər! Bu gün əllərində möhkəm tutduqları millətlər, dünya yeni bir tarazlığa çata bilər! O zaman Türkiyə nə edəcəyini bilməlidir! Bu dostumuzun rəhbərliyi altında ortaq dilli, ortaq inanlı, ortaq mahiyyətli qardaşlarımız var. Biz onları dəstəkləməyə hazır olmalıyıq!” “Hazır olmaq” sadəcə səssizcə o günü gözləmək deyil, “hazırlaşmaq lazımdır.” Millətlər buna necə hazırlaşır? Mənəvi körpülərini möhkəm saxlamaqla! Dil körpüdür, iman körpüdür, tarix körpüdür! Bu gün biz bu cəmiyyətlərdən dil, adət-ənənə, adət və tarix baxımından ayrılmış, çox uzaqlara düşmüşük! Bizim olduğumuz yermi doğru, yoxsa onların olduğu yer? Bunu hesablamağın heç bir faydası yoxdur! Onların bizə yaxınlaşmasını gözləyə bilmərik; Onlara yaxınlaşmaq lazımdır...Tarixi bağ qurmalıyıq... Folklor bağ qurmalıyıq.. Dil bağ qurmalıyıq... Amma bunlar açıq şəkildə həyata keçiriləcək işlərdən deyil. Ad verilərək görülmək işlərdən deyil. Səhv başa düşülsə, müharibələrə də səbəb ola bilər. Bunlar dövlətlərin, millətlərin dərin düşüncələridir.” “Türk Dil Qurumu”, Türk Tarix Qurumu”nun qurulması, Latın hərflərinə keçilməsi, türklərin yaşadığı soğrafiyalara müəllimlər göndərilməsi bu bağların qurulması üçündü. Bütün bunların əsasında gələcək Türk Birliyinin infrastrukturunun yaradılması ideyası və Turanın qurulacağına inanc dayanırdı: “Türk birliyinə inanıram onu görürəm. Sabah tarixi yeni səhifələrini Türk birliyi ilə açacaqdır. Dünya sükutunu bu səhifələr içində bulacaqdır. Türkün varlığı bu köhnə aləmə yeni üfüqlər açacaq Dünya günəşin nə demək olduğunu, üfüqün nə demək olduğunu o zaman görəcəkdir.”

XX əsrin əvvəllərində “Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?” məqaləsi ilə kimliyimizi bəyan edən Əlibəy Hüseynzadənin və layiqli davamçısı, filosof şair və dramaturq Hüseyn Cavidin bütün yaradıcılığı M.K.Atatürkün 1930-cu illərdə söylədiyi “mənəvi bağlar”ın qurulmasına xidmət edir. Hüseyn Cavidin yaradıcılığında qoyulan məsələlər, Milli kimlik, Milli Birlik, Ortaq Türk dilinin və Ortaq türk tarixinin yaradılması, Ortaq Vətən-Turan ideyası (Cavidin bütün əsərlərində türk ellərinin bir ismi var: Turan) və Ortaq Türk-Turan mədəniyyətinin-fəlsəfəsinin tədqiqi bu gün də aktualdır və bu gün dövlət səviyyəsində aparılan siyasətə xidmət edir. Ümummillə lider “Heydər Əliyevin “Türkiyə və Azərbaycan bir millət, iki dövlətdir”, - sözləri bu gün Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin və Türkiyə Cümhuriyyətinin Prezidenti Tayyib Ərdoğanın yürütdüyü xarici siyasətdə öz təsdiqini tapır. Cənab İlham Əliyev İstanbulda keçirilən “TEKNOFEST” aerokosmik və texnologiya festivalındakı çıxışında deyir: “Heydər Əliyev demişdir ki, “Türkiyə və Azərbaycan bir millət, iki dövlətdir! Bu gün biz bunu isbatlayırıq. Bütün atalarımızın, əcdadlarımızın ruhu şaddır. Çünki Türkiyə və Azərbaycan bir yerdədir. Atam demişkən, “Bir millət, iki dövlət”, əlavə etmək istəyirəm, bir yumruq!”

Məqalədə, ədəbiyyatda Milli kimlik, Milli Birlik ideologiyası, Ortaq Türk Dili, Ortaq türk tarixinin yaradılması və Ortaq Vətən-Turan ideyası filosof şair Hüseyn Cavid Əfəndinin yaradıcılığı üzərində təhlil olunur.

**Açar sözlər:** Milli kimlik, Milli Birlik, Mustafa Kamal Atatürk, Heydər Əliyev, Hüseyn Cavid əfəndi

#### Abstract

The formation of national identity depends more on the existing historical conditions than on the location. The process of its formation continues constantly, gaining new elements. Each person is considered an individual of a family, society, organization, nation and state. There are many conditions for belonging to any nationality; speaking the same language, having a common past, believing in the same creation myth, considering a certain land as homeland. Back in the 1930s, Mustafa Kemal Atatürk said: "Today, Soviet Russia is our friend, our neighbor, our ally, we need this friendship as a state!" But no one can predict what will happen tomorrow. It

\* Prof. Dr., AMEA, Nizami Gəncəvi adına Ədəbiyyat İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, asgerzadelutviyye@yahoo.com.tr, ORCID: 0000-0002-8078-3484.

could break up like the Ottoman Empire and the Austro-Hungarian Empire! Today, the nations they hold firmly in their hands, the world can reach a new balance! Then Turkey should know what to do! Under the leadership of this friend, we have brothers with a common language, a common belief, and a common essence. We must be ready to support them!"

"Being ready" is not just waiting silently for that day, but "getting ready." How are nations preparing for this? Keeping your spiritual bridges strong! Language is a bridge, faith is a bridge, history is a bridge! Today we are separated from these societies in terms of language, traditions, customs and history, we have fallen far away! Is it true where we are or where they are? It's no use calculating it! We cannot wait for them to approach us; We need to get closer to them... We need to build a historical garden... We need to build a folklore garden... We need to build a language garden... But these are not among the things that will be carried out openly. It is not one of the things to be done by naming. If misunderstood, it can also lead to wars. These are the deep thoughts of states and nations."

The establishment of the "Turkish Language Institute", the Turkish History Institute, the transition to Latin letters, and the sending of teachers to the regions inhabited by Turks were for the establishment of these gardens. All this was based on the idea of creating the infrastructure of the future Turkish Union and the belief that Turan would be established: "I believe in the Turkish unity and I see it. Tomorrow history will open new pages with the Turkish unity. The world will find its silence in these pages. The presence of the Turk will open new horizons to this old world. What does the world mean by the sun?" then he will see what the horizon means."

At the beginning of the 20th century, "Who are the Turks and who do they consist of?" All the creations of Alibey Huseynzade, who declared our identity with his article, and his worthy follower, philosopher poet and dramatist Huseyn Javid, serve to build the "spiritual bonds" mentioned by M.K. Atatürk in the 1930s. The issues raised in Huseyn Javid's work, National identity, National Unity, the creation of a Common Turkish language and a Common Turkish history, the idea of a Common Homeland-Turan (in all of Javid's works there is one name for the Turkish land: Turan) and the study of the Common Turkic-Turanic culture-philosophy are still today. is relevant and serves today's state-level policy. The words of national leader Heydar Aliyev, "Turkey and Azerbaijan are one nation, two states", are confirmed today in the foreign policy of the President of the Republic of Azerbaijan, İlham Aliyev, and the President of the Republic of Turkey, Tayyip Erdoğan. Mr. İlham Aliyev said in his speech at the "TEKNOFEST" aerospace and technology festival held in Istanbul: "Heydar Aliyev said that "Turkey and Azerbaijan are one nation, two states! Today we prove it. The souls of all our fathers and ancestors are happy. Because Turkey and Azerbaijan are together. When my father said, "One nation, two states", I want to add, one fist!"

In the article, the national identity, the ideology of National Unity, the common Turkish language, the creation of a common Turkish history, and the idea of a Common Motherland-Turan are analyzed based on the works of the philosopher and poet Huseyn Javid Efendi.

**Keywords:** National identity, National Unity, Mustafa Kemal Atatürk, Heydar Aliyev, Huseyn Javid Efendi

### Ədəbiyyatda Milli kimlik və Milli birlik problemi

XIX əsrin ortalarından başlayaraq çar Rusiyasının işğalı altında olan Şimali Azərbaycan ərazisindəki türklər milli varlıqlarını ifadə etməyə çalışmışlar. Azərbaycanın A. A. Bakıxanov, M. F. Axundzadə, H. B. Zərdabi, S. Ə. Şirvani kimi ziyalıları, tayfa və xanlıq şüurundan əl çəkərək çağdaş dövrün tələblərinə uyğun millət olmanın əhəmiyyətini anlamış, hər hansı milli və dini məsələyə bir tayfa, yaxud bir bölgənin miqyasında deyil, Qafqaz-Azərbaycan türklərinin səviyyəsində yanaşmağa başlamışlar. Bu zaman çar Rusiyasının apardığı siyasət nəticəsində Azərbaycan xalqının yenidən millətləşmə prosesinə baxışları bir qədər fərqli olmuşdur. Bəziləri milli kimliyini və milli dilini "tatar", "müsəlman", hətta "fars-persian" kimi qələmə vermişdir. Müsbət haldır ki, milli şüurun çağdaş dövrün tələblərinə uyğun şəkildə formalaşması prosesi də məhz bu ziyalıların ilk addımları nəticəsində başlamışdır. XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərində milli oyanış prosesində Azərbaycan ziyalıları aparıcı rol oynamış, əsas xətlərindən biri türklük olmuşdur. Bu istiqamətdə ciddi addımlar atan Əli bəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağaoğlu, Əlimərdan bəy Topçubaşı, Məhəmməd Əmin Rəsulzadə kimi milli ideoloqlar milli varlıqlarını ifadə etmək üçün türkçülüyn ən güclü silah olduğu qənaətinə gəlmişlər. İlk dövrlərdə milli şüurun aparıcı qüvvəsi dini şüur-islamçılıq olsa da, xüsusilə, XX əsrin ilk onilliyində Azərbaycanın sosial-ictimai həyatında rol oynamış Əhməd bəy Ağaoğlu dini birliyi milli birlik kimi, ("islam millətçiliyi") qələmə vermiş, sonra onu türkçülük əvəz etmişdi. Ə.Ağaoğlunun

fikirincə, Quranın mahiyyətindən xəbərsiz olduğumuzu və əgər bilərikse buna doğru müəyyən addımların atılacağına inamını ifadə etmiş, müsəlmanlar arasında milli birliyin olmaması Qurandan uzaqlaşmağımızın nəticəsidir. Bu baxımdan Qurana üz tutaraq milli birlik məsələsini – “müsəlmanlar qardaşdirlar” prinsipini dərk etməli və bu ideyanı cəmiyyət daxilində yaymaq lazımdır” (Агайев,1903:3). Göründüyü kimi, çarlıq dönəmində üst kimlik dini kimlik idi. Ağaoğlu, öz xatirələrində yazır ki, əgər mənim atamdan kim olduğunu soruşsaydınız, o, belə deyirdi: “*Mən Məhəmməd ümmətindənəm, Əli şiasiyəm....*”

Ə. Ağaoğlunun bu ideyası özünü doğrultmadı, İslamçılıqdan Türkcülüyə, ümmətçilikdən millətçiliyə keçid olundu ki, bu milli şüurun formalaşması yolunda mühüm bir addım idi. Uzun illər rus ideoloqların fəaliyyəti sayəsində milli kimliyi və milli dili saxtalaşdırılan Azərbaycan türklərinin milli şüurunun oyanmasında milli xüsusiyyətlər, türk kimliyi, türk dili, türk tarixi, türk mədəniyyəti, türk qəzeti, türk teatru din faktorundan daha üstün və zəruri idi. Azərbaycan türklərinin milli şüuru türkcülük əsasında formalaşdırılmağa başlasa da, milli ideoloqlar İslamçılıq və Çağdaşlıq şüurunu da bir kənara qoymadılar.

Beləliklə, Azərbaycan türkləri milliyyətdən millətə keçdi. Azərbaycan türklərinin milliyyətdən millətə keçməsinə cəmiyyətin ayrı-ayrı üzvləri arasında milli iradənin, milli düşüncənin, milli müqavimətin yaranması ilə izah edən Mirzə Bala Məmməd zadə yazırdı:

*“Bu, kollektiv bir hərəkət idi. Bu kollektiv hərəkətdən həqiqətən kollektiv bir vicdan, kollektiv bir şüur və iradə doğacaqdı. Bu şüur və iradə büllurlaşdıqca mahiyyəti və hədəfi artıq büllurlaşmış olan milli hərəkət öz zahiri simasına ad taparaq islami etikətdən çıxır, milli türk simasını alırdı. Çünki kollektiv vicdan islami mahiyyətini çoxdan tərk etmiş, ictimai münasibətlərdə dinin bağlayıcılıq yerini dil almış olurdu” (Məmməd zadə,1992:23).*

M.B.Məmməd zadənin təbrincə desək, xanlıqlar dövründəki parçalanmış türk şüuru artıq aradan qalxmağa başlamış, tayfa-xanlıqlar şüurunun yerini kollektiv şüur – milli şüur (türklük) tutmuşdur. Tayfa-xanlıqlar şüurunun yerini kollektiv şüur – milli şüurun (türklük) tutmasını vurğulayan M.Ə.Rəsul zadə yazırdı:

*“Artıq Azərbaycan insanının şüurunda bir neçə yerə bölünmüş xanlıqlar deyil, Azərbaycan milli ideyası şüuru formalaşmışdır. Halbuki yüz il əvvəl Azərbaycan Türk Xanlıqları hakimiyyətlərini çar Rusiyasına qeyb etdikləri zamanı belə, Azərbaycan xalqı bugünkü Azərbaycan birliyinə malik deyildilər. Bu baxımdan Azərbaycan Türk Xanlıqları çar Rusiyasının işğalına məruz qaldıqdan sonra, milli birliyi-Azərbaycan birliyini bəlkə də, heç romantik şəkildə belə xəyal etməyən bir millət indi onu əldə etmişdirsə, deməli, gerçək Azərbaycan birliyi şüuru olduğu halda Azərbaycanın istiqlalı qaçılmazdır” (Rəsul zadə,1990:54).*

Milli ideoloqlarımızın da vurğuladığı kimi, ümmətçilikdən millətçiliyə keçid türklük əsasında milli şüurun yaranması ilə nəticələnmiş, bu isə, öz növbəsində “türk kimliyi”, “türk dili”, “türk mədəniyyəti”, “türk tarixi”, “türk ədəbiyyatı” anlayışlarında öz əksini tapmışdı. Türk dili” rəsmi dil olmuş (2004:440) və təhsilin bütün səviyyələrində istifadə olunmuşdur. Tarix dərsləri “Türk Tarixi” adlandırılmış, cəmiyyətin bütün səviyyələrində milli kimliyi gücləndirmək üçün işlər görülməyə başlamışdı. Bu proseslərdə “Açıq söz” qəzetinin şüarı olan türkləşmək, müasirləşmək və islamlaşmaq milli şüurun formalaşmasında həlledici rol oynamışdı.

Cümhuriyyətin mövcudluğu dövründə bütün Azərbaycan vətəndaşlarının şüurunda bir vətən, dövlət və milli varlıq şüuru yarandı. Azərbaycan türkləri qurduqları dövlətdə, milli hökumətin idarəçiliyində azsaylı etnoslara və milli azlıqlara nə dərəcədə dəyər verirdisə, onlar da Azərbaycan Cümhuriyyətini bir türk dövləti olaraq səmimi şəkildə qəbul etməklə yanaşı, onu özlərinə bir vətən və dövlət kimi də görürdülər. M. Ə. Rəsul zadə parlamentdəki çıxışlarında və Cümhuriyyətə həsr etdiyi bir çox əsərlərində bu məsələni dəfələrlə vurğulamışdır. “*Bu Cümhuriyyət türk və qeyri-türk bütün Azərbaycan vətəndaşlarının Vətəni və Dövlətidir, burada hamı eyni hüquqlara malikdir!*” (Rəsul zadə,1990:40).

Cümhuriyyət dövründə də azərbaycanlılığın bir tərəfdən türk etnoslarını, digər tərəfdən türk olmayan etnosları özündə birləşdirməsi təbii bir proses olmuşdur. Azərbaycanlılıq qədər türklük, türklük qədər azərbaycanlılıq bütün azərbaycanlılar üçün birləşdirici simvollardan biri idi. Türklük demək talışa,

ləzgiyə, kürdə, udinə və başqa etnoslara qardaşlıq, birlik, bərabərlik, bir sözlə azərbaycanlılıq demək idi. Türklük və azərbaycanlılıq bir tamdır. Təəssüf ki, Cümhuriyyətin süqutundan sonrakı dövrdə, keçmiş SSRİ dövründə, anti türk, anti azərbaycan ideoloqları milli şüurun türklük və azərbaycanlılıq istiqamətində formalaşması yolunda ciddi zədələrə yol açdı. Xüsusilə, türklük və azərbaycanlılıq şüurunun əsas daşıyıcılarının, Hüseyn Cavid, Əhməd Cavad, Bəkir Çobanzadə və b. repressiya məruz qalması Milli kimlik və Milli birlik açısından çox ağır və ağrılı olmuşdur.

İlk dövrlərdə keçmiş SSRİ rejimi Milli şüurun əsas daşıyıcılarını məhv etmək üçün onlara milli varlıqlarını və dini kimliklərini ifadə etmək üçün bilərəkdən “şərait” yaratmış, SSRİ rəhbərliyi müəyyən bir zaman kəsiyində milli aydınlardan kimlərin öz yolundan dönəcəyini və ya kimlərin dönməyəcəklərini müəyyənləşdirməyə çalışmışdır.

1926-cı ildə Bakıda keçirilən Birinci Türkoloji qurultay bu müəyyənləşdirilməyə yardımçı olmuşdur. Bundan sonra SSRİ rəhbərləri milli düşüncəli insanları qarşı mənəvi repressiyaya məruz qoymuşdu. Bu zaman əsas məqsəd Azərbaycan insanının türklük, islamlıq və azərbaycanlılıq ideyalarına əsaslanan milli şüurunu məhv etmək, onun yerində tamamilə yeni bir nəsil yetişdirmək və yeni bir ictimai şüur formalaşdırmaq olmuşdu.

*“Kim bu ideologiyaya xidmət etdisə yüksək mənəbə, şana, etməyənlərə isə repressiya yolu göründü. Rusiya daxilindəki türklərin hafizəsindən türk sözünü silməkdə qərarlı olan bolşevik hökumətinin Azərbaycanda Türkoloji qurultay keçirilməsinə izin verməsi düşündürücüdür. Bunun bir çox səbəbi var. Ən önəmli səbəb, türklərin gələcək üçün düşüncəsini öyrənmək idi və bunu bacardı. Rusun işğal etdiyi məmləkətdə hadisəyə çevrilən Türkoloji qurultay, sonu repressiya ilə bitən qətlərin başlanğıcı oldu. Bu dövrdə həyata keçirilən siyasi repressiya aktı birbaşa Milli şüura, Milli kimliyə və Milli birliyə edilmiş qəsdidir” (Əsgərzadə, 2019c: 60).*

Bundan sonra milli kimlik “sovet beynəlmiləçiliyi” şüuru ilə əvəz olundu, fiziki repressiyalar nəticəsində 1920-1930-cu illərdəki “pantürkçü”, “panislamçı” adı ilə damğalanmış milli ziyalıların yeri “Sovet ruhlu” ziyalılarla dolduruldu. Sonrakı dövrdə milli ziyalıların əvəzində türklüyə, islamlığa yad, düşmən gözü ilə baxan yeni bir ziyalı nəsli yetişdi. Bu nəsillə Sovet Azərbaycanı nəsli yetişdirmişdi. Sovet Azərbaycanın ziyalısı və nəsli ilə öncəki milli ziyalılar və nəsillər arasındakı bağ qırılmışdı.

### **Hüseyn Cavid yaradıcılığında Milli kimlik və Milli birlik ideyası:**

Şübhəsiz ki, milli hisslərlə yazan Hüseyn Cavidin ideyaları sovet ideologiyası ilə üst-üstə düşə bilməzdi. Əksinə, bolşeviklər onu öz tərəfinə çəkməyə çalışır. Ona tolerantlıq göstərir. Çünki Cavid kimi bir şairin səngər dəyişməsi cəmiyyətə dərin təsir edəcək və yeni ideologiyanın həqiqiliyi Cavid vasitəsilə sübuta yetiriləcəkdi. Qərb ədəbiyyatını və fəlsəfəsini tam dərk etmək üçün 1926-cı ildə Cavid müalicə və çağdaş Qərb ədəbiyyatını öyrənmək üçün Avropaya göndərir. Cavid aprelin 10-dan oktyabrın 1-dək Berlində qalır və gözləri və qaraciyəri müalicə olunur. Cavid yeni ideologiyayı nəinki qəbul etmir, qəti şəkildə ona qarşı çıxır və ömrünün sonuna qədər Sovet ideologiyasına müxalifətini sürdürür. Sovetlərdən öncə “Şeyx Sənan” (1914) faciəsi ilə teatra təsəvvüf, “Peyğəmbər”i ilə (1922) İslamı ədəbiyyata gətirən ədib sovetlərdən sonra da Milli ideologiyaya sadıq qalır. “Şeyx Sənan” faciəsində kiçik bir epizodla milli və dini kimliyini bəyan edir:

*“Qafqasyada, şimdiki Tiflis civarında kiçik bir dağ ətəyində mənzərəli bir yerdə Şeyx Sənan Şeyx Sədra ilə məhzun bir halda gəzərkən, uzaqdan türkü səsi eşidilir. Bir az sonra türkü söyləməkdə olan Özdəmirlə Oğuz görünməyə başlar. Şeyx Sədra onlara müraciətlə: “Bana baq, arqadaşlar!” - deyər sorar. Özdəmir deyir: “Əmr ediniz!” Şeyx Sədranın “Hanki soydansınız? Nə dindəsiniz?” - sualına Özdəmir belə cavab verir: “Soyumuz türk, dinimiz islam...” (Cavid, 2007b: 142).*

Əlibəy Hüseynzadənin layiqli davamçılarından olan Cavid müraciət etdiyi mövzulara görə, sovetlərdən yazmadığı üçün “böyük təşkilatımızdan yazmaqdan, gedib köhnə tarixi şeylərə toxunmaqdan” ittiham olunur. O, Azərbaycanın işğalının ikinci ilində Rusiyaya etiraz olaraq mövzunu İslam-Türk tarixindən götürərək “Peyğəmbər”, “Topal Teymur” dramlarını yazır. Bütövlükdə mövzularını türk tarixindən alan şairin əsərlərindəki tarixi hadisələr türkün çox qədim çağlarından gəlir. Məsələn, “Nə zaman kişnəsəydi Türkün atı/Qırılırdı bir ölkənin qanadı”

(Cavid,2007a:52) misralarıyla Türklüyün əski çağlarına ekuskurs edən şairin əsərləri Türk tarixinin əski çağlarına dayanır. Türk poetik düşüncəsinin ən qədim qatlarını tarixin yaddaşından götürüb çağımızla əlaqələndirməyi qarşısına məqsəd qoyur. Bütövlükdə, türklüyün ilk çağlarına aid ədəbi nümunələrin ruhu, havası hopmuş, Göktürk abidələrinə, runik türk şeirinə, türklüyün qədim tarixinə, şaman fəlsəfəsinə, türk qəhrəmanlarının həyatı və şəxsiyyətinə maraqlı Cavid yaradıcılığının ruhunu təşkil edir. Türk və islam tarixini ədəbiyyata gətirən Cavid türk millətinin varlığını, tarixdə göstərdikləri qəhrəmanlıqları və özünün də türk olduğunun qürurunu yaşamış, əsərlərində silsilə tarixi obrazlar yaratmışdır.

Mövzusu “Şahnamə”dən götürülən “Səyavuş” əsəri Cavidə türk tarixinin və türk cəmiyyətinin daha qədim dövrlərinə istinad etmək imkanı verir. O, Efrasiyap və Seyavuş məsələlərinə toxunaraq, əslində Alp Ər Tonqa və Turan məsələlərinə, türk kimliyinə yenidən nəzər salmaq, İran-Turan problemlərini araşdırmaq, Türkiyə-İran və ya Çin əlaqələrindən, Çin imperiyasının türklərə münasibətindən danışmaq imkanı əldə edir, ən əsası əsərlərini İstanbul türkcəsində yazır.

Ortaq Dil İdeologiyası türkcülük fəlsəfəsinin əsas ünsürlərindən biri və birincisi dildə birlik anlayışıdır. Türk ədəbiyyatının “qütb ulduzlarından” olan Cavid əfəndinin mücadiləsi, Ortaq Türk kulturu, Türk ədəbiyyatı, Türk dili, bir bütün olaraq Turan uğruna idi. Türkcülük düşüncəsinə görə, Ortaq yazı dili İstanbul Türkcəsi idi. O, bütün yaradıcılığı boyu dil birliyinin bu mühüm şərtinə əməl etmişdi. Cavid, yalnız düşüncənin deyil, eyni zamanda ədəbi dil birliyinin də yaranmasını arzu etmiş, Ortaq Dil Birliyi ilə dildə, fikirdə, düşüncədə birlik şüurunun oyanmasını istəmişdi. Türkcülüüyü, turançılığı öz dilində gözəll ifadəsini tapmış Cavidin dili fəlsəfəsinə, fəlsəfəsi isə dilini müəyyənləşdirmişdir.

Türklərin İstanbul türkcəsində birləşmələrinin gərəkli olduğu fikrini İsmayıl Qasıralı ortaya qoymuşdu. Gerek Ortak Türkcə ideologiyasının tərəfdarları İsmayıl bəy Qasıralı və Əli bəy Hüseyinzadənin, gərəksə də İstanbulda Ömər Seyfəddinin məfkurəsi harsca (kültür) birləşmək idi. Eyni kulturun daşıyıcısı olan bölünmüş türk dövlətlərinin bir lisanla birləşməsi, bütün Türklərin, eyni zamanda Turanın birləşməsi olur. Cavid əfəndi hər zaman dil, tarix, ədəbiyyat birliyi ideologiyasını müdafiə etmiş, israrla həyata vəsiqə almasını istəmişdi. İttihadın, dildən başlanma biləcəyinə bütün qəlbilə inanan şairin

*“fəlsəfəsi, əslində onun dil siyasətinin-sistemli dünya görüşünün, məfkurəsinin dilidir. Onun dilinin romantik və ədəbi mahiyyətindən çox siyasi-məfkurəvi bir mahiyyəti vardı. Ömrünün sonuna qədər Turan ədəbi dilinin qurulması uğruna mücadilə vermiş Cavid əfəndi, hələ 1910-cu ildə yazırdı: “Məsələ, bir çox məktəblərdə gürcülərin, ermənilərin həm şəriət, həm lisan öyrətmənləri olduğu halda, müsəlmanların yalnız şəriət müəllimi var. Lisan öyrətməninə məhrumdur. Onun üçündür ki, bir çox məktəb şagirdləri az bir zamanda özlərini unuturlar. Özlərini, sözlərini bilmirlər. Tarixlərdən, köklərindən xəbərsiz qalırlar. Bu da bir millət üçün pək böyük qəflət, pək böyük tədənnidir. Dilsiz bir millət yaşamaz, çabuk münqariz olur. Bir millətin lisanı, mevcudiyətinin ən parlaq bürhanıdır” (Cavid,2007e:221).*

Cavidin ədəbi dili Ortaq Türkcə anlayışına uyğundu. O, əsərlərində yalnız İstanbul Türkcəsinə aid sözlər istifadə etməklə qalmamışdı. Onun dili “Bütün tələffüz norması, morfoloji-sintaktik quruluşu, lüğət tərkibi ilə İstanbul Türkcəsinə yaxındı. Avropa mənşəli alınma sözlər belə Cavidin dilinə çağdaşları kimi Rus dilindən deyil, Türkiyə türkcəsindən keçmişdi. Cavidin dil məsələsində tutduğu yol, istifadə etdiyi Ortaq Dil Rza Təvfıq Böyükbaşı, Yurdaqlı və Gökalpın dilindən fərqlənməyən, anlaşılqı bir türkcəydi. Fitrətən türkcü, turançı olan Cavid əfəndi, ümumtürk ədəbi dili ilə əlaqəli görüşlərini öz əsərləri ilə ortaya qoymuş, yaradıcılığıyla “lisan birləşdirmək” ideologiyasına xidmət etmişdi. Qızına verdiyi adda belə öz arzularını ifadə etmişdir: Turan! Əsərlərində türk ellərinin ismi Turan kimi keçən şairin Turan ideologiyası milli mənəvi birlik açısından bugün də aktualdır. Cavidin düşüncəsində türkə Turandan başqa Vətən yoxdur. Cavid, Sovet Azərbaycanı dövründə milli kulturu, milli ruhu, türkcülüüyü-turançılığı beynəlmiləl proletar mədəniyyətinə və ihlalına qarşı müdafiəçiləri arasında fərqliydi. Azərbaycanın işğal olunduğu, sovet ideologiyasının hakimi-mütləq olduğu dönmədə də Cavid, bu ideologiyadan vaz keçmədi, düşüncələrini yaradıcılığında inikas etdirdi. 1925-ci ildə qələmə aldığı “Topal Teymur” tarixi dramı milli məzmununa görə, SSRİ rəhbərlərini bir xeyli məşdul etmişdi. “Topal Teymur”da türkün qəhrəman fətləhlərinin - Əmir Teymur və Yıldırım Bayezidin

sahnəyə gətirilməsi bolşevik hökumətini məmnun etməmişdi. Ədib dramda Teymurun dilindən bir Türk-Turan hökmdarının hansı özəlliklərə malik olmasının əsas simptomlarını göstərmiş, iki türk hökmdarının müharibə etməsinin əleyhinə olmuşdu. Turan adlı vətəndə iki Türk hökmdarının müharibə etməsi yalnız Turanı parçalamağa xidmət edirdi. Bu anlamda Divanbəyinin dilindən Teymura deyilmiş sözlər diqqətə dəyərdir:

*“Fəqət bən biləkis, Yıldırım məsələsində asla tərəftar olmaq istəməm. Çünki hər ikiniz Turan aləminin birər qütbüsünüz. Şu iki qütbü bir-birilə çarpışarsa, ortada fəlakətli bir uçurum açılmış olur. Və bu nifaqdan yararlanan əcnəbi dövlətlər Türk dünyasına saldırmağa fürsət bulur”* (Cavid, 2007d: s.335).

Əmir Teymurla Yıldırım Bayezid arasındakı tarixi savaşı sonuncunun dilindən bir tərəfin deyil, bütün Türk millətinin məğlubiyyəti kimi dəyərləndirmişdir: *“Bu zəfər Türk əgvamını deyil, yalnız fürsət bəkləyən qomşu hökumətləri məmnun etdi. Ah doğrusu, İslam aləmini başsız qoydu”* (Cavid, 2007c:366).

Qəlbi milli duyğularla coşub-daşan Cavid əfəndi, “Səyavuş” və “Xəyyam”da türk tarixinin çeşidli dövrlərini əks etdirir. Hətta “Səyavuş”da hadisələri miladdan öncəki 624 ilinə götürməklə əsərin təmsalında özünün ən qədim türk tarixinə istinad edən əsərini yaradır” (Turan, 2010:208) M.Ə.Rəsulzadə “Topal Teymur”, “Peyğəmbər”, “İblis” və “Səyavuş” pyeslərini təhlil edərkən *“Cavidin Sovet cəmiyyətində tarixə sığınmasını günün həqiqətini deyə bilməsi”* (Rəsulzadə, 1990:35-36) kimi dəyərləndirir. Türk tarixinin və cəmiyyətinin daha qədim dövrünə müraciət imkanı verən “Səyavuş” əsərini *“Türk yaddaşının 30-cu illərdəki ətəllət burulğanından qurtulması, milli yaddaşın oyandırılması naminə Hüseyn Cavidin ən böyük savaşı kimi də dəyərləndirmək olar”* (Turan, 2010:208). Hətta bir sıra hallarda “Səyavuş”u 30-cu illər Azərbaycanının faciəsini və problemlərini incələyən bir əsər kimi dəyərləndirmək də olar:

*“Yetər çıldırdınız, hökumət!- deyə,  
Evləri yıqtınız, ədalət!- deyə.  
Söylə, övündüyün ədalət bu mu?  
Hökumət dediyin rəzalət bu mu? (Cavid, 2007d:251).*

*“Səyavuş”un milli mahiyyət daşımaları səbəblərindən biri də hecada yazılmasıdır. Firdovsinin əruzla yazdığı “Şahnamə”ni Cavid hecda yazmışdı. Məlum, hecanın ilk nümunələri də Səyavuş dövründə yaradılmışdı. Məsələn, bu dövrdə Alp Ər Tunqanın ölümünə söylənən ağılar heca ilə söylənmişdi”* (Turan, 2010:208). Milli istiqlal ideologiyasının propaqandası edilən “Səyavuş” əsəri bir növ M.Ə.Rəsulzadənin “Əsrimizin Səyavuşu” siyasi fəlsəfi əsərinin ədəbi dildə ifadəsidir. Azərbaycan Cümhuriyyətinin milli ideologiyasının mahiyyətini əks etdirən “Əsrimizin Səyavuşu” əsərində fars şairi Firdovsinin “Şahnamə”sini oxuyan və paralellər apararaq Firdovsinin qəhrəmanı Səyavuşun həyatını Azərbaycan Cümhuriyyətinə bənzədən Rəsulzadənin qənaətinə, İranla Turan arasında qalan Səyavuşla, Rusiya və İran arasında bölüşdürülməyən Azərbaycan eyni taleyi yaşayır. Yalnız Firdovsinin “Səyavuş”undan fərqli olaraq Rəsulzadənin Azərbaycan cümhuriyyəti adlı idealının bir gün azadlığa qovuşacağı əsərdə nikbinliklə vurğulanır. Azərbaycan xalqının bir millət kimi şəkillənməsində əsas rolun türklərə məxsus olmasına zərrə qədər şübhə etməyən Rəsulzadənin fikrincə, *“onların öndərliyi ilə Turanın mərkəzində Azərbaycan adlı bir ölkə yaranmışdır ki, yeni Turanın açarları ondadır. Yeni Azərbaycan Türk ocağı, əski Türk yurdudur”* (Rəsulzadə, 1990:61). Cavid də Rəsulzadə kimi, türk qəhrəmanı-Səyavuşun ölümünü, yəni Azərbaycanın Rusiya tərəfindən işğalını Turan üçün zərbə hesab etmişdi. Cavid, bunu Turan elinin vəziri Piranın dilindən belə ifadə edir: *“Sakin, öylə şanlı bir gəncə qiyməq. Qəlbindən yaralar bütün dünyanı. Anıldıqca ağlar qoyar Turanı”* (Cavid, 2007d:289). Rəsulzadə kimi, Cavidin də fikrincə, Səyavuşun mücadiləsi, Azərbaycanın mücadiləsi millilik və müstəqillik uğrunda mübarizədir. (Rəsulzadə, 1990:62). Cavidin əsərdə verdiyi mesaj budur; Türk-Turan birliyi gerçəkləşsə, heç bir millət ona üstün gələ bilməz. M.Ə.Rəsulzadə yazır: *“Cavidin “Səyavuş”unda dərin mənalı fəlsəfi fikirlər vardır. Şübhəsiz, bu fikirlərin başında Turan idealını yaşatmaq dayanır.”* M.Ə. Rəsulzadənin Cavidin “Peyğəmbər”ini bolşevizim şəraitində ədibin öz düşüncələrini söyləməyə fürsət axtardığını göstərə bilmək üçün son dərəcə gözəl əsər kimi dəyərləndirməsi, vətən sevgisinin, vətənpərvərlik duyğusunun güclü ifadə edildiyini vurğulaması və Peyğəmbərin dilindən söylənmiş bu parçanı nümunə olaraq göstərməsi çox mənalıdır:

*“Şu kılıc, bir də bu mənalı kitab,  
İştə, kafi sizə... yox başqa xitab.  
Açar ancaq bu kitab el gözünü,  
Siləcəkdir bu kılıc zülm izini.  
Haqq, vətən, zevqi-səadət, cənnət,  
Hər kılıc kölgəsi altında, əvət! (Rəsulzadə,1990:62).*

Cavidin, oxucusunu Türk erasından sonrakı dövrə götürdüyü dramlarından biri də “Xəyyam”dır. Ədibin bu əsəri ilə bir çox tarixi şəxsiyyətlər: Xəyyam, Alp Arslan, Nizamül-mülk, Məlikşah, Sabbah və s. Azərbaycan ədəbiyyatına qədəm qoyur. Millət öz faciəsini yaşadığı qorxunc, Allahsız, Peyğəmbərsiz Sovet cəmiyyətində Cavidin, ölümü gözə alaraq Bolşeviklərə Peyğəmbəri, islamı, Türkü, Turanı anlatması təbii idi, çünki “Cavid mənaviyyəti Türk sözü, Türk qüruru, Türk keçmişi və Türk gələcəyi ilə daha sıx bağlıdır (Əliyev,2008:151). Yaradıcılığı ilə bu missiyaya xidmət edən şair, “Maral”da Türkü belə xarakterizə edir: “Oğlum, sən bir baba igitsin. Sən bir Türk oğlusun, mert oğul öz kökünü unutmaz. Ər oğlu ər ol. Sözlərimi unutma! Heysiyyətli bir baba igit, nə oynar, nə gülər, nə də ağlar, çünki oynamaq cingənlərin işidir, gülmək çocuqların payıdır, ağlamaq isə dul qadınlara yakışır. Bir Türk, çadırda doğar, savaşda ölür” (Cavid,2007b:85). Türkün kökündən qopmasından əndişələnən Cavid, böyük uzaqgörənliklə “İxtiyar bir Türkün vəsiyyəti” şeirində Türk milləti üçün istəklərini dilə gətirir: “Bir millətin tarixidir, kökü, yurdu, yuvası/Tarixiniz baş ucundan hergiz, əksik olmasın” (Cavid, 2007a:54). Cavid, “Oğuz-Türk xalqlarının birliyini, həmrəyliyini bir ideologiya kimi irəli sürərkən bu xalqların tarixi köklərini, mənşə bağlılığını, qəhrəmanlıq səhifələrindəki müstərkliyi ön plana çəkirdi” (Əsgərzadə,2005a:11). Cavid, bir tərəfdən də Azərbaycan səhnəsinə türkcə danışan obrazlar çıxarmaqla bu ideologiyaya xidmət edirdi. Onun Türkcə danışan çocuk qəhrəmanları: Gülbahar Ənvər və s. düşüncə etibarıyla türkdü. Ümumiyyətlə, “Cavidin gərək şeirlərində, gərək dram əsərlərində yaratdığı silsilə obrazlar və ideologiya sistemi Türklük nəzəriyyəsinin, milli ideologiyanın bütün tərəflərini əks etdirir. Millilik, türklük, Turancılıq anlayışını anlamaq üçün Cavidin yazdıqlarını misra-misra, obraz-obraz analiz etmək yetərlidir” (Asgerzade&Seferzade,2015:48). Cavid, yalnız filosof şair-dramaturq deyil, böyük nəzəriyyəçidir, ideoloqdur və ədəbiyyatın dili ilə yaratdıqları dünən olduğu kimi günümüzdə də milli ideologiyaya xidmət etməkdədir. Azərbaycanda türkcülüyü, turancılığı var edən, nəzəriyyəsinə yaradan Ə. Hüseynzadənin davamçısı olan Cavidin ədəbiyyatımızdakı yeri və rolunu hələ 1925-ci ildə Əli bəy aydın bir şəkildə “Ədəbiyyatımızda Cavid” adlı məqaləsində belə səciyyətləndirirdi: “Əcaba bizim ədəbiyyatımızda Cavid nə yaptı? Bu soruya cavab vermək üçün az çox təfsilata gərək vardır. Cavidə qədər Azərbaycan ədəbiyyatında şair yox deyildi. Vardı. Fəqat bunlar Cavid kimi, yeni deyildi və Cavidin lisanındakı uğuru qazana bilmədilər” (Hüseynzadə,1925). Əli bəyin vurğuladığı kimi, ruhu hər zaman Vətən, Millət duyğuları ilə vuran Cavid, böyük şair, böyük şəxsiyyət, ərdəm örnəyidir.

*“Heydər Əliyevin 59 yaşında Sibirə sürgün edilən Hüseyn Cavid, türklərin ən dahisini, ən dühasını 41 il sonra, 100 yaşında vətənə gətirməsinin səbəbi də bu idi; onun vətənə qayıdışı təkcə Cavidin vətənə qayıtması deyildi, bu milli duyğuya sahib olan bütün şəxsiyyətlərin cənazəsinin, ruhunun öz vətəninə - Azərbaycana gətirilməsiydi. Heydər Əliyevin Cavidə verdiyi dəyər, onun yaradıcılığına göstərdiyi məhəbbət, ümumən milli dəyərlərə hörmət və sədaqəti idi. Bunun keçərli mənbələri var. Bunlardan biri Hüseyn Cavid və Heydər Əliyevi birləşdirən coğrafi mövqe, digəri isə onların baxış sistemində Milliyyətçiliyə, Türkcülüyə, Milli yaddaşa sadiqlik hissədir (Hüseynov,2007:11).*

“Türk oğlu Türk, Milli düşüncə əfəndisi” Hüseyn Cavid, yazdıqları ilə millətə həqiqəti, Turanı, türkü anladıb. “Onun yaradıcılığında Türk dünyasının sütunu sayılan Türk tarixi, Türk fəlsəfəsi, Türk dili və Turan ideologiyası bir bütündür. O, kiçik bir şeirində də bu ideologiyayı yaşatmışdır. Ədibin hayatı bahasına yaşatdığı bu ideologiya çağımızda da aktualdır” (Asgerzade&Seferzade,2013: 245).

### **Nəticə**

Son olaraq demək istərdik ki, ədəbiyyat yalnız şəxsiyyətin formalaşmasında deyil, bütövlükdə milli birlik və milli kimliyin yaşadılmasında ən önəmli amildir. Ədəbiyyat milli, dini və mədəni kimlik kimi, milli kimliyin formalaşmasına layiqli töhfə verir. Azərbaycan romantik ədəbiyyatı şəxsiyyətin formalaşması sahəsində mühüm funksiyalar yerinə yetirən əsas mənbə olmuşdur.



Milli kimliyin formalaşması məkandan çox, mövcud tarixi şəraitdən asılıdır. Onun formalaşması prosesi daima davam edir, yeni elementlər qazanır. Hər bir insan bir ailənin, cəmiyyətin, təşkilatın, millətin və dövlətin fərdi sayılır. Hər hansı bir millətə mənsub olmağın bir çox şərtləri var; eyni dildə danışmaq, ortaq keçmiş olmaq, eyni yaradılış mifinə inanmaq, müəyyən bir torpağı vətən hesab etmək. Hələ 1930-cu illərdə Mustafa Kamal Atatürk demişdi:

*"Bu gün Sovet Rusiyası bizim dostumuzdur, qonşumuzdur, müttəfiqimizdir, dövlət olaraq bizə bu dostluq lazımdır! Amma sabah nə olacağını heç kim proqnozlaşdırma bilməz. O, Osmanlı İmperiyası və Avstriya-Macaristan İmperiyası kimi parçalana bilər! Bu gün əllərində möhkəm tuiduqları millətlər, dünya yeni bir tarazlığa çata bilər! O zaman Türkiyə nə edəcəyini bilməlidir! Bu dostumuzun rəhbərliyi altında ortaq dilli, ortaq inanclı, ortaq mahiyyətli qardaşlarımız var. Biz onları dəstəkləməyə hazır olmalıyıq!" "Hazır olmaq" sadəcə səssizcə o günü gözləmək deyil, "hazırlaşmaq lazımdır." Millətlər buna necə hazırlaşır? Mənəvi körpülərinizi möhkəm saxlamaqla! Dil körpüdür, iman körpüdür, tarix körpüdür! Bu gün biz bu cəmiyyətlərdən dil, adət-ənənə, adət və tarix baxımından ayrılmışıq, çox uzaqlara düşmüşük! Bizim olduğumuz yer mi doğru, yoxsa onların olduğu yer? Bunu hesablamağın heç bir faydası yoxdur! Onların bizə yaxınlaşmasını gözləyə bilmərik; Onlara yaxınlaşmaq lazımdır... Tarixi bağ qurmalıyıq... Folklor bağı qurmalıyıq... Dil bağı qurmalıyıq... Amma bunlar açıq şəkildə həyata keçiriləcək işlərdən deyil. Ad verilərək görülmək işlərdən deyil. Səhv başa düşülsə, müharibələrə də səbəb ola bilər. Bunlar dövlətlərin, millətlərin dərin düşüncələridir." "Türk Dil Qurumu", Türk Tarix Qurumu"nun qurulması, Latın hərflərinə keçilməsi, türklərin yaşadığı soğrafiyalara müəllimlər göndərilməsi bu bağların qurulması üçündü. Bütün bunların əsasında gələcək Türk Birliyinin infrastrukturunun yaradılması ideyası və Turanın qurulacağına inanc dayanırdı: "Türk birliyinə inanıram onu görürəm. Sabah tarixi yeni səhifələrini Türk birliyi ilə açacaqdır. Dünya sükutunu bu səhifələr içində bulacaqdır. Türkün varlığı bu köhnə aləmə yeni üfüqlər açacaq Dünya günəşin nə demək olduğunu, üfünün nə demək olduğunu o zaman görəcək" (Öztürk, 2007:1).*

Təəssüf ki, Azərbaycanın işğalı ilə bütün bunlar yarımçıq qaldı. Milli birlik və milli kimlik məsələsi zədələndi. Türk xalqları arasında planlı şəkildə parçalanma siyasəti aparıldı, milli və mənəvi bağlar zədə aldı. Lakin XX əsrin əvvəllərində "Türklər kimdir və kimlərdən ibarətdir?" məqaləsi ilə kimliyimizi bəyan edən Əlibəy Hüseynzadənin və layiqli davamçısı, filosof şair-dramaturq həyatı bahasına olsa da milli kimlik və milli birlik ideyasını bütün yaradıcılığında inikas etdirdi və gələcək nəsillərə ötürdü. Mütəfəkkir şairin bütün yaradıcılığı bütövlükdə M.K.Atatürkün 1930-cu illərdə söylədiyi "mənəvi bağlar"ın qurulmasına xidmət edir. Filosof şairin yaradıcılığında qoyulan məsələlər, Milli kimlik, Milli Birlik, Ortaq Türk dilinin və Ortaq türk tarixinin yaradılması, Ortaq Vətən-Turan ideyası (Cavidin bütün əsərlərində türk ellərinin bir ismi var: Turan) və Ortaq Türk-Turan mədəniyyətinin-fəlsəfəsinin tədqiqi bu gün də aktualdır və bu gün dövlət səviyyəsində aparılan siyasətə xidmət edir.

Ümummillə lider Heydər Əliyevin "Türkiyə və Azərbaycan bir millət, iki dövlətdir", - sözləri bu gün Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin və Türkiyə Cümhuriyyətinin Prezidenti Tayyib Ərdoğanın yürütdüyü xarici siyasətdə öz təsdiqini tapır. Cənab İlham Əliyev İstanbulda keçirilən "TEKNOFEST" aerokosmik və texnologiya festivalındakı çıxışında deyir: "Heydər Əliyev demişdir ki, "Türkiyə və Azərbaycan bir millət, iki dövlətdir! Bu gün biz bunu isbatlayırıq. Bütün atalarımızın, əcdadlarımızın ruhu şaddır. Çünki Türkiyə və Azərbaycan bir yerdədir. Atam demişkən, "Bir millət, iki dövlət", əlavə etmək istəyirəm, bir yumruq!"

Cəmiyyət və Milli kimlik sahəsində transformasiyaya şahidlik edən romantik cərəyanın baniləri Əli bəy Hüseynzadə və Hüseyn Cavidin əsərləri çağımızda da Milli kimlik, Dini kimlik və Milli birlik baxımından xüsusi əhəmiyyət və aktualıq kəsb edir. "Yaradıcılığının əsasını türk milli mədəniyyəti, müasir Avropa demokratiyası və İslam sivilizasiyasının simvolu olan 3 rəng; mavi (Türklük), qırmızı (müasirlik), yaşıl (İslam) təşkil edən mütəfəkkir şairin, özü də milli mənəvi dəyərlərimizdən biridir" (Asgerzadə, 2019: 88). O uzun illərdir, həm yol, həm də yolçu olan insana özünüdərkə, yolu tanımaq istəyən yolçuya bələtçilik etməkdə, türkə, Turana, Türk dilinə, bütövlükdə Milli kimlik və Milli birliyimizə sevgi aşılamaqdadır. Və dünya var olduqca bu missiyaya xidmət edəcəkdir.

## Ədəbiyyat

- Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti Ensiklopediyası, Lider nəşriyyatı. 2004. 440 Ağayev A. Положенийиё мусулманских народов // «Каспий», 1903 г. 14 ноябрь 191 №246 3
- Əliyev, Heydər (2000). Ədəbiyyatın yüksək borcu və amalı, Bakı: Ozan nəşriyyatı.
- Əliyev, Kamran (2008). Hüseyn Cavid: Həyatı və Yaradıcılığı, Bakı: Elm, nəşriyyatı
- Agaoğlu Ahmed (1939). Ben neyim? İstanbul
- Asgerzade, L., Seferzade, G (2013). Türkçe'nin Kalkınmasına Hizmet Veren Hüseyn Cavid ve Şemsettin Sami. Ululararası Dil ve Edebiyat Sempozyumu: Balkanlarda Türkçe. Bildiri Kitabı I. (s.244-251). Tiran/Arnavutluk
- Asgerzade, L., Seferzade, G. (2015). Hüseyn Cavid Efendi'nin Yaradıcılığında Türkçe Konuşan Çocuklar II. Uluslararası çocuk ve gençlik edebiyati sempozyumu. Bildiriler. (s.41-49). İstanbul
- Asgerzade Lütviyyə (2019). Hüseyn Cavid Efendi Türk Milliyetçiliği Portreler. Ankara, İksan Matbaası İvedik. s .77- 89
- Əsgərzadə, Lütviyyə (2005a). Hüseyn Cavid və Şərq. Naxçıvan: Əcəmi nəşriyyatı
- Əsgərzadə, Lütviyyə (2015b). Hüseyn Cavid: mühiti və müasirləri. Bakı: AFPoligrAF nəşriyyatı
- Əsgərzadə Lütviyyə (2019c). Hüseyn Cavidin tarixi dramlarında “sosial qiyamı” // Elmi iş jurnalı. (s.59-63). Bakı
- Cavid, Hüseyn (2007a). Əsərləri, Beş cilddə, I c, Bakı: Elm nəşriyyatı
- Cavid, Hüseyn (2007b). Əsərləri, Beş cilddə, II c, Bakı: Elm nəşriyyatı
- Cavid, Hüseyn (2007c). Əsərləri, Beş cilddə, III c, Bakı: Elm nəşriyyatı
- Cavid, Hüseyn (2007d). Əsərləri, Beş cilddə, IV c, Bakı: Elm nəşriyyatı
- Cavid, Hüseyn (2007e). Əsərləri, Beş cilddə, V c, Bakı: Elm nəşriyyatı
- Genceli, Mehdi (2014). Hüseyn Cavidin İstanbul Mektubları ve Osmanlı Metbua tında “Cavid” İmzası, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, İstanbul, No:31, s.239 264
- Hüseynov, Rafael (2007). Əbədi Cavid Bakı: Nurlan nəşriyyatı
- Hüseynzadə, Əli Bəy (1925). Ədəbiyyatımızda Cavid. Yeni Yol Qəzeti
- Məmmədzadə Mirzə Bala (1992). Milli Azərbaycan hərəkəti. Bakı: Nicat nəşriyyatı
- Məmmədli Qulam (1982). Cavid Ömrü boyu: həyatı və yaradıcılıq slnaməsi. Bakı: Yazıcı nəşriyyatı
- Öztürk M. (2007). Atatürkün dış türklerle ilgili düşünceleri ve çalışmaları.Kayseri Türk ocağı, sayı:77, Mayıs, s.1
- Rəsulzadə, Məhəmməd, Əmin (1990). “Əsrimizin Səyavuşu” Çağdaş Azərbaycan Ədəbiyyatı, Çağdaş Azərbaycan Tarixi, Bakı: Gənclik nəşriyyatı
- Turan, Azər (2010). Cavidnamə. Bakı: Elm və Təhsil nəşriyyatı
- Turan, Azer. Hüseyn Cavid'in Dilde Birlik İdeali , Turansam Dergi, Yıl:1 Sayı:1, ss.125-135, 2009.

## GELENEKSEL TÜRK KÜLTÜRÜNDEKİ TAKI ÜRÜNLERİNİN GÖSTERGESEL ANALİZİ

### Semiotic Analysis of Jewelry Products in Traditional Turkish Culture

### Дәстүрлі Түрік Мәдениетіндегі Зергерлік Өнімдерді Семиотикалық Талдау

Lyazzat KURMANBAYEVA \*

#### Öz

Bu bildiri de takı eserlerinin göstergebilimsel durumu kültürel çalışmalar açısından incelenmiş, iletişimin doğası, “kutsal semboller” mekanizmasının rolü, “sosyal beceriler” ve etnik özellikler arasındaki bağlantılar belirlenmiştir. İncelenen takı eserleri, üslup ve kutsal karakterin ağır bastığı sembolik diller sistemine aittir. Tarihsel gelişim bağlamında incelenen Kazakistan ve Türk takıları araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Yüzyıllardır süregelen geleneklerin kutsal özünü anlamak ve onlarla uyum içinde yaşamak çağdaşlarımız için önemlidir. Bozkır insanının eserleri, kutsal gelenekleri, kültürü ve gündelik yaşamının dünya görüşünün temelini oluşturduğu, dolayısıyla büyüklere hürmet, küçüklere yardım, bilinmeyen seyyahlara konukseverlik gösterilmesi, Kazakların karşılıklı ilişkilerinin insanlık ve iyilik ilkelerine dayandığı anlamına gelir.

**Anahtar Kelimeler:** Takı, göçebeler, göstergebilim, süsleme, kutsal.

#### Abstract

In this paper, the semiotic status of jewelry works was examined in terms of cultural studies, and the nature of communication, the role of the “sacred symbols” mechanism, the connections between “social skills” and ethnic characteristics were determined. The jewelry works examined belong to the system of symbolic languages in which style and sacred character predominate. Kazakhstan and Turkish jewelry, examined in the context of historical development, attracts the attention of researchers. It is important for our contemporaries to understand the sacred essence of centuries-old traditions and to live in harmony with them. The works, sacred traditions, culture and everyday life of the steppe people form the basis of their worldview, therefore, respect for the elders, help for the younger ones, hospitality to unknown travelers means that the mutual relations of the Kazakhs are based on the principles of humanity and kindness.

**Keywords:** Jewelry, nomads, semiotics, ornament, sacred.

#### Аннотация

Бұл жұмыста зергерлік бұйымдардың семиотикалық жағдайы мәдениеттану тұрғысынан қарастырылып, қарым-қатынас сипаты, «қасиетті рәміздер» тетігінің ролі, «әлеуметтік дағдылар» мен этникалық белгілер арасындағы байланыстар анықталды. Қарастырылған зергерлік бұйымдар стилі мен қасиетті сипаты басым болатын символдық тілдер жүйесіне жатады. Тарихи даму аясында қарастырылған Қазақстан мен түрік зергерлік бұйымдары зерттеушілердің назарын аударады. Біздің замандастарымыздың ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрдің қасиетті мәнін ұғынып, онымен үйлесім табуы маңызды. Дала халқының еңбектері, киелі салт-дәстүрлері, мәдениеті мен тұрмыс-тіршілігі олардың дүниетанымының негізін құрайды, сондықтан үлкенді сыйлау, кішіге көмек көрсету, белгісіз саяхатшыларға қонақжайлық көрсету қазақтардың өзара қарым-қатынасының негізінде қалыптасқанын білдіреді. адамгершілік пен мейірімділік принциптері.

**Кілтті сөздер:** Зергерлік бұйымдар, көшпенділер, семиотика, ою-өрнек, киелі.

#### Аннотация

Семиотический анализ ювелирных изделий в традиционной культуре В статье анализируется семиотический статус ювелирных изделий в традиционной культуре Казахстана как культурологически, выявляются их связи с природой, общением, социальной памятью, социальными навыками и этнической

\* ALT Üniversitesi, AleuMETTİK Gumanitarlık Pender Kafedrası, Almatı/Kazakistan. / Hacettepe Üniversitesi SBE Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, klt2302@mail.ru

принадлежностью. Изученные артефакты ювелирного искусства относятся к системе символических языков, где стили и сакральные являются исключением. В контексте исторической эволюции ювелирные изделия изучаемого Казахстана представляют интерес для исследователей, понимание сакрального смысла многовековых традиций и жизнь в гармонии с ними важна для наших современников. В артефактах степных людей, в традициях, культуре и быту формируются основы мировоззрения, уважения к пожилым, помощи младшим, гостеприимства неизвестному путешественнику, а решение суда по спорным вопросам основывается на принципах морали и доброй воли казахов.

**Ключевые слова:** ювелирные изделия, кочевники, семиотика, орнамент, сакральное.

Мақалада Қазақстанның дәстүрлі мәдениетіндегі зергерлік өнер туындыларының семиотикалық мәртебесі мәдениеттанулық тұрғыдан сарапталды және олардың табиғаты коммуникациясының, «әлеуметтік жады», «әлеуметтік дағды» тетігі рөлінің және этникалыққа сай ерекшеліктердің арасындағы байланыстары анықталды. Зергерлік өнердің зерттелетін артефактілері таңбалы тілдер жүйесіне жатады, мұнда стильдік және киелі сипатының басымдылығы ерекшелік танытады. Тарихи эволюцияның мән-мәтінінде зерттелетін Қазақстанның зергерлік бұйымдары зерттеушілер үшін қызығушылық тудырады. Ғасырлық дәстүрлердің киелі мәнін ұғу және олармен үйлесімділікте өмір сүру біздің замандастарымыз үшін маңызды. Дала адамдарының артефактілерінде, киелі дәстүрлерінде, мәдениетінде және күнделікті тұрмысында дүниетанымның негіздері қалыптасқан, соған сай үлкенді құрметтеу, кішіге көмек көрсету, белгісіз жолаушыға қонақжайлылық білдіру қазақтардың өзара қатынастарының адамгершілік пен ізгіліктің қағидаттарына негізделгендігін білдіреді. Түйін сөздер: зергерлік өнер, номадтар, семиотика, орнамент, сакральды. Зерттеу әдістемесі Дәстүрлік ұлттық мәдениеттің мән мәтінінде Қазақстанның зергерлік өнерін қарастыру мәдениеттанудың (С. Н. Иконникова, М. С. Каган, А. С. Кармин, А. Ф. Лосев, В. В. Селиванов, А. Я. Флиер және тағы басқалары) және семиотикалық тәсілдердің (Ю. М. Лотман, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский, Л. М. Мосолова, С. Т. Махлина, Н. М. Калашникова, Н. Ж. Шаханова және тағы басқалары) қолданылуын талап етті. Осы тәсілдер қазақтардың зергерлік бұйымдарын көшпенділердің негізгі мәдени кодының мәдени мәтіні ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Өркениетті тәсілге бет бұрудың қажеттілігі проблеманы күрделендірді (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби), онда ерекше рөл мәдениеттің түсіндіру сұлбасы мен құрылымының өзіндік ерекшелігін зерттеуге бөлінеді. Нысанның және зерттеу мәнінің ерекшеліктері салыстырмалытипологиялық, тарихи-атқарымдық және семиотикалық әдістердің пайдаланылуының қажеттілігін ескертеді, олар тарихи эволюцияның негізгі кезеңдерін анықтауға, зергерлік өнерінде стильдердің ауысуын түсіндіретін этномәдени параметрлерін саралауға мүмкіндік береді. Қол өнері мен ою-өрнектің өн бойында әлемнің бейнесі ретінде көрінетін оның бейнелік тұрақты нақыштары жөнінде айтқанда құрылымдық жүйесі мен мағыналық тілін ұғу барысында оның семиотикалық заңдылықтарын. Өркениет ескеріп, рәміздік белгі жүйесінің үш деңгейін пайдалануға болады. Біріншісі-семантикалық деңгей-қол өнері бұйымдары мен ою-өрнек нақыштарының тұрақты қалыптардағы (сызықтық, таңбалық, ырғақтық сипаттары мен бояу түсі, материалындағы) берілетін мән-мағына, астарлы ой желісі. Ондағы бейнелік тұрақты қасиеттердің ғарышпен, о дүние, бұ дүниемен байланысы, кеңістік пен уақытқа қатынасы, кеңістіктегі бағдар ретіндегі, уақыт аралығындағы статикалы немесе динамикалы көрінісі және оның философиялық тұрғыдан алғанда өнердің басқа түрлеріне қатынасы қарастырылады (Эко, 2000). Екіншісі – синтактикалық деңгейі-қол өнері мен ою-өрнектегі бейненің тұрақты нақыштарының сыртқы дүниемен байланысты ішкі заңдылықтары қарастырылады. Яғни, бұл-біртұтас композицияға енетін жеке элементтердің рәміздік белгісі мен өзара қатынасын туындайтын белгі хабар. Үшіншісі- прагматикалық деңгей-рәміздік белгі жүйелерінің мән-мағынасының адамға қызмет етуі (Nöth, 1999). Осыған байланысты тұрмыста пайдаланылатын кез-келген қол өнерінің басқа түрлеріне қарағанда зергерлік өнер сәндік декоративті қызмет атқаруымен бірге, оның, біріншіден, бойтұмар ретіндегі сақтандырушы киелілік қасиеті, екіншіден, оның адамдар арасында бір-біріне ниет білдіруге қатынас, жөн-жоралғы, сый-сияпат, ізгілік, сәлемдеме қызметін атқарады.

## Кіріспе

Қазақ мәдениеті Ұлы Еуразия даласының көшпенділер мәдениетіндегі Қазақстан аумағындағы ежелгі көшпенділердің тарихи-мәдени мұрасын қамтиды (сақтар, ғұндар, үйсіндер, түркілер және т.с.с.). Осындай ой өрісінің мүмкіндігі осы мәдениетті мәдениетті ежелдендіруді немесе орталықтандыруды мақсат тұтпайды: міндеті – көшпенділердің дүниетанымының архетиптерін түсіндіру арқылы халықтың өмірі мен мәдениетінде зергерлік өнердің ролін анықтау болып табылады. Ал нақты бір мәдениетті оқытуға семиотикалық тәсіл, М. Ю. Лотманның ойынша (Лотман, 2000), ұжымдық парасат пен ұжымдық жады ретінде қарастырылуын болжайды, олардың жадысының шегінде жалпы мәніншілердің сақталуы және өзектендірілуі мүмкін. «Сонымен қатар, оларды өзекті ету (жалпы мәніншілерді – Л. К.) жаңа дәуірдің мән мәніншілердегі мәніншілердің түсіндірудің нұсқаларын сақтап қалуға мүмкіндік беретін кейбір мәндік инвариант шегінде жүзеге асырылады. Осылайша, осы мәдениеттің кеңістігі үшін жалпы жады біріншіден, кейбір константілі мәніншілердің, және екіншіден, немесе кодтардың бірлігімен немесе олардың өзгермеушілігімен және трансформациялануының заңды сипатымен қамтамасыз етіледі». Зерттеудің мақсаты қазақтардың ғарыштық, пайдалылық, эстетикалық ұғымдарында зергерлік әшекейлердің «заттылығы» мен 3 (81) 2019 | Адам әлемі 111 Құрманбаева Л. Т. Дәстүрлі мәдениеттегі зергерлік ... «таңбалылығын» семиотикалық талдаудан құралады.

## Зерттеудің Негізгі Болжамы

Мәдени және семиотикалық тәсілдер Қазақстанның зергерлік өнерін зерттеу үшін ең адекватты болып табылады және әлеуметтік жадының, коммуникативтік табиғаттың және көшпенділік мәдениетінің семиотикалық мәртебесінің механизмдерін анықтауға мүмкіндік береді. Теория Жалпы адам өмірінің мәнімен толығымен ол өмір сүріп отырған қоғамның, қоршаған мәдени ортаның, жалпы адамзат өркениетінің мәнге ие болуына негіз болған. Рәміздік мәнге ие жәдігерлерді зерттеу арқылы адамның қоршаған ортасын, тұрмыс салтын, қоғамды, мәдениеті мен әдет-ғұрпын, бүкіл болмысын уақыт пен кеңістіктің ауқымына сәйкестендіру рухани әмбебап мәнділіктермен толтырғанын көреміз. Рәміздердің образдық сипаты адамдардың эстетикалық санасына ықпал етеді. Бұдан біз адамзаттың қоғамдық өмірінде рәміздердің ерекше орын алатынын байқаймыз. Рәміздің бұл ерекше сипаты шындықтың реалистік бейнесінің жалпы міндетіне байланысты дүниетаным ретінде сипатталады. Ал рәміздің қызметі терең дүниетанымдық мағынасымен ерекшеленіп, бірқатар қасиеттерден тұрады. Оны тіл мен мәдениеттің байланысын анықтап, оның семантикалық шексіздігі, семиотикалық бейнелілігі, құрылымының күрделілігі адамға деген әсері мен эмоцияға бейімділігімен анықтай аламыз (Ivanov, 2004). Сонымен қатар таңба мәдениетінің қасиетін алғаш рет байыпты зерттеген Э. Кассирер болып табылады. Ол мәдениетті зерттеудегі семиотикалық концепциясының негізін қалады. Кассирердің ойынша адам өміріндегі барлық қызметте рәміздік мағына бар. Бұл теориядан қалыптасатын ой, адам өмірінің мәні рәміздерден тұрады. «Рәміздік формалар философиясы» еңбегінде ол мифология мен дінді, ғылымды мәдени-символикалық жүйе ретінде қарастырады (Cassirer, 1992). Ал енді негізгі тақырыпты қарастыратын болсақ көшпенділер иеленген аумақ қысқы, жазғы және күзгі жайылым ретінде тіршілік ету ортасының нақты жағдайына байланысты болып, ерекше табиғи жағдайлар соңғы үш мың жыл бойы көшпенділердің әлеуметінің архитектурасын анықтады. Көшпенді қазақтардың мәдениетін құрайтын барлық дерлік компоненттер табиғатты пайдаланудың стратегиясының ұзақ кезеңінде өндірілген нәтиже болып табылады». Қазақтардың тарихи болмысында ертеректен құндылықтар жүйесінің әртүрлі сипаты қалыптасқан және олардың көбісінің идеялық, ділдік бастаулары түркілік замандағы түсініктермен, ұғымдармен тікелей байланысты (Нұрмұратов, 2016). 112 Адам әлемі | 3 (81) 2019 Мәдениет адамның құндылықтарының, әсіресе, адам болмысының мәнімен байланысты құндылықтардың, оның мәнін ашатын құндылықтардың сыртқы қабаты (Нысанбаев, 2006). Біздің д.д. 1 мың жылдықтың ортасында мал шаруашылығының үш түрінің құрылуы орын алды: көшпенділік (Батыс және Орталық Қазақстан), жартылай көшпенді (Жетісу және Шығыс Қазақстан) және отырықшы (Оңтүстік Қазақстан). Халықтың тарихын зерттеушілердің пікірінше, қазақ мәдениеті-«көлденең-тік

жинақылыққа негізделген күрделі ішкі сараланған жүйе болып табылады. Ол бастапқыда бірнеше этносустраттардан құралған және үш табиғи-шаруашылық-көшпенді, көшпенді-егін шаруашылығы және егін шаруашылығы-көшпенді өңірлердің бірігуінен құралған супер аумақтық гетерогенді ортақтық ретінде туындаған». Дәстүрлі қоғамның негізі қағидаттардың бірі-киелілік болып табылады. «Киелі» деген сөздің мағынасы «қасиетті» дегенді білдіреді, бірақ орыс тілінде «қасиетті» сөзі негізі шіркеулерге және дінге қатысты айтылады, сондықтан ғылымда «киелі» деген термин басымды түрле пайдаланылады. Бірақ киелі діни ұғымға қарағанда мәні кеңірек болып табылады. Оның өлшеуі дінге жатпайтын заттарда да байқалады. Киелі әлемнің ерекше көрінісі ретінде анықтауға болады, онда кез-келген нысан, кез-келген зат бейне, «күштің» белгісі ретінде анықталады. Киелілікті сезіну адам үлкен, ғаламдық мәселемен бетпе-бет кездескен кезде ерекше сезімін тудырады. Мирча Элиаде өзінің «Қасиетті және пендешілік» кітабында киелілікке кең анықтама берді: «Адам киелілік туралы әдеттегіден ерекшеленетін жағдайға тап болған кезде біледі (Богатырев, 1972). «Әдеттегіден тыс» – дәстүрлі қоғам мен оның иерархиялық құрылымын талдауға арналған басқа негізгі термин болып табылады. Ол киелілікке қарама-қарсылық ретінде қарастырылады. «Киеліліктің» өлшемінен айырылған әлемнің «қайта сакралдануының» өнімі осы кең мәнде әдеттен тыс болып табылады. Талдау Көптеген дәстүрлі мәдениет сияқты, қазақ мәдениетінде ою сурет өнерінің ежелгі түрі болып табылады. Өзінің көп жылдық тарихында ол халық шығармашылығының жеке түрі ретінде қалыптасты. Орталық Азия және Қазақстан халықтарының зергерлік әшекейлердің оюында өсімдік және геометриялық кескіндер мен зооморфтар басып болып табылады. Сақтардың «Аң стилінің» айшықты көрінісіне Есіктен табылған мәдени жәдігерлер жатады. Онда сақ жауынгерінің басына әрбірінің биіктігі 65-70 сантиметр келетін алтынмен апталған 200-дей жұмсақ бөрік қаптап қойылған. Бұл бөріктер жылқының, жолбарыстың, арқардың бейнелерімен айшықталған. Бөріктердің алғы жағына бөкен мүйізді екі аттың бейнесі, екі Дәстүр. Мәдениет. Өркениет 3 (81) 2019 | Адам әлемі 113 тал жапырақ және басқа әдемі өрнектер кестеленген. Үстіне 3000 парша алтын жапырақшалармен әшекейленген қызыл түсті тері тон кигізілген, белінде – алтын көздер (теңгелер) тағылған батқалас белбеу, мойнында – аждаһа басының суреті бар теңге алқа. Батырдың оң жақ иығына темірден соғылған ұзын семсер, оң иығына темірден соғып, сабын алтынмен аптаған селебе қойылған. Бұл фактілер сақтардың алтынды құрмет тұтқан, сәнсалтанатты ел болғандығын онан сайын растайды (Акишев, 1963). Мөлдір сары түс табиғатынан жарықтың белгісін танытады және ерекше айқын, ғажайып нәзік әсемдігімен көз қуантады. Жарқыраған таза алтын, сол сары түс, бізге жан дүниені баурап аларлық ғажайып ұғым туғызды. Алтын – «жылы» металл. Оның түсі имен күңгірт болмысы жасырын келіп жаныңды аялаған күн нұрын сездіргендей болады (Акишев, 1963). Шығыс халықтары арасында «Дала алтыны не?» деген жұмбақты сұрау болған. Жауабы: Күн шапағы. Адамзат алтынды білгелі бері мыңдаған жылдар өтті. Талай тайпалар мен халықтар өмірге келіп кетті, өнер дүниесінде әр алуан құбылыстар туындап, жоғалып құрып жатты, бірақ адам әрқашан алтын бұйымдардың жарқыраған шұғыласынан күн нұрын сезінді, таң атып, күн батқан сәттегі шапақты көріп келді. Алтынның түсі отқа да теңестірілді. Мұндай түйсінудің ауқымы қай жерде де жан-жақты еді. Қазақстан территориясынан табылған алтыннан жасалған заттардың молдығы бұл өңірде ерте заманнан бастап-ақ бұл металдың өндіріліп келе жатқандығын дәлелдейді. Шығыс және Орталық Қазақстаннан, Жетісудың шығысынан (Жоңғар Алатауы өңірінде) ежелгі заманда жасалған алтын бұйымдар табылды. (Руденко, 1967). Ең көне ескерткіштердің арасынан мысалға қола дәуіріндегі андрон мәдениетіне жататын алтын бұйымдар берілді. Олар Қазақстан территориясында біздің дәуірімізге дейінгі XVI-XIV ғасырлардың өзінде-ақ зергерлік өнер пайда болғандығын дәлелдейді (Руденко, 1967). Андрондық сәндік әшекейлердің арасынан ең көп кездесетіні екі ұшы иіліп қосылған дөңгелек сырға. Ондай сырғалар мыс сымнан жасалған. Мыс сым күдерімен ысып жалтыратылып, жұқа алтынмен қапталатын болған. Мұндай тәсіл қымбат металды үнемдеуге мүмкіндік туғызған. Алтынмен қаптау кейін көшпенділер өнерінде қолданылған. Қазақстанда ерекше жасалған сырғалар табылды. Олардың бір ұшы жалпақ үш бұрышты болып келеді де, екінші жағы сүйірленіп жасалған. Мұндай сырғалар кеңінен тараған және олар тек андрондық зираттардан ғана емес, қола дәуіріндегі Орта Азия мен Сібірде өркендеген мәдениеттің басқа археологиялық

ескерткіштерінен де табылды (Акишев, 1984). Жіңішке пластинадан иіп жасаған бір жарым оралымды сырғалар мен алқалар да андрон мәдениетін кеңінен айқындайды және сол мәдениеттің археологиялық рәмізі саналады. Олардың арасында таза алтыннан жасалған. Дәстүрлі мәдениеттегі зергерлік ... 114 Адам әлемі | 3 (81) 2019 заттар аз, көбісі алтынмен қапталған мыс сырғалар. Ол сырғалар өте қарапайым әрі форма жағынан да тым көзге ұрарлық ештеңесі жоқ. Пышақтың қыны, түйреуіш, пластина сияқты бірсыпыра алтын бұйымдарда геометриялық ойма өнерінің мотивтері кездеседі. Алакөлдегі Айбас-Дарасынан (Орталық Қазақстан) табылған алтын білезік – сирек кездесетін дүние. Қазіргі күнге дейін оның екі бөлігі – жұқартылған алтынмен қапталған қалың, сәл жалпақталған түтікшелер сақталған. Олардың біреуінің ұшына үш бұрышталып жасалған әсем өрнекті дөңгелек бекіткіш дәнекерленген. Білезіктің осы бөлігінің астыңғы жағына да дәл әлгідей ою-өрнек салған. Ал, білезіктің екінші бөлігі жіңішкелеу және оған ою-өрнек салынбаған. Сөз жоқ, бұл білезік болмысы жағынан кеудеге тағатын түтікті шағын әшекейге өте ұқсас дүние, кейініректе ол әшекей Еуразияның сақ-скифтер әлемінде кең тараған. Есік қорғанынан (біздің дәуірімізге дейінгі V–IV ғасырлар) табылған күміс әшекей соның дәлелі. 1980 жылы Жетісу шығысындағы Мыңшұңқырдан табылған екі алтын сырға Қарасұқ мәдениетіне жатады, ол мәдениеттің орталық азиялық мәдениеттен тарағаны белгілі. Сол сырғалардың біреуіне алтын жалатылған, оның андрондық дөңгелек сырғалардан еш айырмашылығы жоқ. Түр жағынан ерекше болып құйылған екіншісінің өте қолайлы да әдемі бекіткіші бар. Дөңгелек сырғаның ортасына бірінің артында бірі тұрған екі ат бейнеленген. Бұл бейнелер бір ізге түскен стиль бойынша қалыпты әдіспен жасалған. Аттардың әр мүшесі әсірелей салынғаны көрініп-ақ тұр: қалыптан тыс жуан мойны мен қақ айырыла төгілген жалы, кең танауы, сәл ғана төмен қарап қалған үлкен дөңгелек көзі қалыпты бір тәсілді танытады. Бұл бейнелер тегі жұмсақ тасқа ойылып салынған да, кейіннен әрі қарай жетілдірілмеген болуы керек. Стильдік жағынан олар қола қанжардың сабына салынған аттардың (Кама мен Волга бойындағы сеймин-тубин мәдениеті – олар да Қарасұқ мәдениетіне жатады) бейнелеріне өте ұқсас және Забайкальдеағы Қарасұқ мәдениетінен туындаған аң бейнелеріне жақын. Бірақ біз сөз етіп отырған сырғалардағы жануарлар бейнелеріне керемет ұқсастықты Орталық Азиядан табылған ескерткіштерден көруге болады. Онда жануарлар бейнеленген сырғалар мен сақиналар «бұғы тастарына» қашалып жасалған. Мұндай тәсіл Таяу Шығыста біздің дәуірімізге дейінгі III мың жылдықтан бастап белгілі («керкук» сияқты баспа өрнектері), бұл тәсіл ол жақта біздің дәуірімізге дейінгі II–I мың жылдықтарда да сақталады (Луристан, Загрос және т.б.) (Акишев, 1959). Жетісудан табылған сырғалар, тегінде «бұғы тастарының» көбісі сияқты, сақтар заманынан бұрынғы біздің дәуірімізге дейінгі XII–X ғасырларда жасалса керек. Бір атап өтетін нәрсе – «бұғы» бейнелері қазіргі уақытта Оңтүстік Қазақстаннан (Қаратау, Ақсу-Жабағылы, Жоңғар Алатауы) табылуда. Көптеген белгілеріне қарағанда, Қола дәуіріндегі «бұғы таДәстүр. Мәдениет. Өркениет 3 (81) 2019 | Адам әлемі 115 стар» стилі сақтарға ауысқан да, оның алғашқы туындыларына әсер еткен. Бұл сырғаларға ұқсас Таяу Шығыстағы дүниелер Қарасұқ және оған жақын мәдениеттердің батыспен байланысты болғандығын аңғартады. Жетісу сырғасы – әзірге Қарасұқ хайуанат стилінің алтынмен жасалған ең тартымды ескерткіші. Ол «Аң стиліне» жататын скиф-сақ өнерінің бастау көзін анықтауда өз рөлін атқаруы мүмкін. Екі аттың бейнелеу мотиві кейіннен скиф-сақтың және басқа индоирандық халықтар өнерінің бүкіл тарихынан берік орын алды. Ол орта ғасырларда да, одан кейін де қолданылып, барлық жерде жарық дүниелік рәмізге (символға) айналды да, оның өзі тәңір егіздері деген діни ұғыммен байланыстырылды. Сонымен, археологиялық деректерге қарағанда, Қазақстан территориясында зергерлік өнер біздің дәуірімізге дейінгі II мың жылдықтың екінші жартысында пайда болған. Орталық Қазақстан білезігі мен Жетісу сырғасының жасалу техникасының жоғарылығына қарағанда, бұл өнер сол кездің өзінде-ақ айтарлықтай дамыған деуге болады. Алматы маңындағы «Есік» қорғанынан табылған «Алтын адамның» бас киіміндегі үш түрлі композиция жоғарыда айтқан пікіріміздің айқын мысалы бола алады. Қорғанға осы уақытқа дейін ешкім тимегендіктен ертедегі көшпелілер өктемдігі рәмізін анықтауға мүмкіншілік туды. Оның үстіне кигені жұқа жібек көйлек, қысқа камзол, қызыл күдеріден тігілген шалбар, өкшесі жоқ ұзын қонышты етік. Камзолына фантастикалық бұғы мен бұлан басы тәрізді әшекей тігілген. Көсемнің басына кигені үш шабаталы шошақ бөрік.

Персеполь сатысындағы рельефте сақтардың ақсүйектері – «шошақ бөрікті сақтар» дәл осындай бас киіммен бейнеленген. Мойнына жолбарыстың басына ұқсаған ұштығы бар үш оралған әшекей таққан. Оң қолының саусақтарында екі жүзік: біреуінің айналы қалқаншасы бар екен; екіншісінің бетіне тәж киіп, қырынан тұрған адамның бейнесі салынған (Арсланова, 1974). Есік қорғанынан табылған әшекейлер әр алуан тәсілмен жасалған: соғу, штамптау, ою, балқыту, соғып алтындау, жалтырату, әсем түйіршіктермен және пастамен безендіру т.б. тәсілдері қолданылған. Есіктен табылған аң бейнесіндегі ірі әшекейлердің көпшілігі жұқа рельефпен жасалған. Көз, қабырға, бұлшық еттің ширығуы, ойылған нүкте, сопақша белгі, үтір, бейнелі сызықтар сияқты белгілермен бейнеленген, мұндай тәсіл Ассирия мен Ахеменидтік Иранның жазық рельефтік және сызықтық бейнелерінде жиі қолданылған. Есік шеберлері аңдарды жасағанда қырынан көрінетін бейнелерді мәнерлі сызықтармен көмкеріп, түр өзгертіп отыруға ден қойды. Айбат шегіп жатқан барыстың, жолбарыстың, құзғын құстың (бас киімдегі әшекейлері), бұлан мен жылқының (қанжар қынының түбі) денелері жанталаса шиыршық атқан кейіпте бейнеленген. Жануарлардың осынау ерекше бейнелері мысық тектес жыртқыштарды (арыстанды) қаһарманмен немесе дәстүрлі мәдениеттегі зергерлік ... 116 Адам әлемі | 3 (81) 2019 тәңірімен алыстырып қойған ежелгі месопотамиялық кескіндеумен байланысты дүниелер шығар. Қанжар үлкен бір шеберлікпен безендірілген. Оның қанағарына бірінің соңынан бірі шұбырған қабандардың, барыстардың (жолбарыстардың), қояндардың, тау ешкілерінің, қасқырлардың, ақбөкендердің, жайрандардың, арқарлардың, түлкілердің бейнелері бар алтын пластиналар орнатылған. Композиция ырғағын баса көрсету үшін жануарлар денесінің шығыңқы жерлері айқынырақ бейнеленген – екі жауырынның ортасы мен сауырына тамшы сияқты белгілер жапсырылған (Арсланова, 1974). «Есік» қорғанынан табылған дөңгелек скульптура техникасымен жасалған жануарлар бейнелері (қанатты және мүйізді аттар, құс, шошақ бөріктегі арқар, қанжардың сабындағы құлақты құзғын құс), жазық рельефті бейнелерге қарағанда, өте шынайы жасалған. «Есік» қорғанындағы сақ комплексі ең жоғары бағаға лайықты, басқаға ұқсамайтын кемел өнерді аңғартады. Бір ескеретін жай – табылған олжаның біршамасы Жетісу үшін жаңалық емес. Мәселен, көп жағдайда тонаушылыққа ұшыраған Есік, Талғар және басқа да қорғандардан жекелеген алтын бұйымдар табылды, олардың кейбіреулері «Есік» қорғанынан табылған қазыналарға ұқсас, кейбіреулері біздің жетісулық сақтар жөніндегі ұғымымызды кеңейте түсетін жаңа деректер береді (Төлеубаев, 2005).

## Нәтиже

Зерттеу жұмысының нәтижелері бойынша адамзаттың тарихи дамуы барысында зергерлік туындылардың қоғамдағы алатын орындары дәлелденіп, адамның ең қажетті рәміздік индикаторлары болып келгенін байқадық. Сонымен қатар зергерлік туындылардың рәміздік бейнесінде өркениеттік айырмашылықтарды тануға болады, себебі олар мәдениеттердің келбеті идеологиялық ықпалымен қалыптасатынын, оның ішінде салт-дәстүр мен әдет-ғұрыпта, фольклор мен өнерде бекітіліп сақталуын қамтамасыз етеді. Бұл өз кезегінде көшпелі өркениетте дәстүрлі зергерлік туындыларымыздың қастерленуде бірізді тарихи сабақтастық барын байқатады. Алынған ғылыми нәтижелерді қолданудың келешектегі перспективасын белгілеуде біз мына ой қорытындыладық. Зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесін зерттеудегі қолданылатын әдістемелер мен әдіснамалар әртүрлі болса да, негізгі мәселе зергерлік туындыларымызды мәдениеттің субъектісі ретінде бекіту болып тұр. Дүниежүзінде және өз еліміздегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесіндегі трансформацияларды түсінудің практикалық маңыздылығы қазіргі қоғамдағы болмыс пен рухани өмірдің сипатына байланысты, өйткені біз жаһанданудың, ақпараттық қоғамның, бұқаралық мәдениеттің, виртуалды мәдениеттің Дәстүр. Мәдениет. Өркениет 3 (81) 2019 | Адам әлемі 117 ықпалында күнделікті өмір сүріп келе жатырмыз, теледидар мен интернет арқылы зергерлік туындыларымыздың түрлі рәміздік бейнелерін күнде көріп жүрміз. Сондықтан мемлекет тарапынан қазақы қазіргі қазақстандық әлеуметтің шеңберіндегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесін қалыптастырумен байланысты басымдылықтарды, міндеттерді, мақсаттарды анықтайтын базалық схеманы жасауымыз керек. Осы жұмыста ұсынылған және қолданылған



әдіснамалық көзқарастар зергерлік туындыларымыздың мәдениет саласындағы ешкімнен кем емес маңыздылығын дәлелдеуге мүмкіндік беріп, қазіргі қазақстандық өркениеттегі зергерлік туындыларымыздың рәміздік бейнесіндегі өзгерістерін түсіндіреді.

### Қорытынды

Қазақстанның зергерлік өнері дәстүрлі түрде археологтармен, этнографтармен және өнертанушыларымен зерттелді. Пәнаралық зерттеулердің қазіргі таңдағы күйі осы қазақ ерекшелігін зерттеуде жаңа мүмкіндіктерді ашады. Мысалы, өткен және қазіргі таңдағы өңірлерде этно-мәдени үдерістерін қайта таныстырудың жаңа тәсілдерін іздеуді жүзеге асыру (яғни, сипатты, өзіне тәнді табу). Біздің ойымызша, егер зергерлік өнері қазақ мәдениетінде мәтін ретінде белгіленетін болса, онда көшпенділердің тұрмыс салтынан туындаған құбылыс-адамдық тұрмыстың ежелгі тәжірибесінің бірі көшпенділікті қайта таныстырудың сапасы немесе қазақ мәдениетінің дәстүріндегі негізге алынған код болып табылар еді. «Көшпенділік» деген жалпы термин кешенді өзара әрекеттесу, бірақ біртұтас экологиялық, экономикалық және әлеуметтік күштердің және оларға байланысты дүниетанымдық және діни көзқарастың ұғымы дегенді білдіреді.

### Пайдаланылған әдебиеттер

- Акишев, К.-Кушаев, Г. (1963). *Древняя культура саков и усуней долины реки Или*. Алма-Ата: АН КазССР.
- Акишев, К. (1984). *Искусство и мифология саков*. Алма-Ата: Наука.
- Акишев, К. (1959). *Саки Семиречья (По материалам Илийской экспедиции 1954, 1957 гг.)*. т 7. Алма-Ата: Труды Института истории, археологии и этнографии.
- Арсланова, Ф. (1974). *VIII-VII в.в. до н.э. из Восточного Казахстана В глубь веков*. Алма-Ата: АН Каз ССР.
- Аванесова, Н. (1981). *Орта Азияда қола дәуірінде мал өсірумен күнелткен тайпалардың киімі туралы*. Самарқанд: Археология, көне тарих пен этнография мәселелері.
- Антипина, К. (1962). *Оңтүстік Қырғыздардың материалдық мәдениеті мен қолданбалы өнерінің ерекшеліктері*. Фрунзе.
- Богатырев, П. (1972). *Халық өнері теориясының мәселелері*. М.
- Лотман, Ю. (1996). Ойшыл әлемнің ішінде. *Адам-мәтін-семиосфера-тарих*. М.
- Нұрмұратов, С. (2016). Қазақ халқының рухани құндылықтары тарих және қазіргі заман. *Адам әлемі*, №3, 69, 89.
- Нысанбаев, Ә. (2006). Егемендікке ие болу мен нығаюы жағдайындағы қоғамдық сананың эволюциясы және жаңа құндылықтық жүйесінің қалыптасуы. *Тәуелсіз Қазақстан философиясы*. Астана.
- Руденко, С. (1967). *Культура населения Центрального Алтая в скифское время*. М.: Наука.
- Төлеубаев, Ә. (2005). Шіліктіден шыққан ерте сақ алтыны. *Қазақстанның мәдени мұрасы* (бб. 165-169) ішінде. Алматы: ҰҒА ҚазҰПУ.
- Чвырь, Л. (1990). XIX ғасыр соңы - XX ғасыр басындағы Шығыс. *Түркістан халықтары*. М.

## TÜRKMEN DİLİNDE ALYN KELİMESİNİN KELİME YAPIMIYLA İLİŞKİSİ ÜZERİNE

### Word Formation of The Word *Alyn* in Turkmen Language on The Relationship

Maral TAGANOVA\*

#### Öz

Türkmen dilindeki her kelimenin kelime oluşumuyla ilişkisi açısından incelenmesi modern Türkmen dilbiliminin önemli görevlerinden biridir. Belgede ortasında *alyn* [a:lyn] bulunan bir kelime oluşturma hücresi analiz edilir. Bu kelimenin oluşumu ve onunla oluşan kelimelerin özellikleri hakkındaki fikirleri özetlemektedir.

*Alyn* 'manglai, ön, manglai tarafı, ön tarafı' anlamına gelir ve hemen hemen tüm Türk dillerinde bulunur.

Türkmence'de *alyn* sıfatı, *alyn* isminden *ky*'nin eklenmesiyle oluşmuştur. Onun 'önünde, karşı tarafta, ön tarafta' anlamı var. Ondandır yapılan kelimelerin çoğu bileşik kelimelerdir. Onlara *alyndaňy* (kızların takkesine veya kadın başlığına bağlanan eşarp), *alynsaç* (Kızın alınındaki saç; Atın sırtının kulakların arasından aşağıya doğru sarkan kısmı), *alynşay* (başın önüne takılan uzun bir zincire bağlı gümüş bir kolye), *alynuk* (Türkmen kara evinin ön kısmının uzun ahşap içbükey direkleri) gibi bileşik kelimelerdir. Bu bileşik kelimelerden *alyndaňy* yeni kelimelerin oluşturulmasında rol oynuyor. Ondandır *-lyk* ekinin yardımıyla *alyndaňylyk* 'kızların takkesine ve kadınların başlığına bağlanan bir eşarp için' adı türetilmiştir.

*Alyn* kelimesiyle kelime oluşturma yuvasına aşağıdaki *alyn diş* 'alın diş', *alyn gara* 'talihsiz', *alynna barsyn* 'alına yarsın', *alynna gelmek* 'ödüllendirilmek', *alynndan diremek* 'yardım etmek', *alynňy diremek* 'yardım istemek' gibi ifadeleri ve *alynň açyk bolsun* 'alın açık bolsun' *alynň bagtyň açyk bolsun* 'mutlu ol', *alynň hak açsyn* 'Hak mutlulu etsin', *nämüniň alynndan* 'o kimse değil, o değersiz' gibi cümleleri dahil edebilirsiniz. Onlar modern Türkmence'de halen aktif olarak kullanılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Türkmen dili, kelime yapımı, kelime oluşturma hücresi, *alyn* kelimesi.

#### Abstract

Examining each word in the Turkmen language in terms of its relationship with word formation is one of the important tasks of modern Turkmen linguistics. A word formation nest with *alyn* [a:lyn] in the middle of the document is analyzed. It summarizes the ideas about the formation of this word and the properties of the words formed with it.

In Turkmen, the adjective *alynky* was formed by adding *ky* to the noun *alyn*. It means 'in front of, on the opposite side, in front'. Most of the words made from it are compound words.

*Alyn* means 'forehead, front, front part, front side' and is found in almost all Turkic languages. They are called *alyndaňy* (a scarf tied around a girl's skullcap or women's headdress), *alynsaç* (hair on a girl's forehead; the part of the horse's back that hangs down between the ears), *alynşay* (a silver necklace attached to a long chain worn in front of the head), *alynuk* (the hair of the Turkmen black house). They are compound words such as (long wooden concave poles of the front part). Among these compound words *alyndaňy* plays a role in creating new words. From it the name *alyndaňylyk* 'for a scarf, which is tied around the skullcap of girls and the headdress of women' was derived with the help of the *-lyk* suffix.

In the word-formation nest with the word *alyn* you can also include such phrases as *alyn diş* 'front tooth', *alyn gara* 'unhappy', *alynna barsyn* 'let him do it himself', *alynna gelmek* 'he was rewarded', *alynndan diremek* 'help, give support, support someone morally and financially', *alynňy diremek* 'hope for help, ask someone for help' and sentences like *alynň açyk bolsun* 'may you be happy', *alynň bagtyň açyk bolsun* 'may your future be happy', *alynň hak açsyn* 'may god make you happy', *nämüniň alynndan* 'he's worthless'. They are still actively used in modern Turkmen language.

**Keywords:** Turkmen language, word formation, word formation nest, the word *alyn*.

\* Doç.Dr. Türkmenistan İlimler Akademisi, Mahtumkulu Dil, Edebiyat ve Ulusal El Yazmaları Enstitüsü, Sözlük Bilimi, Terminoloji ve Konuşma Kültürü Bölümü, Aşgabat/TÜRKMENİSTAN, manyeje@mail.ru, ORCID: 0000-0002-7904-924X

## Giriş

XX asyryň 60-njy ýyllaryndan bäri söz ýasalys bilen bagly meseleler alymlar tarapyndan düýpli öwrenilip gelinýär. XX asyryň ahyrynda we XXI asyryň başynda söz ýasalysyň lingwistikanyň özbaşdak bölümi hökmündäki wajyplygy has-da artýar. Şu döwür dünýä dil biliminiň soňky gazananlarynyň esasynda söz ýasalysyň nazary taýdan has kämilleşdirilmegi, türki dilleriň grammatikalarynda ýeterlik derejede ylmy barlaga çekilmedik bölümleriniň (oňa söz ýasalys hem degişli) has çuňňur öwrenilmegi, deňeşdirme/degşirme söz ýasalysyň ösüşi, ýazuwsyz ýa-da öň ýazuwy bolup, soň ony ýitiren dilleriň ýazuwynyň döredilmegi we ösdürilmegi, türki dilleriň köpüsiniň latyn elipbiýiniň esasyndaky täze elipbiýe geçmegi ýaly ýagdaýlar bilen häsiýetlendirilýär.

Türkologiýada söz ýasalysyň meseleleri türki sözüň, morfema we söz ýasalys gurluşy, aýratyn söz toparlaryna degişli sözleriň ýasalys aýratynlyklary, ýasaýjy affiksler, şeýle-de morfonologik we semasiologik häsiýetli hadysalar beýan edilýän işleriň köpüsünde duşýar.

Söz ýasalys dil biliminiň aýratyn ulgamy hökmünde tapawutlandyrylyp başlanmagy bilen edilýän işleriň sany gün-günden artýar.

Türkmen dilinde duşýan her bir sözi söz ýasalysa gatnaşygy taýdan derňewe çekmek häzirki zaman türkmen lingwistikasynyň wajyp meseleleriniň biri bolup durýar. Bu işi amala aşyrmakda türkmen diliniň söz ýasalysy içki gorlarynyň hasabyna baýlaşýan we ösýän türkmen diliniň sözlük düzümindäki ähli sözler, gerek bolan ýerinde bolsa, beýleki türki dilleriň maglumatlary hem derňewe çekilýär.

Makalada merkezinde *alyn* [a:lyn] bolan söz ýasalys öýjügi derňewe çekilýär. Onda bu sözüň ýasalysy we onuň gatnaşmagynda emele gelen sözleriň hem söz düzümleriň aýratynlygy barada pikir ýöredilýär.

### 1. *Alyn* sözüniň manysy we ýasalysy

Türkmen diliniň sözlüklerinde *alyn* sözüne berilýän düşündirişlerde meňzeşlik bar. Mysal üçin, “Türkmen diliniň düşündirişli sözlüğünde” ‘ALYN [a:lyn], at. 1. Maňlaý. *Halal zähmetiň, alyn deriň bilen gazananyňy maşgalaňa harç edip, barha güzeranyňy gowulandyrmak her bir adama göwün rahatlygyny bagyşlaýar, ruhuny belent saklaýar* (“Türkmenistan”). 2. Öň, maňlaý tarap, öň tarap’ diýilýär (Türkmen, I, 2016:61).

A.Meredowyň sözlüğünde ‘öň, maňlaý, öň ýan, kelle süňküniň öň tarapy’ diýen düşündiriş duşýar we Magtymguly Pyragydan şeýle mysal getirilýär:

Bende, sen bet işe batyrlyk etme,

Alnynda goýarlar ol gün bu işi (Meredow, I, 1997:57)

“Türkmençe-rusça” sözlükde bu sözüň kömekçi söz hökmünde ulanylyşyna hem üns berlipdir:

“Алын [a:] 1. лоб; 2. передний; ~ диш передние зубы; 3. в роли служебного имени: алнына перед; алнына гечип отурмак сесть перед кем-л.; алнында у. пере; алнында отурмак сидеть перед кем-л.; алнындакыны алты ай гөзләр погов. иной ищет шесть месяцев то, что у него под рукой” (Türkmençe, 1968:43).

*Alyn* sözüniň ‘maňlaý, öň, maňlaý tarap, öň tarap’ diýen ýokarda görkezilen manylary türki dilleriň hemmesinde diýen ýaly duşýar. Ony E.W.Sewortýan özüniň etimologik sözlüğünde giňişleýin berýär we şeýle manylary görkezýär: ‘лоб, чело; перед; лицо, физиономия, внешний вид; склон горы; напротив, противоположная сторона; верх, верхушка; груди, полные молока’ (Севортян, I, 1974:146).

Bu sözüň ýasalysy barada hem E.W.Sewortýanyň sözlüğünde türkologiýada bar bolan pikirlere orun berilýär. Alymyň öz pikirine görä, *alyn* sözüniň gelip çykyşy şeýle bolmaly: “алын < а:л ~ ал ‘перед’, ‘лоб’ + -ын в уподобительно-уменьшительном значении”. Öz pikirini beýan edip, deňeşdirmek üçin şu mysallary berýär: ‘Ср. а:ла ‘вперед’ (< а:л + афф. дат. пад. -а); ал ‘лоб’ турк. диал. Мухыев Нохур., сюг., Рав.С. (+ ‘перед’, ‘передняя часть /сторона)’, Deny Arm.С. (ал, alin); а:лдын (< а:лд- -ын) форма оруд. пад. ‘раньше’ турк. диал. Куренов ставр.; алда (местн. пад.) ‘впереди’

бал. Аппаев, тур. диал. *alça, al* + афф. Со значением уменьшительности -ça, соответствующий –ын в а:лын 'люб', 'треугольный кусок кожи или сафьяна, накладываемый на переднюю часть сапожной колодки' тур.диал. DS I" (Севортян, I, 1974:146).

Öz pikirini dowam edip, E.W.Sewortyan şeýle ýazýar: "Приведенная этимология предлагалась уже П.М.Мелиоранскимб правда, без уточнения значения афф. –ын. Ее придерживался В.Банг и Р.Рахмати в "Die Legende von Ouz Qayan", а позднее А.М.Щербак (Грамматический очерк языка тюркских текстов X-XIII вв. из Восточного Туркестана. М.-Л., 1961, 106) и другие, в числе их К.Брокельман (Brockelmann OGM §140, d) и Г.Дёрфер, отмечающий неудачность лексико-семантических сближений в VGAS I<sub>75, 121</sub> в связи с а:л 'перед' и т.д. (Doerfer II<sub>120</sub>), с чем следует согласиться (о VGAS I<sub>75, 95, 121</sub> см. в АЛТ)" (Севортян, I, 1974:146-147).

E.W.Sewotvanyň deňşdirmek üçin getiren pikirleriniň içinde türkmen alymlary H.Muhyýewiň nohur dialektiniň we S.Kürenowyň stawropol türkmenleriniň diliniň esasynda getiren mysallarynyň bolmagy guwandyrýar.

Şeýlelikde, *alyn* sözüniň köküniň *al* bolmaly diýen pikir bilen biz hem ylalaşýarys. Ýöne onuň häzirki zaman türkmen dilinde ulanylmadygyny göz önünde tutup, öwrenilýän söz ýasalýş öýjügiňiň ýadrosy hökmünde alyn sözüni almak makul bilindi.

## 2. *Alyn* sözüniň söz ýasalýşa gatnaşygy

Türkmen dilinde *al* sözünden emele gelen *alyn* söz ýasalýşa affiksaly we sözleriň goşulmagy ýollar bilen işjeň gatnaşypdyr.

Bu düýp sözden *-ky* goşulmasynyň kömegi bilen *alynky* diýen sypat emele gelipdir. Onuň 'öňdäki, gabat garşydaky, yüz tarapdaky' ýaly manysy bar. Bu ýasama sypat bolsa dil bilimine degişli düşüňjani aňlatmakda hem ulanylýar. Mysal üçin: *alynky hatar kentlewük çekimsizleri* dil ujunyň alynky kentlewüğe ýakynlaşmagy ýa-da degip gaýtmagy esasynda hasyl bolýan çekimsizler (Türkmen, I, 2016:61).

*Alyn* düýp sözünden ýasalan sözleriň köpüsi goşma sözlerdir. Olara şu sözler degişlidir:

*Alyndaňy* [a:lyndaňy], at. Aýal-gyzlaryň tahýasynyň ýa-da börügiňiň daşyndan daňynýan ýaglygy (Türkmen, I, 2016:61).

*Alynsaç* [a:lynsaç], at. 1. Gyzyň maňlaýyndaky saç. *Alynsaçyn açmaly, Täze köýnek biçmeli, Joralary gelende, Nogul-nabat seçmeli* (Hüwdi). 2. Atyň ýalynyň iki gulagynyň arasyndan aşak sallanyp duran bölegi. *Ol atynyň alynsaçyny oýnap durşuna, ýalyna elini ýetirdi* (Türkmen, I, 2016:61).

*Alynşay* [a:lynşay], at, *zergärç*. Şelpeleri uzynja, zynjyra düzülen, tahýanyň öň tarapyndan dakylýan kümüş şay. *Meniň bezegim-şayym Bu-da onuň üstüne, bukawym, alynşayym* (A. Nyýazow) (Türkmen, I, 2016:61).

*Alynuk* [a:lynu:k], at. Gara öýüň ýokarky işiginiň üstündäki ukklar. *Öýüň dört alynugy bolýar* (Türkmen, I, 2016:61).

Bu goşma sözlerden *alyndaňy* täze söz ýasamaga gatnaşypdyr. Ondan *-lyk* goşulmasynyň kömegi bilen *alyndaňylyk* diýen at emele gelipdir.

*Alyndaňylyk* [a:lyndaňylyk], at. Alyndaňy etmek üçin ýaglyk. *Olar gyňajy alyndaňylyk diýip, dörde böldüler* (Türkmen, I, 2016:61).

*Alyn* söz ýasalýş öýjüginde söz ýasamaga gatnaşan goşulmalar:

*-ky* → *alyn* → *alynky*  
*-lyk* → *alyndaňy* → *alyndaňylyk*

Şeýlelikde, *alyn* düýp sözünde söz ýasamaga iki sany affiks (*-ky* 'alynky' we *-lyk* 'alyndaňylyk') we dört sany sözüň goşulmagy (*alyndaňy*, *alynsaç*, *alynşay*, *alynuk*) gatnaşypdyr.

### 3. Düzümünde *alyn* sözi bolan söz düzümleri we sözlemler

*Alyn* söz ýasalyş öýjüginde bu söz bilen baglanyşykly jümleler hem sözlemler häzirkizaman türkmen dilinde işjeň ulanylýar. Olar aşakdakylardan durýar:

**Alyn diş** adamyň we oňurgaly haýwanlaryň ýokarky ählinde ýerleşýän isgene şekilli bir kökli diş. *Adamda alty sany alyn diş bolýar* (Türkmen, I, 2016:61).

**Alyn gara** betbagt; keçjal, hötjet. *Ol alyn gara-da tiz bejer diýsem, ýüz takal okar* (A. Durdyýew) (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyna barsyn!** Merhumyň hatyrasyna degsin edilip, okalan aýat-töwwiriň onuň ruhuna siňmegi dileg edilip aýdylýan aňlatma (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyna gelmek** geň gören zadyňa duçar bolmak, öz başyňa düşmek (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyndan diremek** kömek etmek, goldaw bermek, bir zada kömekleşmäge wagtynda ýetişmek, maňlaýyndan diremek. *Adybeg ýykylan-sürşen ýerimizde biziň alnymyzdan direýär* ("Görogly") (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyň açyk bolsun**, görjek günün hemişe gowy bolsun. *Başyňyz dik bolsun, alnyňyz açyk, gaýgydyr hasraty görmän siz baky* (B. Hudaýnazarow) (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyň bagtyň açyk bolsun!** bagtly bol, durmuşyň gowy bolsun (durmuşa çykýan gyza edilýän dileg) (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyňy diremek** kömek, haraý isläp bir ýere barmak, ýüz tutup görmek (Türkmen, I, 2016:61).

**Alnyň hak açsyn!** bagtyň açylsyn, maňlaýyň açyk bolsun, görjegiň gowy bolsun. *Sonam, alnyň hak açsyn, Nirde gezseň, sagja gez* (A. Alamyşow) (Türkmen, I, 2016:61).

**Nämän alnyndan** pylany kimmişin, ol hiç kim, elinden geljek zat bolmaz, diýen manyda ulanylýan aňlatma. *O nämän alnyndan, ondan hiç kim gorkanak* (Türkmen, I, 2016:61).

Türkmen dilinde düzüminde *alyn* sözi bolan söz düzümleri we sözlemler onuň ýokarda görkezilen täsin manylaryny ýüze çykarýar. Şonuň üçin hem olary hem bu söz ýasalyş öýjüginde düzüminde öwrenmek maksada laýykdyr.

### 4. *Alyn* söz ýasalyş öýjüginde gurluşy

*Alyn* söz ýasalyş öýjüginde *al* kökünden emele gelen sözler degişlidir. Türkmen edebi dilinde *al* kök sözüniň sözlüklerde bellige alynmandygyny göz önünde tutup, bu söz ýasalyş öýjüginde *alyn* söz ýasalyş öýjügi diýip atlandyrmak makul bilindi. Ony shemada şeýle görkezmek bolar:

kök	söz ýasalyş formant	düýp söz	söz ýasalyş formant	täze söz	söz ýasalyş formant	täze söz	söz düzümleri we sözlemler
			-ky	alynky			alynky hatar kentlewük çekimsizleri
			daňy	alyn daňy	-lyk	alyn daňylyk	
al	-yn	<i>alyn</i>	saç	alynsaç			
			şay	alynşay			
			uk	alynuk			
							alyn diş, alyn gara, Alnyna barsyn!, alnyna gelmek, alnyndan diremek, alnynda oturmak, alnyndakyny

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

trkiyat.kongresin.org.tr

TRTÜRK TÜRKİYE KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI TİKA

							alty aý gözlär, alnyň açyk bolsun, Alnyň bagtyň açyk bolsun!, alnyňy diremek, Alnyňy hak açsyn!, nämäň alnyndan
--	--	--	--	--	--	--	---

Şeýlelikde, **alyn** söz ýasalýş öýjüğine jemi ýedi sany söz degişlidir. Öýjük dört hatardan we alty zynjyrdan durýar.

Söz ýasalýş hatarlary:

I hatar:

alyn
------

II hatar:

alynky
alyndaňy
alynsaç
alynşay
alynuk

III hatar:

alyndaňylyk
-------------

IV hatar:

alyn diş
alynky hatar kentlewük çekimsizleri
alny gara
Alnyna barsyn!
alynna gelmek
alnyndan diremek
alnynda oturmak
alnyndakyny alty aý gözlär
alnyň açyk bolsun
Alnyň bagtyň açyk bolsun!
alnyňy diremek
Alnyňy hak açsyn!
nämäň alnyndan

Söz ýasalýş zynjyrlary:

I zynjyr:

alyn	alynky	alynky hatar kentlewük çekimsizleri
------	--------	-------------------------------------

II zynjyr:

alyn	alyndaňy	alyndaňylyk
------	----------	-------------

III zynjyr:

alyn	alynsaç
------	---------

IV zynjyr:

alyn	alynşay
------	---------

V zynjyr:

alyn	alynuk
------	--------

VI zynjyr:

alyn	alyn diş, alny gara, Alnyna barsyn!, alnyna gelmek, alnyndan diremek, alnynda oturmak, alnyndakyny alty aý gözlär, alnyň açyk bolsun, Alnyň bagtyň açyk bolsun!, alnyňy diremek, Alnyňy hak açsyn!, nämäň alnyndan
------	--

Derňew *alyn* söz ýasalyş öýjüginini ýaýraň öýjükdigini, onuň düzüminde hem sintetik, hem analitik ýol bilen ýasalan sözleriň, şeýle bu söz bilen baglanyşykly söz düzümleriniň we sözlemleriň bardygyny görkezdi.

## Sonuç

Türkmen dilinde *alyn* düýp sözi bilen kökdeş sözler, olaryň duşyan söz düzümleri we sözlemler bilelikde bir söz ýasalyş öýjüginini emele getirýärler. Bu söz öýjüginde, esasan, goşma sözler köp duşýar. Söz ýasaýjy goşulmalardan iki sanysy, ýagny *-ky* we *-lyk* affiksleri gabat gelýär. Olar *alynky* we *alyndaňylyk* diýen sözleriň ýasalmagyna gatnaşypdyr. Düzüminde *alyn* sözi bolan söz düzümlerinde we sözlemlerde onuň täsin manylary gabat gelýär. Bu bolsa türkmen dilinde söz ýasalyş öýjüklere öwrenilende, oňa diňe bir sözleri däl-de, eýsem söz düzümlerini we sözlemleri hem göz önünde tutmagyň gerekdigine şaýatlyk edýär.

## Каýнакча

1. Севортян Э.В. (1974). Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские межтюркские основы на гласные. М.: Наука.
2. Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi (2016). II tomluk. –Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.
3. Türkmençe-rusça sözlük (1968). Moskwa: "Sowetskaýa ensiklopediýa" neşirýaty.

## ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ СО ЗНАЧЕНИЕМ СПОСОБА ДЕЙСТВИЯ В РУССКОМ И УЗБЕКСКОМ ЯЗЫКАХ

Матлуба Хамзаевна РАСУЛОВА \*

### Аннотация

В статье дается сопоставительная характеристика семантической структуры одной небольшой группы наречных фразеологических единиц двух разносистемных языков. Автор, применяя метод компонентного анализа, выделяет в кругу фразеологизмов со значением способа действия пять фразеологических групп, характерных для системы как русского, так и узбекского языков.

### Аннотация

Мақолада турли системаларга мансуб бўлган тиллардаги равиш фразеологик бирликларнинг кичик бир гуруҳининг қиёсий таҳлили берилмоқда. Муаллиф компонент таҳлил усулини қўллаб, рус ва ўзбек тилларига ҳос тарз (усул) маъносини билдирувчи тургун ибораларни бешта фразеологик гуруҳларга ажратмоқда.

**Ключевые слова:** фразеологическая семантика, разносистемные языки, коммуникативная лингвистика, фразеологическая группа, макросема.

### Введение

Об успешных попытках изучения различными методами и приемами семантики фразеологических единиц (далее ФЕ) русского языка свидетельствуют имеющиеся статьи и монографии. В них ФЕ исследуются не только в области русского языка, но и в сравнении с фразеологическими системами других языков, относящихся преимущественно к индоевропейской семье. Причем, если в ранних работах семантические группы, выделяемые среди ФЕ, устанавливались, как правило, на основе семантических разрядов наречных лексем (Орлова 1951, Жуков 1975, Молотков 1977, Иванова 1980, Зиньков 1976 и др.), то в более поздних работах данные единицы уже рассматриваются в составе какой-нибудь конкретной фразеологической группы (далее ФСГ): “степень”, “время”, “количество”, “предельность” (Мизяева 1980, Столбунова 1985, Семергей 1983, Кравцова 1980, Штефан 1984, Баскаков 1981 и др.).

В сопоставительных работах, касающихся освещения тех или иных сторон данной области языкознания, в качестве языка, являющегося объектом содержания и выражения другого языка, или, другими словами, объектом сравнения выступает преимущественно русский. И это неудивительно, так как в описании фразеологии большой опыт накоплен лингвистами, занимающимися проблемами русской фразеологии и, в частности, фразеологической семантикой. Такая практика позволяет достижениям фразеологов, работающих на материале русского языка, успешно применять (с соответствующими уточнениями) к материалу других языков, в частности, и к тюркским (Н. А. Баскаков, Н. З. Гаджиева и др.).

При изучении разносистемных языков в сопоставительном плане более практическое значение имеет выявление определенных семантических групп, объединенных общностью значений (Буранов 1983). Сравнение этих микросистем позволяет выявить отличительные и общие стороны в выражении тех или иных понятий ФЕ рассматриваемых языков.

Актуальность такого подхода определяется еще и тем, что в последние годы в национальных школах прочно укрепился такой метод, при котором обучение русскому языку основывается на тематическом принципе, когда какая-нибудь семантическая группа является главным содержанием речевого акта, т.е. лексический уровень выносится на первый план, а

\* К.ф.н., доцент Кокандского государственного педагогического института, matlubarasulova161@gmail.com, ORCID: 0009-0008-2019-243X.



грамматический - на второй. “Состав лексико-тематических групп является своего рода дифференцирующим показателем при преподавании русского языка в национальной школе..., что определяется главным образом степенью понятной детализации внутри отдельных лексических объединений” (Михайловская 1983). Тем самым мы касаемся одной из самых актуальных направлений современного языкознания - коммуникативной лингвистики. Изучение семантических групп с точки зрения выявления значений ФЕ в функционально-коммуникативном аспекте, составляющих микросистемы одной небольшой ФСГ, является важной предпосылкой в описании фразеологии как системы. Изучение единиц лишь одного разряда продиктовано и применяемым нами методом анализа семантической структуры ФЕ.

В настоящей статье мы попытаемся дать семантическую характеристику одной небольшой группы ФЕ со значением способа действия в русском и узбекском языках.

ФЕ русского и узбекского языков, включенные в данную ФСГ, с той или иной стороны конкретизируют, уточняют сообщение, выражают характер внешнего протекания действия. Выделяются следующие микрогруппы единиц.

А) ФЕ с макросемой “систематичность” связаны с обозначением двух противоположных понятий: одна часть такого рода ФЕ указывает на наличие системности, порядка в протекании какого-либо действия, а другая, наоборот, выражает полное его отсутствие. Эта оппозиция может быть представлена следующим образом: “упорядоченно” – “беспорядочно”.

1) ФЕ с интегральной семой “упорядоченно” указывают на упорядоченность действия, протекающего с привычной или установившейся последовательностью: раз в раз, шаг в шаг, вверх головой, своим порядком; кайта бошдан и т.п. В рамках ФЕ, обозначающих наличие порядка, возможна дальнейшая семантическая конкретизация, основанная на выделении отдельных единиц, построенных на одной конкретной семе.

а) ФЕ с семой вещественного значения “по порядку”: пункт за пунктом, шаг за шагом, сверху донизу, снизу доверху; бир бошдан, бир чеккадан и т.п. Например: Я обязан задержать шофера, сесть и спокойненько, пункт за пунктом нарисовать протокол... (В. Тендряков, Ухабы); Очил бува буларнинг хаммасини бир бошдан хикоя кила бошлаганда, столчадаги телефон жиринглаб колди (А. Мухтор, Чинор).

б) ФЕ с семой вещественного значения “попеременно”: из рук в руки; бири куйиб бири, бири олиб бири куйиб. Например: ... И вновь инициатива гуляла из рук в руки, поочередно одерживались победы чисто местного значения (М. Шолохов, Тихий Дон); Одамларнинг бири куйиб бири дадамни сурокка тутарди (Н. Сафаров, Курган-кечирганларим).

в) ФЕ с семой вещественного значения “однообразно”: день за день, как заведенная машина, на одной ноте; бир киемда. Выделению этой небольшой микрогруппы способствовало то, что наряду с указанием на какой-то порядок действия, процесса, в их семантической структуре содержится еще одна сема, обладающая качественным значением. Например: Машина басовито, на одной ноте, завывая мотором, с боязливой осторожностью полезла вверх (В. Тендряков, Ухабы); Сирдарёнинг бир киемда шовиллашига кулок солиб ётар ва ухлашга харакат киларди (П. Кодиров, Уч илдиз).

2) ФЕ с интегральной семой “беспорядочно” выражают отсутствие какой бы то ни было организации при совершении или протекании какого-либо действия, а также они могут употребляться в тех случаях, когда нет слаженности, организованности, порядка в делах, во взаимоотношениях: на все лады, кто в лес, кто по дрова, вкось и впрямь, через пень колоду; хар алвонда, уз бошига, бири богдан бири тогдан и т.п. Например: Одетые кто во что горазд, шли молодые и пожилые, с остервенением отворачиваясь от ветра (А. Толстой, Хмурое утро);

Бирингиз богдан бирингиз тогдан гапирасиз (Из разговорной речи). В рамках данного объединения также возможна дальнейшая градация единиц.

а) ФЕ с семой вещественного значения “неожиданно”. Здесь отсутствие порядка проводится с указанием на внезапность, неожиданность в протекании какого-нибудь действия: как гром среди ясного неба, как снег на голову, откуда ни возьмись; томдан тараша тушгандай, осмондан тушгандай, оёғ устидан. Например: Если они паче чаяния прорвут на всю глубину и соединятся со сталинградской группировкой, ведь это значит свести на нет успех ноябрьского контрнаступления... (Ю. Бондарев, Горячий снег); Кутилмаганда оёғ остидан чикиб колган бу мажаронинг бошини зимдан туриб англашга карор килди (С. Анорбоев, Сайли).

б) ФЕ с семой вещественного значения “напротив”. Здесь отсутствие порядка проводится с указанием на полную противоположность ожидаемому действию: вверх ногами, вверх дном, вверх тормашками, на сто восемьдесят градусов. Например: - С утра сидит, - отвечают они, смеясь. - Воображает, будто без него все пойдет вверх дном! (Э. Капиев, Песня).

Б) ФЕ с макросемой “сопряженность” обозначают совместность или одиночность протекания действия. Следовательно, ФЕ настоящей подгруппы можно выстроить в виде следующей оппозиции: “совместно” – “самостоятельно”.

ФЕ с интегральной семой “совместно” указывают на то, что какое-либо действие совершается не отдельно, а объединенно с одним или несколькими лицами: под одной крышей, одним домом, всем миром, единым фронтом, всем скопом; бир овоздан, бир жон - бир тан булиб, бир екадан бош чиқариб и т.п. Например: Давайте, говорит, навалимся всем миром, всем скопом на это чертово болото, спустим воду, отгоним холода (Ф. Абрамов, Сказание о великом коммунаре); ...мана бу байрок тагига бир жон - бир тан булиб тупланайлик! (Н. Сафаров, Эрк элчилари).

ФЕ с интегральной семой “самостоятельно”: сам по себе, сам собой, в четырех стенах; уз йулига, уз бошига, уз егига узи ковурилиб, турт девор ичида и т.п. Например: Каждая семья существует сама по себе (А. Фадеев, Молодая гвардия); Шундай пайтда, уз егига узи ковурилиб етган пайтда... (Р. Файзий, Хазрати инсон).

В) ФЕ с макросемой “откровенность” обозначают способ протекания какого-либо действия, процесса открыто или же, наоборот, указывая на его скрытый, замаскированный характер. В зависимости от выражаемого ими значения заключенные в эту микрогруппу единицы противопоставляются по признаку: “открыто” - “скрытно”.

ФЕ с семой вещественного значения “открыто” указывают на то, что действие или процесс совершается без намеков, недомолвок, ничем не скрывая чувств, поступков, т.е. явно, открыто: во всей наготе, полным голосом, с поднятым забралом, при всем честном народе; алайно ошкор, манна манн деб, юзини сидириб ташлаб и т.п. Например: Мы узнали, что такое фашизм во всей его человеконенавистнической наготе (Бондарев, Мгновение); ...хаммаси оппок когоз бетида манна ман деб тарарди-ку (Ойбек, Улуг йул).

ФЕ с семой вещественного значения “скрытно”: одним ухом, в глубине души, краем глаза, тихой сапой, шито да крыто; куз кири билан, куз тагидан, ер остидан, киши билмас, ичига ютиб, исини чиқармай и т.п. Они указывают на скрытность действия, т.е. совершаемое действие сохраняется в тайне, субъект старается не обнаруживать себя, не давать заметить окружающим свое отношение к чему-либо, а также скрывать свои поступки. Например: - Нет, Рудин, а мне по роже твоей видно, что ты через плетни тихой сапой шастал! (Ю. Бондарев, Горячий снег); Мукаддам куз кири билан карадию... (У. Хошимов, Бахор кайтмайди).

Г) ФЕ с макросемой “естественность” выражают способ передачи или получения предметов, сообщения напрямую или через посредников. Данная микрогруппа представлена в виде следующей оппозиции: “непосредственно” – “опосредованно”.

ФЕ с семой вещественного значения “непосредственно” указывают на то, что какая-нибудь информация или вещь может быть получена без промежуточного звена, без посредников: с рук на руки, из полы в полу, из уст в уста, из рода в род; кулоқдан кулоққа, тилдан тилга, кулдан кулга, авлоқдан авлоққа и т.п. Например: Народная молва из уст в уста передавала фамилию генерала, командира части (А. Фадеев, Молодая Гвардия); Подшо хақида, уруш хақида, олди-кочди хабарлар тилдан тилга утди (Ойбек, Улуг йул).

ФЕ с семой вещественного значения “опосредованно”: с чужих слов, из вторых рук, из третьих уст. Например: ...вот почему я решаюсь, вместо того, чтоб с чужих слов описывать гибель “Густлова”, пересказать то немногое, что я слышал от него самого (А. Крон, Капитан дальнего плавания). Единицы с подобной семантикой в узбекском языке мы не обнаружили.

Д) ФЕ с макросемой “продуманность” представлена единицами, объединенными в следующую оппозицию: “осознанно” – “неосознанно”.

ФЕ с семой вещественного значения “осознанно” обозначают такой способ действия, который проводится с указанием на обдуманность, сознательность при его совершении: с открытыми глазами; орқа-унғига қараб, қузға қараб, очик қуз билан, дуппини ерга қуйиб и т.п. Например: Трудящиеся всего мира с надеждой смотрят на вас, они принесут вам свою великодушную благодарность, с открытыми глазами и сильной грудью вы идете навстречу кровавому рассвету истории (А. Толстой, Хождение по мукам); - Оғзинға қараб ғапир, у сенға ухшаған еңгилтак эмаски, буш қолди дегунча қизлар ётоғига қизиласа! (А. Мухтор, Буронларда бордек халоват).

ФЕ с семой вещественного значения "неосознанно" обозначают необдуманность действия или высказывания, лишенных каких бы то ни было оснований: направо и налево, с закрытыми глазами, наобум Лазаря, очертя голову, куда глаза глядят; оғзига қарамай, қиприк қокмай, қузини қирт юмиб, орқа-унғига қарамасдан и т.п. Например: - Да ты что? - только и мог сказать Михаил. Не читавши, не знавши, прямо с закрытыми глазами... (Ф. Абрамов, Братья и сестры); Маст одам оғзига қелганини қайтармай ғапираверади-да (У. Хошимов, Нур борки, соя бор).

Таким образом, данная микросистема представлена в полной мере во фразеологической системе как русского, так и узбекского языков, несмотря на их разносистемность. Как правило, выделяемые на основе интегральной семы микрогруппы, относясь к какой-нибудь макросеме, составляют одну оппозицию. При этом оппозиция проявляется ярче и четче в том случае, если ФЕ, относящиеся к двум противопоставленным микрогруппам, способны сочетаться с одним и тем же словом или, в крайнем случае, со словами, находящимися в одной семантической области. При выполнении этих условий ФЕ находятся в состоянии оппозиции и могут легко вступать в антонимические отношения между собой.

### Использованные источники

- Орлова, Л. В. (1951). *Неразложимые словосочетания, употребляющиеся в современном русском языке в роли обстоятельства*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук, М., 15 с.
- Жуков, А. В. (1975). *Наречные фразеологизмы современного русского литературного языка*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук, Л., 15 с.
- Молотков, А. И. (1977). *Основы фразеологии русского языка*. Л.: Наука.
- Иванова, О. П. (1980). *Русские наречные фразеологизмы и их соответствия в английском языке*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук, Саратов, 21 с.
- Зиньков, А. Д. (1976). *Сравнительное исследование адвербиальных фразеологических единиц в современных западно-германских языках*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук, М., 25 с.

- Мизяева, Л. А. (1980). *Наречные фразеологические единицы степени в современном русском языке*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук. М., 17 с.
- Столбунова, С. В. (1985). *Фразеологические единицы со значением времени в современном русском языке*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук. М., 23 с.
- Кравцова, С. И. (1980). *Фразеологические единицы со значением количества в русском языке (в сопоставлении с украинским)*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук. Ростов-на-Дону, 21 с.
- Семергей, Р. А. (1983). *Лексические показатели времени в современном русском языке (наречия и наречные выражения)*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук. Л., 27 с.
- Штефан, Б. (1984). *Фразеологические единицы со значением «предельность» в современном русском языке*. Автореф. Дис. Канд. Филол. Наук. Ростов-на-Дону, 19 с.
- Баскаков, Н. А.-Гаджиева, Н. З.-Кузнецов П. И.-Соколов С. А. (1981). Теоретические проблемы и вопросы по тюркскому языкознанию, рекомендуемые для докторских и кандидатских диссертаций. *Сов. тюркология*, №2, 32-37.
- Буранов, Дж. (1983). *Сравнительная типология английского и тюркских языков*. М.: Высшая школа.
- Михайловская, Н. Г. (1983). О теоретических и практических задачах русского языка как средства межнационального общения. *Вопросы языкознания*, №3, 28.

## TÜRK DÜNYASINDA İRTİCALEN KARŞILIKLI ŞİİR SÖYLEME GELENEĞİ BAĞLAMINDA DOĞU ANADOLU ÂŞIK ATIŞMALARI VE AZERBAYCAN MEYHANALARI

### Mutual Respect Tradition of Singing Poetry in Turkish World Eastern Anatolia Ashiq Battles and Azerbaijan Meyxanas

Mehmet KARAASLAN\*

#### Öz

Bu çalışmada sözü edilen Türk dünyası sohbet geleneğinin Azerbaycan sahasında kendisini var etme biçimlerinden birisi “Meyhana” meclisleridir. Meyhana söyleme geleneğinin 19. Yüzyılın sonlarından itibaren isimleri günümüze kadar gelmiş önemli temsilcilerinin bulunduğu ve başta düğünler olmak üzere çok çeşitli halk eğlencelerinde meyhanacıların meclisin başköşesini tuttukları bilinmektedir. Bu bildiride Meyhana türünün 1920-1940 yılları arasında Sovyet rejiminin bir propaganda aracı olarak kullanılmasından 1940 sonrası Azerbaycan’ın bağımsız bir devlet olarak kendini kabul ettirdiği 1990’lara kadar yasaklandığı ve kapalı meclislerde gizli biçimde icra edildiği dönemlere kadar geçirdiği değişim ve dönüşüm dönemlerine değinilecektir. 1990 sonrası kitle iletişim araçlarının da etkisiyle kendisini yeniden güçlü bir biçimde topluma kabul ettiren Meyhana söyleme geleneği ve meyhananın günümüzdeki icra bağlamları da ele alınacaktır. İrticalen söylenen halk şiirinin musiki ve ritimle kurduğu son derece akıcı bir sentezi olan meyhana formunun koşma ve beyt biçiminde söylenmesi mümkündür. Kafiyeli, redifli ve serbest biçimleri de bulunan Meyhana türünü modern Azerbaycan sinemasında ve tiyatrosunda da bir biçimde kullanılması söz konusudur. Meyhana geleneğinin icra sırasında dinleyiciyle doğrudan ilişkili bir tür olarak performans teori esasları çerçevesinde incelenmesi konuyla ilgili Azerbaycan sahasında bile henüz kullanılmamış ilmi bir yaklaşımdır. Bildiride Meyhana geleneği performans teori temelinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Türe asıl rengini veren dinleyici etkileşimi de bu bağlamda incelenecektir.

#### Abstract

In this study, it said that Turkey is one of the worlds itself has to form Azerbaijan in the field of instant tradition “Meyh valve” means the council. Meyh not tell me since the end of the 19th century tradition where important representatives have come up with names of today and especially weddings are known to hold the council’s central piece of meyhanacı including a wide range of public entertainment. This paper will focus on the ban until the 1990s that established itself on and off parliament in a secret way changes it has undergone up to the period of the exercise and conversion period after being used as a propaganda tool of the Soviet regime in the years 1920-1940 the Meyh main species in 1940 as an independent state of Azerbaijan. After 1990 the mass media to tell him again that dictate society Meyh strongly under the influence of tradition and meyhan until the current execution context will also be discussed. Music of improvisation sung folk poetry with rhythm and established extremely smooth running of a synthesis of form and can be told until meyh couplet form. Rhyming, redif and freely available Meyh main types of modern Azerbaijan cinema and theater, it is possible to use the format. Even in Azerbaijan during the execution of the field on the listener Meyh tradition until the issue directly in the context of the principles as a kind of performance theory is an approach associated with unused knowledge. Meyh main tradition of performance will be analyzed based on the theory in a statement. Genre audiences that the actual color of the interaction will be examined in this context.

#### Giriş

Hacıyeva tarafından yazılmış “Folklor ve Tasavvuf Edebiyatı Sözlüğü”nde Meyhana kelimesinin aslen Farsça olduğu, şarap içilen veya şarap satılan yer manasına geldiği ifade edildikten sonra folklor terminolojisi içerisinde ne anlama geldiği şöyle ifade edilmiştir: “Azerbaycan halk edebiyatında bir tür. Bedaheten denilen bazen hicvedici bazen gülüş doğuran şiir. Meyhana’da iyi niyetli eleştirinin, halk mizahının ve hazırcevaplığının belirleyici nitelikler olarak değerlendirilmesi mümkündür. Meyhanaların bir ritim eşliğinde bazen de musiki olmaksızın söylenen hicivli şiirler olduğu, insanların

\* Dr. Öğretim Üyesi, Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Düzce/Türkiye, mehmetkaraaslan@duzce.edu.tr

zayıf ve eksik yönlerini toplumdaki eksiklikleri, adaletsizlikleri hatta geçim sıkıntısından genel siyasi meselelere kadar pek çok şeyin bu şiirlere konu olabileceği ifade edilmiştir” (Hacıyeva-Rıhtım, 2009: 215).

Azerbaycan sözlü ve yazılı geleneğindeki deyişme tipli şiir biçimleri eski türk şiir yarışlarından kaynaklanmaktadır. Mahmut Kaşgarlı'nın “Divânu Lügati't-Türk” kitabında böyle şiir yarışları manasındaki kelimenin “iziş” olduğu gösterilmiştir. Aynı kaynaktan bir adamın başka biri ile şiirleşmesi anlamında “izişti” söylendiği yazıyor. Eski Türk şiirinde “aytıs/aytış” şiirleşme biçimleri kullanılmıştır ki bunlar tedricen “aytışma” (deyişme) gibi gelenekle devam etmiştir. Birçok Türk halklarının geleneğinde “aytış” şiir şekli gibi de kullanılmaktadır. Şimdi Türkiye’de “deyişme” anlamında “atışma” kullanılıyor ki bu da aynı “aytışma” ile ilişkilidir ve onun sözlü edebiyattaki değişik şeklidir (Sayılov, 2011: 121).

Âşık sanatından önce de deyişme biçiminde olan şiirlere rastlayabiliyoruz. Mahmut Kaşgarlı'nın “Divânu Lügati't-Türk” eserinde “kış ile yazın deyişmesi”ne adanmış dört mısralı şiir örnekleri verilmiştir. Üslubundan ve deyim tarzından daha çok halk şiirini hatırlatan bu örneklerde her iki taraf (yaz ve kış) kendisini övüyor ve karşı tarafı kötülüyor. Bundan sonra ister eski Türk edebiyatında isterse de ortaçağ Azerbaycan edebiyatında deyişme türlerine rastlıyoruz. Fuzûlî'nin “Sohbetul-esmar” (Meyvelerin sohbeti) eserinde de meyvelerin arasında deyişme sunulmuştur.

Azerbaycan âşık edebiyatında daha yaygın olan deyişmenin bir kaç aşaması vardır. İlk aşama “davet”, ikinci aşama “harbe-zorba”, üçüncü aşama âşıkların becerilerini gösteren “ayak vermek” aşamasıdır. Dördüncü aşama “gıfılbend”dir (Hacıyeva-Rıhtım, 2009: 42).

Türk âşık edebiyatında deyişmenin başka bir türü de atışmadır. Atışma âşıklar arasında yapılan şiir söyleme yarışlarında birinin okuduğu dörtlüğe veya beyte başka bir âşığın aynı vezin ve ayakla cevap vermesi demektir. Âşıklık geleneğinde en çok hüner isteyen, büyük ustalık talep eden bölüm olmakla âşığın saz ve söz meydanına cesaretle atılmasıdır.

Umay Günay’a göre Doğu Anadolu’da yaşayan âşıkların karşılaşmaları şu aşamalarda oluşuyor: Beğenme (hoşlama), hatırlama, tekellüm. Tekellüm ise 8 guruba ayrılıyor: ayak açma, öğütleme, bağlama, muamma, sicilleme, yalanlama, taşlama veya takılma, tüketmece, uğurlama vb. (Günay, 1993: 46).

## 1. Materyal ve Yöntem

Azerbaycan halk şiiri içerisinde özel bir türün adı olan Meyhana, aynı zamanda bu şiirin söylendiği sohbet meclislerini de karşılamak için kullanılmaktadır. Bu bildiride önce Meyhana türü çeşitli kaynaklardan derlenen bilgilerle tanımlanmış, türün tarihsel gelişimi ve önemli temsilcileri hakkında bilgi verilmiştir. Meyhana konusunda yapılmış olan ilmi çalışmaların sınırlı olduğu ve meyhana türünü bedihe olarak adlandırmanın daha doğru olduğunu düşünen ilim adamlarının varlığı yapılan kaynak taramasında dikkat çekmiştir. Bu bağlamda türün adlandırılmasına ilişkin tartışmalara da kısaca değinilmiştir.

Daha sonra Azerbaycan sahasında türün günümüzdeki icra örnekleri üzerinde durulmuş ve altı farklı ortamda yapılan meyhana icraları deşifre edilerek türün icra töresine ilişkin hususiyetleri de ele alacak biçimde performans teorisine paradigmaları çerçevesinde analiz edilmeye çalışılmıştır. Günümüzde yaşayan önemli meyhanacılarla yapılmış mülakatlara da yer verilen çalışma ile son yirmi yılda adeta yeniden canlanan bu kadim sohbet geleneğinin Türkiye’deki halkbilimcilere tanıtılması ve yapılacak başkaca çalışmalar için öncü bir nitelik taşıması amaçlanmıştır.

## 2. Bulgular ve Tartışma

Meyhanelerin daha çok eğlence meclislerinde bir araya gelen şairler tarafından söylendiği bilinmektedir. Âşık atışmalarına benzer bir üslupla birden fazla meyhanacının şiir söylediği meclislerde Meyhana söylenir. Âşık edebiyatında Türkiye Türkçesinde atışma olarak adlandırılan

Azerbaycan Türkçesinde ise “deyişme” veya “herbe- zorba” olarak ifade edilen tür ile meyhana arasında belli ölçüde bir benzerlik ve münasebet olmakla birlikte Meyhanacıların çırtma ve kaval adı verilen ritim sazlarla şiir söylemeleri bakımından âşık atışmalarından ayrıldığı söylenebilir. Her iki türde de hazırcevaplığın ve eleştirinin ön planda olmasına rağmen meyhana müzik bilgisi ve derinliği bakımından âşık edebiyatına göre daha sathidir. Âşık atışmalarındaki “ayak açmak yahut ayak vermek” olgusuna benzer biçimde Meyhana şiirinde de “kafiye tutmak” vardır. Halkın şenlik ve eğlencelerinde özellikle düğünlerinde Meyhana’nın nasıl söylendiğine dair “Köhne Bakı” adlı kitaptan aşağıdaki bilgiler derlenmiştir.

Adamlar dağıldıktan sonra düğün sahibinin yakın akrabaları samimi arkadaşları düğüne katılan şair meşrepli kimseleri meydana çekerek meclisin ortasında durdurur ve eline bir kaval (deften biraz daha büyük bir ritim saz) verirlerdi. Bazen kavalı başka bir kişinin de çaldığı olurdu. Böyle meyhana söyleyenler tek değil iki nefer olmalıydılar. Bunlar birbirleriyle deyişmeliydiler. Okudukları şiirin nakaratı meclise toplananlar tarafından yüksek sesle beraberce tekrarlanmalıydı (Efendiyev, 1992: 200).

Meyhana türünün günümüzde daha ziyade Bakü ve etrafındaki köylerde söylendiğini ifade eden Hacıyeva, Muharrem Kasımlı’nın bu geleneğinin köklerini tekkelerdeki sofi merasimlerine kadar dayandığını ifade etmiştir. Konuyla ilgili Kasımlı şunları söylemiştir: “Halk arasında yaygınlaşmış olan Meyhana şiir biçimi, hiç şüphesiz ki uzun zaman tarikatın hizmetine dayanmıştır. Meyhana’nın kendine has bir avaz ve makamla okunması ve bir tür coşkunla söylenmesi ondan bir vasıta gibi tekke merasimlerinde faydalandığını göstermektedir. Çok üzüntü vericidir ki önceleri esasen sufi metinlerinden olan meyhanalar sonraları kaba sosyolojinin tesiriyle öz mazmun istikametini kaybetmiş ve hayli basitleşerek bayağılaşmıştır. Şiirin adının “meyhana” kalması ve icra şeklinden halen tarihi semantik mahiyetin izlerini taşıdığını söylemek mümkündür (Qasımlı, ???: 69).

19. ve 20. asırlarda söylendiği bilinen Meyhana türünün bilinen en eski temsilcisi 20. Yüzyılın başlarında yaşamış olan Aliğa Vahit’tir. Elağa Vahid (İskenderov), 15.10.1895 tarihinde, Bakü’de, bir marangoz ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babasının adı Mehemmedgulu’dur. Daha küçük yaşlarda ana babasını kaybetmiş, tütün fabrikasında işçi, marangoz yanında çırak olarak çalışmıştır. 1914-1915 yıllardan itibaren “Basiret”, “İgbal”, “Tereqqi”, “Babayi Emir” gibi dergi ve gazetelerde boy göstermeye başlamıştır. Mizahi yazılarını, gazel, meyxana ve kısa hikâyelerini “İgbal”, “Zehmet”, “Bayrağ-ı Edalet”, “Besiret”, “Tuti”, “Mezeli” gibi gazete ve dergilerde yayınlamıştır. Vahid’in üslubundaki mizah ve lirizm, 1920 Nisan ihtilalinden sonra da devam eder. Şair, “Kommünist”, “Maarif ve Medeniyyet”, “Şerg Qadmi”, “Yeni Yol”, “Genç İşçi” vb. yayın organlarında sık sık görülmeye başlar, İkinci Dünya savaşının ağır yıllarında, propaganda komitelerinde yer alarak köy köy, fabrika fabrika dolaşır ve halkı faşizmle mücadelede çağırır. 1928-1936 yıllarında “Kommünist” gazetesi redaktörlüğünde edebi işçi, Azerbaycan Devlet Neşriyatında musahhah olarak çalışır, sanat faaliyetine ömrünün sonuna kadar devam eder. Klasik Azerbaycan edebiyatından Nizami, Xaqani, Feleki ve Nevai şiirlerinden tercüme yapar. 1959 yılının ekim ayından sonra emekliye ayrılır ve “Emek igidliyiye göre” madalyası ile taltif edilir. 1965 yılının 30 Eylül’ünde, Bakü’de vefat etmiş, “Fexri Xiyaban”da defnedilmiştir. Aliğa Vahit’e ait bir gazeli burada örnek olması bakımından vermekte fayda görüyoruz:

Könlüm yine bülbül kimi şeydayi-vetendir,  
Mecnun eden aşıkları Leylayi-vetendir.

Yüzlerle güzel aşiqi olsam da men, amma  
Qelbim yine de aşiqi-sevdayi-vetendir.

Dünyaya gözellik veren, elbette, Güneş’dir,  
Ondan da güzel xelqe tecellayi-vetendir.

Qoymaz bu müqeddes yere bigane toxunsun,  
Herkes ki, sedaqetlidir, ebnayi-vetendir.

Te'rifi-behişt eylesin xelqime heç kes,  
Cennet de, behişt de bize sehayi vetendir.

Vahid, ele zenn eyle ki, men Yusifi-esrem,  
Me'suqe mene eşqi Züleyxayi-vetendir.

Meyhana türü hakkında Rus kaynaklarında da bilgi bulunmuştur. Özellikle Aliğa Vahit gibi türün bilinen ilk önemli isminin Sovyet Rejiminin fikirlerini yayacak biçimde sanatını icra ettiği üzerinde duran bu değerlendirmede; Meyhana'nın rap türüyle benzerliğine dikkat çekilmektedir. Köklerinin tasavvuf gelenekleriyle ilişkisi üzerinde durulmakla birlikte özellikle Abşeron yarım adasında (Bakü civarı) türün halen en yaygın şiir söyleme geleneklerinden birisi olduğu üzerinde durulmuştur. Batıdaki rap türünden farklı olarak meyhananın en az iki kişiyle karşılıklı olarak ve irticalen söylendiği de aynı kaynaktan ifade edilmiştir. Meyhanalarda konu seçiminin serbest olduğu, konuyu seçen ilk şairin dört beş yarım mısralık bir şiir söylediğini ikincinin ise onun ritmini kaybetmeden ona cevap verdiğini yine aynı kaynaktan öğrenmekteyiz (<http://my-baku.ru/kultura/>).

Yetenekli meyhanacılar; para, araba, ev, kadınlar, iş, Karabağ meselesi gibi her konuda meyhana söyleyebilmektedir. Önemli olan konu seçiminden ziyade seçilmiş olan konuyu ritme ve kafiyeye uygun bir biçimde söyleyebilmektir. Bazen saatlerce sürebilen Meyhanalarda dil sokağın dilidir. Bu itibarla argodan, küfürlü ve müstehcen ifadelerden yararlanmaktan meyhanacıların çekinmediği gözlenmiştir. Meyhana söyleyebilmek Allah vergisi bir yetenektir. Ancak bu istidata sahip olan kişi çok kısa bir sürede ortadaki konuyla alakalı bir cevap hazırlayabilir.

Eski dönemlerde söylenen eleştirel şiirlerin kaydedilmesine kimsenin cesaret edememesi sebebiyle geçmişten günümüze gelen türe ait çok az örnek olduğu da ifade edilmiştir. Pek çoğu önemli isimlere açık hakaretler de içerdiği için çoğu meyhana metinlerinin ve şairlerinin unutulduğu bilinmektedir. Özellikle 1940'lı yıllardan sonra, Sovyet sistemi tarafından yasaklanan ve halk arasında rejim karşıtı fikirlerin yayılmasına elverişli bir araç olarak görüldüğü için tehlikeli sayılan meyhana türünün; Sovyet sisteminin çökmesiyle birlikte 1990'lardan sonra yeni bir döneme girdiği söylenebilir. Haydar Aliyev tarafından Meyhana'nın övülmesi ve kıyıda köşede kalıp unutulmuş meyhana sanatkarlarına devlet takdirinin ulaşmasının ardından televizyonlarda Meyhana yarışmalarının tertip edilmesiyle tür, son yirmi yıl içerisinde yeni bir popülerleşme sürecine girmiştir. Türün bilinen en eski ve oneli ismi olan Aliğa Vahit (Aliğa İskenderov)'dan sonra şu an Agasalim Salimov, Hacı Kerim, Namıq Mena, Balasadık Aslanov, Perviz, Namıq Garaçurlu, Mehman Ahmedli gibi isimler yaşayan en önemli meyhanacılar olarak zikredilebilir.

Meyhanacıların geneli tarafından yaşayan en önemli meyhana ustası olarak görülen Hacı Kerim meyhana geleneğine dair şu tespitlerde bulunmaktadır: "Bu eski sanat, yani meyhana git gide gençleşmektedir. Bugün gençler çoğunlukla bu sanata sahiplenmek istiyor. Ancak bir mesele var... Meyhana söyleye bilmek bir Allah vergisidir ve bu da her insana nasip olmuyor. O zaman soru doğuyor: Peki neden 25-30 yıl önce bu Allah vergisi 5-10 kişiye nasip oluyordu, şimdi ise bu rakam yüzü aşıyor? Allah'ın fikri mi değişti? Aslına bakarsanız şimdi de yetenek sahibi olanların sayısı o dönemdekiler kadardır, fakat şimdi meşhurlaşma kolay olduğu için nereye baksanız bir meyhanacı görüyorsunuz. O zamanlar böyle değildi".

Kerimov, Meyhana türünün gençler arasında neden bu kadar yaygın hale geldiğine ise şu cevabı vermiştir: "Başlıca sebep meşhurlaşma isteğidir. Fakat düşünmüyorlar bu şöhret onlara nasıl bedel ödecek. Ben 1985'te 21 yaşındayken beni neredeyse Azerbaycan'ın yarısı tanıyordu. O zamanlar ne TV programlarımız vardı ne de yarışmalar. Demek ki meşhur olmak için bunlar şart değil. Yani gerçek bir yeteneğin varsa herkes tarafından tanınabilir ve sevebilirsin. Bugünün avantajları vardır. Fakat bunlar, gerçek sanatın ve sanatçının gelişimine emek harcamalıdır. Gerçek yetenekli insanlar biraz utangaç olurlar. Belki de yetenek utangaçlıkla, heya ile bir doğuluyor. Bir sürü yetenekli insan tanıyorum, evinde oturuyor, dışarı çıkmıyor, düşünüyor ki hiç kimseye gerekli değil. İşte tam da bu insanları halk karşısına çıkarmak lazımdır. Meşhur bir laf vardır, diyor ki yetenekli insanlara yardımcı olun, yeteneksizler zaten kendilerine bir yol açacaklardır".

Kaynak kişimiz kendisinin nasıl meyhanacı olarak şöhret bulduğunu ise şu sözlerle ifade etmiştir: "Ben ilk kez 'Ozan' programına katılmıştım. O zaman Sovyet rejimi hüküm sürüyordu. Meyhanacılar



“kulak” gibi bakıyordular. Ama bunlar artık unutulmak üzereydi ve demokrasi kuvvetleri iş başındaydı. Bu dönemde meyhana için küçük bir ışık görüldü, TV imkânları sağlandı, daha sonra konserler için yol açtılar. 1991 yılının kışında güzel sanatçımız, Azerbaycan’ın ilk şovmeni Korkmaz Alili meyhana yarışması ilanı verdi. O yarışmanın seçimlerinde 34 kişi vardı ve içlerinden 6 meyhanacı seçildi. Seçilenlerden biri de bendim. O zamanlar “sms” yoktu, bize büyük üstadlar puan veriyordu. Ağamirze, Elçin, Meşhedi Baba, Vügar, Vahid Gadim ve ben seçildik. Bunlardan sadece Vahid Gadim Keşle köyündendi, geriye kalanlar hepimiz Maştağalıyız. Sonrasında mart ayında Bakü Devlet Sirkî’nin binasında meyhanacıların konseri yapıldı. Bu meyhananın ilk şovuydu. İnsan elinden yer yoktu. Sirkî’nin binası 2200 kişi oturma sahasına sahipti, o konsere ise 4000’ne yakın seyirci gelmişti. Ben ilk defa böyle bir muhteşemlikle karşı karşıyaydım (Mehman Ahmedli, mülakat).

1995 yılında Aliğa Vahid’in doğum günüyle alakalı anım konseri yapıldı. Rahmetli Cumhurbaşkanımız Haydar Aliyev de oradaydı. Meyhanacılar ise Ağaselim Çıldak, Ağamirze ve ben katılmıştık. Konser bittikten sonra Cumhurbaşkanımız sahnenin perde arkasına gelip konsere katılan sanatçılarla görüştü. Orada Haydar Aliyev’in tek bir sözü meyhananın kaderini belirledi. Üstadımız Ağaselim Çıldak’a bakarak şöyle söyledi: “Ağaselim, çok sağ ol ki bu güne kadar bu sanatı yaşatmışsın. Meyhana çok iyi bir türdür, onu koruyun, saklayın ve gelecek nesillere armağan edin”.

Kerimov, Meyhana türüyle alakalı yapılan çalışmalara ve yazılan kitaplara ilişkin de şunları söylemiştir: “Balasadıg’ın yazarlığı ile ilk kez ‘Meyhanalar’ kitabı çıktı. İkinci böyle bir kitabı Rehman İmamaliyev adında bir gazeteciye yaptırttı. Vesselam! Sadece iki kitab yazıldı. O kitaplar sadece o dönem için değerliydi, meyhanamız o kitaplarla sanki en yüksek değerini kazanmıştı. Bu dönem içinse o kitapların hiçbir anlamı yok. Çünkü birincisi o kitaplarda çok ciddi yazı hataları vardı. İkincisi ise kitaptaki meyhanalar çoğunlukla ağızlarla yazılmıştı. Bundan başka bugün meyhananın geldiği aşamadan ötürü de onun yeniden analiz edilmesine ihtiyacı vardır”.

Meyhananın Bakü ağızıyla söylendiği ve bunun Meyhananın niteliğini düşürdüğüne ilişkin mütalaalara da Kerimov şöyle yanıt vermiştir: “Evet, bizde meyhana ağızla, Bakü ağızıyla söyleniyor ancak bunun yeni kuşaklarla değişmesi mümkündür. Sadece kendini buna mecbur etmelisin. Bizim bir dilimiz var ve onun da kendi kuralları mevcut. Sanatından, işinden asılı olmayarak herkes bu kurallara uymak zorundadır. Bakın bu kurallara uyulmaması nasıl ciddi problemler doğuruyor: Şimdi mesela, Kazak âşıkları kendi ağızlarıyla şarkı söylüyor. Şahsen ben çoğu zaman onların ne okuduklarını ne söylediklerini anlayamıyorum. Gerek ki ben Kazaklı ya da Tovuzlu olayım ki o ağızla söylenen şarkıyı anlayabileyim. Ve ben Bakü ağızıyla meyhana söylüyorum, Kazak’ta yaşayan kardeşimiz de benim ağızımı anlayamıyor”.

Meyhanacıların türün kökenine ve çıkış yerine ilişkin çok farklı değerlendirmeler yaptıkları yapılan kaynak taramasından anlaşılmaktadır. Ancak türün genel olarak Bakü dolaylarında yaygın olduğu da bilinmektedir. Kerimov, Meyhana türünü ve diğer türleri Azerbaycan’ın muhtelif bölgeleriyle özdeşleştirmiş ve kendi köyünü meyhananın çıkış yeri olarak göstermiştir. Konuyla ilgili kaynak kişinin değerlendirmeleri şu şekildedir: “Meyhana Bakü’ye, Abşeron’a mahsus bir türdür. Benim kendi araştırmalarıma göre meyhananın kökeni Maştağa köyünden gelmektedir. İlk meyhana Maştağa’da söylenmiştir. Sonra yavaş yavaş başka köylere yayılmıştır. Bakü’den âşık çıkmadığı gibi başka yerlerden de meyhanacı çıkamaz. Meyhanadan kesinlikle Bakü kokusu gelmelidir. Azerbaycan’ın her yerinde olan örf ve adetler bize azizdir. Bakü’ye meyhana, Batı bölgesine âşık, Karabağ’a muğam, Şirvan’a bunların hepsi aittir. Karabağ’da muğam var, ses var, söz ve saz yok, Bakü’de muğam ve söz var, saz yok, Gence’den Batı’ya doğru bölgelerde saz ve söz var, muğam yok. Tek bir yer Şirvan’dır ki bunların her üçü orada var ve çok yüksek gelişmiştir.

Aliğa Vahid ve Hacı Kerim’den sonra bu çalışmada meyhana türünü anlamak için üzerinde duracağımız bir diğer isim de Mehman Ahmedli’dir. Ahmedli; 2007 yılında ANS adlı televizyon kanalında yapılan ve birincinin seyircilerin kısa mesajlarıyla belirlendiği meyhana yarışmasında ikinci olan bir meyhanacıdır. O, böylelikle ömrünü verdiği bu işte ülke genelinde sevgi ve takdir kazanmış, söylediği kimi meyhanalar Azerbaycan’ın önemli müzisyenleri ve ses sanatçıları tarafından bestelenerek icra edilmiştir. Ahmedli aynı zamanda meyhanaya gönül veren gençleri yetiştiren bir mektep gibi de çalışmalarını sürdürmekte bilgisini ve birikimini sonraki nesillere aktarmayı bir

mesuliyet olarak kabul etmektedir. Ahmetli'nin sanatsal kabiliyetine ilişkin değerlendirmeler yapan şair arkadaşlarının mütalaalarının satır aralarından meyhana türünün mahiyetine dair ilginç bilgiler edinmek mümkündür. Aşağıdaki değerlendirmeler de bize türe ilişkin sanatsal çerçeve hakkında fikir vermektedir:

“Şairin şairliği onun tebine, ilhamına bağlıdır. Bir şaire meyhana söyletirsün birgün zayıf söyler bir gün güçlü söyler, bu onun o anki durumuyla alakalıdır. Mehman'sa öyle bir şair ki ne zaman konuştursan kendi formunda, olması gereken gibi meyhana söyleyebiliyor. Şiirde redif adında bir kavram vardır. Her zaman tekrarlanan bir kelimedir. Meyhana söyleyenler oluşturduğu cümlede redife dikkat ederler ve anlatılan her konu gelip sonda redife bağlanır, redifle alakalı olur. Bir meyhanada Mehman'ın şöyle bir sözü vardır: Kafiyesi, “Ben bu işi derde deva bilmirem” olan bir meyhanada Mehman: “Bilirem hayata bel bağlamak olmaz/ Darü fena marü fena bilmirem demiştir. Genelde “darü fena” lafı fani dünya, gidi dünya anlamında kullanılır. Mehman burda kendisini bu sözüyle olduğu gibi anlatmaya çalışmış. Yani önemli olan şu ki biliyorum hayata bel bağlanmaz, gerisi beni alakadar etmez. Darü fena marü fena lafını da bu anlamda söylemiştir. “Mehman'nın birçok öğrencileri var. Çok eziyet çekip, çok uğraşlar sergileyip bu güne kadar gelmiştir ve bundan sonrası için de öğrencilerine yol açmaktadır, kendi bilgilerini onlara aşılacaktır. Edebiyatta en önemli olan ne söylendiği değil nasıl söylendiği meselesidir. Mehman sözün nasıl söylenileceğini meyhanalarında çok iyi sergiliyor. O bu teknikten çok iyi yararlanıyor, en önemlisi ise şu ki o bunu az bir zamanda rakip lafını bitirene kadar hafızasında hazırlıyor” (Hacı Azer Sani, mülakat).

Bir başka şair Hacı Alemdar Mahir'in Mehman hakkındaki şu sözlerinden meyhana şairliği bakımından usta çırak ilişkisinin önemini ve Allah vergisi kabul edilen şairlik yeteneğinin meyhana söylemek için de ne derece kıymetli olduğunu çıkarmak mümkündür: “Allah-u Teâla insanların arasından özel olanları seçti, onlara ilham verdi, teb verdi ve onlar da bu konuşma anlayışını belli bir çerçeveye sokarak şiir yaratmaya başladılar ve bu süreç git gide edebiyatın var oluşuna neden oldu. Edebiyat bilimi yarandıktan sonra şiir de onun içinde gelişti, birçok kollara ayrıldı. Ümumiyetle şair sözünü doğaçlama söyler eğer gerçek şair ise. Ve bu doğaçlama söz söylemek de bize ulularımızdan, büyüklerimizden kalma... Bana göre iki tür meyhanacı vardır. Birisi fitrattan gelen ilhamla söz söyleyendir. Diğeri sonradan oluşan ve ömrü az süren bir ilhamla söz söyleyendir. Hacı Mehman'ın kendi yeteneği az önce söylediğim o fitrattan gelen yetenektir. Mehman gibi meyhana söyleyen şairler Azerbaycan'da parmakla sayılacak kadardır. Ben onda başkalarında görmediğim özellikler görüyorum. Onun en çok beğendiğim özelliği hiç kimseye karşı kıskançlık duymamasıdır”.

Hacı Arif ise meyhana türünün Azerbaycan edebiyatı içerisindeki yerini şu sözlerle değerlendirmiştir: “Mehman üzerinde bugün Azerbaycan edebiyatında meyhananın özel yeri olduğu bir gerçektir. Meyhananın sözlü edebiyattan geldiğini ele alırsak onun halkın yarattığını düşünürsek gerek ki onun da kendi liderleri olsun. Yani o önemli yükleri çiyinlerine alanlar, o sorumluluğu üzerine alanlar. Bizim dostumuz, kardeşimiz Hacı Mehman'ın bu hususta büyük rolü var. Hacı Mehman tartışmasız bu sanatta bir liderdir. Mehman söz ile çok ince refat ediyor, onu incitmiyor, ezmiyor, kıymetini biliyor. Her sanatın kendine özel bir taktiği vardır. O incelikleri anlamadan bir başarıya ulaşmak mümkünsüzdür. Mehman nadir meyhanacılardan birisidir ki o incelikleri elinde tuta biliyor” (Hacı Arif, mülakat).

Etrafına toplanan öğrencileri Ahmetli'nin bir temsilcisine dönüşmüştür. Ahmetli'nin yetiştirdiği öğrencilerin bugün meyhana yarışmalarında başarılar kazandığı bilinmektedir. Meyhananın usta çırak ilişkisiyle nesilden nesle geçtiğini göstermesi bakımından Şair İlgar Fehmi tarafından yapılan şu değerlendirmeleri de burada zikretmeyi uygun görüyoruz: “Meyhana öyle bir sanattır ki düzenli olarak bir yere toplanıp meyhana söyleyerek kendini geliştirmen gerekir. Bu Ahmetli'de 10-15 yıl öncesinden başlamış bir düzendir. Mehman'ın öğrencileri düzenli olarak Ahmetli'de toplanarak meyhana ile alakalı çalışmalar yapmaktadır. Günümüzde de birçok meşhur meyhanacılar Ahmetli'den çıkmıştır. Ahmetli artık bir okul rolünü oynuyor. Kafiyelerde düzenlemeler, söz oyunları Mehman'ın meyhanaya getirdiği yeniliklerdir” (İlgar Fehmi, mülakat).

Meyhana meclislerinde türü temsil eden önemli isimlere ilişkin daha kapsamlı bilgiler vermenin bu çalışmanın sınırlarını zorlayacağı düşünüldüğünden bundan sonra kayda alınmış bazı meyhana

meclislerinin deşifreleri üzerinden deęerlendirmeler yapmanın uygun olacađını düşünüyöruz. Bu bağlamda ele alınacak olan ilk meyhana meclisi bir sünnet düđünüdür. Cavidan'ın küçük düđünü adıyla kaydedilmiş bu meyhanaya, Mehman Ahmedli, Elshen Hezer, Elekber Yasamallı ve Perviz Bulbule katılmıştır. Ağcabedi şehrinde düzenlenen toya Elekber: “Biz bu günü gözleyirdik haçandır, Balaca beyimizin adı Cavidandır” mısralarıyla kafiye tutturarak başlamış girişte dünyanın bir imtihan olduğunu ifade eden mısralara yer vermiştir:

Bađbanın işi bağdan keçir,  
dost solumdan gələndə sağdan keçir,  
hər evlənən insan sınađdan keçir,  
həyatda hər insan sınađdan keçir,  
həyat özü bir sınađdı imtahandı  
Pərviz bu günü gözlüyüdü haçandan.  
Aa sənə demirəm haqdan nahađa gəlginen  
Müşfiq sende arada marađa gəlginen  
dayı Müşfiq səndə qabađa gəl  
meyxananın özü bidənə nişandı  
meyxananın özüdə bir nişandı  
Balaca bəyimizin adı Cavidandı  
balaca bəyimizin adı Cavidandı.  
Pərviz bir ođlandı bulunmaz dengi  
Allah verip ona evlat payı  
Hasan dayı Etibar, Qüdrət dayı  
Pərvizə ağsaqqalı qocamandı  
küçük Bəyimizin adı Cavidandı  
Biz bu günü gözlüyüdükdü haçandı

Bahçıvanın işi bağdan geçiyor,  
dost solumdan gelince sağdan geçiyor,  
her evlenen insan denemeye geçiyor,  
hayatta her insan denemeye geçiyor,  
yaşamın kendisi bir sınađdı imtahandı  
Perviz bugünü beklüyordu ne zamandı  
Aa sənə demirəm haqdan nahađa gəlginen  
Müşfiq sende arada marađa gəlginen  
dayı Müşfiq səndə qabađa gəl  
meyxananın özü bidənə nişandı  
meyxananın özüdə bir nişandı.  
Balaca bəyimizin adı Cavidandı  
balaca bəyimizin adı Cavidandı  
Pərviz bir ođlandı tapılmaz tayı.  
Allah verip ona övlad payı  
Həsən dayı Etibar ,Qüdrət dayı  
Pərvizə ağsaqqalı qocamandı  
Balaca bəyimizin adı Cavidan.  
Biz bu günü gözlüyüdükdü haçandı.

Yaklaşık yirmi dakikalık bu ilk meyhanada son iki mısra aynı kalmak kaydıyla genelde altılı dizelerle şiirler söylenmiş ve toya katılan önemli kişilerin pek çođu isim isim şiirin içerisine katılarak onurlandırılmıştır. Sonra kafiyenin deđiştüğünü ve “Eđer görmüsense nahak görmüsən” şeklinde bu sefer daha ziyade son mısraı aynı kalan beşkoşma biçiminde meyhana söylendiđi gözlemlenmiştir. Bu ikinci kafiyede şairlerin Azerbaycan'daki bölgeler, meyhana ustaları ve kendi aralarındaki rekabeti tema edinen şiirler söylediđi gözlemlenmiştir.

Nəvaxt özüvü məndən qabađ görmüsən  
əgər görmüsənsə naxađ görmüsən.  
Aa dəymə uşaqların qəstinə.  
Nə var nə durmusan bunun qəstinə  
olub keçən gəlmə bunun üstünə  
Nəvaxt özüvü bəndən qabađ görmüşsün  
eđer gormusense naxađ görmüsən.  
Aa algınlığı çocukların qəstinə etmez tabi  
ne var ne durmusan bunun qəstinə  
olub geçən gelme bunun üstünə  
Hacının özündə önündə uşaq görmüsən?

Meyxananın hələ məndə bəndi var  
gözləyin hələ bu şairlərin fəndi var  
Ağcəbədinin Qarabudaq kəndi var  
Sən Əhmədliyə qarabudaq görmüsən  
Nə vaxt belə keyfi damađ görmüsən?

Hacının özünde önünde çocuklar görmüşsün

Meyxananın hala bəndə bəndi var  
bekləyin hele bu şairlərin hamlesi var  
Ağcəbədinin Karabudak köyü var.  
Sən Əhmədliyə Karabudak görmüşsün  
ne zaman böyle keyfi damađ görmüşsün

Pek çok başka meyhana meclisinde rastladığımızız üzre birbirlerini iğnelerken sözün Karabađ'a geldiđi dizeler de dikkat çekmektedir:

bunlar mənimlə görüşüb şəhid olub  
Mübariz gedib döyüşə şəhid olub  
sənsə yuxunda Qarabađ görərsən.  
sən diyəsən bir iki qonaq görmüsən  
ona görə də özüvü qoçaq görmüsən

bunlar benimle buluşup şehit olup  
Mübariz gidip savaşa şehit olup  
sense rüyanda Karabađ görərsən.  
sən diyəsən bir iki misafir görmüşsün  
ona görə də özüvü şık görmüşsün

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

www.kongresin.org.tr

TIKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

Deşifre edip analiz etmeye çalıştığımız bir diğer meyxana kaydı günümüz meyhanacıları arasında son derece önemli yere sahip iki Namık (Namık Karaçukurlu ve Namık Mena) arasındaki bir meyhanadır. “Ne goymuşsan özünü dağın başına sen/ Gözle Uçar dağ altında galarsan” dizeleriyle kafiyesi tutulan ve yaklaşık yarım saat süren bu meyhanada şairlerin her biri kırka yakın dörtlük söylemişlerdir. Bu mecliste dikkat çekici olan şey Karaçukurlu’nun kafiyeyi biraz değiştirerek “özünü gözle dağ altında kalarsan” biçiminde söylemesidir. Meclisin başından itibaren devam eden bu farklı söyleyiş meyhananın sonlarına doğru Mena’nın da zaman zaman “özünü gözle dağ altında kalarsan” şeklinde kendi tuttuğu kafiyeyi biraz farklılaştırmasına sebebiyet vermiştir.

Bu meyhanada ve diğer pek çoğunda şairlerin birbirlerine karşı eleştirilerini yoğunlaştırdıkları ve tansiyonun bir parça yükseldiği durumlarda birbirlerine cinsel imalar içeren dörtlüklerle sataşmalarındır. Yaklaşık seksen dörtlükten oluşan bu meyhanada her iki taraf da karşısındakinin kendisine göre daha zayıf olduğunu göstermek bakımından muhataplarına “sanki kadınmış gibi” seslenmektedirler. Hatta bazen bu muhayyel kadınla evlenmek, onu “evlerinin kadını” yapmak istemektedirler. Dinleyiciler açısından şaşkınlık verici bir durum olmayan bu husus esasen Azerbaycan sahasında günlük hayatta çok kullanılan bir iğneleme ya da alay metodu olarak değerlendirilmektedir.

Nizami Remzi ve Ağaselim Cıldıq gibi eski ustaların isminin şiirlerde tartışma konusu olarak pek çok yerde geçtiği bu meyhanada yine bir kıtada Qarabağ ve Taşnak kavramlarının geçtiği gözlemlenmiştir. Bu meyhanadan seçilmiş bentler şöyledir:

Ne goymusan özünü dağın başına sen /Gözle uçar dağ altında kalarsan

NAMİQ MƏNA

Bir gün səndə ölüb gedərsən gora  
Bu qafiyə ilə səni salaram tora  
Yaxşı şair güvənməz sponsora  
Yırtıqsan yamaq altında qalarsan

Bir gün sende ölüp gidersen toprağa  
Bu kafiye ile seni salarım ağa  
İyi şair güvenmez sponsora  
Fıtkısn yamak altında kalırsın

NAMİQ QARAÇUXURLU

Yanaqların saralmasa solmasa  
Namiq ölüb cavan yaşda qalmasa  
Elə sənində sponsorun olmasa  
Kəntdə oynuncaq altında qalarsan

Yanakların saralmasa solmasa  
Namık ölse genc yaşta kalmasa  
Səninə sponsorun olmasa  
Köyde oyuncak altında kalırsın

NAMİQ MƏNA

Bu milçəyi mənəm yarıya çıxardan  
Ağ sifətini çevirib qaraya çıxardan  
Ağasəlimdi səni araya çıxardan  
Ağasəlim Çıldıq altında qalarsan  
Gözləsən Çıldıq altında qalarsan

Bu sineği benim yarıya çıkartan  
Beyaz yüzünü siyaha çıkartan  
Ağasəlimdir seni aramıza çıkartan  
Ağasəlim Çıldak altından kalırsın  
Beklesen Çıldak altında kalırsın

NAMIK KARAÇUKURLU

Sənin kimi kəlmə dilənmirəm mən  
Sənə ömür boyu güvənmirəm mən  
Vəpşə Ağasəlimi bəyənmişəm mən  
Sən onun çılpak altında qalarsan

Senin gibi kelime dilenmiyorum ben  
Sana ömür boyu güvenmiyorum ben  
Genellikle Agaselim beyenmiyorum ben  
Sen onun çıplak altında kalırsın

NAMIK MANA

İstəmirəm səni ilan tək çalım mən  
Və yaxud da səsinə içinə salım mən  
Hə de ginən səni alım alım mən  
Bir dənə hə de ginən alım mən  
Çöllərdə barmaq altında qalarsan

İstemiyorum sana yılan gibi sokum ben  
Veyahutda sesini içine saliyim ben  
Evet de seni alayım ben  
Bir defa evet de seni alıyım ben  
Sokakta parmak altında kalırsın

NAMIK KARAÇUKURLU

Bu məni ərə almaq istəyir necə  
Bunun başını gedin eləyin müalicə  
Mənə ərə gəlsən kəbab yeyib gecə  
Səhərdə qaymaq altında qalarsan

Bu benimle evlenmek istiyor nasıl  
Bunun kafasını gidin tedavi yaptırın  
Benimle evlensən kebab yiyip gece  
Yarında kaymak altında kalırsın

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

www.kongresin.org.tr

TIKA TÜRKİYE İSLAMİ KÜLTÜR AKADEMİSİ

NAMİQ MƏNA

Bunun mənlə deməyə çatmır yaşı  
Başda qoşmuşam gic işdəmir başı  
Nizami Rəmninin gəldi qardaşı  
Sən lal ol qonaq altında qalarsan

Bunun benimle söylemeye yetmiyor yaşı  
Çalışmıyor bunun kafası  
Nizami Remzinin geldi kardeşi  
Sen lal ol konuk altında kalırsın

NAMİQ QARAÇUXURLU

Nizami söyləyib xeyli kəlamı  
İndi gəlib cavanların məqamı  
Ölməsə yenidən gəlsə Nizami  
Sirkə sarmısaq altında qalarsan  
Nizami söylemiş çok kəlamı

Şimdi gelmiş gençlerin zamanı  
Ölmese yeninden gelirse Nizami  
Sirke sarmısak altında kalırsın

Balabey, Cavid, Gulağa, Perviz, Mahir ve Elşenin beraber söyledikleri bir başka meyhanadan aşağıda seçilmiş bazı kıtalar, ortamın ve seyirci katkısının meyhanacılar için ne derece ilham verici olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Giriş kısmındaki eleştiri yahut sataşma içermeyen kıtlardan sıkılan Gulağa eğer böyle devam ederlerse seyircinin sıkılıp birazdan Hatuba adındaki hint müziğini dinlemeye geçeceğini söylüyor ve ortamdakileri daha sert atışmaya davet ediyor. Daha sonra Namık ve Mehman üstadlara sataşıldığı, cinsel imalarla karşı tarafın tezyif edildiği Hz. Ali'nin isminin zikredildiği dini niteliği de olan bazı kıtalarla meyhananın sürdüğü görülmektedir:

Elşen

Budur mene gardaş gibi hörmetin  
Yahşi dosta hemişe olur dikketim  
Kiminen harda düşür benim söhbetim  
Gedirem gedirem gediremgedirem dadibe

Bunun Bana Kardeş Gibi Saygısı  
İyi Dosta Hep Oluyor Dikkatim  
Kiminle Oluyor Benim Sohbetim  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Balabey

Bu sevginen mehebbetin vardadı  
Bir kız gördüm ayaklarım torladı  
Ağa bu gızın göresen evi hardadı  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Bu Sevgimin Muhabbeti Vardadı  
Bir Kız Gördüm Ayaklarım Torladı  
Birader Bu Kızın Evi Nerdedir  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Mahir

öysün senma heybere burda kalmışam  
Kim ne satubdur men de gedip almışam  
Bahma inanki ay Balabey gocalmışam  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Kim Ne Satıyor Bende onu Alıyorum  
Sanma ki Balabey Ben Yaşlanmışım  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Perviz

Goy bir kelme men diyeyim dize dize  
Negadar oturum men burda sizi süze süze  
Meyhana bir denizdir men üze üze  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

İzin Verim Ben Söyliyeğim Dize-Dize  
Ne Kadar Oturucam Ben Sizi Süze-Süze  
Meyhane Bir Denizdir Bende Yüze-Yüze  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Elşen

Elşen mene sez diye aferindir  
Otur öz yerinde rahat serindir

Meyhane meclisi nekadar derindir  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Gülağa

Elşen mende olmuyubdur gorhular  
Men gulağa zor tuturam mevzular  
Bir deyişme diyey besdi mahnılar  
Yohsa birazdan gedecy Hatuba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Elşen Bende Hiç Olmadı Korkular  
Ben Gülağa İyi biliyorum Mevzular  
Biz Atışma Diyelim Yeter Müzikler  
Yoksa Gidicek Biraz Sonra Hattuba  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

www.kongresin.org.tr

www.kongresin.org.tr  
BAKIR AĞIRLIYAN

Balabey  
Diyer üzmeiden verim eziyyet  
Coratlılarda olupdur maharet  
Gel üzek arda bakanın atasına rehmet  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Siz Bekleyin Bu Söylüyor Yüzmekten  
Coratlılarda Hep Oluyor Meharet  
Gel Yüzek Arkaya Bakanın Babasına Lanet  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Elşen  
Perviz biya indi özni denize at  
Bilmiram ki sözlerini denize at  
Nehlet olsun indi özni denize at  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Perviz Bir Dur Sen Kendini Denize At  
Bilmiyorum Sen Söylediklerini Qelize At  
Lanet Olsun Sen Kendini Denize At  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

BalaBey  
Hay maşallah sen menden incinirsen  
Her ne geldiyse ağzuva diyirsen  
Buyağdandi elşen menem diyirsen  
Al a bunu ged eve spasiva  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

MaşaAllah Sen Bana Darılıyorsun  
Her Ne Geliyor Sen Ağzına Söylüyorsun  
Demindendir Sen Kendini Övüyorsun  
Al Bunu Sen Git Eve Sposiba  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Gülağa  
Elşen senin fahredirim adınlan  
Gel buları sen çihartma yâdından  
Sen kimsen o Mehman üstadınnan  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Elşen Gurur Duyuyorum Senin Adınla  
Gel Bunları Sen Çıkarma Aklından  
Sen Kimsen Ki o Mehman Ustadinla  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Elşen  
Herkes olupdur sen'etin aşığı  
Mehman olupdur senetin layığı  
Var de gelsin o üstadın Namığı  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba  
Gedirem gedirem gedirem gedirem dadiba

Herkes Olupdur Senetin Aşığı  
Mehman Oluptur Senetin Layığı  
İstiyirsiz Gidin Getirin Namığı  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar  
Gidiyorum Gidiyorum Sonuna Kadar

Bildiride zikredeceğimiz bir diğer meyhana, kafiyeleneşi bakımından son derece ilginç bir nitelik taşımaktadır. Şiir söyleyecek söylenen meyhananın ahengini müşterekleştirmek ve esasen şaire birkaç saniyelik zaman kazandırmak amacına yönelik olan son iki mısradaki kafiye tutmanın yerini ortak ahengi bulmak için bu meyhanada sadece ritim kullanıldığını gözlemledik. Zira son iki mısralar Azerbaycan sahasından şarkıların kendi musikileriyle söylenmesiyle teşekkül ediyordu. Bu şekilde söylenen meyhanada Türkiye sahası üzerinden pek çok şarkı ve türkünün hatta Azerbaycan'da bilinen pop müzik parçalarının bile kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bölgede dinlenen bazı Hint parçalarının da son iki mısradaki kullanıldığı meyhanada; yaptığımız başka pek çok meyhanada da gözlediğimiz üzere şaraptan araktan ve neşve adını verdikleri bir yür esrardan bahseden beşliklere rastlanmıştır. Meyhanacıların genel itibariyle içki ve neşve ile kurdukları dostane bir münasebetin mısralara yansıdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Perviz, Reşad, Fariz, Elmeddin, Sehavet, Merhamet ve Mehdi'nin katıldığı Celili toyuna ait kayıttan bildiri için seçtiğimiz birkaç örnek şu şekildedir:

PƏRVİZ:  
Başdıyır muzukalni praqramidu  
Canlıdı bilməginən fanaqramidu  
Bugün Cəlilin adına toy axşamıdı  
Olmuşuq məsti-xumar, gözələrimiz axır  
Sanki göy guruldayır, göydən ıldırım çaxır

Başlıyor şarkılı programdı  
Canlı bilmeyin ki fonogramdı  
Bugün celilin ismine düğün gecesidir  
Bizden geçmişiz, yine gözlerimiz akıyor  
sanki gök gürlüdi,gökden yıldırım şakıyor

FARİZ:

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konqres.org.tr

www.konqres.org.tr  
BAKÜ AĞACABƏDİ

Belə məclislər hər zaman qurulsun  
Oynayanlarda oynasın yorulsun  
Təki Cəlil bu Ağcabədidə toy olsun  
Gələcəyəm, gələcəyəm gəl desən  
Uça uça gələcəyəm gəl desən

Böyle meclis her zamam kurulsun  
Dans edenlerde, dans etsin yorulsun  
Teki Celil bu Ağcabedi düğün olsun  
Geleceyim, geleceyim gel söylesen  
Uça uça geleceğim, gel söylesen

MƏRHƏMƏT:

Ağcabədiləri xətrin istiyəy  
Beyaxdan mən demirəm gözdüyəy  
Pərviz istədilər təkbətək diyəy  
Əzdun pak olan qəlbi traktorla vəfasız  
Bax indi uzaqdan projektorla vəfasız

Ağcabədilərin hatrın istiyelim  
Demindən ben demiyorum beklileyim  
Perviz istiyorlar ki başbaşa söyleyeyim  
Ezdin pak olan kalbi traktörle vefasız  
Bak şimdi uzaktan projektorle vefasız

PƏRVİZ

Sən elə bilmə qaçaş Pərviz pisdiyir  
Olur, kimin çörəyinə bayis deyir  
Kim mənle təkbətək diməy isdiyir  
Nəşə səni icad eliyən âlim adamdı  
Yox, Yox səni icad eliyən zalim adamdı

Sen öyle zannetme ki Perviz kötü diyor  
Oluyor kimin ekmeğine bahis diyor  
Kim benle başbaşa söylemek istiyor  
Neşeni(narkotik) seni çıkaran âlim admadır  
Yok, yok seni çıkaran zalim adamdır

RƏŞAD:

Yegənən söz varsa mənim sözümdü  
Xiridarə göstərdiyim düzüümdü  
Ağcabədi, Bərdə, Laçın bizimdi  
Tek süz var benim sözümdür  
Hiridare göstərdiyim düzüümdür

Ağcabedi, Berde, Laçın(bölgeler) bizimdir  
Anadır arzularım hər zaman Qarabağ  
Danışan dil dodağım tar kaman Qarabağ  
Annedir arzularım her zaman Karabağ  
Danışan dil-dodağım tar kaman Karaba

PƏRVİZ:

Elməddin sən otur düşmanımsan  
Mehdi səndə bir gecə mehmanımsan  
Mehdi sən o qədər gözəl xanımsan  
Senden cocugum olsun istiyorum  
Gözler senin gibi baksın

Elmeddin sen otur düşmanımsın  
Mehdi sende bir gece misafirimsin  
Mehdi sen o kadr güzel hanımsın  
Senden çocuğum olsun istiyorum  
Gözleri seninin gibi baksın

SƏXAVƏTT:

Pərviz qoşulma bizim macaramıza  
Sevgilimlə səpmə duz aramıza  
Xahişedirəm ki, girmə armıza  
Yar istər atar məni, o bilər mən bilərəm

Perviz bağlanma bizim macaramıza  
Sevgilimle serpme tuz aramıza  
Rica ediyorum ki, girme bizim aramıza  
Yar ister atar beni, o bilecek ben bilirim

RƏŞAD:

Hara gedirsən məni səsdüyürsən  
Mən demərəm meyxan pis deryürsən  
Sən kişidən niyə cocuğ gözdüyürsən  
Mavi Mavi mas mavi, gözləri bocuk mavi

Nereye gidersen, beni sesdiyorsun  
Ben demiyorum meyhana kötü söylüyorsun  
Sen erkekden niçin cocok bekluyorsun  
Mavi mavi mass mavi

MEHDİ:

Bunun torbasın həmişə toxuyurdu  
Təravətli güllərin toxuyurdu  
Nənən öləndə qonaaqlar oxuyurdu  
Gülə-gülə ay xanım  
Gülə-gülə ay xanım

Şunun torbasın hep tokuyalım  
Ferah çiçeklerin tokuyodu  
Büyükannenin ölende misafirler söylüyodu  
Güle-güle ay hanım  
Güle-güle ay hanım

SƏXAVƏT:

Nəşəyə qaldı buradır məskəni  
Sən Səxavətin gəldin oldun tənə  
Ağcabədidə qonaq eledilər ala məni  
Təyyarəyəm oooo  
Avarayam oooo

Nəşeye(narkotik)kalırsa şuradır maskeni  
Sen Sexaveti geldin oldun ortağı  
Ağcabedide misafir etdiler beni  
Uçakam oooo  
Avarayam ooooo

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgiler.kongresin.org.tr

TIKA

Fariz:

Bunlar gəlib bizimlə görüşürlər  
Vaxtı boşa verib ötüşürlər  
Rəşada da Hind arxdan elçi düşüblər  
Sənə qurban hacı, o dedi yox yox yox.

Bunlar gelip bizimlə görüşürlər  
Vakiti boşa verip ötüşüyorlar  
Reşata da Hind arxdan elçi gelmişlər  
Sana kurban hacı, o söyledi yok yok yok

FARİZ:

Elə deyinən meyhananı ad elə  
Belədə bizim qəlbimizi şad elə  
Pərviz arada Pərvinidə yəd elə  
Onun arabası var gözəldi. gözəldi.

Öyle söyleki meyhananı isim yap  
Böyle de ki bizim kalbimizi şad yap  
Perviz arada Pervinide hatırla  
Onun arabaası var güzeldi, güzeldi

Reşat, Vakıf, Perviz ve Elekberin katıldığı Hovsan'da Elçin adlı bir babanın Nazım ve Murat adlı çocukları için yaptığı sünnet düğününde (kiçik toy) düzenlenen bu meyhana sadece son mısradaki "için" redifiyle birbirlerine koşulan, klasik koşmadan teşekkül etmesi bakımından diğer örneklerden ayrılmaktadır. Daha sonra "çık aradan" ve meyhanenin sonuna doğru da "var bir tane" şeklinde tutulan redifin değiştiği ancak ritmin ve dize sayısının aynı kaldığı gözlemlenmiştir. Diğer meyhanalara göre daha munis ve yumuşak devam eden bu meyhanada; meclisin tertip edildiği dağ köyü olan Hovsan, eski ustalar ve birbiriyle değişen meyhanacıların rekabetine dair şiirler söylenmiştir. Bu kasetten bildiriye aldığımız örnekler aşağıdaki gibidir:

Toy eliyir elçin öz uşaqları üçün  
Ziyafət yaratdı qonaqları üçün  
Elçinin qiymət verirəm toyuna mən  
Gəlib çıxmalydım dağlı toyuna mən  
Canımda qurban Xızı dağları üçün  
Düğün yapıyor Elçin kendi çocukları için  
Elçin qurdu hövsanda bir toyxana  
Dəvət eylədi bizi qardasyana  
Gərək bu gün yaxsı deyək meyxana  
Qohumlarındanda deyək meyxana  
Həm yaxınlar həmdə uzaqdakıları üçün

Ziyafet yarattı misafirleri için  
Elçinin değer veriyorum düğününe ben  
Gelip çıkmalydım dağlı düğününe ben  
Canımda kurban Xızı dağları için

Elçin kurdu Hövsanda bir düğün  
Davet etdi bizi kardeşcesine  
Gerek bu gün iyi diyelim meyhana  
Akrabalarındanda diyelim meyhana  
Hem yakındakıları hemde uzakdakıları için

Hövsanın olduq nə gözəl çağında  
Nazımın Muradın yığıncaqında  
Göstərətik meyxana söz bağında  
Elçinin bəhərli budakları üçün

Hövsanın olduk ne güzel zamanında  
Nazımın Muradın şenlikinde  
Gösteririz meyhana söz bağında  
Elçinin beherli budakları için

Məndən gözlüyün zalatoy meyxana  
Bunlar deyirlər pramoy meyxana  
Bu gün getməlidir zloy meyxana  
Şənlik deyil bu ay brat cıx aradan

Benden bekleyin iyi meyhana  
Bunlar diyorlar durmadan meyhana  
Bu gün gitmelidir iyi meyhana  
Şenlik diyil bu ay kardeş çık aradan

Qızılı qoymusuz dəmirin yanında  
Şah niyə otursun vəzirin yanında  
Rəşad dağlı boyda şirin yanında  
Kasetə pis düşür həşərat cıx aradan

Altını koymusuz demirin yanında  
Şah niye otursun vezirin yanında  
Resad dağlı kadar aslan yanında  
Kayıta kötü gidiyor böcek çık aradan

Rəşad səni məqsədivə yetirərəm  
Gəlib kəndə axtararam itirərəm  
Dağlı ləqəbin üstündən götürərəm  
Eliyəyəm səni imnavat cıx aradan

Reşat seni amacına yetirecem  
Gelip köyde bulup kaybederim  
Dağlı lakabın üzerinden alırım  
Yaparım seni imnavat çık aradan

Sənin mən salaram əynivə yupka  
Rəşad gəlib kəndə düşüb propka  
Sənikisi mexanika karopka  
Gəlir bu yandan avtomat cıx aradan

Senin ben giydiriyim eynine etek  
Resat gelmiş koyde olmus trafik  
Sənikisi manuel vitesli  
Geliyor bu taraftan otomatik çık aradan



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgiler.kongresin.org.tr

www.sagolun.org  
BAKİD AZERBAIJAN

Gərək xridar səsi versin düzə  
Sən düşmüşsən bu Vasif gedən izə  
Şaftalını sən diyirdin Pərvizə  
Düz elədin sən onu dedin Pərvizə  
Hər meşənin çaqqalı var birdənə

Gerek izleyici oyu versin doğruya  
Sen düşmüşsün bu vasif geden ize  
Şeftaleni sen diyordun pervize  
Doğru yaptın sen onu söyledin pervize  
Her ormanın çakalı var birtane

Şampan dedin güya ki nə qandılar  
Hamısı özünü tanıyan oğlandılar  
Qaldı ki bunlar hamısı çurbandılar  
Meyxananın generalı var birdənə

Şampanya didin güya ki ne anladılar  
Hepsi kendisini tanıyan erkeklerdir  
Kaldı ki bunlar hepsi çocukdurlar  
Meyhananın genealı var bir tane

Nə qədər ki hövsənən sözə marağı var  
Demək burda meyxananın sınağı var  
Rəşadın evdə əlli dənə papağı var  
Pərvizin də arvad şalı var birdənə

Ne kadar ki hövsənən söze ilgisi var  
Demek burda meyhananın denemesi var  
Reşadın evde 50 tane şapkası var  
Pervizde kadın şarfi var bir tane

Bir söz deyim yəqin ki hər kəs bilir  
Pərviz hələ Rəşadın üzünə çox gülür  
Babam sizə gələndə nəfəsi kəsilir  
Həyətivizin pırvalı var birdənə

Bir söz diyiyim galiba her kes biliyor  
Perviz henüz reşatın üzüne çok gülüyor  
Dedem size geldikde nefesi kesiliyor  
Bahçevizin virajı var bir tane

Şair gərək şirin söhbət eyliyə  
Allah bu Pərvizə lənət eyliyə  
Nizami Rəmziyə rəhmət eyliyə  
Dağlıların idealı var birdənə  
Şair gerek tatlı sohbet yapsın  
Allah bu pervize lanet etsin  
Nizami Remziye rahmet etsin  
Dağlıların idealı var birtane

Bildirimizde meyhanaları incelerken elden geldikçe türün muhtelif hususiyetlerini gösterme niteliğini haiz çeşitli örneklerden istifade etmeye çalıştık. Bu itibarla son örneğimiz meyhana türünün şöhretini artırmasında mühim bir yere sahip olan televizyon değişmesidir. Geleneksel bir ortam olmaktan ziyade, fiktif elektronik bir ortam olarak değerlendirilmenin mümkün olduğu bu şiir meclisinde meyhanacıların motivasyonunu sağlamak maksadıyla stüdyo seyircisi de ihmal edilmemiştir. Perviz, Reşat, Vuqar ve Orhan'ın katıldığı, 2013 yılında stüdyoda yapılmış bu meyhanada daha resmi bir ortam vardır ve konu vatandır. Meyhanaların çoğunda zaten bir biçimde kendisini gösteren Karabağ meselesinin bu defa hususi olarak işlendiği ve Azerbaycan'ın milli hissiyatını yükseltmek gibi meyhananın asli fonksiyonunun dışında bir amaçla kullanılabilirdiğini göstermesi bakımından da bu meyhananın bildirimizde buk-lunması gerektiğini düşündük. **Göz açandan söylüyoruz Azərbaycana Vatan/ Vatan Evlatları koymaz kala virana Vatan** redifine koşulan dörtlüklerle bitirilen meyhanada ilk üç mısradaki kendi aralarında kafiyelenmiştir. aaabbb, ccbbb, ddbbb... şeklinde devam eden bu meyhanada da **meyhana** olgusunun daha ziyade bir meclis adlandırması olduğu kanaatini güçlendirecek şekilde diğer meyhanalardan şekil ve tema bakımından bir farklılık gözlemlenmektedir.

Sözümüz hem hissdən hem Kur'an'dandı  
Bu sözüm sahibi var Haliqi Sübhandandı  
O buyurmuş ki: Vatan sevgisi İmandandı  
Senin aşkın getiriptir bizi imana Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azərbaycana Vatan  
Vatan Evlatları bırakmaz kala virane Vatan

Vatanın bayrağına şevkle tanzim ediyorlar  
Bu yiğitlik yoludu sözsüz hünlerle gidiyorlar  
Vatan uğrunda ölen varsa Vatan var söylüyorlar  
Yeterki sen sağolasın biz kıyarık cana Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azərbaycana Vatan  
Vatan Evlatları bırakmaz kala virane Vatan

Gerek insanın helal yolla koyulsun temeli  
Onun her söylediği söylemiş olsun ameli  
KİM ki sevmiyor seni canında zarar var o zaman  
KİM helalzadedir kalmaz sana lakayıt Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azerbaycana Vatan  
Vatan Evlatları bırakmaz kala virane Vatan

Adı tarihte kalan saygıdeğer insanlar olup  
Cavidan, Babek at koşturduğu devirler olup  
Şah Xetayı olup, bizde Cavad xanlar olup  
O büyük şahlara layıktır bu şahane Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azerbaycana Vatan  
Vatan Evlatları bırakmaz kala virane Vatan

Şuşada sancarız üçrengli Vatan bayrağını  
Kalbimizden sileriz ayrılık, hasret dağını  
Birleşip yapmasak azat Karabağ toprağını  
Kendisi dayanmaz bu kedere, hasrete, ayrılıka Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azerbaycana Vatan  
Vatan Evlatları izin vermez kala virane Vatan

Yaşatan azdı malesef erkekliğ gururunu  
O sebepten sarmış tehlikeler sağ-solunu  
Öyle öğret ki delikanlılara Mübariz yolunu  
Yolu mertlik yolu olsun kendisi merdane Vatan  
Göz açandan söylüyoruz Azerbaycana Vatan  
Vatan Evlatları bırakmaz kala viran'e Vatan<sup>1</sup>

## Sonuç

Meyhananın gelenksel olarak davulla ya da başka vurmalı çalgılarla; ritim esasına dayalı birbirine koşulan şiirleri ve bu şiirlerin söylendiği meclisleri ifade eden bir kavram olduğu, bir ölçüde âşık şiiriyle ve hatta batı menşeli rap türüyle ilişkilendirilebileceği bu çalışmada belirlenmiştir. Sadece 20. Yüzyılda meyhananın üç gelişme aşamasından geçtiğini, Azerbaycan halkının hayatında son derece çetin süreçlere tekabül eden 1920 Nisan devriminden sonra meyhananın yeni bir fikri halka aşılacak için kullanıldığı bilinmektedir. Bu dönemde meyhananın tiyatro repertuvarlarında sanat ve edebiyat eserlerinde görünür olduğu bilinmektedir. 1941- 45 yılları arasında yasaklı bir tür olarak yer altına inmiş ve halkın sırdaşı olarak onun umudunu ve inancını artırmıştır. 1990'lı yıllardan sonra ise televizyon ve düzenlenen yarışmaların tesiriyle yukarıda detaylarını vermeye çalıştığımız popülerleşme sürecine girmiştir. XX. yüzyıl şehir folklorunun en güzel örneklerinden biri olan meyhanayı aynı zamanda kökenini tasavvuftan ve dervişlerden alan kadim bir tür olarak kabul edildiğinde Azerbaycan halk musikisindeki en meşhur ritimlere meyhananın kaynaklık ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır (<https://az.wikipedia.org/wiki/Meyxana>).

Beyit şeklinde, kafiyeli yahut redifli biçimlerde söylendiği anlaşılan meyhananın kafiyesiz olarak söylenme özelliği sanatın tabana yayılma eğiliminden dolayı gittikçe artmaktadır. Meyhananın Azerbaycan sinema ve tiyatrosunda da kullanılan bir tür olduğu da çeşitli kaynaklarca zikredilmiştir. Aliğa Vahit gibi Mirza Abdülhaluk Yusuf gibi sanatundan şüphe edililmeyecek çaptaki meyhanacıların yanısıra sadece kafiye tutmaya çalışan ve türü bir alelaide eğlendirme vasıtasına dönüştüren profesyonellerin varlığı ilim âleminin meyhana türüne ilişkin araştırma yapmaya sıcak bakmamasına sebep olmuştur. Bir düşünürün türü “sınırlı zihinsel imkânları olan insanların kurdukları orta dereceli mısralar” olarak tanımlaması yahut Meyhanın Abşeron'dan başka yerde bilinmediği” düşüncesinin bugüne kadar akademik camiada meyhana türüne bizce hak ettiği ilginin esirgenmesine sebep olmuştur. Özellikle Türkiyedeki halkbilimciler tarafından pek bilinmeyen bu geleneğin tatnınması yolunda küçük bir adım olarak bildirimizin rol üstlenmesi dileğimizdir.

<sup>1</sup> Meyhana örneklerinin video kayıtları arşivimizde mevcuttur.

### Kaynakça

- Hacıyeva, Maarife-Rıhtım, Mehmet. (2009). *Folklor ve Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Bakü.
- Sayılov, Qalib. (2011). Azərbaycan Xalq Şeirinde Bedihe. *Azerbaijan National Academy of Sciences Folklor Dergisi*.
- Günay, Umay. (1993). *Türkiyede Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Efəndiyev, P. (1992). *Azərbaycan Şifahi Xalq Edebiyatı*. Maarif: Bakü.
- Qasımlı N. (??). Miskinli Velinin Deyişmələri və yaxud da Yaddaşlarda Yaşayan Ustad.  
<http://my-baku.ru/kultura/>.
- Mehman Ahmedli mülakatı video kaydı, <https://www.youtube.com/watch?v=kjl05kCZteE>.
- Hacı Azer Sani (şair): mülakatı video kaydı, <https://www.youtube.com/watch?v=kjl05kCZteE>.
- Hacı Arif mülakatı video kaydı, <https://www.youtube.com/watch?v=kjl05kCZteE>.
- İlgar Fehmi mülakatı video kaydı, <https://www.youtube.com/watch?v=kjl05kCZteE>.
- Meyhana örneklerinin video kayıtları arşivimizde mevcuttur.  
<https://az.wikipedia.org/wiki/Meyxana>.

## ÖZBƏK VƏ AZƏRBAYCAN DİLLƏRİNDƏ TOY MƏRASİMİ ETNOQRAFİZMLƏRİ

### Ethnographic Lexicon of Wedding Ceremonies in Uzbek and Azerbaijani Languages

Məleykə MİRZƏLİ\*

#### Öz

Tədqiqatımızda ilk olaraq etnos, dil və mədəniyyət məsələləri üzərində dayanılır, aydın olur ki, dil vasitəsilə etnos öz tarixi yaddaşını qoruyur və nəsillər arasında bu yaddaşı ötürür. Qeyd edilir ki, dil bir etnosun mədəniyyətinin yaşaması və inkişafı üçün əsas vasitədir. Bu baxımdan dildə yaşayan etnoleksmələrin araşdırılmasının əhəmiyyəti vurğulanır. Daha sonra fərqli türk dilçiliklərində, xüsusən özbək və Azərbaycan dilçiliyində bu yöndə gedən araşdırmalar şərh olunaraq qeyd edilir ki, bu sahədə olan araşdırmalar əsasən bir dil üzərində aparılmışdır. Lakin bir neçə dil materialları əsasında müqayisəli çalışmaq daha yaxşı nəticələr əldə etməyə imkan yaradar. Növbəti yarımbaşlıqda “toy” etnoleksimi leksik-semantik və etimoloji aspektdən araşdırılır. Müəllif bu qənaətə gəlir ki, əski türkcədən günümüzədək yaşadılan bu söz “to” kökmorfemi əsasında yaranıb və doy-, tox, tat- (dad-) sözləri ilə genetik əlaqəsi var. Sonra isə özbək və Azərbaycan dillərindəki toy ilə bağlı etnoqrafizmlərin ortaq və fərqli xüsusiyyətləri qeyd olunur. Özbək dilində “toy” sözünün daha geniş anlam daşdığı, bu səbəbdən özbək linqvistlərin “nikah toyu, sünnət toyu, beşik toyu” etnoqrafizmləri kimi təsnifat verdiyi göstərilir. Müəllif hər iki dildə ortaq olan etnoleksmələri üç əsas qrupda toplayır: a) fonoforması fərqlənən, semantikasi eyni olan; b) bir hissəsi eyni söz, digər tərəfi fərqli sözlə ifadə olunub, semantik cəhətdən oxşar olan; c) fonoforması oxşar, ancaq semantikasi fərqlənən etnoqrafizmlər. Sonda göstərilir ki, özbək və Azərbaycan dillərində ortaq toy mərasimi leksikası tarixi inkişaf nəticəsində müəyyən fonetik və semantik dəyişikliklər çıxmaq isrisna olmaqla qeyri- qohum dillərdən deyil, daha çox əski türk sözlərindən törəmişdir.

**Açar Sözlər:** Etnolinqvistika, toy etnoqrafizmləri, türk dilləri, özbəkçə, azərbaycanca.

#### Abstract

In our research, we first focus on the relationship between ethnos, language, and culture, revealing that language allows an ethnos to preserve its historical memory and pass it down through generations. It is noted that language is the primary tool for the survival and development of an ethnos's culture. In this regard, the importance of studying ethnonyms within the language is emphasized. Next, research in various branches of Turkic linguistics, particularly Uzbek and Azerbaijani linguistics, is discussed, pointing out that studies in this area are typically conducted on a single language. However, comparative work across multiple languages allows for better results. In the following section, the lexicosemantic and etymological aspects of the term “toy” (wedding) are analyzed. The author concludes that this term, preserved from Old Turkic to the present day, originated from the root morpheme “to” and is genetically linked to words such as doy- (to satisfy), tox (full), tat-, and dad- (taste). The common and distinct features of the ethnonyms related to weddings in Uzbek and Azerbaijani languages are then outlined. It is shown that the word “toy” in Uzbek carries a broader meaning, which is why Uzbek linguists classify it into categories such as “nikah toyi” (wedding), “sunnat toyi” (circumcision ceremony), and “besik toyi” (cradle ceremony). The author categorizes shared ethnonyms in both languages into three main groups: a) those with different phonetic forms but identical semantics; b) those with one part expressed by the same word, while the other part is different, though semantically similar; c) those with similar phonetic forms but differing semantics. In conclusion, it is indicated that the common lexicon related to wedding ceremonies in Uzbek and Azerbaijani has mostly derived from Old Turkic, with some phonetic and semantic changes over time, rather than from non-Turkic languages.

**Keywords:** Ethnolinguistics, ethnographic lexicon of wedding ceremonies, Turkic languages, Uzbek language, Azerbaijani.

#### Giriş

Etnos və onun özəllikləri ilə bağlı indiyədək xeyli təriflər irəli sürülüb. Etnos öz milli kimliyini dərk etmiş, tarixdə etnik amilləri ilə iz qoymuş, o izləri ümumi xarakter olaraq yaşatmalı və dilində əks

\* Dr., Bakı Dövlət Universiteti Filologiya Fakültəsinin Türkologiya Kafedrasının Doktorantı, Bakı/Azərbaycan, 72nike.mm@gmail.com.

etdirməli olan insan birliyi. Məşhur rus tədqiqatçı, antropoloq, etnoqraf S. M. Şiroqorov etnosa belə tərif verir: “Etnos eyni dildə danışan, eyni mənşədən gəldiklərini etiraf edən, ənənələrdə qorunaraq və əks olunaraq onu başqalarından ayıran adətlərə, həyat tərzinə malik insan qrupudur” (Sadoxin, 2005: 78).

Böyük mütəfəkkir, məşhur dilçi alim V. Fon Humboldtun “Dil xalqın ruhudur” fikri əsrlər öncə bir tezis kimi ortaya qoyulsa da, bu gün dünya dilçilərinin söykəndiyi önəmli və bir o qədər əhəmiyyətli istinad nöqtəsidir. Belə ki, dil həqiqətən sadəcə “işıqlar sistemi” deyil, ya da sadəcə “ünsiyyət vasitəsi” ola bilməz, dil həmçinin aid olduğu etnosun ən qədim çağlardan tutmuş bu günə qədər olan etnik xüsusiyyətlərini, ümumi etnoloji xarakterini də özündə daşımaq funksiyasını icra edir.

Müqayisəli-tarixi dilçiliyin banilərindən sayılan R. Rask da vaxtilə bu məsələdən münasibətsiz keçməyib: “... xalqların mənşəyini və qohumluq əlaqələrini dərk etməyin heç bir vasitəsi bizi tərk elədiyi qədimliklərdə dil qədər mühüm deyil... Özünün ilkin formasında qalmasa da, hər halda o vəziyyətdə olur ki, dili bütöv minilliklər boyu tanımaq olur” (Cəfərov, 2023: 128).

Etnos, dil və mədəniyyət məsələlərinə müasir dilçiliyin banisi hesab olunan F. Sössürün də yanaşması diqqət çəkir. Doğrudur, hər nə qədər diaxron dilçiliyi “həqiqi dilçiliyi”in hüdudlarından kənarlaşdırsa da, nitq fəaliyyətini öyrənməyə başlayanda əsas diqqətin məhz elə xarici dilçiliyin (diaxron dilçiliyin) üzərində cəmləşdiyini etiraf edir. Və buraya hər şeydən əvvəl dilçiliklə etnoqrafiyanın əlaqəsindən irəli gələn məsələləri aid edərək göstərir ki, “Hər iki tarix (dilin və sivilizasiyaların tarixi nəzərdə tutulur - M. M.) mürəkkəb bir şəkildə bir-birinə qarışmış və qarşılıqlı şəkildə əlaqələnmişdir, bu, müəyyən qədər dilin öz daxilində bizim müəyyənləşdirdiyimiz uyğunluqları xatırladır. Millətin adətləri onun dilində əks olunur, digər tərəfdən, milləti müəyyən dərəcədə məhz dil formalaşdırır” (Sössür, 2018: 35).

XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində dil haqqında elmin araşdırmaları fərqli yön alır. V. Fon Humboldtun “dil xalqın ruhudur” nəzəriyyəsinə davam etdirən neohumboldtçu E. Kassirer, İ. Trir, L. Vaysgerger dildə həddən ziyadə millilik gördükləri üçün elmin hüdudlarını çox aşır. Məhz bu vaxt – XX əsrin ilk yarısında ABŞ-da gerçək elm kimi etnolingvistik amerikalı antropoloq Franz Boas və onun tələbəsi Edvard Sepirin əsasını qoyduğu “Antropoloji dilçilik” adı ilə yaranıb. E. Sepir obyektiv tezləri ilə etnolingvistikanın əsasını qoyur. E. Sepir irqçilikdən uzaq müddəalarla çıxış edərək mədəniyyətin dilə yox, dilin mədəniyyətə təsirindən bəhs edir. E. Sepirin fikrincə, dil etnosların, etnik yaddaşların, həmçinin irqlərin fəvqündə durur (Sapir, 1921: 5, 100).

E. Sepirin davamçısı olan B. Uorf isə bu sahəni daha da inkişaf etdirib. Bu tədqiqatçıların üçü də dil və mədəniyyət arasındakı dünya mənzərəsində fərqlər tapmağı etnolingvistikanın əsas vəzifəsi hesab edirdi. Hətta B. Uorf qeyd edirdi ki, “dünya mənzərəsi” yalnız danışanın ətrafdakı reallığı qəbul etməsi deyil, dilin ona tətbiq etdiyi qrammatik, leksik, tarixi, mədəni əlaqələrin bütöv kompleksidir.

Yuxarıdakı fikirlərin hər biri dolaylı yolla dilin bir etnosun kimliyini formalaşdırdığı və onun davamlılığını təmin etdiyi yönündədir. Etnik qrupun dili, həmin qrupun mədəniyyətini, dəyərlərini və dünyagörüşünü daşıyır. Dil vasitəsilə bir etnos öz tarixi yaddaşını qoruyur və nəsillər arasında bu yaddaşı ötürür. Bu mənada, dil bir etnosun mədəniyyətinin yaşaması və inkişafı üçün əsas vasitədir.

Xalqların özünəməxsus adət-ənənələrini, mədəniyyətini yaşayış tərzini, sosial-ictimai mühitini, dinini formalaşdıran sözlərin məcmusu etnolingvistikada araşdırılır. Buradakı hər bir leksik vahid etnoqrafizm, yaxud etnoleksem adlanır.

Etnoqrafizmlərin leksika bölməsində tematik qruplar üzrə diaxron və sinxron aspektdə öyrənilməsi məqsədəuyğun olardı. Bu zaman təkcə lingvistik deyil, həmçinin etnoloji, kulturoloji, mifoloji, psixoloji və s. nəticələr əldə etmək olar. Bu, əşya və fərd arasındakı əlaqələrin də ortaya çıxmasına yardımçı olar. Yuxarıda qeyd edilən sahələrdən bizim üçün də mövzumuzun tələbindən etnolingvistik aspekt daha yararlıdır. “Lügət tərkibinin maddi və mənəvi mədəniyyətlə birbaşa əlaqədə, etnomədəni yanaşma tərzilə öyrənilməsi, tamamilə fərqli bir mənzərənin yaranmasına, dilin bütövlüyünün qavranılmasına gətirib çıxara bilər” (Həsənlı, 2015: 13).

Dilin milli, mənəvi, mədəni, xəlqi, mifoloji, etnoloji boyalarla rənglənmiş vahidləri, yəni etnoqrafizmləri, yaxud etnoleksəmləri dilin aid olduğu lüğət tərkibində ayrıca qrup təşkil edir. Bu qrupa daxil olan vahidlərin bir sıra fərqli xüsusiyyətlərini sadalamaq olar:

\* Belə sözlər dialekt səciyyəsinə də ola bilər, yəni ədəbi dil faktı olması şərt deyil. Çünki bir çox etnoqrafizmlər bölgələrdə fərqli şəkildə özünü göstərir.

\* Bundan əlavə, bəzən bir dildə olan etnoqrafizmin qarşılığını başqa dildə tapmaq mümkün olmur. Təbii ki, bu da etnik səciyyə ilə bağlı olaraq özünü göstərən səciyyəvi xüsusiyyətdir.

\* Həmçinin belə sözlərin başqa fərqli cəhəti ondan ibarətdir ki, bu sözlər həm etnoqrafik cəhətdən dildə terminoloji səciyyə daşıyır, həm də dilin ümumişlək qatında özünə yer edib.

\* Dil, etnos və kultür vəhdətində olan etnoqrafik leksika dildə ayrıca bölmə təşkil etdiyi kimi, həm də özlüyündə tematik təsnifata malikdir.

## 1. Türk Dillərində Etnolinqviistik Tədqiqələr

Əsrlərdir böyük imperiyalar quraraq geniş coğrafiyalara hökmranlıq etmiş, tarix boyunca ayaq basdığı hər yerə maddi və mədəni iz qoymuş türk xalqının dili də etnosun özü kimi əzəmət nümayiş etdirmiş və millilik boyasını itirməmişdir. Bu səbəbdəndir ki, türkoloji araşdırmaların böyük bir qismini hələ də etnolinqviistik tədqiqləri əhatə edir. Fərqli türk dillərində məişət əşyaları adları, heyvandarlıq, əkinçilik, arıçılıq kimi kənd təsərrüfatı terminləri, qohumluq terminləri, xalçaçılıq terminləri, mərasim adları, yemək adlarını və s. indiyədək xeyli tədqiq olunub. Məs.: A. Ş. Jilkubaeva qazax dilində yemək adlarını (Термины питания в казахском языке), Т. X. Xayrutdinova tatar dialektlərində yemək adlarını (Названия продуктов питания в татарских говорах) araşdırıb, N. İ. Şatinova altay milli geyim adlarını (Алтайский национальный костюм) tədqiq edib, S. Muradova türkmən dilində xalçaçılıq terminlərini (Лексика ковроткачества в туркменском языке) incələyib, Q. A. Deqtyarev çuvaş dilində kənd təsərrüfatı leksikasını (Лексика земледелия в чувашском языке), A. A. Juppaev isə qaraçay-balkar dilində kənd təsərrüfatı leksikasını (Термины земледелия в карачаево-балкарском языке) araşdırıb, M. İ. Dilmuxametov isə başqırd dilində toy ilə bağlı terminləri tədqiq edib. Bu siyahını uzatmaq da olar, əlbəttə. Lakin bizim araşdırma arealımızın tələbindən özbək və Azərbaycan dillərində bu mövzudakı tədqiqlərə geniş yer verməyi vacib bilirik.

Özbək dilçiliyində etnoqrafik leksika araşdırmalarının fərqli bir cəhəti diqqəti cəlb edir. Belə ki burada etnoleksəmlər daha çox regional planda araşdırılıb. Bu isə həm dildəki variantlılığın üzə çıxması baxımından, həm də digər türk dilləri ilə paralellərin aşkarlanması baxımından xeyli əhəmiyyətlidir. Məsələn, A. Jo'raboyevanın "Özbək dilində toy mərasimləri ilə bağlı terminlər" adlı araşdırması Əndican şivələri materialları əsasında, N. Mirzayevin "Özbək dilinin etnoqrafik leksikası" araşdırması Qaşqaderya vilayəti özbək şivələri materialları əsasında, Z. Huseynovanın "Özbək dilində toy mərasimləri terminlərinin onomasioloji tədqiqatı" Buxara şivələri materialları əsasında, Səmərqənd vilayətinin tacik ləhcələrində istifadə olunan toy və matəm mərasimlərinə dair etnoqrafik leksika üzrə xüsusi tədqiqat aparmış A. Xonxojayevanın "Tacik dilinin toy və matəm mərasimlərinə dair etnoqrafik leksika" tədqiqatı isə Səmərqənd materialları əsasında araşdırılıb. Digər tədqiqatlarda isə bu faktı birbaşa adından görmək mümkündür, məs.: Y. Bobojonovun "Cənubi Xarəzm etnoqrafik leksikası", B. Rahmonovun "Surxandərya çobançılıq leksikasında etnoqrafizmlər", R. N. Amonturdiyevin "Surxandərya etnoqrafizmlərinin leksikoqrafik xüsusiyyətləri", N. Kurbanazarovanın "Surxandərya bölgəsi toy mərasimi etnoqrafizmlərinin semantik təbiəti və linqvo-mədəni tədqiqi", X. Fayziyevanın "Özbək dili Boysun-Şorçi özbək şivələrinin lüğət xüsusiyyətləri", Ş. M. Nurillaevanın kimi "Türküstan karlıq dil şivələrində toy mərasimi adları" və s. Bunlardan əlavə regional deyil, ümumi özbək ədəbi dilini əhatə edən araşdırmalar da görməkdəyik, məsələn: M. M. Kaxarovanın "Özbək etnoqrafizmlərinin sistemətik tədqiqatı". Bu etnoqrafik leksika üzrə olan araşdırmalarda biz özbək xalqının tarixi, milli-mənəvi dəyərləri, adət-ənənələri və mərasimlərini görməkdəyik.

Azərbaycan dilçiliyində bu sahədə araşdırmaların nisbətən zəif olduğu qənaətinəyik. Doğrudur, əsaslı tədqiqlərin nəticəsi olaraq dissertasiyalar yazılmışdır. Amma müasir Azərbaycan dilinin özündə

yaşadığı rəngarəng etnoqrafik leksikanın portretini yekdil bir araşdırma şəklində görmürük. Bununla yanaşı, önəmli tədqiqatlar kimi fəlsəfə və ya elmlər doktorluğu dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyaların bir qismini qeyd etmək olar: İ. Məmmədov “Azərbaycan dilinin etnoqrafik leksikası”, H. Əsgərov “Azərbaycan dilində zərgərlik leksikası”, “Azərbaycan dilində maddi mədəniyyət leksikası”, S. Məmmədova “Azərbaycan dilində xörək adları”, A. Abdürəhmanov “Azərbaycan dilində sənət və peşə adları”, Ş. Süleymanov “Azərbaycan dilinin mərasim leksikası”, K. Dənziyeva “Azərbaycan dilində toy mərasimi leksikası” və s. Bundan əlavə qeyd etmək olar ki, Azərbaycan dilçiliyində diaxron aspektdə də etnoqrafik leksika üzrə tədqiqlər aparılıb. Ş. H. Qəribovanın “XI-XII əsrlər Türk dillərinin etnoqrafik leksikası” adlı tədqiqi ümumtürkoloji aspektdə əhəmiyyətli bir əsər rolunu oynayır. Həmçinin Azərbaycan dilçiliyində etnoqrafik leksikanın dialektoloji planda tədqiqi də edilmişdir: İ. Qurbanova “Azərbaycan dili dialekt və şivələrinin etnolinqvistik təhlili”. Əlavə olaraq, müqayisəli etnolinqvistik tədqiqlər də diqqəti cəlb edir, məsələn, qohum olmayan dillər arasında: A. Cəfərov “Müxtəlif sistemli dillərdə qohumluq terminləri (Azb, ing, rus dili materialları əsasında)”, yaxud qohum dillərin dialektləri arasında: Ə. Cəfərov “Qərbi Azərbaycan və Şərqi Anadolu dialektlərinin dialektlərinin etnolinqvistik xüsusiyyətləri”.

Onu da qeyd edək ki, hazırda indi də çağdaş türk dillərinin hər birində etnoleksmlər araşdırılır və hər araşdırmada fərqli təsnifatlar irəli sürülür. Bütün təsnifatlarda bu və ya digər formada yer alan mərasim leksikası və onun tərkib hissəsi kimi əksini tapan toy ilə bağlı etnoleksmlər də həmişə diqqət mərkəzində olmuşdur. Biz bu məqalədə ənənəvi tədqiqatlardan fərqli olaraq iki türkcənin etnoqrafizmlərini müqayisəli tədqiqata cəlb edəcəyik: özbək və Azərbaycan dillərinin.

## 2. “Toy” Etnoleksminin Türk Dillərində Leksik-Semantik İnkişafı

Toy türklərin qədim gələnlərindən biri olaraq bu gün də adət-ənənə olaraq bütün türk xalqlarının folklorunda yaşamaqdadır. Leksik kimi də əski yazılı və şifahi abidələrdən bu yana əksər türk dillərində müxtəlif fonetik fərqlənmələrlə özünü göstərir. Hazırda “toy” sözü müasir Azərbaycan dilində “evlənmə mərasimi, habelə həmin mərasimlə əlaqədar olaraq düzəldilən şənlik, şadlıq məclisi” mənasında işləkdir (Axundov, 2006: 362). Özbək dilində də “to’y” fonoformasıdır və bir qədər geniş mənə ifadə etməkdədir: “Böyük ziyafət və bir çox tamaşalarla qeyd olunan müəyyən mərasimlərin ümumi adı, məs.: nikah toyu, oğul (sünnət) toyu, beşik toyu və s.” (Mirzayev, 1991: 87). Hətta hər iki dildə derivatları, birləşmələri, qoşa sözləri də özünü göstərir, *Azərbaycan dilində*: toy-düyün, toybabası, toybaşı, toybəyi, toypayı, toy-büsat, toy-bayram, toypulu, toyxana, toy-mağar, toy-nağara, toyçu, toy tutmaq, kiçik toy, sünnət toyu, toydanı və s.; *özbək dilində*: to’yboshi, to’y jo’natti, to’y oshi, to’yxat, to’ychi, to’ychiliq, to’ychiq, to’ychiroq, to’y bermoq, to’ylamoq, to’yli, to’yliq, to’ylovchi, to’yparast, to’yxona, to’y-hasham və s. (n.ziyouz.com).

Bu sözün əski türkcədə işlənmiş mənalarına baxdıqda aydın olur ki, əski geniş mənəsi özbəkcədə daha çox mühafizə olunmuşdur. Göytürk yazılı abidələrində rastlanmasa da, uyğur mətnlərində “bayram, toy; şəhər, qərargah; ziyafət, əyləncə” mənalarında geniş işlənmişdir (Caferoğlu, 1968: 244-248). Qaraxanlı dönəmi türkcə mətnlərdə “ordu qərargahı” (Atalay, 1999: III-141, IV-642), Xarəzm dönəmi mətnlərdə “sıxlıq, izdiham və toy” (Battal, 1997: 74-75), cağatay türkcəsində “ziyafət” (Atalay, 1970: 220 ), orta əsr qıpçaq mətnlərində “toy, şölən, şənlik” (Toparlı, 2014: 281) mənalarında istifadə edilmişdir. Əski Anadolu türkcəsi mətnlərində (Dilçin, 1983: 211) və Kitabı-dədə Qorqud dastanında (Ergin, 1991: 293) da eynən “toy, düyün, böyük ziyafət” anlamlarında işlənmişdir.

Bu sözün əski mənaları ilə müqayisədə hazırkı Azərbaycan ədəbi dilində işlənən mənəsi göstərir ki, semantikasında daralma hadisəsi baş vermişdir. Digər müasir türk dillərində isə mənzərə belədir: *türkcə* “toy” – ziyafət mənasında (Akalın, 2011: 2376), *türkməncə* “toy” - kiminsə və ya nəyinsə *şərəfinə keçirilən böyük, təmtəraqlı, bayram şənliyi* mənasında (Kyıyasowa, 2015: 380), *qırğızca* “toy” – ziyafət, toy, şənlik mənasında (Yudahin, 1998: 752), *qazaxca* “toy” – şölən, ziyafət, toy mənalarında (Koç, 2012: 632), *tatarca* “tuy” – toy, şənlik mənalarında (Öner, 2009: 297), *başqırdca* “tuy” - toy, bayram, festival mənalarında (Özşahin, 2017: 648), *altaycada* “toy” toy, şölən, toy yeməyi mənalarında (Gürsoy, 1999: 182), *krim-tatar*, *qaraqalpaq*, *qumuk*, *yeni uyğur*, *sarı uyğur*, *xakas*, *şor*,

*teleüt, çuvaş, tofa* dillərində “toy”, *tuvaca* da isə “doy” şəklində *toy, ziyafət, əyləncə* mənalarında işlənir (Starostin, 2003: 1468).

“Toy” sözünün etimologiyası ilə bağlı fərqli fikirlər mövcuddur. Belə ki, bəzi tədqiqatçılar bu sözü “doymaq” feili ilə əlaqələndirirlər: \*to- “doymaq” + -d- < \*to-δ- [to-δ] (Gülensoy, 2007: 921). Digər tərəfdən altay dilləri miqyasında bu sözü bərpa etməyə çalışan tədqiqatçılar göstərir ki, prototürkcədə “toj” şəklində *ziyafət, bayram* mənalarında işlənmiş bu söz protoaltaycada “t’üja” şəklində *vermək; ziyafət vermək* mənaları ilə işlənən, protomonqolcada “taɣu-” şəklində *vermək; paylamaq* mənaları ilə işlənən, prototunquzcada “tuju-” şəklində 1. *vermək, 2. ziyafət vermək, qonaq qəbul etmək* mənaları ilə işlənən sözlərlə əlaqədardır (Starostin, 2003:1468). Bu fikirlərdən daha çox inandırıcı olanı *toy/doy* (doymaq) oxşarlığıdır. Belə ki, bu fikri həmin sözün əski türk yazılı abidələrində, həmçinin, KDQ-da qeydə alınmış “qonaqlıq” mənası və kimisə qonaq etmək mənasında işlənən “toyla-” feili təsdiqləyir. “Oğlancığımı ilk avidir, Qanlı Oğuz bəglərin toylayayım” (Əlizadə, 2004: 84). Maraqlıdır ki, “toyla-” hazırda türkmən dilində “bayram etmək” mənasında işlənməkdədir (Məhərrəmli, 2012: 121). Özbək dilində isə “to‘yla-” feili “toya qonaq olmaq, toya getmək” mənasındadır (izoh.uz).

Əgər bu sözün etimologiyası ilə bağlı daha dərin qata ensək, görürük ki, bu sözün əsasında kök dilin “to” morfemi dayanıb. B. Məhərrəmli görkəmli linqvistlərin bu sözün etimologiyası ilə bağlı fikirlərini saf-çürük etdikdən sonra bu qənaətə gəlir ki, *toy* isminin *toy, doy-, tox, tat-//dad-* sözləri ilə genetik əlaqəsi var və eyni semantik yuvadan törənmişlər (Məhərrəmli, 2012: 121). Onu da qeyd edə bilərik ki, bu fikirlər “toy” sözünün mənşəyi ilə bağlı fikirlərə əsla zərər gətirmir. Əksinə, türk xalqları ilə əsrlərdir ictimai-siyasi əlaqələri olan, qonşu olan xalqların da dilinə bu sözün keçməsi faktı vardır: farsca *toy, töy* sözü “qonaqlıq, yığıncaq”, ərəbcə *toy* sözü “bayram, qonaqlıq, toy”, rusca *tuy, toy* sözü “qonaqlıq, mərasim, bayram”, romanca *toi* sözü “zirvə, çoxluq, sıxlıq” mənasında işlənir (Karaağaç, 2008: 856). Hansı ki bu mənalar əslində elə “toy” sözünün əski türkcədəki ilkin mənasına uyğun gəlir.

Məlum olur ki, bir sıra müasir türk dillərində, həmçinin Azərbaycan dilində *toy//tuy//doy* sözünün geniş mənə variantları tib. Azərbaycan dilində bu sözün ilkin mənalarından olan “şənlik, ziyafət” mənası məhdudlaşıb. Yəni ümumi, geniş “şənlik” mənası yalnız “evlənmə mərasimi ilə bağlı olan şənlik” mənası ilə əvəzlənib. Göstərilən digər türk dillərində də *toy* isminin mənası daralsa da, həmin proses müxtəlif istiqamətlərdə getdiyinə görə semantik fərqliliklər yaranıb (Məhərrəmli, 2012: 121). Həmin fərqi müasir özbək dilində də görməkdəyik. Belə ki özbək dilində insanla bağlı mərasimləri ifadə etməsi baxımından ilkin geniş mənasına nisbətən daha yaxındır.

Özbək dilində *toy* mərasiminə aid etnoqrafizmlər üç başlıq altında öyrənilir:

- Nikah toyuna aid etnoqrafizmlər
- Sünnət toyuna aid etnoqrafizmlər
- Beşik toyuna aid etnoqrafizmlər (Suvanova, 2023: 44).

### 3. Toy ilə Bağlı Etnoqrafizmlər

Qədim çağlardan günümüzədək Türk törəsində *toy*, düyün mədəniyyətin, adət-ənənələrin və sosial strukturların formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Türklər *toy* mərasimlərini yalnız nikah üçün deyil, eyni zamanda cəmiyyətin birliyini gücləndirmək, adətləri yaşatmaq və sosial əlaqələri möhkəmləndirmək üçün təşkil etmişlər. Həmçinin *toy* mərasimi, etnik aspektdən zəngin bir mədəni irs və ənənəni əks etdirir. Hər bir türk xalqının *toy* mərasimi, özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik olsa da, ortaq cəhətləri çoxdur. Bu baxımda *toy* ilə bağlı keçirilən mərasimlərin adları, *toy* ilə bağlı meydana çıxan qohumluq adları və s. əksər türk dillərində ortaq və ya oxşardır.

Hər iki dilin etnolekslərini təqdim etmədən öncə araşdırmalarımız nəticəsində gəldiyimiz bu fikri qeyd etsək yerində olar. Belə ki, Azərbaycan dilində tədqiqat obyektimiz olan *toy* ilə bağlı etnolekslərin daha çox türkmənşəli olduğu, özbək dilində isə türkmənşəliliklə yanaşı, həm də ərəb, fars kökənlərin də xeyli olması diqqətimizi cəlb etdi. Bu səbəbdən hər iki dildə *toy* ilə bağlı ortaq etnolekslərin əksəriyyəti, təbii ki, türkmənşəlilik oldu.



**III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ**  
**BİLDİRİ TAM METİN KİTABI**

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@turkiyat.org.tr



Ümumiyyətlə, özbək və Azərbaycan dilləri bir kökdən nəşət tapsa da, inkişaf tarixləri və yayılma, işlənmə coğrafiyalarına görə hazırda bir-birindən fərqlənən iki müstəqil dildir. Özbək dilinin əski türkcə dönəmi, xaqaniyyə türkcəsi dönəmi, çağatay türkcəsi dönəmi, özbək dilinin yaranması dönəmində oğuz, qıpçaq, karluq dil qrupu özəlliklərinin fərqləşməsi özəllikləri və s.-in hər biri hazırda bu dildə əksini tapır. Bu səbəbdəndir ki, toy ilə bağlı aşkar etdiyimiz ortaq etnoleksmlər bəzən fonoformasına görə Azərbaycan dilindəki variantından fərqlənir; bəzən sözün bir tərəfi eyni qalır, digər tərəfi başqa sözlə ifadə olunur; bəzən isə fonetik cəhətdən uyğun olsa da, semantikasında dəyişiklik özünü göstərir. Aşağıdakı cədvəldə bunlar ümumi şəkildə əks olunub:

A) Özbək və Azərbaycan dillərində fonoforması fərqlənən, semantikasi eyni olan toy ilə bağlı etnoleksmlər:

<b>Azərbaycan dilində</b>	<b>Özbək dilində</b>
Beşikçərtmə	Beşikçertti
Gəlingördü	Kelin ko'rdi
Üzgördü	Yuzko'rdi
Qalın	Kalin
Ayaqbasdı	Oyaq bosdi
Süd pulu	Sut puli
Toybaşı	To'yboshi
Gəlin	Kelin
Kürəkən	Kuyov
Quda	Kuda
Qaynana	Qaynona
Qaynata	Qaynota
Yengə	Yanqa

B) Özbək və Azərbaycan dillərində bir hissəsi eyni söz, digər tərəfi fərqli sözlə ifadə olunub, semantik cəhətdən oxşar olan toy ilə bağlı etnoleksmlər:

<b>Azərbaycan dilində</b>	<b>Özbək dilində</b>
Üzgördü	Betko'rdi
Çörəkkəsdi	Non sindirdi
Xınayaxdı	Xinaberdi
Paltarbiçdi	To'nbiçar
Qazanaçdı	Kozon kordi

C) Özbək və Azərbaycan dillərində fonoforması oxşar, ancaq semantikasi fərqlənən toy ilə bağlı etnoleksmlər:

<b>Azərbaycan dilində</b>	<b>Özbək dilində</b>
Toyçu	To'ychi
Toy çırağı	To'ychiroq

Dəstərxan	Dasturxon
Süfrə açmaq	Supra ochdi

Ortaq olan bəzi sözlərin leksik-semantik inkişafı və etimologiyası dilin dərin qatlarından günümüzədək yaşadılan orta q mədəni miras kimi görünür:

*Beşikərtmə* - bu söz “beşik + kərt-/kəs-” şəklində yaranmışdır. Dilimizdə “göbək + kəs-”di formasında işlənməsinin də şahidi oluruq. Bu adət qədim türk ənənələrindən biri olaraq “qız və oğlanın körpə ikən bir-birinə adaxlı edilməsi” deməkdi. Hətta bu etnoleksmə KDQ dilində də rast gəlinir: “... mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşikərtmə yavuqlı olsun” (Əlizadə, 2004: 52). Ümumiyyətlə, “beşik” sözü əski türkcədə geniş işlənmiş, yüksək dəyər anlamı daşımışdır. Qədim uyğur abidələrinin dilindən etibarən, DLT-də belə dəfələrlə rast gəlinən bu söz günümüzdə də müasir türk dillərində işləkdir. Hətta özbək dilində “beshik to’y” olaraq özünü göstərən “yeni doğulmuş körpənin beşiyə qoyulması ilə bağlı keçirilən mərasim” olaraq yaşayan etnoleksmə nəinki özbəklərin, hətta qırçaq türklərinin varisləri hesab edilən qazax, qırğız, tatar, başqırd dillərində hələ də qorunub saxlanan qədim ənənə adlarından biridir. Azərbaycanda isə bu adət olmadığı üçün dildə əksini tapmamışdır.

*Gəlingördü* – toydan bir müddət sonra qız evinin oğlan evinə dəvət edilməsi mərasimi kimi Azərbaycan dilində əksini tapır. Eyni etnoleksmə özbək dilində cüzi fonetik fərqlənmə ilə özünü göstərir: “kelin ko’rdi”. Ümumiyyətlə, “gəlin” sözü “gəl-“ feilindən yaranmış isim kimi əski türkcə yazılı abidələrdən (Orxon-Yenisey, DLT və s.) günümüzədək işlək olub, hazırda da kiçik fonetik fərqlənmələrlə (gəlin//gəlin//kilin//kelin) əksər türk dillərində eyni mənada işlənməkdədir. Hətta bu sözün derivatlarını da görməkdəyik: azb.: gəlicik, gəlin-qız, gəlinbacı, gəlinbardağı, gəlicik, gəlinatlandı, gəlinapardı, gəlingətirdi, gəlingördü və s.; özb.: kelin barkaş, kelinbaron, kelin ko’rdi, kelinoshi, kelin osh yemaydi, kelin salom, kelintushdi, kelin charladi, kelin kochdi və s. (Mirzayev, 1991: 44).

*Qalın* – sözü “Toyun başladığı gün oğlan tərəfindən qız tərəfinə göndərilən hədiyyələr” mənasında KDQ-də qeydə alınıb, “Ol qızın üç canvər qalınlığı-qaftanlığı vardı” (Əlizadə, 2004: 104). Bu söz artıq Azərbaycan dilində arxaikləşmişdir. Özbək dilinin etnoqrafik lüğətində əks olunan “kalin” sözü “nikah toyunda və ya toy bitdikdən sonra qızın valideynlərinə verilən pul, mal, hədiyyə” mənası ilə qeyd olunmuşdur (Mirzayev, 1991: 108). Hətta *kalinkarda*, *kalinkesdi*, *kalin* oldi kimi derivatları da vardır. Bu adət haqqında B. Ögəl qeyd edir ki, “Evliliyin digər bir adəti də qız evinin oğlan evindən “qalın” istəməsidir. Qalın oğlan tərəfinin birbaşa qız evinə verdiyi cehizdir. Qalını verilən gəlin, qalın verən ailə ilə “bərabər üzv” hesab olunurdu. X əsrdə oğuzlar arasında qalınvermə adəti davam etmişdir. Verilən qalının növü və miqdarı isə evlənənlərin imkanına görə dəyişirdi” (Ögel, 1988: 256). Görünür, bu söz həmin mənə ilə tarixizmə çevrilib. Çünki artıq bu ənənə mövcud deyil. Türkcədə qalın sözü ilə yanaşı tarixən *sep*, *sepi*, *yumuş*, *koşantı*, *yüfüş* kimi leksik vahidlər “cehiz” mənasında işlənilib (Emine, 2018: 995). Çox güman İslamiyyətin qəbulu ilə sonradan dilimizdə ərəbcədən gəlmə “cehiz” sözü sabitləşib. Hazırda özbək dilində kalın sözü arxaikləşmişdir, “cehiz” mənasında isə *sep* sözü istifadə olunur.

*Kürəkən* – Azərbaycan ədəbi dilində “kürəkən” sözü ilə ifadə olunan, özbək ədəbi dilində isə “kuyov” şəklində ifadə olunan bu sözün dilimizin dialektlərində qorunmuş versiyaları da digər türk dillərindəki işlənen variantları ilə kökdəkdir. Belə ki, bu sözün dialektlərimizdə yayılma arealı fərqli fonoformalarla özünü göstərir: göm (Dərbənd); giyo\giyov (Quba); gəv\ gev\giyəv\ciyəv (Şərur, Şahbuz, Zəngilan, Naxçıvan); gəyəv (Cəbrayıl); göv (Bakı); göyüm (Zaqatala) və s. (Şiraliyev, 1999: 190-210). Müasir türk dillərində də bu sözün semantik dəyişikliyə uğramadan işləndiyini görməkdəyik. Türkiyə türkcəsində damat sözü ilə yanaşı işlənen “güvey” sözü, türkm. “giyev”, qaz. “küyev”, qırğ. “küyöo bala”, tat., başq. “kiyəv”, uyğ. “küyoğul” (Ercilasun, 1991: 296), qaç. “qüvəə”, qar.-bal. “küyev/kijev”, alt. “kuyev”, xak. “köyöü”, yak. “kütüo”, çuv. “kerü” sözləri hər biri “kürəkən” mənasındadır. Hətta özbək dilində bir sıra etnoleksmə-derivatları da özünü göstərir: kuyov bosh, kuyov boshlatar, kuyovdamladi, kuyovsalom, kuyov ko’rsatar, kuyov osh yemaydi, kuyov oshi, kuyov tavoq, kuyov tanishtirdi, kuyov tazim, kuyov uloq, kuyov ko’rkitar, kuyov çarladi və s. (Mirzayev, 1991: 47-48). Tədqiqatçıların fikrinə görə, bu söz qədim türkcə və uyğurca (hətta DLT-də də)

mətnlərdə eyni mənada işlənmiş “küdegü” sözündən törəmişdir. Bu kəlmə bütün türk dillərində, dialektlərində geniş şəkildə yayılmaqla qalmayıb, hətta Altay dilləri çərçivəsində belə özünü göstərməkdədir. Q. Ramstedt göstərir ki, monqolca kürgen/küregen, tunquzca küreken formasında işlənən sözlərin semantikasında da oxşarlıq vardır. A. İnan isə küdegü sözünün kökündəki “kü-” feilinin “güdmək, qorumaq, çobanlıq” etmək mənalarına əsaslanıb qədim dövrlərdə qız almaq istəyən bəyin müəyyən sınaqlardan keçirilməsi faktlarına söykənərək bu ismin semantik cəhətdən “çoban” sözünə yaxınlığını qeyd edir, bunu isə fərqli türk dillərində folklor nümunələri ilə əsaslandırır (İnan, 1951: 140). Nəticədə, deyə bilərik ki, dilimizdə qorunub saxlanan bu söz çox geniş coğrafi həddləri əhatə edir.

*Quda* – sözü Azərbaycan ədəbi dilində “gəlin ilə oğlanın ata-analarının bir-birinə olan qohumluq münasibəti” mənasında işləndiyi kimi özbək ədəbi dilində də “quda” formasında və eyni mənada işlənməkdədir. Həmçinin özbək dilində başqa sözlərlə bir araya gələrək etnoleksəm olan derivatlar da yaradır, məs.: boshquda “elçi” mənasında. Bundan əlavə, hal-hazırda müasir türk dillərinin əksəriyyətində bu sözün aktiv işləkliyində şahid oluruq. Az.: quda, qudalıq, qudalaşmaq; türkm.: guda, guda bol-, gudaçılıq; özb.: quda, quda buva, quda bol-; qaz.: kuda, kudağıy, kudalas-, kudalık, kudanda; qırğ.: kuda, kudağıy, kuda bol-, kuda tüş-, kuda başı, kudalık; tat.: koda, kodağıy, kodala-, kodaça; başq.: qūda; uyg.: kuda, kudiçilik, kudilaşmaq; kar.: quda, qudalaş-; alt.: kuda, kuda bol-, kudağay, kudalaş; xak.: huda, hudağay, hudala-, hudalas-, hudalat-; tuv.: kuda, kudalaar-, kaday; çuv.: hūda; noğ.: kuda və s. (Sarıca, 2015: 89-90). Maraq doğuran məqam odur ki, çağdaş türk dillərində eyni mənada aktiv və geniş işlənməyə malik bu söz tarixən bu qədər işlək olmayıb. Onun əvəzində əski türkcədən orta əsrlər də daxil olmaqla yazılı abidələrdə “dünür”/“tüngür” sözləri işlənilib. Hal-hazırda “dünür” sözü Türkiyə, qaqauz və Balkan türkcələrində işlənməkdədir. Lakin türkcənin anadolu dialektlərində yenə “quda” leksemi geniş işlənməyə malikdir. Tədqiqatçılar bu sözün qız alıb-verməklə bağlı mənasına söykənərək sözün monqol dilindən “satmaq” mənası ilə əlaqəli olduğunu, monqol kökənliyini qeyd edir (Iskakov, 1966: 131). Fərqli türk dillərində “quda” yaxud “elçi” mənalarında işlənən bu sözün türk dilində işlənməsi ilk dəfə “Müqəddimətül-ədəb” (XII əsr) əsərində qeydə alınmışdır. Ümumiyyətlə, tədqiqatlar göstərir ki, bu söz Elxanilər dönməmindən (XIV əsrin əvvəlindən) etibarən monqol və tatarların təsiri ilə türkcəyə keçmiş və işləklik qazanmışdır (Sarıca, 2015: 96).

Yuxarıdakı cədvəldə əks olunmuş sözlərin hər birinin leksik-semantik inkişafını və etimologiyasını bu məqaləyə yerləşdirə bilməsək də, problematik və geniş şərhə ehtiyac duyan bəzi sözlərin izahını verməyi vacib bildik. Yekunda demək olar ki, dilin etnoqrafik leksikasının bütün tematik qruplarının vahidləri türk dilləri, altay dilləri miqyasında araşdırmaya cəlb edilməlidir. Bu zaman linqvistik təhlillərlə yanaşı, etnoqrafik amillər də üzə çıxar, həmçinin ortaq miras olan mədəni irsimizin tanınmasına və yaşadılmasına səbəb olar.

Sonda aydın olur ki, özbək və Azərbaycan dillərində ortaq olan toy mərasimi leksikasının vahidləri tarixi inkişaf nəticəsində müəyyən fonetik və semantik dəyişiklikləri çıxmaq şərti ilə daha çox əski türkcədən gələn sözlərdən törəmişdir.

## Qaynaqça

Axundov, Ağamusa və b. (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti*. C.IV. Bakı: Şərq-Qərb.

Akalın, Ş. H., və b. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atalay, Besim. (1970). *Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Atalay, Besim. (1999). *Kâşgarlı Mahmud, Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Battal, A. (1997). *İbni-Mühennâ Lûgati*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Caferoğlu, Ahmet. (1968). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Cəfərov, Nizami. (2023). *Ümumi Dilçilik*. Bakı: Təhsil.

- Dilçin, C. (1983). *Yeni Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet B. (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ergin, Muharrem. (1991). *Dede Korkut Kitabı II. İndeks-Gramer*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Əlizadə, Samət. (2004). *Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və Sadələşdirilmiş Mətnlər*. Bakı: Öndər.
- Gülensoy, Tuncer. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü II*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gürsoy-Naskali E.-Duranlı M. (1999). *Altayca - Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Həsənli-Qəribova, Şəbnəm. (2015). XI-XII Əsrlər Türk Dillərinin Etnoqrafik Leksikası. *Əlyazma Hüququnda*. Bakı: Dilçilik İnstitutu.
- <https://izoh.uz/word/to'yla> (14.10.2024).
- [https://n.ziyouz.com/books/uzbek\\_tilining\\_izohli\\_lugati/O'zbek%20tilining%20izohli%20lug'ati%20-%20T.pdf](https://n.ziyouz.com/books/uzbek_tilining_izohli_lugati/O'zbek%20tilining%20izohli%20lug'ati%20-%20T.pdf) (14.10.2024).
- Iskakov, A. və b. (1966). *Kazak Tilinin Kısaşça Etimologiyalı Sözdüğü*. Almatı: Kazak SSR Gılım Akademiyası.
- İnan, Abdülkadir. (1951). Güvey. *Türkiyat Mecmuası*, 9, 139-144.
- Karaağaç, Günay. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Koç, K.-Bayniyazov, A.-Başkapan, V. (2012). *Qazaqşa - Türükşe Sözdük*. Almatı.
- Kyásowa, G.-Geldimyradow, A.-Durdyýew, H. (2015). *Türkmen Diliniň Düşündirişli Sözlüğü*. Aşgabat: Türkmenistanyň Ylymlar Akademiyasynyň Magtymguly adyndaky Dil we Edebiyat İnstituty.
- Məhərrəmli, Baba. (2012). *Türk Dillərində İsim Köklərində Leksik-Semantik İnkişaf*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Mirzayev, N. (1991). *O'zbek Tili Etnografizmlarining İzohli Lug'ati*. Toshkent: Fan.
- Nas, Emine. (2018). Türk Çeyiz Kültürü Çevresinde Sözsüz İletişim Dili Olarak Gelişen Milli Söz Hazinesi. *Turkish Studies*, 13(18), 991-1005.
- Ögel, Bahaeddin. (1988). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay.
- Öner, Mustafa. (2009). *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özşahin, M. (2017). *Başkurt Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sadoxin, Aleksandr P. (2005). *Etnoloqiya*. Moskva: Nauka.
- Sapir, Edward. (1921). *Language an Introduction to The Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace.
- Sarıca, Bedri. (2015). Quda/guda Sözcüğü Üzerine. *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 54, 85-101.
- Sössür, Ferdinand. (2018). *Ümumi Dilçilik Kursu*. Bakı: ATM.
- Starostin, S.-Dybo A.-Mudrak O. (2003). *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*, Liden-Boston: Brill.
- Suvanova, Mavjuda. (2023). O'zbek Xalq Shevalari Urf-Odat, Marosim Leksikasining Lingvoareal Talqini. *Qo'lyozma Huquqida*. Qarshi: Navoiy Davlat Pedagogika Institutı.
- Şiraliyev, Ş.-İslamov, M. (1999, 2003). *Azərbaycan Dialektoloji Lüğəti*. Ankara. TDV Yayınları.
- Toparlı, R.-Vural, H.-Karaatlı, R. (2014). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yudahin, K. K. (1998). *Kırgız Sözlüğü* (Çev. Abdullah Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

## MAGTYMGULYNYŇ DÖREDIJILIGINDE MIRKULAL

Meýlismyrat ÝARYÝEW<sup>1</sup>

Özüniň ajaýyp eserleri bilen dünýä edebiyatynyň altyn sahypasyna giren edebiyatymyzyň göwher täji, türkmeniň beýik akyldary Magtymguly Pyraga goýulýan hormat örän çäksizdir. Beýik şahyryň şygryýet dünýäsinde türkmen halkynyň durmuşy öz aýdyň beýanyny tapýar. Magtymguly Pyragynyň şygrylary durmuşda dogryny salgy berýän özboluşly ýol-ýörelge, terbiýe mekdebi bolup, halkyň içinde, aňynda hemişelik orun aldy.

Ýurdumyzda 2024-nji ýyl “Pähim-paýhas ummany Magtymguly Pyragy” ýyly diýlip yglan edildi. Pyragynyň 300 ýyllyk ýubileýine bagyşlanyp, 2024-nji ýylyň 11-nji oktýabrynda hormatly Prezidentimiz Serdar Berdimuhamedowyň başlyklyk etmeginde “Döwürleriň we siwilizasiýalaryň özara arabaglanyşygy – parahatçylygyň we ösüşiň binýady” atly halkara forum geçirildi. Bu foruma döwlet we hökümet Baştutanlary, Parlament ýolbaşçylary, halkara guramalaryň wekilleri, alymlar we magtymgulyşynaslar gatnaşdylar. XVIII asyrdan ýaşap geçen beýik akyldar şahyr Magtymguly Pyragynyň ömür we döredijilik ýoluny çuňňur öwrenmek boýunça ýurdumyzda amala aşyrylýan işler abraýly halkara guramalaryň, dünýä ýurtlarynyň uly goldawyna eýe bolýar. Türki medeniýetiň halkara guramasy (TÜRKSÖÝ) 2024-nji ýyly “Türki dünýäsiniň beýik şahyry we akyldary Magtymguly Pyragy ýyly” diýip yglan etdi, şahyryň golýazmalar toplumu ÝUNESKO-nyň “Dünýäniň hakydasy” maksatnamasynyň halkara sanawyna girizildi. Şeýle hem Magtymgulynyň doglan gününüň 300 ýyllygy 2024-2025-nji ýyllarda ÝUNESKO bilen bilelikde bellenilip geçilýän şanly seneleriň sanawyna goşuldy. Bularyň ählisi beýik türkmen söz usadyna goýulýan belent sarpanyň nyşanydyr.

Magtymgulynyň şygryýeti watançylyk senasydyr. Ol öz halkyny, topragyny söýen, ony goramagy we onuň gadyryny bilmeği ündän watançy şahyrdyr. Adamzada abadanlyk islän we onuň dogry ýoluny görkezzen beýik akyldardyr. Şahyryň goşgulary nesillerde watansöýüjiligi, ýokary ahlaklylygy terbiýelemäge, olaryň bilimli, hünärli, il-ýurt üçin, bütin adamzat üçin haýyrly işleri amala aşyrmaga mynasyp adamlar bolup ýetişmegine ýardam edýär.

Soňky ýyllarda Magtymguly Pyragynyň döredijiliginiň köp taraplaýyn öwrenilmegi dilçileriň önünde hem birnäçe meseleleri wezipe edip goýdy. Şol wezipeden ugur alyp biz hem Magtymguly Pyragynyň döredijiliginde duşýan adam atlarynyň düýp manysyny, gelip çykyşyny, şahyryň döredijiliginde tutýan ornuny, şeýle-de häzirkä zaman türkmen dilinde ulanylyşyny ylmy taýdan öwrenip, şahyryň eserlerinde ady agzalýan şahsyýetler hakynda dogry maglumatlary halka ýetirmegi maksat edinýäris.

At – adamynyň medeniýetini, ynanjyny, gelip-çykyşyny, ýagny kökünü anyklamak üçin esasy çeşme bolup hyzmat edýär. Adam atlary uzak wagtyň önümidir. Adam atlary gadymy ata-babalarymyzdan galan gymmatly ýadygärlikdir, çünki olarda ata-babalarymyzyň dünýägaraýyşlary, söz baýlyklary, däp-dessurlary, başdan geçiren taryhy wakalary, dürli dilde geplän halklar bilen eden medeni we syýasy gatnaşyklary özüniň aýdyň beýanyny tapýar. Adam atlarynyň ýüze çykyşy iňňän gadymy döwürlerde hem alymlaryň ünsüni özüne çekipdir.

Türkmen halkynda adam atlary mazmuny, gelip çykyşy we manysy boýunça birmeňzeş däl, olaryň döremegi bilen baglanyşykly rowaýatlardyr etnografik däpler dürli-dürlüdür. Adam ady onuň ykbalyny kesgitleýär diýilýär, şonuň üçin hem at saýlamak her maşgalada möhüm waka hasaplanylýar.

Dehistanyň baýrynda,  
Bady-sabany görsem.  
Bahaweddin, Mirkulal,  
Zeňni Babany görsem.

Akyldar şahyryň “Bady-sabany görsem” diýen şygryndan alnan ýokardaky bentde ady geçýän Mirkulal tahallusy bilen meşhur bolan Seyit Emir Kulal ibn Emir Hamza ibn Emir Ybraýym takmynan 1281-nji ýylda Buhara töweregindäki Suhar obasynda dünýä inendigi çaklanylýar. Onuň atalarynyň

<sup>1</sup> Mugallym, Magtymguly adyndaky Türkmen döwlet uniwersiteti, Türkmen dili we edebiyaty fakulteti, Aşgabat/Türkmenistan, yaryyewmeylis@gmail.com.

Pygamber neslinden gelendikleri için Seyit we Emir, küzegärlik bilen meşgullanandyklary üçin bolsa Kulal adyny alandyklary bellenilýär. Onuň atasy Emir Hamza ibn Emir Ybraýym asly Medine şäherinden bolup, Mawerannahra göçüp gelenden soň, Buharada ýaşayar.

Çeşmelerde Seyýid Emir Kulalyň doglan senesi barada anyk maglumatlar berilmese-de, kakasynyň dosty şeyh Seyit Atanyň takmynan 3-4 ýaşlaryndaky Emir Kulal bilen ilkinji duşuşygy 1284-nji ýyla gabat gelýändigini aýtmak mümkin. Şonda şeyh Seyit Ata öz sellesinden bir bölegini ýyrtyp, kiçijik Mirkulalyň başyna orapdyr. Ýene-de Mirkulal bilen bagly onuň ejesi şeýle belleýär: “Emire toýlukam (göwrelükäm) haçan-da şübheli bir zat işsem garnym agyrardy. Men bu ýagdaý üç gezek gaýtalanandan soň mübäreke bir çaga toýludygyma düşündim.”

Mirkulal hakynda aýdylanda in esasy bellemeli zatlarymyzyň biri hem onuň nagyşbendiye tarykatynyň beýik wekili, şu tarykatyň esaslandyryjysy hasaplanylýan Hoja Bahaweddin Nagyşbendi ýaly welileriň halypasy bolmagydyr. Seyýid Emir Kulal hem öz pirleri ýaly hünär eýesi bolup, öz zähmeti arkaly gün görmegi gowy görer eken. Ylmy edebiyatlar onuň kulalçylyk bilen meşgullanandygyny, şu sebäpli hem Kulal tahallusyny alandygyny dogrulaýar.

Taryhy çeşmelerde Mirkulalyň çowlugy Möwlan Şehabeddin onuň Teýmirleň döwletini esaslandyryjy Emir Teýmirleň üçin ýagşy dileg-doga etmekden saklanandygyny we ony Samarkantda zyýarat etmegi ret edendigini belleýär. Kâbir alymlar az wagt Teýmirleňiň ýanynda bolan we soňra Şehr-i Sebze aradan çykyp, şol ýerde jaýlanan Şemseddin Kulal bilen Emir Kulaly garyşdyrypdyrlar. Şeýle alymlaryň biri hem rus gündogaryşnasy Bartolddyr.

Mirkulal 1370-nji ýylyň 28-nji noýabrynda doglan obasy bolan Suharda aradan çykypdyr we şol ýerde jaýlanypdyr.

## Edebiyat

Magtymguly. (2013a). *Eserler Ýygynydy. I jilt.* Aşgabat.

Magtymguly. (2013b). *Eserler Ýygynydy. II jilt.* Aşgabat.

Meredow, Aşyrpur. (1997). *Magtymgulynyň Düşündirişli Sözlügi.* II bölüm. Gonbed Kabus.

Meredow, Aşyrpur-Ahally Sapar. (1988). *Türkmen Klassyky Edebiyatynyň Sözlügi.* Aşgabat.

[www.islamansiklopedisi.org.tr](http://www.islamansiklopedisi.org.tr).

## İTİRİLMİŞ MƏDƏNİ İRS: MİLLİ KİMLİK VƏ TARİX YADDAŞ KONTEKSTİNDƏ (AZƏRBAYCAN MADDİ VƏ MƏNƏVİ İRS ƏSASINDA)

### Lost Cultural Heritage: in The Context of National Identity and Historical Memory (On the Basis of Material and Spiritual Heritage of Azerbaijan)

Mətanət ABBASOVA\*

#### Xülasə

Mədəni irs anlayışı bütün hallarda aid olduğu etnosun milli şüur, milli kimliyi, ləyaqət, dəyərləri, xalqın güc və tarixinin qorunduğu maddi və mənəvi irsinin göstəricisidir. Qloballaşma şəraitində bu gün dünyanın bir sıra ölkələrində təbii, texnogen və antropogen amillər nəticəsində milli-mənəvi irsin məhvi, dağıdılması aktuallaşmaqdadır. Azərbaycanda isə bu proses 30 ildən artıq bir müddətdə erməni qəsbkarlarının yaratdığı hərbi münaqişə, terror aktları nəticəsində milli mədəni irsin zorakılıqla məhv edilməsinə dayanır. Xocavənd (Alban məbədi-IV əsr), Laçın (Ağoğlan monastrı, IV əsr), Kəlbəcər (Gəncəsar məbədi, XIII əsr), Şuşa (Şuşa qalası, XVIII əsr), Zəngilan, Füzuli, Qubadlı və s. işğal olunan ərazilərdə onlarca tarixi məbədlər dağıdılmış, qədim türk mədəniyyəti, damğa, onqonlarının izini yaşadan türbə, müxtəlif qəbirüstü abidələr tamamilə məhv edilərək itirilmiş maddi irs siyahısına daxil edilmişdir. Tarixi yanaşmada mədəni irsin dağıdılması müxtəlif dövrlərdə fərqli siyasi yollarla həyata keçirilmişdir. Ümumazərbaycan kontekstində Güney Azərbaycanda vaxtilə fars şovinizminin yeritdiyi siyasət nəticəsində türk milli kimliyini imzasını yaşadan şəxs adlarının qadağan olunması, yer adları ilə bağlı farslaşdırma siyasətinin aparılması, müxtəlif dastan, xalq nəğmələri və s. süni şəkildə “əlavələr” olunması, aşiq təhkiyəsində qədim türk ifadə, sözlərinin kitab variantlarında ixtisar olunması milli-mənəvi irsin məqsədli şəkildə unudulmasına xidmət etmişdir. Mühəribə şəraitində yaşayan Qüzey Azərbaycanda isə şifahi irsimizin qədimliyi və orijinallığını yaşadan ata-analar, nənə-babalar öz doğma yurdlarından didərgin düşmüş, əsir alınmış, fiziki zorakılığa məruz qalmışdılar. Azərbaycan folklorunun əsir torpaqlarda, qovulan soydaşlarımızın dilində yaranan 30 illik şifahi ənənəsi isə daha çox milli kimlik, təfəkkür, mübarizə tariximiz, türk birliyinin mövzu və motivləri üzərində qurulmuşdur. Xalq bayatılarında xatırlanan milli qəhrəmanlar, erməni vandalizminin ifşası, xalçaçılıq, tikmə işlərində rəmzi simvollarla oğuznamə igidlərinin döyüş silahlarında təsviri, milli birlik, canlanma, yaradılışı təmsil edən qədim rəqslərin xalq mərasimlərində geniş yer verilməsi və s. yeni yaranan, milli dəyərlər üzərində qurulan mənəvi irsimizin göstəricisidir.

**Açar Sözlər:** Milli kimlik, mədəni irs, Azərbaycan, mühəribə, Qarabağ, folklor, maddi, vandalizm, tarix.

#### Abstract

The concept of cultural heritage is an indicator of the material and spiritual heritage of the ethnos to which it belongs in all cases, in which national consciousness, national identity, dignity, values, strength and history of the people are preserved. In the context of globalization, the destruction of the national and spiritual heritage as a result of natural, human-made and anthropogenic factors in a number of countries of the world is becoming relevant today. In Azerbaijan this process is based on the violent destruction of the national cultural heritage as a result of the military conflict and terrorist acts created by the Armenian aggressors for more than 30 years. Dozens of historical temples were destroyed in the occupied territories such as Khojavand (Albanian temple – IV century), Lachin (Agoglan monastery, IV century), Kalbajar (Ganjasar temple, XIII century), Shusha (Shusha tower, XVIII century), Zangilan, Fuzuli, Gubadli, the ancient Turkic culture, tombs and various gravestones that left traces of their ongons were completely destroyed and included in the list of lost material heritage. In the historical approach the destruction of cultural heritage was carried out in different political ways at different times. As a result of the policy implemented by Persian chauvinism in the Southern Azerbaijan, in the context of the whole of Azerbaijan, the banning of personal names that preserve the signature of the Turkic national identity, the persianization policy of place names, various epics, folk songs, etc. artificially adding “additions”, the ancient Turkic expression in ashik stories, abbreviating words in book versions served to purposely forget the national-spiritual heritage. In Northern Azerbaijan, living in war conditions, the parents and grandparents who kept alive the antiquity and originality of our oral heritage were displaced from their native land, captured and subjected to physical violence. The 30-year oral tradition of Azerbaijani folklore, which originated in the captive lands and in the language of our expelled compatriots, is mostly based on national identity, thinking, the history of struggle, the themes and motives of Turkic unity. National heroes mentioned in folk festivals, exposure of

\* Doç. Dr., Felsefə Elmləri Doktoru, AMEA Folklor İnstitutu, Güney Azərbaycan Folkloru Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, abbasova-metanet@list.ru, ORCID: 0000-0003-4302-9842.

Armenian vandalism, mention of Shusha in carpet weaving and embroidery, image of Oghuzname heroes in combat weapons, giving a wide place in folk ceremonies of ancient dances representing national unity, revival, creation, etc. it is an indicator of our spiritual heritage, which is built on newly emerging, national values.

**Keywords:** national identity, cultural heritage, Azerbaijan, war, Shusha, folklore, material, vandalism, history.

Mədəni irs öz-özünüdə geniş anlayış olmaqla bu və ya digər etnosun keçmişi, mövcudluğu, milli kimliyini özündə qoruyub yaşadan yaddaş və tarixidir. Başqa sözlə desək, mədəni bütövlük bu kontekstdə maddi və mənəvi irsi özündə birləşdirməklə xalq həyatı, məişəti, etnosun ilkin təsəvvürlər sistemi, inancı, mübarizəsi, fəlsəfi, etik düşüncəsi, milli-mental keyfiyyətləri və s. qorunan qiymətli mirasıdır. Mədəni irsdə qorunan dəyərlər, başqa sözlə desək, xalqın sivilizasiyaya çıxışı, onun milli müəyyənliyini üzə çıxaran yaddaş sənədidir. Mədəni irsin milli kimlik kontekstində öyrənilməsi ilk olaraq etnosa aid dəyərlərin sosial xarakterinin öyrənilməsini müstəviyə gətirir. Dünya təcrübəsində sivilizasiyanın formalaşması bu və ya digər şəkildə etnosun dil birliyinin tarixi səciyyəsi, etnoqrafik zənginliyi və s. üzərindən qəbul edilməkdədir. Hər iki yanaşmada etnosun maddi və mənəvi sahibliliyi ön sıraya keçir və mədəniyyət prototipi anlayışı milli kimlik məsələsinin araşdırılmasında əhəmiyyətli mövqə tutur. Fəlsəfi yanaşmada mədəniyyət prototipləri dəyərləndirməyə əsaslanır, ümumbəşəri olmaqla, həm də konkret milli mədəniyyətin nümunəsində çıxış edir. Mədəniyyət prototiplərinin xalqların tarixi inkişaf, dəyərlərində araşdırılmasında türk kimliyinin “ana mədəniyyət”inin öyrənilməsi, qiymətləndirilməsi də başlıca yer tutur. Türk xalqlarının mənəvi irsindən təkcə Qamşaman mədəniyyəti, ozan sənətində tarixə ötürülən “Oğuznamə”lərdə türk varlığının həyat-məişəti, mübarizə, döyüş qabiliyyəti, inancları, söz inciləri və s. öz əksini tapmaqdadır.

Lakin zaman-zaman tarixdə baş verən müəyyən hadisələr, təbii amillər, coğrafi dəyişikliklər, müharibə və istilalar nəticəsində mədəni irsin itirilməsi təhlükəsini yaratmış və müasir günümüzdə qədər də bu təhlükələr müxtəlif şəkildə davam etməkdədir. Bütün hallarda dünya xalqlarının milli, tarixi yaddaşına bağlı maddi və mənəvi irsinin dağıdılması, yaxud təzyiqlərə məruz qalması xalqın keçmişi, sahib olduğu “ana mədəniyyət”inin məhv edilməsi deməkdir. İtirilmiş mədəni irs anlayışı bu mənada təkcə maddi irsin məhv edilməsi, yaxud qeyri-maddi irsin mənimsənilməsi deyil, həm də bu irsə sahib xalqların milli dərk və davamlı mədəni inkişafına vurulan zərbədir. Mədəni irsin itirilməsi bilavasitə yaxın və uzaq tarixi keçmişin hadisələrində mərhələli xarakter daşıyır. Birinci mərhələ – mədəni prototipdə ana mədəniyyətə sahib xalqın irsi müxtəlif tayfa, qəbilə birlikləri, etnoslarla qonşuluq şəraiti, yaxınlaşmalarda dağıdılması, yeni mühitdə paylaşılmasında erroziyaya uğrayır. Nəticədə ana mədəniyyətə sahiblənən etnosun mədəni dəyərləri başqa mühit və sosial qruplarda inkişaf etməklə zaman-zaman öz qəlibindən uzaqlaşmaqla itirilir. Bu mərhələ sözsüz ki, sivil cəmiyyətlərin təşəkkülünə qədərki dövrdə özünü daha çox büruzə vermişdir. Tarixi baxımdan ilkin insan qruplarının formalaşmasından başlayaraq sivil cəmiyyətə qədərki böyük bir mərhələdə ana mədəniyyət anlayışı müxtəlif tayfa, qəbilə birliklərinə bağlı konkret etnik birliklərin mövcudluğu şəraitində davam etmişdir. Sözsüz ki, bu böyük tarixi ərafədə müxtəlif xalqların bir-birilə olan qarşılıqlı münasibət, əlaqələrində mədəni irsin paylanması o qədər geniş bir zamanı əhatə etmişdir ki, onun müasir mərhələdə bərpası yalnız müəyyən yazılı qaynaqlar, şərti ikonografik işarələr, simvollar əsasında həyata keçirilə bilər.

Sözsüz ki, mədəni irsin itirilməsi texnogen və təbii amillərdən kənarında antropogen amillərlə daha çox dağıdılıb, məhv olmaqdadır. Antropogen amillər sırasında insanların illərlə rastlaşdığı müharibə, terror, basqın və soyqırımlar və s. mədəni irsin itirilməsində xüsusilə əhəmiyyət daşıyır. Dünya mədəniyyətinin heyratamiz irsləri sırasında əsas I Konstantin tərəfindən qoyulmuş IV əsrə aid Konstantinopol imperiya əlyazmaları kompleksi Səlib yürüşləri, bəzək detalları XVIII əsrə aid olan Böyük Yekaterina sarayının məşhur Kəhrəbə otaqları 1941-1945-ci il ildə nasistlər, VI əsrə aid Bamiyan vadisində yerləşən Budda heykəllərinin terrorçular tərəfindən, əsas eramızdan əvvəl qoyulmuş qədim semit şəhəri Palmiranın Suriyada müharibədə dağıdılması bəşəriyyətin zaman-zaman maddi-mənəvi irsin məhv olunmasında qarşılaşdığı fəlakətlərdəndir. Azərbaycanın bir xalq olaraq milli-mədəni irsi də eyni şəkildə ən qədim dövrlərdən başlayaraq müasir günümüzdə qədər təziq və talanlardan keçmiş, tarixi-memarlıq nümunələri, məbəd, abidələri məqsədli şəkildə dağıdılmış, mənəvi irsimizin böyük bir hissəsi oğurlanaraq saxtalaşdırılmışdır. Mədəni irsin itirilməsi bu kontekstdə maddi olan tarixi nümunələrin məhv edilməsi ilə yanaşı, həm də dil siyasəti üzərindən aparılmışdır.



Yaxın tarixi keçmişimizdə Güneyli Qüzeyli Azərbaycanda baş verən bir çox hadisələr milli kimlik və dəyərlərin itirilməsinə tuşlanmış planlı siyasi yanaşmanın nəticəsi olaraq diqqət mərkəzinə keçir. Belə ki, Ümumi Azərbaycan kontekstində Güney və Qüzey Azərbaycanda zaman-zaman milli kimliyin göstəricisi olan mədəni irsin zorakılıla məhv edilməsi, müxtəlif abidələr, maddi nümunələrin oğurlanması, ən yaxşı halda “yalançı orijinallıq”da qorunması, qismən modifikasiyada saxlanması və s. başlıca yer tutur. Qüzeydə Sovet siyasi rejimi, Güneydə fars şovinizminin yaratdığı mühit illərlə hər iki bölgədə Azərbaycanın milli-mədəni irsinə zərbə vurmuşdur. Talanlar, müxtəlif mədəni irs nümunələrinin məhvinə yönəldilməş vandalizm sonrakı mərhələdə daha “yumşaq bir siyasi” yanaşmada özünü göstərmişdir. Müxtəlif yer adları, toponimlərin dəyişdirilməsi uzaqgörənliklə baş verəcək sonrakı hadisələrin məzmununa bağlı şəkildə həyata keçirilmişdir. Bu gün 30 ildən artıq erməni işğalçıların tapdığı qalan Füzuli rayonu ərazisi tarixən “Qarabulaq” adlandırılmış (1827-ci il) və sonralar bu əraziyə 1930-cu ildə “Qaryagin” adı verilmişdir. Qaryagin qəza olaraq Qarabağın indiki bir neçə rayonunu əhatə etməklə polkovnik Pavel Karyaginın adını daşımışdır (Pavel Karyagin I rus-İran müharibələrinin iştirakçısı olmuş polkovnikdir). Qarabağ toponiminin tarixi-əfsanəvi məzmununa uyğun olan Füzuli rayonu ərazisi Azərbaycanın maddi-mənəvi abidələrinin ilkinliyi, zənginliyi baxımından seçilən ən qədim yaşayış məskənlərindəndir. Rayonun yerləşdiyi qədim enolit dövrü abidələri ilə zəngin “Quruçay” və “Köndələnçay” vadisi, ilk insan məskənlərindən sayılan dünya mədəni irsini tamamlayan məşhur “Azıx” mağarası, çoxtəbəqəli “Qaraköpəktəpə” və s. ibtidai insanların məskunlaşdığı tarixi ərazilərə aiddir. Qeyd edək ki, e.ə IV-III əsrlərdə Albaniya dövlətinin tərkibində olan Qarabulaq hələ qədim Midiya (e.ə.VII-IV əsrlər), Əhəmənilər (IV-III) dövründə də mövcud olmuş və burada çoxsaylı tayfalar yaşamışdır. Qarabulaq adıyla bağlı xalq arasında yayılmış bir çox rəvayətlərdə toponim ilkin versiyada “qara”-“böyük” mənasını saxlasa da bəzi rəvayətlərdə konkret şəxs –“Qara kişinin bağı” mənasında işlədilmişdir. “Qarabağ” toponimində olduğu kimi “Qarabulaq” da “böyük”, “zəngin-sulu bulaq” mənasını ifadə etsə də xalq rəvayətlərində müxtəlif mövzu və motivlərdə işlədilməkdədir. Rəvayətə görə, hələ Qarabağ xanı İbrahimxəlil xanın qardaşı oğlu Məhəmməd bəy burada gözəl bir qıza vurulmuş, bu istəyinə bağlı bulaqdan bir neçə yerə əlavə kəhrizlər çəkdirmişdir. Sərin suyu ilə məşhurlaşan bulağın ətrafında bitən bitkilərin yarpaqları əfsanəvi qara rəngə çalmışdır ki, xalq tərəfindən də bu bulaq “Qarabulaq” adlandırılmışdır. Lokal xarakterli əfsanə mətnlərinin bir çoxu mifoloji məzmunla malik olsa da, digər nümunələr daha çox uzaq və yaxın tarixi keçmişin hadisələrindən qaynaqlanmaqdadır. Eyni ad dəyişmələrini Gəncə-Yelizavetpol, Biləsuvar-Puşkin rayonları və s. haqqında da demək mümkündür. Şəhər, kəndlərin tarixi adlarından uzaqlaşdırılması bilavasitə mədəni prototipin qorunduğu ad-ışarənin saxtalaşdırma və məhvinə ifadə etməkdədir. Qeyd edək ki, Güney Azərbaycan ərazilərində də toponimlərin tarixi adlarından uzaqlaşdırılması daha sürətli şəkildə aparılmışdır. Ümumiyyətlə, Təbriz sözünün etimologiyasına müxtəlif yanaşmalarda bu türk şəhərinin adı bir çox hallarda fars dilində mənalandırılmışdır. Halbuki, müasir araşdırmalarda Təbriz adının oxşarına türklərin yaşadığı ayrı-ayrı bölgələrdə də rast gəlirik. Bu xüsusda Güney Sibirdə Tavrıs qəsəbəsinin mövcudluğuna toxunan Ənvər Bөрүsoy yazır: “Bu gün Orta Sibir, Güney Sibir, Qüzey Sibir, Doğu Sibir, Altay, Uralboyu, Volqaboyu və Saxa (Yakutiya) bölgələrində Güney Azərbaycanda mövcud olan yer adları ilə eyni adları paylaşan çoxsaylı məkanlar mövcuddur. Burada Meşkin (Dağlıq Altay), Savalan (Tomba vilayəti), Maku (Tümen vilayəti), Qoşaçay (Kemerovo, yəni Kömür oba vilayəti), Zunuz (Doğu Sibir), Xoy (Kızıl yer – indiki adı rusçaya çevrilərək Krasnoyarsk vilayəti kimi verilir) və s. yüzlərlə coğrafi adları örnək göstərmək olar. Onlardan biri də Rusiya Federasiyasının Güney Sibir bölgəsində tarixi adı Omba adlanan və sonradan rus dilinin qrammatik qaydalarına uyğunlaşdırılan Omsk vilayətinin mərkəzi Omsk şəhərindən 275 km aralıqda yerləşən Tavrıs qəsəbəsidir. Bura ən əski çağlardan yaşayan və Gök Tanrı inancılı türklərə bağlı bir yaşayış məkanıdır. Gök Tanrı inancılı türk boylarından biri kimi tanınan Xant türklərinin dilində Tavrız sözünün anlamı “bulanıq su” deməkdir. Omba vilayəti və eləcə də Tavrıs qəsəbəsi çarlıq Rusiyası tərəfindən işğala qədər burada Yuqor, Demyan, Vasyahun, Kourdak, Yan-İrtiş və Tovutuz türk boyları yaşamışlar” (<http://xudafarin.eu/guney-sibrid-tavrız-qsbisi.html>).

Bundan başqa “Dövrüs” adına Yelizavetpol quberniyasının Zəngəzur qəzasında kənd inzibati ərazisi kimi də rast gəlirik. “Dövrüs” türk mənşəli Xəzər tayfalarına məxsus “Tavrıs” etnonimi əsasında meydana gələn etnotoponimdir. Erməni mənbələrində ərazi Tovruz kimi göstərilməkdədir (<https://en.wikipedia.org/wiki/Tavrıs>).

Oxşar yanaşmada bir çox hallarda mədəni irsin dağıdılması obyekt, hadisələrə yeni adlar verilməsi, mənalandırılması əsasında aparılmışdır. Bu baxımdan Güney Azərbaycanda bir çox türk adlarının dəyişdirilməsi bütövlüklə fars sözləri ilə əvəzlənməsi (Qarağac-Əliabad, Dələmə-İslamabad, Urmu-Rezaye (Şah zamanı, Hulaku-Herzənd, Tufarqan-Azərşəhr, Qaradağ-Ərəsbəran, Soyuqbulaq-Məhabad), farscaya tərcümə edilməsi (Qoşaçay-Miyandoab, Qara çimən-Siyah çimən, Qara tərə-Siyah kuh, Başbulaq-Sərçəsmə və s.), türk adlarının oxşatmaqla yenilənməsi (İşıqanbar-əşkənbər, Gündoğan-Kəndovan, Qurd kəndi-Kurd kəndi, Tikaantəpə-Tekab, Qazanxan-Qaziyan, Mişov-Mişab və s.) üsullarında həyata keçirilmişdir (Sasanian [Yakamoz], 2024: 61).

Mədəni irsin itirilməsinin ikinci mühüm göstəricisi isə müharibə, ərazilərin işğalı zamanı məhv edilən mədəni dəyərlərdir. Bu baxımdan Azərbaycanın milli maddi və mənəvi irsinin müxtəlif tarixi dövrlərdə dağıdılması, bir çox hallarda yenilənməsi əslində ciddi şəkildə xalqın milli kimlik və varlığının hədəfə alınması tarixini göstərməkdədir. Ümumazərbaycan kontekstində bu məsələ Güneyli, Qüzeyli bütöv Azərbaycanın tarixi taleyini bir araya gətirir.

Azərbaycanın son 30 ildə qatıldığı müharibədə milli abidələrin məhv olma dərəcəsi ölkənin Füzuli, Laçın, Kəlbəcər, Cəbrayıl, Zəngilan ərazilərində bir çox mədəni irs obyektlərinin tamamilə məhv edilməsi, itirilməsi, Şuşa, Ağdam və s. ərazilərdə isə qismən məhvi və itkisi kimi qiymətləndirilmişdir. Bu baxımdan milli kimliyin göstəricisi olaraq ölkəmizin əksər tarixi abidə, memarlıq nümunələri hərbi münaqişə və terror aktının nəticəsi olaraq itirilmiş mədəni irs siyahısına daxil edilməkdədir. Bu münaqişə bütövlükdə xalqın etnik mədəniyyətinin məhvinə yönəldilmiş etnik təmizləmənin siyasi yoludur. Başqa sözlə desək, etnik təmizlənməyə bağlı millətlərarası və mədəniyyətlərarası münaqişənin nəticəsidir. Azərbaycanın zəngin relyefi, tarixi və mədəni irsi müxtəlif bölgələrdə olduğu kimi, Qarabağda daha çox toplaşmaqdadır. Bu isə ərazinin qədim tarixi – ilkin insan məskənlərinə aid olmasından irəli gəlir. Dünya əhəmiyyətli Azıx (Füzuli rayonu) və Tağlar mağaraları (Xocavənd rayonu) bu baxımdan xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Məlumdur ki, ilk insan məskənlərindən sayılan Azıx mağarası tarixi baxımdan milyon yarım il yaşı olan Oldivey (Şərqi Afrika) mədəniyyəti ilə oxşarlıq təşkil edir (Göyüşov, 1986: 15-186). Qarabağ ərazisindəki Tağlar mağarası isə orta əsrlər, tunc, enolit dövrünün maddi nümunələrini qorumaqla, qədim ocaq layları ilə məşhurdur. “Azıx paleolit düşərgəsində aparılan elmi tədqiqat işləri Azərbaycan ərazisində ibtidai insanların uzun müddət yaşadıklarını gösəriridisə, Tağlar müstye düşərgəsindəki arxeoloji tədqiqatlar neandertal tipli adamların inkişaf edib, müasir insanların ulu əcdadlarının bu ərazidə yaşayıb formalaşmasını bir daha elmi əsaslarla təsdiq etdi” (Cəfərov, 1990: 44-64). Maddi mədəni irsin tamamilə məhvi, yaxud modifikasiyası məsələsinə gəldikdə isə qeyd etmək ki, ermənilərin yeritdiyi soyqırımı siyasətində bunu yaxın tarixi keçmişimizdə baş verən terror aktları, zorakılıq, işğallar bir daha sübut etməkdədir.

Azərbaycanın digər bölgələrində olduğu kimi, Qarabağ ərazisi də dini, mədəni, tarixi abidələri ilə zəngindir. Mədəniyyətimizin ocağı sayılan Şuşada yerləşən Qala divarları, Yuxarı Gövhərağa məscidi, Çıdır düzü, Topxana meşəsi, M. P. Vaqif məqbərəsi, dini abidələrlə zəngin Ağdamda “Cümə” məscidi (tamamilə yandırılıb), Xocavənd rayonunun Tuğ, Vəng, Sur, Qatsi kəndlərində yerləşən məbədlər, “Hacı Ələkbər məscidi” (Füzuli rayonu, XIX əsr abidəsi), Ağdərə rayonunda “Müqəddəs Yelisey” məbədi, Cəbrayıl rayonunda qədim türbələr (Dağtumas kəndində XIII– XVI əsrlərə aid türbə, XIV əsrə aid Şıxlar kəndində yerləşən Şıxbaba türbəsi əsr, Xubyarlı kəndində XVI əsrə aid səkkizguşəli türbə və s.), Xocalı rayonunda Çanaxçı, Xansıx, Badara kəndlərində yerləşən Alban məbədləri, Laçın rayonu ərazisində Ağaoğlan, Kəlbəcərdə Tanrı məbədi (Xotavəng), monastr kompleksləri, Füzuli rayonu ərazisində XVIII-XIX əsrlərə aid məscidlər (Gecəgözlü, Qoçəhmədli, Qaraxanbəyli, Qorqan və s. kəndləri ərazisində), pirlər (“Məngələn ata”, “MİRAMI” pirləri, İbrahim türbəsi və s.) və s. dini, tarixi məbəd və ziyarətgahlar qismən, müəyyən bir hissəsi isə tamamilə dağıdılmışdır. Eyni mənərə tarixi Güney ərazilərində də qeydə alınmaqdadır. Təbriz şəhəri Ulu qapı sarayında hərəmxana, (Pəhləvilər dövründə dağıdılıb), Eldəniz (Atabəylər) çağında tikilən Göyalp sarayının xarabalığa çevrilməsi, məşhur “Məqbərətül-şüəra” (Şairlər məzarı) adlanan ərazidə yeni inşaat işlərinin aparılması bu qəbildəndir (Sasanian [Yakamoz], 2024: 17). Maddi irsin məhv edilməsi təkcə bu məbəd, yaxud tikililərin tarixdə itirilməsi deyil, həm də onların üzərində qorunub saxlanan damğa və izlərin məhv edilməsidir. Türk toplumunda mövcud damğalar əslində bu toplumun öz dilidir.” Türklərin özünə xas dil olduğu kimi, özünə məxsus sanat dili də vardır. Bu dilin kaide və

kanunlarını aydınlatmakla hem geçmiş sanatımızı hem de dahili konularını anlayabiliriz. Çinden Avrupa'ya dek geniş bir arazide bin yıllardır var olan sanat, onu yaratan ve yaşatan milletin konuştuğu dil gibidir. Azerbaycan sanatı, Özbek sanatı, Uyğur sanatı, Kazak sanatı, Selçuk sanatı, Osmanlı sanatı və s. adıyla bir bütün içinde degerlendirmek gerkmekdedir” (Cebrailolu, 2000). Bu baxımdan işğal olunan ərazilərdən Laçın rayonu Malıbəyli, Cıcimli, Boyəhmədli, Qubadlı rayonu Sarıyataq kəndi, Ağdam rayonu “Uğurlu bəy” qəbiristanlığı, Kəlbəcər və s. ərazilərdə qədim qəbiristanlıqlarda vaxtilə qorunan daş qoç heykəlləri, Şuşa daş qutusu qəbirləri, onların üzərində olan damğa və ikonografik simvollar türk milli kimliyinin izlərini tarixə qovuşduran tarixi sənəddir ki, bunların məhv edilib, dağıdılması da milli mədəniyyətimizə vurulan zərbədir.

Milli kimlik qeyd etdiyimiz kimi, aid olduğu xalqın maddi və mədəni irsinin bütövlüyü, təməl daşdır. Milli geyim, musiqi, xalq yaradıcılığının ayrı-ayrı sahələri də bu kontekstdə ayrıca məna daşıyır. Milli kimlik bu mənada irs anlayışı ilə birləşərək tarix və mədəniyyətin birgə mahiyyətində öz izahını tapır. Qeyd edək ki, hərbi münaqişələr təkcə maddi irsin məhv edilməsini deyil, həm də qeyri-maddi irsin dağıdılmasında etnosun milli-mədəni kimliyinə zərbə vurur. 30 ildən artıq ölkəmizdə davam edən müharibə tarixin izini öz üzərində yaşadan ziyarətqah, məbədlərlə yanaşı adət-ənənə, inanc və dəyərlərin qorunduğu, əhatə olunduğu folklor mühitlərini də məhv etmiş oldu. Folklor icmaları bu kontekstdə istər-istəməz dağıdılır, yeni mühitdə onun formalaşması üçün ilkin potensial qüvvə ortaya çıxma bilmir, nəticədə mədəni irsin qeyri-maddi formaları itirilmiş irsin tərkibinə daxil olur. Bu yanaşma konkret şəkildə Azərbaycan folklorunun Qarabağ regional mühiti sakinlərinin uzun zaman pərakəndə şəkildə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində yerləşməsində özünü göstərir. Məlumdur ki, folklor, şifahi irs bilavasitə xalq həyatı, məişətində yaranmaqla, öz gələcək yaşarılıq vəsiqəsini də yarandığı məkan və mühitdən götürür. Bu mənada Qarabağın müxtəlif bölgələri – Ağdam, Cəbrayıl, Şuşa, Zəngilan və s. ərazilərindən didərgin düşən insanlar, başqa şəkildə desək, folklor yaddaşını qoruyub saxlayan potensial qüvvələr məkanla yanaşı, onlara dəstək olan folklor mühitindən də uzaqlaşır. Folklor irsi müharibə, münaqişələr nəticəsində mühüm təsirlərə məruz qalır ki, burada folklor mühitinin dağıdılmasından sonra bir çox janrların yeni mövzu, strukturda yenilənməsi hadisəsi baş verir. Məsələn, folklorumuzun janr sistemində yığcam mətn strukturu, dərin lirizmi ilə yüklənən bayatılar digər mövzularla yanaşı, həm də tarixi faktların ümumiləşdirilmiş obrazında torpaq, vətənin zaman-zaman yaşadığı ağrılar, siyasi hadisələr əsasında formalaşmışdır. Şifahi irsimizdə seçilən “Araz”, “Qarabağ” motivli bayatılarımız bu baxımdan Azərbaycanın torpaq, müharibə və mübarizə tarixinin danışan, nəğməyə çevrilən həqiqətləridir. “Araz” motivində Təbriz həsrəti, qardaş ayrılığı, ikiyə bölünən torpaq ağrısı yer aldığı kimi, “Qarabağ” silsiləsindən olan bayatılarımızda da erməni vəhşilikləri, vandalizm, itirilən torpaqlarımızın ağır-acısı bədiiləşməkdədir:

Çatılıb qaşın Təbriz,  
Dağların, daşın Təbriz.  
Qardaş dərdi çəkməkdən  
Ağardı başın Təbriz (Güney Azərbaycan Folkloru, 2020: 127).

Qarabağı,  
Könlümün Qarabağı.  
Gorbagor olsun cəllad  
Kor qoydu Qarabağı (İbrahimova Tutu Novruz Kızı).

Son 30 illik folklor ədəbiyyatımızda istər Araz, istərsə də “Qarabağ” motivli bayatılarımızda “düşmənin obrazı” konkret dövlət, tayfa, millət adı çəkilmədən bu mətnlərdə yer almış, onların törətdikləri cinayətlər, bu cinayətlərin insanlarda yaratdığı izzət, ovqat ümumiləşdirilmiş hiss-ekspresiyada təəssüb olunmuşdur.

Qarabağ folklor məişətindən toplanan yüzlərcə belə nümunələr vardır ki, bu materiallar düşməne qarşı barışmazlıq, ehtiyatlılıq, tədbirliliyin zaman-zaman gələcək nəsillərə ötürülən sirri, uzaqgörənliyidir.

Müharibə, folklor icmalarının malik olduqları yerlərdən uzaqlaşdırılması bir çox epik mətnlərdə həm də süni kontaminasiya prosesini sürətləndirmiş olur. Hər hansı bir xalq nağılı, yaxud lətifə mətni unudqanlıq, məişətdə təkrarlanmaması səbəbiylə yeni, bəzən əlaqəsiz mətnlərlə söyləyici düşüncəsində yenilənməklə mədəni irsin parçalanmasına gətirib çıxarır.

Mənəvi mədəni irsin maddi daşınan və daşınmaz nümunələri zaman-zaman saxtalaşdırılma yolu ilə də aid olduğu xalqın, millətin əxlaqi, fəlsəfi düşüncəsindən uzaqlaşdırılmışdır. Bu gün xalq məişətində bayağılaşmış rəqs, bayağılaşmış mahnı, musiqi kimi ifadələrin işlədilməsi şərti xarakter daşıyır. Əslində bu bayağılaşma milli-mədəni irsin korlanmasına yönəlmiş bir addım və yanaşmadır. Məsələn, xalq mahnılarımızdan “Qaragilə”nin taleyi bu kontekstdə maraqlıdır. “Qaragilə” xalq mahnısı qədim yurdumuz – Təbrizdə yaranmış, xalq tərəfindən sevilə-sevilə oxunmuş və çoxsaylı variantlarda yayılmışdır. “Qaragilə” mahnısının musiqi və sözlərinin yaranması haqqında araşdırma aparan Məhəmməd Əlipur M. həm yazılı, həm də sözlü qaynaqlara istinadən qeyd edir ki, 1908-ci ildə Həsən Əzarinin topladığı “Türki təsniflər” kitabında verilən “Uca dağlar başında narış qaşlaram, Qərəgilə” başlıqlı mətn daha əski mətnlər sırasında ki, bu gün mahnının bu söz-tərkiyədə oxunmasına təsadüf olunmur. Daha sonra Pərviz Pərvizinin 1911-ci ildə Təbrizlə Tehran radiosunda oxunan mahnılardan topladığı kitabında “Qaragilə”nin mətninin M. Natiqi adlı şairə məxsus olduğunu qeyd edir (Əlipur, 1393: 24-40). Variantların yayılması, çoxluğu belə bir fikri söyləməyə əsas verir ki, “Təbrizin küçələri dolanbadolan, Qaragilə” başlıqlı mətn orijinal, daha çox ilkin yaranma versiyasına uyğundur (Təbrizin küçələri dolanbadolan, Qaragilə, dolanbadolan; Nə mənə qız qəhətdir, nə sənə oğlan, Qaragilə, nə sənə oğlan; Əgər mənə sevmirsən get ayrı dolan, Qaragilə, get ayrı dolan. Dərbənd aralı; Könlüm yaralı; Bir yar sevmişəm, Qaragilə; Təbriz maralı və s.) Lakin təmiz, saf hiss, duyğular üzərində qurulan mahnı bu gün bir çox hallarda daha bayağı şəkildə ifa olunur (“Gəlmişəm yanuva yerivi salam, Qaragilə, yerivi salam; Yer salmaq bəhanədir, yanında qalam, Qaragilə, yanında qalam; Əgər qismətim olsan, mən səni alam, Qaragilə, mən səni alam: Əlində çaxır; Gözləri axır; Mən baxan yara, Qaragilə; Gör kimlər baxır” və s.). Yaxud Azərbaycan məişətində “Getdim gördüm bulaqdadır...” başlıqlı lirik musiqi vaxtilə Ərzurumda məskunlaşan ermənilər tərəfindən “Vanlı” adı ilə milli əxlaqa uyğun olmayan şəkildə ifa olunaraq yayılmışdır (Vardım getdim odasına; Yataq yapmış kocasına; Beş yüz lira gecəsinə... və s.). Qeyd edək ki, bu mətnlər 1927-1929-cu illərdə İstanbul Konservatoriyası heyəti tərəfindən Sinop, Gəməson, Trabzon, Rize, Gümüşhanə, Ərzurum və s. bölgələrə folklor ekspedisiyaları zamanı toplanılmışdır (Halk Türküleri, 1930). Eyni fikri bu gün bir çox folklor icmaları tərəfindən icra edilən xalq oyunları haqqında da demək mümkündür. Azərbaycanın tarixdən yol alan xalqın mədəniyyəti, adət-ənənələri, mənəvi-əxlaqi dəyərlərinə bağlı rəqslərinin yanlış ritmlərdə ifa edilməsi, rəqs oyunlarının təması quruluşuna diqqət ayırmaqla bayağılaşdırılması da milli rəqs mədəniyyətinin itirilməsi deməkdir. Çünki bu rəqslər onu izləyən tamaşaçıya sadəcə zövq vermir, həm də etnosun əski təsəvvür və inanclarını özündə yaşadır. Təkcə Azərbaycan rəqs mədəniyyətinin geniş yayılmış oyunu olan “Yallı” qədim türk dünyagörüşünün inancları, “Göy Türk” mərasimi simvollarını yaşadan ən qədim dairəvi rəqslər sırasında. Bu rəqsin bir hərəkətinin ixtisarı, yaxud bir elementinin yenilənməsi bilavasitə tarixi ritualın pozulması, saxtalaşdırılması deməkdir.

Beləliklə, itirilmiş mədəni irs anlayışı bütün hallarda milli kimliyə vurulan zərbə kimi iki başlıca amillə şərtlənir:

1. Mədəniyyət prototiplərinin itirilməsi;
2. Mədəni kimliyin möhkəmləndirilməsində birləşdirici mirasın aradan qaldırılması.

Bu gün Azərbaycanın işğaldan azad edilmiş ərazilərində itirilmiş mədəni irsin böyük əksəriyyətinin bərpası mümkün deyildir. Başqa sözlə desək, tamamilə məhv edilmiş maddi daşınan və daşınmaz irs nümunələrini orijinala uyğun tam bərpa etmək mümkün deyildir. Daş, qayüstü, qəbirüstü yazı, mətnlərin reproduksiyası bütün hallarda əslilə uyğunluqda tamamlana bilməz. Xocalı kurqanlarının dağıdılması, yaxud Azıxantropa aid tarixi izlərin oğurlanması bu gün həm də dünya mədəni irsinin itirilməsinin bariz nümunəsidir.

Müasir dövrdə mədəni irsin itirilməsinin qarşısını almaq üçün dünya kulturoloqları repartriasiya əsasında milli kimliyin saxlanılmasını irəli sürməkdədirlər. Repartriasiya terror, müharibə nəticəsində məhv olan mədəni identikliyin bərpa olunmasına xidmət etməklə mədəni irs nümunələrinin mənşəyinə, aid olduğu xalqlara, ölkələrə qaytarılmasıdır. Lakin Azərbaycana qarşı tarixdən qalan iyirənc siyasətini-soyqırım düşüncəsini dəyişməyən ermənilər bu gün də ərazilərimizdən oğurladıqları tarixi faktları özünüküləşdirir, bir çox abidlərin izlərini itirməyə çalışır, tarixi faktarı saxtalaşdırmaqla

əzəli, əbədi Azərbaycan torpaqlarında “yeni tarix” yazmağa cəhd göstərirlər. Lakin bu gün Qarabağda zəngin mədəni irsin terrora məruz qalması, erməni vandalları tərəfindən bir çox abidə, mənəvi irsimizin məhvinə gətirib çıxarsa da Azərbaycanın tarixi mədəni prototipi həmişə dünya mədəniyyətinə öz damğasını vurmuş bir xalqın irsi olaraq qalacaqdır.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat

“Tavrus”, Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Tavrus>.

Cebraillu, O. (2000). *Leylalar, Gelenekten Çadala Türk Resmi*. C.II. Konya: İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Cəfərov, Ə. (1990). *Quruçay dərəsində*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Əlipur, Məhəmməd. (1393). M. Təbrizin “Qaragilə”si. *Azərbaycan El Bilimi*, 63, 24-40.

Göyüşov, R. (1986). *Azərbaycan Arxeologiyası*. Bakı: Işıq.

*Güney Azərbaycan Folkloru*. (2020). IX kitab, Bakı: Elm və Təhsil.

*Halk Türküləri*. (1930). C.13. İstanbul Konsevatuarı Nəşriyyatı, Evkaf Matbaası.

Xudaferin, <https://xudaferin.eu/guney-sibrid-tavriz-qsbsi.html>.

Mustafayev, A. H. (2009). *Azərbaycan Maddi Mədəniyyət Tarixi (Etnoqrafik Materiallar Sasnda Tipoloji Tədqiqat)*. Bakı: Bakı Universiteti Nəşriyyat.

Sasanian [Yakamoz], Həbib. (2024). *Güney Azərbaycanda Yer-Yurd Adlarının Soyqırımı*. Bakı.

### Söyləyicilər

İbrahimova, Tutu Novruz qızı. 1956-cı il təvəllüdü, Zəngilan Rayonu, Bartaz kəndi, Bakı şəhərində məskunlaşıb.

## ƏHMƏD BƏY AĞAOĞLUNUN DÜNYAGÖRÜŞÜNDƏ DÖVLƏT VƏ DİN

### The State and Religion Outlook of Ahmed Bey Aghaoglu

Mübariz AĞALARLI\*

#### Xülasə

Azərbaycanın və Türk dünyasının ictimai-siyasi xadimi, görkəmli publisist və tənqidçi, hüquqşünas və şərqşünaslarından biri olan Əhməd Bəy Ağaoğlu fenomeni həmişə diqqət mərkəzindədir. O, XIX əsrin sonu-XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanın ictimai-siyasi həyatında və geniş vüsət alan maarifçilik hərəkatında böyük rol oynamış, bir çox mətbu orqanlarına rəhbərlik etmiş, çoxsaylı elmi və publisistik əsərlərin müəllifi olmuşdur. Əhməd Bəy Ağaoğlunun aktiv ictimai-siyasi fəaliyyəti onun rus məmurları tərəfindən təqibinə səbəb olmuş və 1908-ci ilin sonlarında İstanbula köçmək məcburiyyətində qalmışdır. Görkəmli xadim Azərbaycanda olduğu kimi Türkiyənin ictimai-siyasi həyatında da yaxından iştirak etmişdir. O, Qafqaz İslam Ordusunda müşavir vəzifəsində çalışmış və ilk Azərbaycan Demokratik Respublikasının parlamentinə deputat seçilmişdir. 1918-ci ildə Paris Sülh Konfransına gedərkən, Ağaoğlu ingilislər tərəfindən həbs edilərək Maltaya sürgün edilmişdir. Əhməd Bəy sürgündən qayıtdıqdan sonra Türkiyə Cümhuriyyətində yaşamış, bütün həyat və fəaliyyəti İstanbulla bağlı olmuşdur. Əhməd bəy Ağaoğlu görkəmli ictimai-siyasi xadim olmaqla yanaşı, həm də böyük elmi-ideoloji dünyagörüşə malik bir şəxsiyyətdir. O, onlarla elmi əsər, yüzlərlə elmi və publisistik məqalənin müəllifidir. Onun “İran və İnkilabı”, “Üç mədəniyyət”, “Sərbəst İnsanlar Ölkəsində”, “Dövlət və fərd”, “İngiltərə və Hindistan”, “Mən kiməm”, “İslam, Axund və Hatifulqeyb”, “Şiə dinində məzdəki inancları”, “Milli şüur”, “Şeyxülislamlığa dair”, “Müsəlman xalqların vəziyyəti”, “İslamlığa görə və islamlıqda qadın” və digər çoxsaylı əsərlərində cəmiyyət, fərd, dövlət, demokratiya, azadlıq, din və s. kimi problemləri yeni siyasi düşüncə baxımından təhlil edir, dövlət və hökumət anlayışlarının nəzəri və praktik formulası verilir, həmçinin dövlət və din münasibətlərinin nəzəri və paktiki aspektləri də analiz edilir. Məqalədə, Əhməd Bəy Ağaoğlunun çoxsaylı elmi və publisistik irsinə istinad olunaraq dövlət və cəmiyyət anlayışı, fərd, dövlət, demokratiya istilahlarının qarşılıqlı əlaqəsi, din və dövlət, dinin dövlətdə yeri və rolu kimi məsələlər tədqiq predmeti olmuşdur.

**Açar Sözlər:** Əhməd Bəy Ağaoğlunun dünyagörüşü, din, dövlət, elmi irs.

#### Abstract

The phenomenon of Ahmed Bey Aghaoglu, a social and political figure of Azerbaijan and the Turkic world, prominent publicist and critic, lawyer and orientalist, is always in the center of attention. He played a major role in the social and political life of Azerbaijan and the widespread enlightenment movement in the late 19<sup>th</sup>-early 20<sup>th</sup> century, headed many press agencies, and was the author of numerous scientific and journalistic works. Ahmed Bey Aghaoglu's active social and political activity caused him to be persecuted by Russian officials and he was forced to move to Istanbul at the end of 1908. The famous figure was closely participated in the social and political life of Turkey, as well as in Azerbaijan. He served as a counsellor in the Caucasus Islamic Army and was elected as a member of the parliament of the first Democratic Republic of Azerbaijan. On the way to the Paris Conference in 1918, Aghaoglu was arrested by the British and exiled to Malta. After returning from exile, Ahmed Bey lived in the Republic of Turkey, and his whole life and activities related to Istanbul. Ahmed Bey Aghaoglu is not only a prominent social and political figure, but also a great personality with a great scientific and ideological outlook. He is the author of dozens of scientific works, hundreds of scientific and publicist articles. His “Iran and the Revolution”, “The Three Cultures”, “In the Land of Free People”, “The State and the Individual”, “England and India”, “Who I am?”, “Islam, Akhund and Hatifulghaib”, “The Beliefs in the Mazda in Shi'ia Religion”, “National Consciousness”, “About Shaykh al-Islam”, “The situation of muslim nations”, “Women in Islam” and many other works, society, individual, state, democracy, freedom, religion, etc. such problems are analyzed in terms of new political thinking, the theoretical and practical formulation of the concepts of state and government is given, and the theoretical and practical aspects of state and religion relations are also analyzed. In the article, referring to the numerous scientific and journalistic heritage of Ahmed Bey Aghaoglu, the concept of state and society, the interaction of the terms individual, state, democracy, religion and state, the place and role of religion in the state will be the subject of research.

**Keywords:** Ahmed Bey Aghaoglu's outlook, religion, state, scientific heritage.

\* Dosent, AMEA-nın A. A. Bakıxanov adına Tarix və Etnologiya İnstitutu, Azərbaycan Cümhuriyyəti tarixi şöbəsi, Bakı/Azərbaycan, mubariz.aqalar@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8588-1019.

## Giriş

XX əsrin əvvəllərində beynəlxalq aləmdə baş verən siyasi hadisələr türk-müsəlman dünyasına və Azərbaycana da öz təsirini göstərməkdə idi. Bu dövrdə cəmiyyətin şüurunda baş verən milli özünüdərk prosesi, millət, milli şüur, millət-ümmət münasibətlərini ortaya qoymuşdur. Bu dövrdə Azərbaycanda baş verən ictimai-siyasi proseslər və maarifçilik hərəkatı cəmiyyətin siyasi, sosial-mədəni və mənəvi əsaslarını formalaşdırmaqda idi. Onlarla türk ziyalısı və demokratik düşüncəli din xadimləri milli-mənəvi dəyərlərin modernləşməsi uğrunda yorulmaz mübarizə aparırdılar. Bu sahədə Əhməd bəy Ağaoğlunun xidmətləri müstəsna dərəcədə böyükdür.

Dahi mütəfəkkir türk dünyasının milli oyanışında, islamçılıq və qərbçilik ideyalarının inkişafında müstəsna rol oynayan, türk toplumunun islam ümmətçiliyindən islam milliyyətçiliyinə və oradan türk millətçiliyinə keçidinin əsas ideya və əməl rəhbərlərindən biridir.

Əhməd bəy Ağaoğlu XX əsrin əvvəllərində türk və müsəlman dünyasında ictimai-siyasi və dini həyata münasibətdə onunun sərbəst düşüncə tərzini, orijinal fikirləri ilə seçilən şəxsiyyətdən biri idi. O, fitri istedadı, geniş və zəngin dünyagorüşü ilə muasirləri arasında böyük nüfuz sahibi idi. Onun ictimai-siyasi həyata baxışı, siyasi-fəlsəfi dünyagörüşü, elmi və publisistik yazıları öz aktuallığı, novatorluğu, məntiqiliyi və təsir imkanlarına görə cəmiyyət arasında böyük nüfuz qazanmışdır.

Ziyalı qələm sahibi, ictimai xadim, siyasətçi, jurnalist, pedaqoq, yazıçı və türkoloq Əhməd bəy Ağaoğlu yalnız Azərbaycanın deyil, həmçinin Türk-İslam dünyasının öndər şəxsiyyətlərindən biri olaraq həyat və yaradıcılıq yolunda özünəməxsusluğu və bənzərsizliyi ilə seçilməkdədir. Bu qeyri-adi istedad sahibinin Azərbaycanın və Türk dünyasının dirçəlişi üçün edəcəkləri bir insanın cismani və mənəvi imkanlarından heyrətamiz dərəcə böyükdür. Türkçülüyn patriarxı adlandırılan bu dahi şəxsiyyət Azərbaycanın və Türkiyənin, bütünlükdə isə çağdaş türk-islam dünyasının siyasi, mədəniyyət və ictimai fikir tarixinə ensiklopedik zəka sahibi kimi daxil olmuşdur.

Əhməd Bəy Ağaoğlunu “Yaxın Şərqdəki tarixi Avropalaşma hərəkatının ən səmimi ideoloqu”, - hesab edən Azərbaycan Cümhuriyyətinin qurucusu Məhəmməd Əmin Rəsulzadə qeyd edirdi ki, “Onunla əməkdaşlıq etmiş bir adam kimi deyə bilərəm ki, o zamankı təlatumlu illərdə Ağaoğlu Əhməd qədər heç bir kəs milli hərəkat və milli dava cəbhəsinin atəş xəttində bulunmamışdır”.

Türkiyəli alim Fəxrəddin Gülsevən Əhməd Ağaoğlunu belə dəyərləndirmişdir: “O, heysiyyətli və möhtəşəm bir mütəfəkkirdir, mərd və cəsur mübarizə adamı, professor və maarifçi, usta qəzetçi-yazar, dürüst siyasətçidir. Hürriyyət və demokratiya aşiqi bir insan, milliyyətçi və inqilabçı ziyalı, inanılmış və vəfalı dost, yaxşı ailə başçısı, şəfqətli atadır. Deyə bilərəm ki, o, insanlığın bütün üstün cəhətlərini və məziyyətlərini öz simasında toplamış böyük insan, heykəlləmiş şəxsiyyətdir”.

Əhməd bəy Ağaoğlu görkəmli ictimai-siyasi xadim olmaqla yanaşı, həm də böyük elmi-ideoloji dünyagörüşə malik bir şəxsiyyətdir. O, 20-dən çox elmi əsər, yüzlərlə elmi və publisistik məqalənin müəllifidir. Onun “İran və İnkilabı”, “Üç mədəniyyət”, “Sərbəst İnsanlar Ölkəsində”, “Dövlət və fərd”, “İngiltərə və Hindistan”, “Mən kiməm”, “İslam, Axund və Hatifulqeyb”, “Şiə dinində məzdəki inancları”, “Şiə məzhəbi və qaynaqları”, “Milli şüur”, “Şeyxülislamlığa dair”, “Müsəlman xalqların vəziyyəti”, “İslamiyyətdə qadın” və digər çoxsaylı əsərlərində cəmiyyət, fərd, dövlət, demokratiya, azadlıq, din və s. kimi problemlər yeni siyasi düşüncə kontekstindən təhlil edilir, dövlət və hökumət anlayışlarının nəzəri və praktik formulası verilir, həmçinin dövlət və din münasibətlərinin nəzəri və paktiki aspektləri analiz edilir.

Əhməd Ağaoğlunun qızı Sürəyya Ağaoğlu da türk dünyası, xüsusilə də Türkiyə Cümhuriyyətinin ictimai-siyasi xadimlərindən biri olmuş, atası kimi türk dünyasına əvəzolunmaz xidmətlər göstərmişdir. Sürəyya Ağaoğlu 1903-cü ildə Şuşada anadan olmuşdur. İstanbul Universiteti hüquq fakültəsinin ilk qız tələbəsi olmuş, təhsilini bitirdikdən sonra şərqi, türk dünyasının ilk qadın vəkili, hüquqşünası olmuşdur. Sürəyya xanım Türkiyənin siyasi həyatında fəal iştirak etmiş, *Yeni Türkiyə Partiyasının* qurucularından olmuş, partiyanın İstanbul təşkilatına rəhbərlik etmişdir. O, Türkiyənin sosial-ictimai həyatında bir çox ilklərə imza atmışdır. *Türkiyə Hüquqçu Qadınlar Dərnəyinin*, *Universitetli Qadınlar Dərnəyinin*, *Azad Fikirləri Yayma Dərnəyinin*, *Soroptimistlər İstanbul Klubunun*, *Türk-Amerikan Universitetlər Dərnəyinin*, *Uşaq Dostları Dərnəyinin* qurucularından

olmuş, həmin dərnəklərin bir çoxuna rəhbərlik etmişdir. Dəfələrlə Beynəlxalq tədbirlərdə Türkiyəni təmsil etmişdir. *Beynəlxalq Hüquqçular Birliyinin* üzvü (1952), sonralar *Hüquqçu Qadınlar Federasiyasının* ikinci katibi olmuşdur. 1960-cı ildə *Qadın Hüquqçular Birliyinin BMT Cenevrə Təşkilatı* təmsilçisi seçilmişdir.

### 1. Əhməd Bəy Ağaoğlunun İctimai-Siyasi Görüşlərində Dövlətçilik Məsələləri

Əhməd bəy Ağaoğlunun çoxşaxəli elmi və siyasi görüşlərində türk dövlətçilik tarixi müxtəlif aspektlərdən təhlil edilir. dövlətin növləri, idarəçilik forması, hökumət sistemi, dövlətin atributları olan millət, fərd və dövlət münasibətləri, cəmiyyətdə plüralizm, ziyalı zümrəsinin dövlət sistemində rolu və. s. kimi məsələlər təhlil edilir, dövlət və hökumət anlayışlarının nəzəri və praktik formulası şərh edilir.

Əhməd Ağaoğlu, 1927-ci ildə İstanbulda nəşr olunan “*Üç mədəniyyət*” əsərində türk dövlətçilik tarixini təhlil edərək yazırdı ki;

Qədim qərinələrdən bəri Şərqdə dövlət məfhumu çox qəribə bir mənada izah edilmişdir. Dövlət hökumətlə qarışdırılmışdır. Guya ikisi də eyni mənə ifadə edir. Türklər bu barədə təsəvvürlərində “daha irəli” getmişlər. Onlar dövləti yalnız hökumətlə qarışdırmamışlar. Təsis etdikləri hökumətləri, dövlətləri belə bir şəxsin ismi, bir ailənin adı ilə adlandırmışlar. Deyilənlərə misal olaraq Qəznəvilər, Səlcuqlar, Osmanlılar və s. yad edilir. Halbuki, bu üç məfhum, yəni hökumət, sülalə və dövlət arasında istər zahiri, istər batini, istər maddi və istərsə də mənəvi cəhətdən çox bariz fərqlər mövcuddur. Fəqət Şərq bunları qarışdırmış, hər sülaləni ayrı bir dövlət hesab etmiş və hər yeni gələn özündən əvvəl gələnləri adətən əcnəbi hesab etmişdir. Bunun yanlış bir cəhd olduğunu ondan görmək olar ki, hakim sülaləsini dörd dəfə dəyişdirən İngiltərə dünyanın bir çox ölkəsini zəbt etməsinə baxmayaraq, heç bir şair və ya tarixçi tərəfindən həmin sülalələrin adı ilə adlandırılmamışdır. Napoleon bütün Avropanı istila etdiyi halda, nə Fransa Napoleon adını aldı, nə də fransız dövlətinin təsisi ona aid edildi (Ağaoğlu, 2006: 117-118).

Əhməd Ağaoğlu Şərq və Qərb tarixi metodologiyasını təhlil edərək bu qənaətə gəlmişdir ki;

Dövlətdə yeganə “paydar” və həlledici ünsür onu doğuran millətdir. Avropalılar bir dövlətin bir sülalə adı ilə adlanmasını zehinlərinə sığışdırma bilmədiklərinə görə “Osmanlı” kəlməsinə heç cur isinə bilmir, daim “*Türkiyə*” deyirlər. Həqiqətdə dövlət müstəqil bir millətin yerləşdiyi sahə ilə o millətin bütün siyasi, ictimai, iqtisadi təsisatına deyildiyi halda, “hökumət” yalnız o təsisatın bir qismini, “sülalə” isə onun çox məhdud bir hissəsini ifadə edir. Dövlət istiqlalıyyətsiz yaşaya bilməz, istiqlalıyyətini itirdimi, özü də yox olur. Halbuki o, siiləlsiz yaşaya bilər. Bu gün dünyanın çox hissəsi cümhuriyyət üsulu ilə yaşayır. Odur ki, bir dövləti bir sülalə və yaxud hökumət adı ilə adlandırmaq qədər qeyri-elmi və əsassız bir hərəkət təsəvvür edilə bilməz. Dövlətin varlığı sülalənin varlığı ya yoxluğu ilə bağlı olmadığından müəyyən bir sülalə yığılından sonra da dövlət məhv olmayıb yaşayır, çünki onu yaradıb paydar edən millətdir. “Sülalə yığılır, fəqət millət yaşayır və daha ləyaqətli və istedadlı rəhbərlərin ardınca gedərək dövləti də yaşatmağa və təzələməyə müvəffəq olur (Mirəhmədov, 2014: 240-241).

Əhməd bəy Ağaoğlu 1930-cu ildə nəşr olunan “*Sərbəst İnsanlar Ölkəsində*” əsərində fransız siyasi mütəfəkkiri Şarl Lui Monteskyenin “*Qanunların ruhu*” əsərinə istinad edərək dövlətin və hakimiyyət anlayışlarının mahiyyətini şərh etmişdir. Ağaoğlu bu əsərinin müqəddiməsində qeyd edir ki;

Montöskye “*Qanunların ruhu*” adlı əsərində hökumət şəkillərindən bəhs edərkən deyir ki, “İstibdad (Mütləq monarxiya – M.A.), yəni hökumət qorxuya, məşrutıyyət (Konstitusiyalı monarxiya-M. A.), şərfə, cümhuriyyətdə fəzilətə arxalanır. Bu bölgü hələ də mənə və əhəmiyyətini itirməmişdir. Şəxsi hökumətdə xalq tək bir şəxsin keyf və həvəsinə tabe olduğundan milyonlarca insanların bu keyf və həvəyə itaət etmələri üçün xalqı qorxutmaq və dəhşətləndirmək yeganə çarədir. Elə bunun üçündür ki, istibdadda tərbiyə və təlimdən başlayaraq üsuli-idarəyə qədər hər şeydən qorxu təlqini əsasdır. Məşrutıyyətdə hakimiyyət hökmdarla imtiyazlı bir sinfin əlindədir. Bu müştərək hakimiyyətin davamı üçün, təbii ki, hər iki tərəfin bir-birinə sədaqət və rabitə əlaqələri ilə bağlı olmaları lazımdır, yəni şərf şərtidir. Cümhuriyyətə gəlincə, orada hakimiyyət bütünlüklə və tamamən xalqın əlindədir. Əhalidən hər kəsin üsuli-idarədə iştirak etmək səlahiyyəti vardır. Təbii ki, milyonlarca insanların iştirak etdikləri üsuli-idarənin müntəzəm və məqbul olması üçün bu insanların yüksək vəzifə və məsuliyyət duyğuları və təmiz əxlaq normaları



ilə silahlanmaları lazımdır; yəni cəmiyyətdə vətəndaşların fəzilətli olmaları şərtidir” (Ağaoğlu, 1930: 1).

Ağaoğlu qeyd etdiyi idarəçilik sistemləri içərisində cümhuriyyət üsul-idarəsinin əhəmiyyətini önə çəkərək Türkiyə Cümhuriyyətinin timsalında qeyd edirdi ki, “Türkiyə xalqı öz dahi rəhbərinin təşviqi ilə Cümhuriyyət kimi ən kamil bir idarə şəklini həqiqətə çevirmişdir. Fəqət, bu çox incə, çox zərif və ona görə də çox müşkül olan dövlət üsuli-idarəsinin inkişaf və möhkəmlənməsi üçün Cümhuriyyət bizdən, yəni türk millətinin fərdlərindən bəzi mənəvi xüsusiyyətlər tələb edir...” (Ağaoğlu, 1930: 2).

Əhməd Bəy Ağaoğlu xalqlar və millətlər tarixində hüriyyətin nə qədər vacib və müqəddəs amal olduğunu belə şərh edirdi: “Hüriyyət şüurun müqəddəs cövhəridir, şüur da insandır. Onu sevirik, ona qəlbən bağlıyıq. Sərbəst insanlar ölkəsi şüurun və hüriyyətin məbədidir. Ona sığınır, ona güvənirik. Hüriyyət bir güldür. Ədalət mələklərin insanlara qibtə etdikləri bir xislətdir” (Ağaoğlu, 1930: 10-13).

Əhməd Ağaoğlunun bütün rəğbəti “hakimiyyətin xalqın əlində olduğu” məmləkətlərədir. Ağaoğlu “Xalq idarəsində dövlət” anlayışını bu şəkildə şərh edirdi:

Fəqət hakimiyyətin xalqın əlində olduğu yerlərdə məmləkəti idarə etmək işi xalq arasından seçilən adamlara verilir. Seçki təbii ki, əxlaqa, ləyaqətə, bacarıq və ixtisasa əsaslanır... Xalq üsul-idarəsində dövlət, istibdadda olduğu kimi, bacarıqsız adamlar əlində dəlilik öyrənmək vasitəsi ola bilməz. Əslində xalq üsul-idarəsi ilə istibdad arasındakı əsas fərqlərdən biri də budur ki, istibdadda dövlət xadimlərinin və məmurların arxalandığı qüvvət hökmdarın mərhəmət və qayğısıdır. Halbuki, xalq üsul-idarəsində bunlar yalnız xalqın etimadına arxalanırlar. Bu etimadın qırılması hökumət və üsul-idarənin lap təməmindən yıxılması deməkdir. Xalqın etimadı isə aydındır ki, yalnız gözəl əxlaqla, bacarıq və ləyaqətlə qazanıla bilər. Görmürsən ki, üsul-idarəsini əxlaqlı, təcrübəli və mütəxəssis adamlara vermiş olan sərbəst ölkələr hər gün yüksəlməkdədir və bunun tərsinə hərəkət edən mütləqiyət üsul-idarəsi hər gün kəllə-mayallaq yuvarlanmaqdadır (Ağaoğlu, 1930: 32-34).

Əhməd Bəy dövlət məmuru vəzifəsinin olduqca şərəfli, eyni zamanda məsuliyyətli olduğunu önə çəkərək yazırdı ki, özünü ölkəyə və cəmiyyətə vəqf etmək dövlət məmuru və xadimi olmaq, ancaq əsl vətənpərvər, fədakar, düz adamlara xas olan sifətdir. Bunu könüllü surətdə edən, xalq işinə sədaqətlə xidmət etməyə söz verən vətəndaşa dövlət də müəyyən güzəştlər edir, sırası vətəndaşlara aid qaydalar bunlara tətbiq edilmir, bunlar dövlət hesabına yaşayırlar. Bax, elə buna görə də dövlətin hər an bunlardan hesabat tələb etməyə haqqı vardır. Məmur və xadim öz şəxsi həyatında, dolanacağında, ictimai fəaliyyətində həmvətənlərinə nümunə olmalıdır. Ümumən işlərinə lazımi diqqət yetirməyib, vəzifəsində səhlənkarlıq edən, faydalı işlər, ciddi səylər əvəzinə qumara, tənbelliyə, rəisini, xalqını aldatmağa qurşanan kəsdən dövlət məmuru və xadimi olmaz (Mirəhmədov, 2014: 192).

Dahi mütəfəkkir hakimiyyətin mənbəyi olan xalqı təşkil edən fərdlərin ailədə və ictimai mühitdə formalaşmasının əhəmiyyətini önə çəkərək ictimai tərbiyənin rolunu qeyd edir, həmçinin istibdad rejimi olan cəmiyyətlərlə cümhuriyyət üsul-idarəsi olan ölkələrdə fərdlərin tərbiyə prosesinin tamamilə fərqli məcrada getdiyini xüsus olaraq vurğulayır:

İnsanlar qorxaq doğulurlar. Onları qorxaq edən bizlərik, ailə və məktəbdə verdiyimiz tərbiyədir, hakimiyyətdə istifadə etdiyimiz üsullarıdır ki, vətəndaşı qorxaq edər. Uşağa cinlərdən, pərilərdən, süpürgəsaqqallardan, divlərdən ruhlardan danışaraq qorxutmaq istəyirsiniz. Uşağın ruhuna ta beşikdən qorxaqlıq toxumu səpirsiniz. Məktəbdə falaqqa, ailədə yumruq, hökumətdə cismani cəza bu tərbiyənin əsasıdır. Belə bir uşaq böyüyüb həyata atılan zaman atasının yumruğu və polislin dəyənəyindən başqa özünə ağır öyrədəcək vasitə tapmırsa təbii ki, şəxsiyyətini itirir, ruhu əzilir, mənliliyi qeyb olur, şərəf və heysiyyət duyğusunu yaddan çıxarır və hər şeydən vahimələnməyə və qorxmağa başlayır. İstibdad üsul-idarəsinə xas olan bu hal fərdlər üçün əsil fəlakətdir... Sərbəst ölkədə isə vətəndaşda şərəf və heysiyyət duyğusu və cəsarət əsasdır. Burada istər ailə və məktəb tərbiyəsi, istərsə də hökumət üsulu bambaşqadır. Ailədə yumruq yerinə şəfqət və anlatma, məktəbdə falaqqa yerinə təlqin və mühakimə, hökumətdə dəyənək yerinə qanun və ədalət iş görür (Ağaoğlu, 1930: 44-46).

Əhməd bəy Ağaoğlu dövlətin və cəmiyyətin inkişafında və davamlı olaraq yeniləşməsində ziyalı zümrəsinin rolunu xüsusi olaraq qiymətləndirir və qeyd edirdi ki, millət deyildiyi zaman adətən bir kütlənin içində olan bütün fərdlər deyil, öz mənəvi xüsusiyyətləri ilə o kütləni təmsil edən şüurlu,

ziyalı zümrə nəzərdə tutulur. Zira millətə rəhbərlik edən, onun əməl və arzularına tərcuman olan bu zümrədir. Ziyalı zümrəsi adətən millətin bir aynası olur; millət nədirsə, o da odur, o, nə isə millət də odur” (Ağaoğlu, 2007: 222).

Əhməd bəy Ağaoğlu güclü dövlətin əsas təməllərindən birini də cəmiyyətdə plüralizmin (plüralizm - cəmiyyətdə ideya və baxışlar çoxluğu – M. A.) olmasında görürdü. O, qeyd edirdi ki, doğruluğa məhəbbət və həqiqətə hörmət insanlar üçün mühüm əsaslardır. Əslində doğruluğu sevən kəs həqiqətə də hörmət edir. Amma bu bir o qədər də asan iş deyil. Sözdə çoxları doğruluğu sevib həqiqətə hörmət etdiklərini söyləsə də, işdə heç də bundan xoşlanmırlar. Əlbəttə, belə olanda cəmiyyətdə azadlıqdan əsər-əlamət qalmır. Azadlıq nədir? - Sərbəst düşünmək və düşündüyünü sərbəst, səmimi söyləmək deyilmi? Yəni yaxşı kimi tanıdığımız şeyə yaxşı, pis kimi tanıdığımız şeyə də pis demək! Azad insanlar bu azadlığa hörmət etməlidirlər. Hər bir fərdin yaxşılıq ya pislilik haqqında təsəvvür və qənaətini açıqcasına bildirməyə haqqı olmalı, ətrafındakılar onun təsəvvür və qənaətinə dözümlü, hörmətçil yanaşmalıdırlar (MİRƏHMƏDOV, 2014: 197-198).

Əhməd Ağaoğlunun ictimai-siyasi və elmi görüşlərində “fərd və cəmiyyət” problemi də diqqətdən kənar qalmamışdır. O, “Üç mədəniyyət” əsərində qeyd edirdi ki;

Keçmişdə bizdə sərbəst rəqabət olmamış, istibdad şəxsi və fərdi istedad və qabiliyyətlərin inkişafına meydan vermişdir. O kimini qaldırmış, kimini məhv etmişdir. Əsrlərcə davam edən bu halın təsir və izləri hələ də davam edib gəlməkdədir. İstibdadın doğurduğu mənfi sifətlər hələ də təbiətlərimizdə baqıdır. Onların çoxu dinimizin əsaslarına ziddir. Əsrlər boyu istibdad təbiətimizi, əxlaqımızı, əhvali-ruhiyyəmizi pozmuşdur. Artıq bu yaraları müalicə etmək, bütün həyatımızı yenidən qurmaq vaxtı gəlib çatmışdır: Ölmüş, çürümüş, əzilmiş fərdin hüquqları qəti surətdə bərpa edilməlidir. Onun (vücuduna) yeni bir ruh üfurməliyik. Bu yalnız ailəvi, idari, siyasi təsisatımızı, ictimai, siyasi, iqtisadi təsisatımızı müasirləşdirmək yolu ilə mümkün ola bilər. Bizdəki fərd yalnız o zaman qurtular və özündə toplayıb gizlətdiyi maddi və mənəvi dəfinələri o zaman meydana çıxarar. Yoxsa nə qədər konstitusiya elan edirik edək, xarici məclislər keçiririk keçirək, madam ki, hər birimizin içində istibdad, evlərimizdə, küçələrimizdə, cəmiyyətlərimizdə, məişətimizdə o üsuldən doğan izlər yaşayır, - bizim müasir cəmiyyətlərlə birgə addımlamağımız mümkün olmayacaqdır. “Fərd yox, cəmiyyət var, haqq yox, vəzifə var” prinsipinə - ki, gerçəkdə “kimsə yox, padşah var, haqq yox, - keyf var” prinsipinin eynidir, - artıq son verilməlidir. Fərdsiz cəmiyyət təsəvvür etmək əlsiz, ayaqsız, başsız və gövdəsiz insan təsəvvür etməkdir (Ağaoğlu, 2006: 90-91).

Fərdin siyasi azadlığı ilə eyni dərəcədə iqtisadi sərbəstliyini də zəruri sayan mütəfəkkir yazırdı ki, “Əgər biz də müasirləşmək istəyiriksə, fərdlərin inkişafına baxmalıyıq. Bütün bir millətin, söylərini tənzim, məhsulunu təsnif və istehlakını tərtib edib genişləndirmək adət, sənət və məharətinə alışmalıyıq. Müasir Qərb məhz bu yolla getməkdədir” (Ağaoğlu, 2006: 91-92).

Əhməd bəy Ağaoğlunun dövlətçilik və hakimiyyət haqqındakı prinsiplərini xüsusi metodoloji əsaslarla təhlil edən, onun sosial, fəlsəfi, siyasi, hüquqi, dini-teoloji və s. baxışlarını incələyən Şahnəzər Hüseynov yazır ki, həqiqi mənada demək olar ki, Əhməd Ağaoğlunun dünyagörüşü onu müasiri olduğu bir sıra Azərbaycan mütəfəkkirləri, publisistləri, ilahiyyatçı və hüquqşünasları, jurnalist və ədiblərindən orijinallığı ilə fərqləndirirdi. Bu fərq mütəfəkkirə elə bir elmi-publisistik, nəzəri-ideoloji, konseptual mahiyyət vermişdir ki, onu ciddi arqumentlərlə kosmopolit vətənpərvər adlandırmaq olar (Hüseynov, 1998: 3).

## 2. Əhməd Bəy Ağaoğlunun Dünyagörüşündə Din

Əhməd bəy Ağaoğlunun İslam dininin yaranma tarixinə, inkişaf yollarına, digər dinlərlə münasibətinə və s. məsələlərə həsr olunmuş yazıları onun bu dinə yüksək dəyər verdiyini aydın şəkildə göstərir. Onun Avropada təhsil alması, Qərb mədəni dəyərləri ilə yaxından tanış olması və müəyyən dövrdə Avropalı mütəfəkkirlərin əhatəsində yaşaması İslam dininə, Quran-i Kərimə münasibətdə mənfi çalarlara səbəb olmamış, həmişə bu dinə qarşı dərin inam və etiqad göstərmişdir. O, İslam dininə xüsusi hörmət bəsləyir, onun bəşər tarixində oynadığı mütərəqqi rolu yüksək qiymətləndirirdi.

Əhməd bəy Ağaoğlunun əqidəsində, inamında, məsləkində sabitliyi onun ən ümdə xarakterik xüsusiyyəti idi. Butun varlığı ilə İslam dininə bağlı olduğunu və bununla qurur duyduğunu onun yazdığı əsərlərdə cox aydın şəkildə görmək mümkündür. Hələ Fransada oxuyarkən (1891-1892) məşhur şərqşunaslar Ernest Renan (1823-1892) və Ceyms Darmesteterin (1849-1894) Şərq dinləri və məzhəblərinə dair məruzələrini dinləmiş, fransız mətbu orqanlarında ilk yazılarını nəşr etdirmişdir. 1892-ci ildə şərqşunasların Londonda keçiribn konqresində “Şiə məzhəbinin mənbələri” mövzusunda elmi məruzə etmiş, həmin məruzə bir necə dəfə cap olunmuşdur.

Ə. Ağaoğlu “Panislamizm, onun səciyyəsi və istiqamətbrri” (1900), “İslamın mənşəyi, onun Xristianlığa və Yəhudiliyə munasibəti” (1903), “Ricəti-İslam” (1909) kimi əsərlərində İslam dininin muasir dövrlə səsleşən xüsusiyyətlərindən bəhs etmiş, xalqı bu dinin qayda-qanunlarına uyğun davranmağa çağırmışdır. Lakin o, İslam dinindən öz mənafeyi naminə sui-istifadə edən, onun mütərəqqi cəhətlərini, əxlaq prinsiplərini, bəşəri mahiyyətli ideyalarını nufuzdan salan ruhaniləri kəskin şəkildə tənqid etmişdir (Ağayev, 2016: 72-73).

Məlumdur ki, XX əsrin əvvəllərində türk-islam dünyasında baş verən ictimai-siyasi proseslərdə novatorlarla mühafizəkarlar arasında ciddi fikir mübarizəsi gedir, müzakirə mövzusu olan “İslam birliyi” ideyası fərqli yönərdən dəyərləndirilirdi.

Dövrün tədqiqatçısı R. Əhmədli qeyd edir ki, İslam birliyi ideyası əslində Qurani-Kərimin təbiətindən doğur. Lakin Şeyx Cəmaləddin Əfqani buna siyasi-ideoloji və fəlsəfi yön verərək, Şərq xalqlarının nicatı kimi baxırdı. O dövrdə müsəlman aləminin xəstə vəziyyəti hamını düşündürür və hərə özünə görə bir çıxış yolu tapmağa çalışırdı (Əhmədli, 2007: 134).

XX əsrin əvvəllərində İslam dəyərlərinə yanaşmada və “İslam birliyi” ideyasına münasibətdə üç cərəyan mövcud idi. Bu cərəyanların nümayəndələrindən bir qismi mütərəqqi, yaxud da yeni müsəlmanlar adlanırdı ki, Əhməd bəy Ağaoğlu onları “ifrat mütərəqqi” müsəlmanlar adlandırır və qeyd edirdi ki, “ifrat mütərəqqilər” çıxış yolunu yalnız Avropanı təqliddə, Avropa həyat tərzini olduğu kimi Şərqə köçürməkdə görürdülər (Araev, 1900: №81).

İkinci xəttin nümayəndələri isə mühafizəkar, yaxud da “köhnə müsəlmanlar” adlanırdı ki, onlar əsasən uzun illər boyu kök salmış klassik İslam ehkamlarının toxunulmazlığının tərəfdarı idilər. Əhməd bəy Ağaoğlu bu cərəyanın tərəfdarlarının mövqeyini şərh edərək yazırdı ki, “Onlar hesab edirlər ki, xalqın keçmişdən uzaqlaşması, köhnə ehkamların zəifləməsi, ifrat sərbəstlik müsəlmanlara üz verən bütün bəlalərin yeganə mənbəyidir. Köhnəpərəstlər belə bir əqidə də idilər ki, xilas üçün nə Avropaya, nə də köhnə həyatın dəyişdirilməsinə ehtiyac yoxdur. Sadəcə keçmişə qayıtmaq kifayətdir, bunun özü müsəlmanları xilas edəcək” (Araev, 1903: №251).

Tədqiqatçı Ş. Qurbanov qeyd edir ki, birinci və ikinci cərəyanların hər ikisinin fikirləri səhvdir. Onların hər ikisi məsələyə birtərəfli yanaşdığından tənqid olunmuş və göstərilmişdir ki: “Birincilər (ifrat mütərəqqi) mütərəqqi görüşlərə malik olsalar da, milli psixoloji amili və yerli şəraiti nəzərə almır, milli zəmin haqda düşünmürlər. Bunları nəzərə almadan Avropa modelini eyni ilə Şərqə köçürmək olmazdı, necə ki, olmadı. Mühafizəkarlardan (köhnə müsəlmanlar) isə danışmağa dəyməz, çünki onlar hər cür yeniliyin əleyhinədirlər və Qurani-Kərimdən başqa heç bir istinad nöqtəsi tanımırdılar (Qurbanov, 1996: 22-23).

Üçüncü cərəyanın nümayəndələri isə bu iki istiqamət arasında orta xətt götürən “Panislamistlər” idi. Panislamizmin banisi Şeyx Cəmaləddin Əfqani Qurani-Kərimi inkar etməmiş, əksinə Quranı çoxlarının ağına belə gəlməyən bir şəkildə şərh etmiş və göstərmişdi ki, “Dini hərəkətdən məqsədimiz islam dinini islah etmək olduğu məlumdur. Dini islahın mənası Rəsulullah (Məhəmməd Peyğəmbər (s.ə.v.) gətirməyən bir şeyi dinə artırmaq, yainki islam qaydalarını batırmaq deyil, bəlkə Rəsulullah gətirmiş dinə sonradan və sonrakı adamlar tərəfindən əlavə olunan şeyləri götürüb də dini səadət əsrindəki (Peyğəmbər və dörd dövründəki) rövşənə salmaq deməkdir. Bunu isə çətin yollar ilə deyil, bəlkə vəz, nəsihət, mətbuat ilə ümumi müsəlmanlara anladıb islam əmrlərini də mənasız şeylərə deyil, bəlkə din və dünya üçün lazım olacaq və istiqballarında fayda görülcək şeylərlə etmək gərəkdir” (Əhmədli, 2007: 136).

Şeyx Cəmaləddin Əfqanı qeyd edirdi ki, “Qurani-Kərimin həqiqi ruhu tamamilə azadxah düşüncələrə və yeni fikirlərə əsaslanır. İndi İslam aləmində mövcud olan nizamsızlıqların və mühafizəkarlığın əsl islam qanunları ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bunlar cahil təfsirçilərin islam şəriətinə etdikləri əlavə şeylərdir. Buna görə hər bir müsəlman alimi Avropasayağı azadlıq fikirləri ilə yaxından tanış olsa, Quran təliminə müraciət etməklə çətinlik çəkmədən xalqı bu gün tələb olunan azadlıq fikirləri və düşüncələri ilə aşına edə bilər” (Əhmədli, 2007: 136).

Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin liberal panislamizmini yüksək dəyərləndirən Əhməd bəy Ağaoğlu yazırdı ki, “Panislamizm özünün daxili məzmununa görə əslində geriyyətdir, amma köhnəlik girdabında qapanıb qalmaq deyildir. Bu geriyyətdə daha inamla, daha böyük qüvvətlə irəliyə atılmaq üçün vasitədir. Keçmişə qayıtmağı tələb edən panislamizm eyni zamanda müsəlmanlar arasında müasir həyatın köklü və birləşdirilməsini təkid edir. Bu, bir vaxtlar müsəlmanlara məxsus olan iqtisadi, siyasi və mədəni nailiyyətlərin qaytarılmasına təkid idi. Bir sözlə, Avropa düşüncə tərzini və yeni müsəlman meyli arasında panislamizm və Avropalaşmaq anlayışı sinonim xarakteri kəsb etmişdir” (Araev, 1900: №81).

Panislamizmi liberal-isləhatçı cərəyan adlandıran M. Ə. Rəsulzadə qeyd edirdi ki, “Panislamizdəki liberal-yenidənqurucu axın sonrakı inkişafı ilə müsəlman aydınlarında milli-mədəni dünyagörüşün formalaşması üçün çox əlverişli zəmin yaradırdı. Məsələn, panislamizmin görkəmli ideoloqu məşhur Cəmaləddin Əfqanı liberal islahat tələb edənlərdən idi və müsəlman aləmində azadlıq üçün öncə milli şüurun oyanmasının zəruriliyini ilk dəfə o göstərmişdir. O, Milli birliyin fəlsəfəsi” adlı yazısında “Millətindən kənarında xoşbəxtlik yoxdur. Qohumluq dilsiz düşünülür. Dil isə toplumun bütün qatlarının anlaşma səbəbi olmazsa, özünün sosial funksiyasını yerinə yetirə bilməz”, - deyərək öz baxışını təsdiq edirdi” (Rəsulzadə, 2012: 43-44).

Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin ideyalarını əxz edən, bütün elmi-publisistik fəaliyyətində ondan istifadə edən Əhməd bəy Ağaoğlu, Əli bəy Hüseynzadə, Məmməd Əmin Rəsulzadə və digər mütəfəkkirlər onun “liberal islamçılığını” da qəbul etmişlər. Əhməd bəy Ağaoğlunun Parisdə olarkən Şeyx Cəmaləddin Əfqanı ilə tanış olması onun gələcək fəaliyyətində mühüm rol oynamışdı (Əhmədli, 2007: 140).

Dünyada gedən prosesləri dərinləndirən, Qərbi və Şərqi yaxından bələd olan Əhməd bəy Ağaoğlu “Kaspi” qəzetində “Panislamizm, onun xarakteri və istiqaməti” adlı silsilə yazılar dərc etdirərək bu ideyanın yaradıcısı, əslən Güney Azərbaycan Türkü olan Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin fikir və düşüncələrini Rusiya və dünya müsəlmanlarına çatdırırdı. Bu yazılardan birində Əhməd bəy Ağaoğlu Şeyx Cəmaləddin Əfqaninin fikirlərini xülasə edərək göstərirdi ki, “Müsəlman aləmi nəhəng bir cəsəddə bənzəyir. Bu cəsədin başı İstanbuldadır, qollarının biri Afrika sahillərinə, digəri isə Kırım və Orenburqdan keçərək Çinə qədər uzanmışdır. Lakin əldən düşmüş bu nəhəng və xəstə cəsədin bədənində bircə dənə də sağ yer yoxdur. Onun hər yerindən qan fışqırır... Belə bir vəziyyətdə görün o (müsəlman dünyası) necə mənasız şeylər haqqında mübahisələrə vaxt itirir: Əmirim haqlıdır, Zeydimi? Hansının teoloji prinsipləri doğrudur? Bu cəsəd sonuncu dəfə nəfəs alanda başa düşəcək ki, onu məhvə sürükləyən də elə bu mənasız mübahisələrdir” (Araev, 1900: №81).

Əhməd bəy Ağaoğlu çalışırdı ki, “panislamizm”i murtəcə bir hərəkət kimi qələmə verməklə, müsəlman olmayan xalqlarda İslam dininə qarşı qəzəb və nifrət oyatmağa səy göstərənlərin bu barədə dediklərinin doğru olmadığını, bu hərəkətin mütərəqqi xarakter daşdığını subut etsin.

Əhməd Bəy Ağaoğlunu narahat edən ciddi ideoloji-siyasi məsələlərdən biri də uzun illər boyu türk-müsəlman dünyasının başına bəla olan, uzun illər boyu müsəlman dünyasına fəlakətlər bəxş edən məzhəb ayrılığı idi.

Türk dünyasının görkəmli ictimai-siyasi xadimi, türkcülük məfkurəsinin ilk ideoloqlarından biri olan Yusif Akçura qeyd edirdi ki, “Azərbaycan və İran türklüyünün məzhəb ayrılığı yaradı. Əhməd bəyi əvvəldən bəri məşğul etməkdə idi. Qafqaza döndüyü zaman dialoq şəklində yazılmış... bir risaləsinin mövzusu məzhəb ayrılığının İslama vurduğu zərərlərdən bəhs edir. Bu risalənin adı “İslam və Axund”dur. Bu risalə Azərbaycan ruhaniləri və müsəlman təəssübkeşləri arasında xeyli dedi-qoduya və müəllifinə qarşı düşmənçiliyə yol açmışdır” (Akçura, 1990: 157-158).

Əhməd Bəy Ağaoğlunun 1902-ci ildə Bakıda nəşr edilmiş “İslam, Axımd və Hatifülqeyb” adlı birpərdəli alleqorik dram əsəri görkəmli ədibin dini dünyagörüşünün, məzhəb anlayışına münasibətinin ifadəsi idi. Əsərin süjeti bir tərəfdə canlı ruhani tipi (Axımd), digər ikisi isə (İslam və Hatifülqeyb) həmrəy ideoloji-əxlaqi qüvvəni təmsil edən şərti obrazlar arasındakı münaqişə və mübahisə üzərində qurulmuşdur. Remarkada deyildiyi kimi, “İslam bir zəif, natəvan, cındıra geyinmiş, kişi surətində dizlərini qucub oturub. Daxil olur Axımd, başında təhtül- hənəkli əmmamə, saqqalı müzəyyən və rənglənmiş, boyun qat-qat, yanaq və dodaqlar yağlı, tirmə əbanın qolları geniş”. Əsərdə obrazlar arasındakı dialoq İslam “elitası”nın mövcud vəziyyətini və müsəlman cəmiyyətinin gerçək vəziyyətini ifadə edir:

İslam - Sən mənim xadimimsən? Üzün ağ olsun məni saldığın qara günlər kimi. Sən deyilsənmi məni bu halətə salan? Sən deyilsənmi mənim bədən və ruhumu zayə edən?!

Axımd - Axı mənim təqsirim nədir?

Hatifülqeyb - Ha! Ha! Ha! Bizim Axımd o qədər cahildir ki, öz təqsirini də bilməyir.

İslam - Sən bu iddiadasan ki, guya mənim xadimimsən. Amma həqiqət əmrə də heç bir düşməni, öz düşməninə onu etməyib ki, sən mənə etmişən və edirsən. Bu uzun zamanlarda sən məni hər anda odlara yaxıb batırmısan. Mənim canımı almısan. Şimdi bax gör məndə bir tab- tavana qalıbmı? Bədənim zəif, əzalarım yaralı, özüm sərnigun. Ancaq- ancaq bir axır nəfəsim qalıb, onu da çalışırsan alasan. Səndə bu tərəvət, bu çağlığa səbəb mənim bu zəif və natəvanlığımıdır. Nə üçün qurt kimi mənim bədənimə düşüb, məni parça-parça etmişiniz? Hani mənim işləyən qollarım, gedən ayaqlarım, görün gözlərim, danışan dillərim? Başım Afrikanın intəhasında, ayağım Çinin vəsətində. Bu böyük bədənin bir yeri, bir əzası varmı ki, cərahət- sız, dərdsiz olsun? Bunu kim edib?

Axımd - Mən nə bilim bunu kim edib?

İslam - - Bərəkəllah, Axımd! Evin abad mənim xərabə evim kimi. Bu qədər firqə, təriq və şöbə ayıran kimlərdir? Hələ mənim əvailimdə mənim başıma nə gətirdiniz sizin bu nurani üzünü zə qurban olsun, bu əvaxirdə bu şöbələri, bu firqələri, bu yolları kim ayırdı? Firəng, nemsə, yəhudi, nəsrani gəldi ayırdı və ya siz axımdları?

Hatifülqeyb - Bir millətdə yüzlərcə firqə olurmu? Bu nə ixbari və üsuli, bu nə zeydi və ismailiyyə, bu nə fədvi, batini, qəraməti, əliallahı, yəzdi, sufi, həkəmi, qələndəri, rafei, sədi, təşərrə, şeyxi və ya rükni-rabə və qeyridir? Belə millətdə ittihad, tərəqqi və ya intişari-ülum və ədəb olurmu? (MİRƏHMƏDOV, 2014: 43-45).

Əhməd bəy Ağaoğlunun cəmiyyətdəki bu dözülməz hala satirik münasibəti, müsəlmanlar arasındakı firqə, təriqət, məzhəb ayrılıqlarının törətdiyi fəlakətlərə ruhanilərin bəis olduqları barədə tikanlı sözləri müəllifə yalnız ittihadmedici məqsədlə lazım olmamışdır. Həm də Şərqi tarixi bələlərinin kökünü din və Quranın savadsız, baş gırləyən ruhanilər tərəfindən nüfuzdan salınmasında görünən müəllif çıxış yolunu həmin islamı, həmin Quranı cəmiyyətdəki ilkin mövqeyinə qaytarmaqda görürdü (MİRƏHMƏDOV, 2014: 45).

Quranı-Kərimi yüksək qiymətləndirən Əhməd bəy Ağaoğlu yazırdı ki, Avropa millətlərinin Quranı və Məhəmməd Peyğəmbəri (s) bəşəriyyətin tam yarısını təşkil edən lətif cinsin-məhz qadınların düşməni hesab etmələri haqsızdır. Asiyada qadınları ayağa qaldıran Quran oldu. Quran Şərqdə qadınlara o vaxta qədər görünməmiş və eşidilməmiş hüquqlar verdi, onu əsl ana və yoldaş səviyyəsinə qaldırdı (Агаев, 1898: 11 декабрь).

Əhməd bəy Ağaoğlunun incələmələrinə görə, Həzrəti Məhəmməd Peyğəmbər (s) qadını, əski İran mədəniyyətinə və İslamdan əvvəlki ərəb adətlərinə baxanda daha çox dəyərləndirmişdir. Lakin İslam aləmində Quran əmrlərinə, Peyğəmbərin (s) sözlərinə fars və suryanilərin zidd getməsi nəticəsində İslam aləmində qadın mədəni və sosial mövqeyini itirmiş, türklərin islamı qəbul etməsi və İslam aləminə hakim olması ilə qadının cəmiyyətdəki rolu təkrar yüksəlmişsə də bu güclü millətin adət-ənənə qanunları belə Şərqi bu qədim xalqları olan fars və suryanilərin qadın haqqındakı düşüncələrinə qalib gələ bilməmiş, qadın yenə də İslam aləmində mədəni və sosial baxımdan aşağılanmış və nəhayət, XX əsrin əvvəllərindəki vəziyyətə düşmüşdür. Boğucu hərəmxanaların havası

içində yaşayan tənbel və sırf heyvani bir həyat qadının bədən inkişafına da izin vermədiyindən, irqin bədənini çöküşünə də yol açmaqdadır (Ağayev, 1990: №2).

Əhməd bəy Ağaoğlu müsəlman xalqlarının qurtuluşu və irəliləməsi üçün iki mühüm məsələnin həllini lazım bilirdi. Bunlardan biri müsəlman qadınlarının azadlığı və savadlanması, digəri isə ərəb əlifbasının dəyişdirilməsi məsələləri idi.

Əhməd bəy Ağaoğlu “İslama görə və islamlıqda qadın” əsərində qeyd edirdi ki, müsəlmanların xilas olması, onların mənəvi maddi və hətta siyasi yüksəlişi ancaq iki məsələnin - qadın və əlifba islahı məsələlərinin həllindən asılıdır. Müasir müsəlman qadını ancaq azad, şüurlu ana və həyat yoldaşı olandan sonra öz ictimai vəzifələrini məqsədəuyğun şəkildə yerinə yetirə bilər. Ancaq belə bir şəraitdə qadın öz uşaqlarında xarakter, möhkəm iradə, tərbiyə edə bilər, onlara ictimai həyatda bu qədər mühüm olan yüksək duyğular, nəci bəyliklər aşılaya bilər. İndiki şəraitdə isə onun uşaqları həyatda fərasətsiz, düşüncəsiz bir məxluq deyillermi? Əlifbanın çətinliyi isə savad öyrənməyə çox mane olur, müsəlmanın zəka və fikrinin açılmasının yolunu kəsir. Qadınların vəziyyəti və əlifba! Müsəlman aləminin iki ən həqiqi düşməni onu təcridən ölümə aparən müalicəsiz xəstəliklər bunlardır (MİRƏHMƏDOV, 2014: 75).

Zəngin elmi, tarixi, publisist, fəlsəfi məxəzlər əsasında yazdığı bu əsərində Ağaoğlu qeyd edirdi ki, Şərqi gələcəyi, tərəqqisi qadınların taleyinin necə həll olunacağından daha doğrusu onların tarixi inkişafda nə dərəcədə, hansı şəkildə iştirak edəcəklərindən çox asılıdır (MİRƏHMƏDOV, 2014: 75).

Məzhəbləri İslam dünyasının fəlakəti hesab edən Əhməd bəy Ağaoğlu şiə məzhəbinin iki şəkildə İran milli kimliyini mühafizə etdiyini düşünürdü. Belə ki, şiəlikdə imamət anlayışı və hakimiyyətin atadan oğula keçməsi məsələsi bu məqamda böyük əhəmiyyət kəsb edir. Şiələrin Məhəmməd peyğəmbərdən (s) sonra siyasi və dini hakimiyyətin İmam Əliyə (ə) keçməsi barədə inancı, xüsusilə Əlinin oğlu İmam Hüseyinin (ə) sonuncu Sasani şahı Yezdəgirdin qızı ilə evlənməsi İranın tarixi dövlətçilik ənənələrinin qorunmasına xidmət edir. Bildiyimiz kimi, imamət zənciri Hüseyin ibn Əli (ə) ilə Yezdəgirdin qızı Şahrabanunun izdivacından dünyaya gəlmiş İmam Zeynalabidin Əli ibn Hüseyinin (ə) vasitəsi ilə davam etməkdədir. Şiələrin üçüncü imamı Hüseyin ibn Əli (ə) son Sasani hökmdarı Yezdəgirdin kürəkəni olduğundan, gələcəkdə İran xalqı İmam Hüseyinin soyundan gələnləri dəstəkləməklə onları istila edən ərəb axınına qarşı müqavimət, daxili immunitet əldə etmiş olur (Shissler, 2005: 133; Mustafayev, 2020: 78-79).

Əhməd bəyə görə, şiəliyin İran milli kimliyi üçün ikinci əhəmiyyətli tərəfi isə mehdilik inancıdır. Onun fikrincə, Mehdi inancı İran tarixi və düşüncələrinin qorunması və ümid yerinin saxlanılması üçün inam yeridir (Mustafayev, 2020: 79).

Əhməd Ağaoğlu “Şiə dinində məzdəki inancları” əsərində qeyd edir ki, “Şiəlik nə sözün əsl mənasında bir dindir, nə də siyasi bir partiyanın təzahürü, o İran milli ruhunun sintezidir, uzun əsrlərdən bəri keçmişlə və indi, Məzdəkilik və islam arasında yaranmış bir uzlaşmadır... İranlı İslam örtüyü altında yeni bir din yaratmağa başladı. Sahibi təəccübləndirməmək üçün bu iş ərəb adı altında görülürdü, amma eyni zamanda keçmiş və qədim mifologiyayı da özündə saxlayırdı” (Süleymanlı, 2007: 68-69).

Əhməd Ağaoğlu, ərəblər tərəfindən süquta uğradılan Sasani dövlətinin yenidən bərpası uğrunda mübarizədə şiə inancının iranlılar üçün böyük əhəmiyyət daşdığını xüsusi vurğulayırdı. O, yazırdı: “Şahrabanunun əri və Yezdəgirdin kürəkəni olan Hüseyin farslar arasında böyük hörmətə malikdir; Onu İmamların ən əzizi sayırlar; onun əzablarına həsr olunmuş bir tamaşa oynanılır, müxtəlif əsərlər yazılıb. İranlılara görə o, İmamlığın ən bariz nümunəsi, keçmiş və müasir İran arasında əlaqə vasitəsidir. Onun şəxsiyyəti iranlıların gözündə hüquq, aşkarlıq və ləyaqətin simvolu idi və İranı işğal və qarət etmiş əvvəlki üç xəlifənin əksi sayılırdı. İranın Əli ailəsinə ancaq Sasanilərin tək və əsl varis kimi baxdığını nəzərə alanda Şiəliyin mənşəyini izah etmək mümkün olur” (Süleymanlı, 2007: 72).

Əhməd bəy Ağaoğlu müsəlman dünyasının mövcud vəziyyətini təhlil edərək bu qənaətə gəlirdi ki, müsəlman aləmini ayılmaqdan ötrü, mədəni xalqlar cərgəsinə salmaqdan ötrü onu möhkəm silkləmək lazımdır. Gərək müsəlmanlar da öz reformasiya dövrlərini keçsinlər, gərək onların arasından möhkəm iradəli, son dərəcə fədakar şəxsiyyət çıxsın. Belə bir islahatçı, islamın özündə,

onun tarixində və ənənələrində bərəkətli zəmin tapar. Təkrar edirik: özü-ozluyunda nə Quran, nə şəriət tərəqqiyə zidd deyildir. Ancaq onları təmsil edən şeyxlər və üləma şəxsi mənfəətləri xətrinə onlara mədəniyyətlə barışmaz bir xarakter vermək barədə canfəşanlıq göstərmişlər. Müsəlmanlıq dini öz mahiyyəti etibarilə fərəhlidir, tərəqqipərvərdir” (Mirəhmədov, 2014: 75).

Ümumiyyətlə, Əhməd bəy Ağaoğlu xurafatı, nadanlığı, cəhaləti, mənfə adət-ənənələri, daha dəqiqi İslam dinində ağla uyğun olmayan şeyləri tənqid və rədd etsə də, açıqca göstərirdi ki, İslam dini xaricində bizə nicət yoxdur. Keçmiş zamanlarda müsəlmanların maarif və mədəniyyət dilini ərəb və fars dilləri təşkil edirdisə, indi bütün Şərqdə bu maarif və mədəniyyətin dilini türk dili təşkil etməkdədir.

### Sonuç

Əhməd bəy Ağaoğlu türk və müsəlman dünyasında ictimai-siyasi və dini həyata münasibətdə onunun sərbəst düşüncə tərzini, orijinal fikirləri ilə seçilən görkəmli şəxsiyyətdəndən biri olmuş, onun ictimai-siyasi həyata baxışı, elmi dünyagörüşü, elmi və publisistik yazıları öz aktuallığı, novatorluğu, məntiqiliyi və təsir imkanlarına görə cəmiyyət arasında böyük nüfuz qazanmışdır.

Əhməd bəy Ağaoğlunun ictimai-siyasi görüşlərində dövlət, millət, cəmiyyət, fərd və dövlət münasibətləri, demokratiya, azadlıq və s. kimi problemlər təhlil edilərək dövlət və din münasibətlərinin nəzəri və paktiki aspektləri izah edilmişdir.

Görkəmli mütəfəkkirin həyatı və fəaliyyətini, ictimai-siyasi proseslərdə oynadığı rolu, sosial həyatda fəaliyyət istiqamətlərini və dünyagörüşünü ümumiləşdirərək bu qənaətə gəlmək olar ki, “Yaxın Şərqdəki tarixi Avropalaşma hərəkatının ən səmimi ideoloqu”, Avropada ali təhsil alan ilk Azərbaycan Türkü, mənalı həyatının 50 ilini Türklüyün yüksəlişinə həsr edən, ömrünün son anlarına qədər millətinin inkişafı yolunda qələmini yerə qoymayan, beş dildə sərbəst yazıb-yaradan, ilk məqaləsini Parisdə qarşılaşdığı bir Şərqliyə, “Dünyanın şahı dəvrişə”-Şeyx Cəmaləddin Həmədaniyə (Əfqaniyə), son yazısını isə Türk dünyasının unudulmaz şəxsiyyəti böyük *Mustafa Kamal Atatürkə* həsr edən, 20-dən çox elmi əsərin, sayı bilinməyən yüzlərlə elmi və publisistik məqalənin müəllifi, dövrün mütərəqqi ziyalılarından olan Həsən bəy Zərdabini, Əli bəy Hüseynzadəni, Əlimərdan bəy Topçubaşovu, Haşım bəy Vəzirovu və rusca yazı bilən mühirirləri öz ətrafına toplayan “Kaspi” qəzetinin, daha sonra Əli bəy Hüseynzadə ilə birgə Azərbaycan türkcəsində çıxardıqları gündəlik “Həyat” qəzetinin, ondan sonra isə “İrşad” adlı türkçə qəzetin baş redaktoru olan, müasirləri içərisində böyük fikir adamı, cəsur insan, Türkcülüynün önərlərindən biri kimi məşhur olan, Azərbaycan Türklərinin milli iftixarı *Əhməd bəy Mirzə Həsən oğlu Ağayev*, məşhur Azərbaycan alimi *Əhməd Cəfəroğlunun* yazdığı kimi “kişi kimi doğulmuş, kişi kimi yaşamış və kişi kimi də ölmüşdür” (Qasımlı, 2021: 13).

### Kaynakça

- Ağaoğlu, Ahmet. (1930). *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ağaoğlu, Ahmet. (1933). *Devlet ve Fert*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ağaoğlu, Əhməd. (2006). *Üç Mədəniyyət*. Bakı: Mütərcim.
- Ağaoğlu, Əhməd Bəy. (2007). *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Ağayev, Əhməd Bəy. (1990). İran qadınları. *Xəzər Jurnalı*, №2.
- Ağayev, Müstəqil. (2016). Əhməd bəy Ağaoğlu İslam Dini Haqqında. *Dövlət və Din Jurnalı*, 5(46), 72-78.
- Akçura, Yusuf. (1990). *Türkcülüğün Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Агаев, Ахмед. (1898). Ислам и Женщина. *Газ «Каспи»*, 11 декабря.
- Агаев, Ахмед. (1900). Панисламизм, Его Характер и Направление. *Газ. «Каспи»*, №81.
- Агаев, Ахмед. (1903). Положение Мусульманских Народов. *Газ «Каспи»*, №251.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konqres.org.az

 TIKA  
TÜRKİYE İSLAM KÜLTÜRÜ VE İRİTİ KURUMU  
BAKİ AZERBAIJAN

- Əhmədli, Rafail. (2007). *Azərbaycan Milli-Demokratik Dövlətçilik Məfkurəsi: Türkçülük, Müasirlik, İslamçılıq*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.
- Hüseynov, Şahnəzər. (1998). *Əhməd Bəy Ağaoğlunun Dünyagörüşü*. Bakı: Azərneşr.
- Qasımlı, Aydın. (2021). Azərbaycan Türklərinin Milli İftixarı – Əhməd Bəy Ağaoğlu. *Türküstan Qəzeti*, 25-31 may, 2021-ci il.
- Qurbanov, Şamil. (1996). *Cəmaləddin Əfqani və Türk Dünyası*. Bakı: Azərneşr.
- Mirəhmədov, Əziz. (2014). *Əhməd Bəy Ağaoğlu*. Bakı: Ərgünəş.
- Mustafayev, Elnur. (2020). Əhməd Bəy Ağaoğlunun İslamda Mehdilik İnançı ilə Bağlı Dini-Fəlsəfi Düşüncələri. *Dövlət və Din*, 2(65), 74-82.
- Rəsulzadə, Məhəmməd Əmin. (2012). *Panturanizm. Qafqaz sorunu*. Bakı: Təknur.
- Süleymanlı, Mübariz. (2007). *Əhməd Ağaoğlunun İlk Elmi Əsəri: Şiə Dinində Məzdəki İnancları*. Bakı: Letterpress MMC.
- Shissler, A. Holly. (2005). *İki İmparatorluk Arasında. Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye* (çeviren: Taciser Ulaş Belge). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.



**DİVANÜ LÜĞATİ’T-TÜRKÜN XALİD SƏİD TƏRCÜMƏSİNİN TƏRTİBİ,  
REDAKTƏSİ VƏ TRANSFONOLİTERASİYASI**

**Compilation, Editing and Transphonoliteracy of Khalid Said’s Translation of Dīwān  
Lughāt Al-Turk**

**Nadir MƏMMƏDLİ\***

**Abstract**

While Khalid Said remained true to the original “Divan”, he translated it in the form of a text, diverging from the conventional approach of using traditional dictionaries. Additionally, he numbered the words and indicated the page number of the Kilisli version for each word. The translation is in the Latin script of the 1930s and in the Azerbaijani literary language of the early XX century. Examples are provided following the translation of the words. The following examples illustrate a variety of linguistic forms, including prose, verse, parables, word combinations, and sentences, presented in both Arabic and Latin scripts. In the elucidation of certain terms, parallels were drawn with Arabic exemplars, and citations were drawn from hadiths, the Qur’an, Arabic poems, and proverbs. In each chapter, the words are presented in the Latin alphabet, rather than in Arabic, and the grammar rules are provided at the end. The structure of each vocabulary unit is as follows: spelling of the word in Arabic letters, pronunciation, Azerbaijani translation (Russian translation in Volume I), and examples. The amendments can be classified into two categories: those that are translational and those that adhere to the orthographic norms of the target language. The translation was edited by the editorial team to ensure correct spelling and pronunciation of the vocabulary units. To facilitate the identification of Turkish words during translation, Arabic grammar has undergone a transformation, resulting in the creation of a novel form and system.

**Keywords:** Translation, Arabic and Latin script, pronunciation, transphonoliteration, editing.

Xalid Səid 1936-cı il AzFAN “Xəbərlər”inin 31-ci sayında yazdığı məqaləsində məlumat verir ki, SSRİ Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialının dil sektorunun təşəbbüsü ilə Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğati’t-türk” əsəri türk dilinə tərcümə edilir. Bu əsərin dil mədəniyyəti baxımından çox qiymətli bir abidə olduğu, onun düzənli şəkildə salınması dilçilik sahəsində, ələxsus türk dillərinin tədqiqi ilə məşğul olan mütəxəssislər üçün zəruriliyi vurğulanır. Qeyd edilir ki, “Divanü lüğət-it-türk” XI əsrə kimi mövcud olmuş türk dillərinin ortaq lüğətidir və burada ənənəvi lüğətlərdə olduğu kimi, təkcə sözlərin şərh deyil, həmçinin bir çox başqa məsələlərə də yer ayrılır: kitabda istifadə olunan üsullar, etnoqrafiya, qrammatika, əsasən morfolojiyaya dair olduqca geniş və təfəssilatlı məlumatlar verilir, həmin dövrdə mövcud olan türk dilləri arasındakı oxşar xüsusiyyətlər və fərqlər, eləcə də sözlərin mənası ətraflı izah olunur, hər hansı bir səbəbdən kitaba daxil edilməyən sözlər də göstərilir. Hər bir sözün və onun törəmələrinin mənası frazeoloji birləşmələr və atalar sözü ilə şərh edilir, tamamlanır və təsdiqlənir.

Etnoqrafik məlumatlar hissəsi olduqca maraqlıdır. Belə ki, XI əsrdə yaşamış türk xalqları, onların harada və hansı yolla məskunlaşmaları, yaşam tərzini məsələlərinə aydınlıq gətirilir. Bu bölmədə müxtəlif türk tayfalarının, xüsusən də XI əsrdə yaşamış oğuzların damğaları təsvir olunur. Şübhəsiz ki, bütün bu məlumatlar müxtəlif vilayət və bölgələrdə məskunlaşmış müasir türklərin həmin əsrdə yaşamış hansı türk tayfasına aid olduğu sualını cavablandırmaq, tədqiq etmək baxımından olduqca faydalıdır.

Kitabın qrammatika bölməsinin əhəmiyyətindən bəhs edərkən diqqətə çatdırılır ki, XI əsrdə türk qrammatikasına dair belə bir sanballı elmi əsərin mövcud olması barədə təsəvvür yaratmaq mümkün deyil, heç bir cəhdimiz və araşdırmamız kitabın bu bölməsində verilən məlumatları əldə edə bilməz. Təəssüf edir ki, qrammatik məlumatlar yalnız morfolojiyaya aiddir, sintaksis bura daxil edilməmişdir. M. Kaşğarının kitabında sözlərin morfoloji təhlili üçün istifadə edilən üsul indi də işlək olan türk sözlərinin ən sadə köklərinə qədər varmağa imkan verir. Kitabda XI əsrdə mürəkkəb formaya malik olub, daha sonra sadə forma almış ikisaitli sözlərdən başlayaraq tədricən beş, hətta altısaitli sözlərə

\* Prof. Dr., Filoloji İlimləri Doktoru, AMEA, Bakı/Azərbaycan.

kimi araşdırılır və izahı verilir. Beləliklə, o dövrdə məhsuldar olan, lakin indi passiv xarakter daşıyan xeyli şəkilçi sadalayır. Kitab bizə son dövrdə formalaşmış bir cox feili, başlanğıc formasını və tarixi çevrilmələrini araşdırıb, izah etməyə geniş imkan verir. Müəllif bildirir ki, lüğətdə iqtisadiyyat, kənd təsərrüfatı, sənətkarlıq, hərbi elmi, sənaye, tibb və dəftərxana işi ilə əlaqədar xeyli terminlər yer almışdır ki, bu da təkcə XI əsr türk mədəniyyəti deyil, onların daha qədim tarixi dövrləri barədə təsəvvür yaradır.

Kitabın lüğət hissəsi türk xalqlarının dil və ədəbiyyat tarixinin qədim dövrlərinə aid yeganə mənbə və olduqca zəngin bir xəzinədir (Ходжаев, 1936).

Xalid Səid “Divan”ın əvvəlində M.Kaşğari bu kitabı “hikmətli söz, səc, məsəl, şeir, rəcəz və nəsr ilə bəzəyib əlifba sırası ilə tərtib etməfaksimiləsini, onu arayan öz yerində tapması və öyrənmək istəyən öz qaydası ilə öyrənsin” deyə sözlərin əslini, kökünü aydınlaşdırdığını, qatılıqlarını yumşaltdığını, onları yerli-yerində yerləşdirincə, şübhəli sözlərdən ayırd edincə illərlə zəhmətə qatlaşdığını qeyd edir.

Xalid Səid “Divan”ın orijinalına sadıq qalsa da, ənənəvi lüğətlər formasında deyil, mətn şəklində tərcümə etmiş, əlavə olaraq sözləri nömrələmiş və hər sözün altında Kilisli versiyasının hansı səhifəsində yer aldığını qeyd etmişdir. “Giriş”də bu bölmələr vardır:

1. Allaha minacat (burada Allahdan inayət umaraq, türk dilini bilməyin əhəmiyyəti dini mətnlərlə izah etməyə çalışılır, lüğəti yazma səbəbləri, yazılma şəraiti, öz metodları, lüğətin strukturu diqqətə çatdırılır).
2. Lüğətin (dillərin) yazıldığı hərflər (türk dillərində işlənən hərflər qeyd olunur).
3. Feillərdən düzəldilmiş isimlər, feli sifətlər (burada feillərdən törəmiş düzəltmə isimlərdən bəhs olunur).
4. Sözlərin quruluşundakı hərflərin miqdarı (iki hərfdən yeddi hərfədək olan sözlər təsnif edilir).
5. İsimlərə artırılan şəkilçilər (isimlərə artırılan mədd və lin hərflərindən danışılır).
6. Feillərin kök və şəkilçiləri (iki, üç, dörd, beş və altı hərfdən ibarət feillər, onlara artırılan şəkilçilər barədədir).
7. Sözlərin köklərinə görə bir-birindən irəli salınması (iki hərfliyə başlayıb çoxhərflilərdə köklərə görə təsnifat aparılır).
8. Hərflərin bir-birindən irəli gətirilməsi (lüğətdəki hərflərin ardıcılığı izah edilir, ərəb lüğətçilik sistemində uyğun həməzdən başlamayla davam etdiyi göstərilir).
9. Yazılmayan sifətlər (kitaba daxil etmədiyi sifətlər barəsində məlumat verilir).
10. Kitaba daxil edilməyən məsdərlər (müstəqil məsdərləri feil bəhsinə daxil edildiyi, lakin infinitiv məsdərləri daxil edilmədiyi barədə açıqlama verilir).
11. Kitaba daxil edilən və edilməyənlər haqqında əlavə söz (kitaba daxil etdiyi lüğət vahidləri ilə bağlı seçimlərdən danışılır).
12. Türk tayfa və qəbilələri (türk tayfa və boyları haqqında nadir məlumatlar paylaşılır).
13. Türk dilləri (Rumdan Çinədək olan türk xalqlarının dillərindən bəhs edilir).
14. Dillərin müxtəlifliyi (türk ləhcələri arasındakı fərqlərdən bəhs olunur).

Xalid Səid ön söz yazmamış, tərcüməyə birbaşa əsərin mətni ilə başlamışdır. Dünya çapındakı tərcümələrdən fərqli olaraq, yalnız birinci cildə lüğət vahidlərinin Azərbaycan dili ilə yanaşı, rusca tərcüməsi əlavə edilmişdir, açıq-aydın görünür ki, bu redaktorların təşəbbüsüdür.

Tərcümə 30-cu illər latın qrafikasında və XX əsrin əvvəllərinin Azərbaycan ədəbi dilindədir. Sözlərin tərcüməsindən sonra nüsxələr verilmişdir. Nüsxələr səcli nəsr, beyt, məsəl, söz birləşmələri və cümlələr şəklindədir, ərəb və latın qrafikalarındadır. Bəzi sözlərin izahında ərəbcə misallarla müqayisələr aparılmış, hədislərdən, Qurandan, ərəb nəzm və məsəllərindən iqtibaslar edilmişdir.

Hər fəsildə sözlər orijinaldakı kimi, hərflərə görə fərqləndirilmiş (*b, t, ç* və b.), fəsil aralarında və sonlarında qrammatik qaydalar verilmişdir.

Hər lüğət vahidinin strukturu bu şəkildədir: sözün ərəb hərflərilə yazılışı, tələffüzü, azərbaycanca tərcüməsi (I cildə rusca tərcüməsi), örnəklər.

Məsələn:

763. اِقِيْلَاجُ *Iqılaç*. Yaşxı və yorğa at. Резвыйй рысак. Məsəldə: “يَقْرُنْمَا اِقِيْلَاجُ اِرْقَاسِيْنُ”  
يَقْرُنْمَا اِرْكُ اَلْبُ اِرْكُ اَلْبُ Alp ərik yavvıtma, ıqılaç arqasın yağırtma var. Qəhrəmana yamanlıq edib onu zəiflətmə, yaşxı yeriyən və cins atın belini yağır etmə. Bununla bəylərə nəsihət edilir. Demişlər:

اِقِيْلَاجِمُ اِرْكُ بُدَيِّ *Iqılaçım ərik boldı.*

اِرْكُ بُلْغُو يَرِي كُرْدِي *Ərig bolğu yəri kördi.*

بُلُتُ اُرُوبُ كُوكُ اُرْتُدَيِّ *Bulut örüb kök örtüldü.*

تُْمُنُ تُوْرُبُ ثَلِي يَغْدِي *Tuman törüb tolı yağdı.*

Mənası: Yaşxı yeriyən atım səyirdi və çaparaq yürüdü, çünki bunu özünə layiq gördü. Buna görə bulut törədi, duman бүrүdү və dolu töküldü.

“Divan” çapa hazırlanarkən tərcümənin üzərindəki redaktələr diqqətlə nəzərdən keçirilmiş, Kilisli, faksimile<sup>1</sup> və digər nəşrlərlə müqayisələr aparılmış, redaktorların qeydləri və Xalid Səidin makina şriftləri ilə yazısı tutuşdurulmuş, ən düzgün variant seçilmişdir. Bəzən hətta redaktənin özü belə redaktə olunmuşdur. Bütün bunlar nəzərə alınmışdır.

Tərcümə və redaktə barədə qənaətimiz:

1. Redaktələr iki istiqamətdədir – sırf tərcümə xarakterli və dilimizin orfoqrafik normalarına görə. Tərcüməyə aid redaktələrin tərcümə heyəti tərəfindən, lüğət vahidlərinin yazılışı və tələffüzünün düzgünlüyü isə redaktə heyəti tərəfindən edildiyi məlum olur.

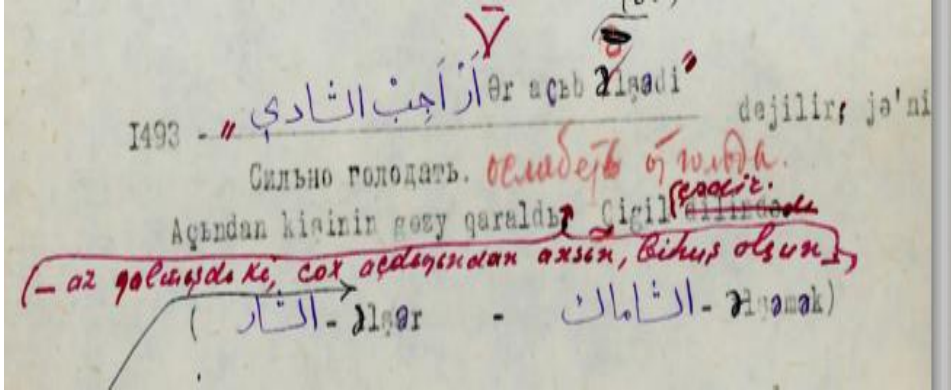
2. Redaktələrin böyük əksəriyyəti doğrudur, bu isə redaktorların ərəb dilini mükəmməl bildiyinə əminlikdir. Redaktor heyəti bir kəliməni belə gözdən qoymadan tərcümənin təfərrüatlarına varmışlar. Xalid Səid daha çox lakonik ifadələr işlətməmiş, məzmunu çatdırmağa çalışmış, lakin redaktorlar ərəbcə mətnin bütün çalarlarını əks etdirmişlər. “Divan” çapa hazırlanarkən Xalid Səidin tərcüməsi müqayisədə əsas götürülmüşdür.

3. Ərəb dilinin leksik bazası olduqca zəngindir və sözlərinin əksəriyyəti çoxmənalıdır, bu baxımdan məzmunu uyğun ən düzgün mənəni tapıb işlətmək böyük məharət tələb edir. Məsələn, tərcümə ilə əlaqədar redaktələrə aid bir neçə misala diqqət edək:

(3, 238) “(جَاعَ الرَّجُلُ حَتَّى اسْمَدَرَ طَرْفُهُ وَ كَادَ أَنْ يُغْشَى عَلَيْهِ مِنْ شِدَّةِ الْجُوعِ) *Ər açıb ülsədi*”.

Bu mətnin tərcüməsini Xalid Səid belə yazmışdır: *Acından kişinin gözü qaraldı*. Bu cümlə ərəbcə mətnin birinci hissəsidir, ikinci hissəsini (az qaldı acından ürəyi gedə, yığıla) tamamlamamışdır. Redaktorlar düzəliş edərək tərcüməni təkmilləşdirmişlər: *Acından kişinin gözü qaraldı, az qalmışdı ki, çox acdığından axsın, bihuş olsun*.

<sup>1</sup> Bax: Mahmud bin əl-Hüseyn bin Məhəmməd əl-Kaşğari. Kitabu-divani-lüğət-it-türk (faksimile nəşr), Alaaddin Kral mətbəəsi, İstanbul, 1941. Divanü lügati't-türk tərcüməsi. Çev. Besim Atalay, Ankara: TDK Yayınları, Cilt I, II, III, IV; 1939-1941.



Tərcümə düzgün olsa da, məzmun redaktorlar tərəfindən oxucuya daha mənalı çatdırılmışdır. “Divan”da buna bənzər yüzlərlə nümunə vardır. Məsələn:

يَلْقَى يَزْنَ اَتَلْنُوْرُ Yılıqı yazın atlanır.

اَتَلْبُ اَيْنُ اَتَلْنُوْرُ Otlap anın ətlənür.

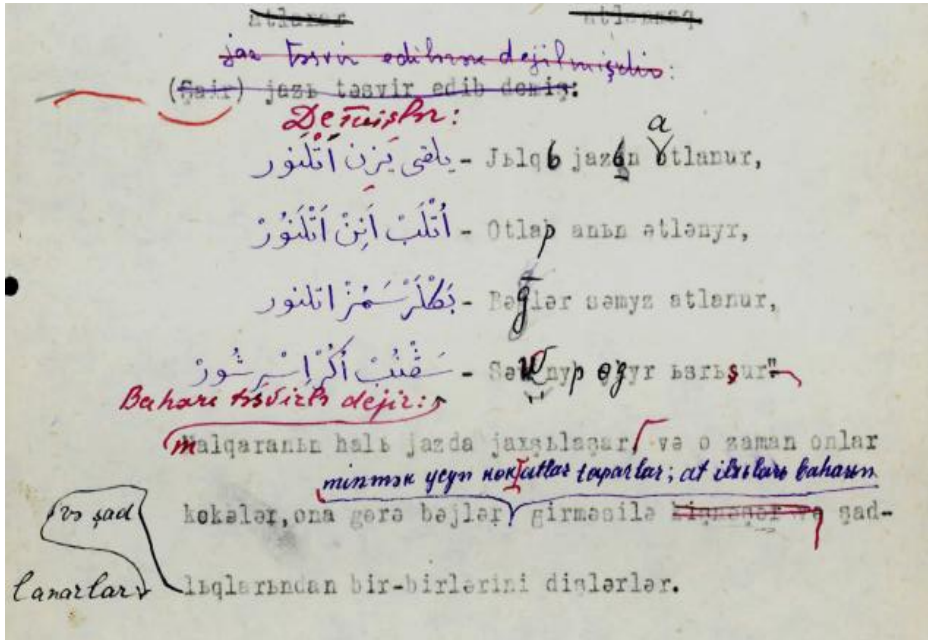
بَكَلْرُ سَمُوْرُ اَتَلْنُوْرُ Bəqlər səmüz atlanır.

سَقْنُبُ اَكْرُ اِسْرَشُوْرُ Səvnüp ögür ısışur.

Ərəbcə mətni:

يصف الربيع و يقول بان الدواب يحسن حالها فيه. فيتحمل اللحم حينئذ. فمن ثم يجد الامراء افراسا سمانا ليركبوا. و يفرح رعي الخيل بتباشير الربيع. فيعضن بعضها بعضا فرحا به.

Xalid Səidin tərcüməsi: *Mal-qaranın halı yazda yaxşılaşar və o zaman onlar kökələr, ona görə bəqlər girməsilə kişnəşər və şadlıqlarından bir-birlərini dişlərlər.*



Redaktorun düzəlişi: *Mal-qaranın halı yazda yaxşılaşar və o zaman onlar kökələr, ona görə bəqlər minmək üçün kök atlar taparlar; at ildirələri baharın girməsilə şadlanarlar və şadlıqlarından bir-birlərini dişlərlər.* Ərəbcə mətnlə müqayisə etdikdə aydın olur ki, redaktorlar sətri tərcümə etmişlər.

Lakin bəzi məqamlarda redaktorların qeydlərini də nəzərə almamaq olar. Məsələn, qrammatik izah olan hissələrdən birində belə bir cümlə vardır (2, 237):

فَالْيُخْرَجُ سَائِرَ الْأَقْيَسَةِ مِنْهُ<sup>2</sup>

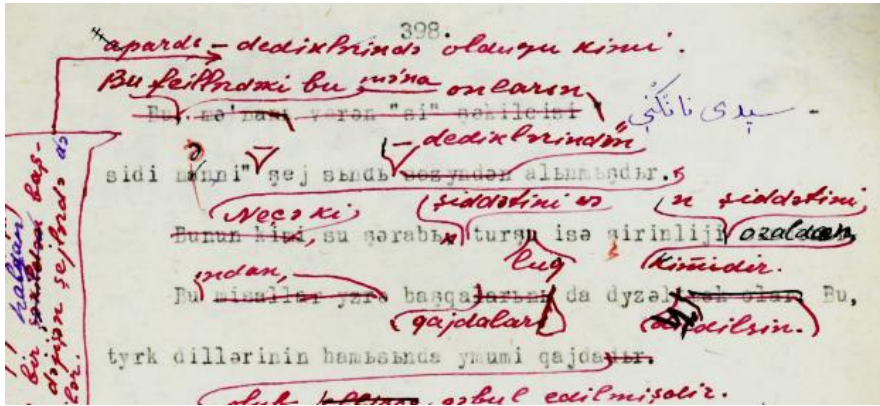
Bu cümlədəki feil ərəb dilində qrammatik olaraq “çıxarılsın”. Ancaq “çıxarıla bilər, çıxarmaq olar” şəklində tərcümələr də düzgün sayılır.

Xalid Səidin tərcüməsi:

*Bu misallar üzrə başqalarını da düzəltmək olar.*

Redaktorların qeydi:

*Bundan başqa qaydalar da düzəldilsin.*



Burada düzəliş olmasa belə, məzmun aydındır.

1. Redaktənin digər məqsədi lüğət vahidlərinin yazılışında orfoepik formaları çıxdaş etmək, orfoqrafik normaları pozmamadır. Bu fərqlilik ərəb dilində yazılmış türkcə mətnin müxtəlif şəkildə oxunması ilə bağlıdır. Məsələn, məlumdur ki, ərəb dilində yalnız üç sait (u, i və ə) vardır və türkcədəki digər saitlər bunlara uyğunlaşdırılaraq oxunur; “u” saiti ilə yazılmış sözləri (u, ü, o, ö) saitləri ilə oxumaq mümkündür, “i” (e, i, ı), “ə” (ə, e, a) ilə oxuna bilər. Və bu şəkildə yazıda eyni olan söz müxtəlif türk ləhcələrində fərqli transfonoliterasiya ilə oxuna bilər.

Kaşğarlı türk dilində 18 ərəb hərfi və 7 törəmə hərf olduğunu qeyd edir. Bunları girişdə ətraflı qeyd etsə də, mətndə lüğət vahidlərinin yazılışında sabit bir qayda gözlənilməmişdir. Məsələn, “ç” hərfi ilə işlənən bir söz gah چ, gah چ hərfilə yazılmışdır. Əsli və törəmə hərflərin latın qrafikasında transfonoliterasiyası aşağıda göstərilmişdir. Xalid Səidin lüğət vahidlərini Azərbaycan dilinə tərcüməsində istifadə etdiyi xüsusi işarələr sistemi vardır. Kitabı nəşrə hazırlayarkən Xalid Səidin transfonoliterasiya işarələrini olduğu kimi saxlamağa çalışdıq. O, “v” və “f” məxrəcələri arasında səslənən (ف) hərfini qoşa v (vv) şəklində yazmış, redaktorlar onu “w” hərfi ilə əvəz etmişlər. Lakin biz orijinaldakı “vv” formasını daha düzgün hesab etdik. “j” səsi verən “ج” hərfini Xalid Səid “j”, redaktorlar “z” şəklində vermişdir. Biz bu səsi də orijinalda olduğu kimi “j” simvolik işarəsi ilə verməyi uyğun bildik.

Əsli hərflər və transfonoliterasiyası

Hərf (ərəbcəsi)	Xalid Səidin transfonoliterasiyası	Hərf (ərəbcəsi)	Xalid Səidin transfonoliterasiyası
ا	ə/a	ت	t
آ	ə/a	چ	ç/c
أ	u/ü/o/ö	خ	x

<sup>2</sup>Bax: Mahmud bin əl-Hüseyn bin Məhəmməd əl-Kaşğari. Kitabı-divani-lüğət-it-türk, (nəşrə hazırlayan: Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul: Mətbəəyi-Amirə, I-III cildlər, 1333-1335 (1917-1919), I c., s.237.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@tktk.org.tr

TİKA  
TÜRKİYE İSLAMİK İLİM VE KÜLTÜR AKADEMİSİ

ا	i/i	د	d
ب	b/p	ذ	dz
ر	r	ك	k/g
ز	z	ل	l
س	s	م	m
ش	ş	ن	n
ف	f	و	v
ق	q/k	ي	y

Törəmə hərflər və transfonoliterasiyası

Hərf (ərəbcəsi)	Xalid Səidin transfonoliterasiyası
پ	p
چ	ç/c
ژ	Z (j)
ف	w (vv)
غ	ğ
گ	g
گ	ŋ

Xalid Səid tərcümə zamanı “Divan”ın quruluşundan fərqli, ərəblərin türk dilini qaydalarına uyğun olaraq daha yaxşı öyrənmələri üçün ərəb qrammatikası metodlarını dəyişərək yeni bir forma və sistem yaratmağı məqbul hesab edir. Tərcümə zamanı “Divan”a aid olmayan yeni tərtib qaydaları verir.

Özü bu barədə yazır ki, indiki və gələcək nəsələ bu mənbədən iki mühüm səbəbdən yararlanmaq çətinidir. Birincisi, əsər türk-ərəb lüğətidir və türk sözlərinin izah və təfsiri ərəbcədir. Bir tərəfdən aydın olur ki, ərəb dilini mükəmməl bilməyən şəxslərin bu mənbədən istifadə edə bilməsi qeyri-mümkündür. İkincisi, bu mənbədən istifadə etmək üçün təkcə ərəb dilini bilmək kifayət etmir, belə ki, istifadə olunan üsul ərəb dilinin xüsusiyyətlərinə xas olduğundan tələb olunan sözü əlifba sırası ilə tapmaq da mümkün deyil – yalnız ərəb sözlərinin qruplaşdırılmasına görə axtarış vermək olur.



Lüğət üzrə türk sözlərini bu üsul ilə tapmaq mümkün deyil. Bu səbəbdən, biz bu kitaba dilçi mütəxəssislərin istifadə edə bilməsi, yararlanması üçün uyğun yeni bir forma və sistem verməyə məcburuq.

Kitabın əhəmiyyətini və yararlanma çətinliklərini nəzərə alaraq, SSRİ Elmlər Akademiyasının Azərbaycan filialı bu əsəri yeni formada istifadə üçün münasib sistemdə tərcümə etmək qərarına gəlmişdir. Kitabın tərcüməsi ilə qarşıya çıxan ilk maneələri aradan qaldırmış oluruq, lakin, qeyd edildiyi kimi, təkcə tərcümə ilə məsələ həll olunmur, belə ki, kitabın quruluş sistemində dəyişikliklər edilməlidir. Bu dəyişikliklərə aydınlıq gətirmək üçün kitabın həm tərcümə, həm də struktur dəyişikliyi zamanı istifadə olunacaq metod ilə tanış olmalıyıq.

Kitab təqdim olunan növbəti sistem üzrə yenilənəcək:

1. Kaşğarının ön sözü;
  - a) müraciət və şərh
2. Kitabın ilkin (Kaşğari) sistemi barədə məlumat;
3. Fonetika;
4. Feili isimlər barədə ümumi məlumat;
5. Sözlərin quruluşu haqqında məlumat;
6. İsim şəkilçiləri (affikslər);
7. Söz quruluşunun ardıcılığı barədə məlumat;
8. Səs keçidləri və bir hərfin digər hərf ilə əvəzlənməsi barədə məlumat;
9. Kitaba daxil edilməyən sifətlər haqqında;
10. Kitaba daxil edilməyən qeyri-müəyyən şəkil;
11. Kitaba daxil edilməyən bəzi sözlər;
12. Türk xalqları (tayfaları) barədə etnoqrafik məlumatlar;
13. Türk dilləri haqqında ümumi məlumat;
14. Türk dilləri arasındakı fərqlər (oxşarlıqlar) barədə məlumat.

Bütün bunlar M. Kaşğarının ön sözündə eyni ardıcılıqla təqdim olunur. Kitabın yeni sistem üzrə təqdimatında isə hər 3 cildə yer almış bütün qrammatik məlumatlar bir yerdə kitabın əvvəlində müəllifin sözündən sonra yerləşdiriləcək. Qrammatikaya aid bütün başlıq və bölmələr, eynilə bu cür, kitabın əvvəlində veriləcək – yeni təqdimatın ilk dəyişikliyi bununla tamamlanır.

İkinci dəyişiklik isə tam fərqli xarakterli olacaq. Kitabda feillər keçmiş zamanda yazılıb. Frazeologiya da, həmçinin, keçmiş zamandır və yalnız bu formanın şərhı veriləcək.

Qeyri-müəyyən şəkil və müzare şərhətsizdir. Yeni üsulla, mətnə uyğun olaraq, qeyri-müəyyənlik bildirən şəkildə qeyd olunacaq və həmin bu hissə kitaba əlavə olunacaq.

Üçüncü dəyişiklik bütün sözlərin təcrümə olunması və müasir əlifbaya əsasən sıralanması.

Dördüncü dəyişiklik texniki tərtibat xarakterli əlavə olacaq. Bütün sözlər həm ərəb, həm də yeni əlifba ilə orfoqrafik qaydalara görə düzgün yazılacaq. Yalnız bəzi sözlər yeni əlifba ilə təkrar yazılmayacaq. Eyni şəkildə, bütün sitat, deyim, şeir parçaları və cümlələr ikili formada – ərəb dilində və türk əlifbası ilə veriləcək.

Bütün sitatları Mahmud Kaşğari tərcümə edib; bəzən daha geniş və ifadə mənasına görə, biz tərcümədə ərəb mətninin nəzərə alınmasını daha düzgün qəbul edirik. Oudur ki, Kaşğarının əlavələri mötərizədə yazılacaq.

Türk dilinin xüsusiyyətlərinə əsasən bəzən ərəb dilindən tərcümə bir sıra əlavə tələb edir. Bu səbəbdən tərcüməçi tərəfindən həmin əlavələr mötərizədə veriləcək. Mətnin müasir türk dilinə tərcüməsi də, həmçinin xüsusi mötərizələrdə, mətnlər isə dırnaq işarəsi [“”] arasında yazılacaq.

Beləliklə, müxtəlif məqsədlər üçün növbəti mötərizələrdən istifadə olunacaq:

( ), { }, [ ].

Kitabın tərcüməsi zamanı rast gəlinən çətinliklərdən bəhs edərkən Xalid Səid qeyd edir ki, dil ilə bağlı çətinliklə yanaşı, türk dilinin fonetikasının ərəb dilinin fonetikasına ilə ifadə olunmaması faktı da var. Bu əskiklik və acizlik üzündən ərəb hərfləri ilə türk sözlərinin düzgün tələffüzünü qurmaq mümkün deyil.

Məsələn:

g, n, k      ك

*i, u, b* ع  
*n, ö, y* ا  
*c, ç* چ

Məhz bu üzdən yeni əlifba ilə sözlün transkripsiyasını yazmaq mümkün deyil. Bu mənada, hər hansı bir müasir türk dilinə də üstünlük vermək olmur. Məsələn: ا müxtəlif türk dillərində *ul, yl, yaxud ol* kimi tələffüz olunur; kitabda bunlardan hansına üstünlük verildiyini aydınlaşdırmaq olmur.

Bu qəbildən ع sөzü *gördim, gürdim, kürdim, kördim* kimi oxumaq olar. Burada ilk saitin necə tələffüz edilməsi şübhə altındadır. Həmçinin ا sөzünü *aç və ac* kimi oxumaq olar.

Kitabın orfoqrafiyasına əsasən bu sualları cavablandırmaq çətindir. Kaşğari qeyd edir ki, ərəb hərfi چ türk sözlərində nadir hallarda işlənir. Kaşğarının qeydlərinə əsaslanaraq, bütün چ hərfi چ kimi oxunmalıdır. Lakin nadir hallarda چ kimi oxunur, o da xüsusi işarə ilə qeyd olunmayıb.

Fonetika, orfoqrafiya baxımından rast gəlinən bütün çətinliklərin həlli dərin və diqqətli araşdırma tələb edir.

Terminologiya məsələsi də bir çox çətinlik yaradır. Hazırda mövcud olan terminlər kitabın tərcüməsini təmin etmir.

Məsələn:

بِسْمِ فَاعِلٍ

ismi-fail, ismi maf-ul

صِفَتِ مُشَبَّهَةٍ

sifəti-müşəbbəhə

və sairə bu kimi terminlər bizdə işlənmişdir. Sadəcə, bu terminləri günümüzədək işlək terminlər kimi saxlamaqla çətinlikləri bir qədər aradan qaldırmış olarıq.

Tərcüməni və qeyd olunan fonetik və orfoqrafik çətinliklər barədə təsəvvür yaratmaq üçün nümunələri təqdim edirik:

اكرى *akri* - əyri olan hər şey [C.1.S.114]

Məsəl:

يلان كندو اكريسين بلماس . تقى بوين اكرى تير

„Jilan kəndü əkrisin bilməs təfi bojnün əkrü ter“ М ə н а с ь : ilan öz əjriyligini bilməz, dəvə bojnunun əjri olduqunu səjlər. Bu məsəl əzyndə olan [ejə] ilə [əşqəşənbə] ejləjən səxs haqqında dəjilir.

К ст. XXI Нымунə I (Ç. I. J. 114)

اكرى - كل شي معوج - وفي المثل . يلان كندو اكريسين بلماس  
تقى بوين اكرى تير . معناه ان الصية لا يعرف معوج نفسها  
فتترجم ان عنق البعير معوج . يضرب هذا فيمن يعيب ما هو فيه

اِحْمَاك

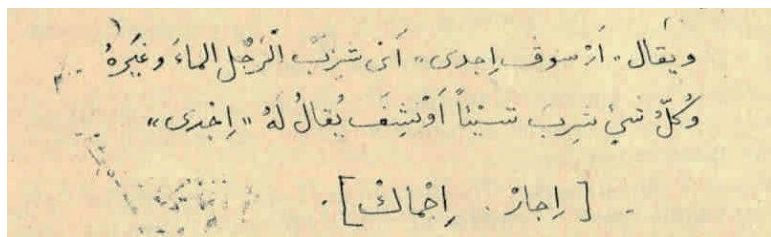
*içmək*,

اِسْوَف اِحْدَى

Ər suf içdi (Kişi su (və sairə) içdi) dəjilir.



Bir şeyi içən, ya çapına cəkən hər şey ucyn (də) اجدى .icdi içdi



Nümunə III

(S.I.S.48)

Oz qynyqi - اوز قنقى - wədəndə hərəkət edən şeyin adıdır; vüpa „hur“ deyilir. Aşağıdakı veyt bu mənada sojlənmişdir.

بوردى كوزوم بوقى	- Bırdi kozum jeryqi
الدى اوزوم قنقى	- Əldi yzum qynyqi
قندا ارنج قنقى	- Qəndə ərinç fəniqi
أمدی اوزین اوزغور	Əmdi ozin ozqyruz.

(Sair) dejir: gözüm işyq getdi, (onun getməsilə) ruhum qəvs edildi, o, indi harada dır (ki) məni ujqudan ujanıdır.

К ст. XXI Нүмунə III (S. I. S. 48)

Bu nümunələr tərcümənin tətbiq üsulu və sözlərin transkripsiyası ilə bağlı yaranan çətinliklər barədə ümumi təsəvvür yarada bilər. Çətinlikləri elmi cəhətdən əsaslandıraraq aradan qaldırmaq üçün türk dillərinin abidələrinə və əlavə materiallara dair hərtərəfli araşdırma aparmaq lazımdır.

Biz əminik ki, Kaşğarının dəyərli əsəri qeyd olunan şərtlərlə təkmilləşdirilərək durğunluq vəziyyətindən çıxarılacaq.

### Ədəbiyyat

Mahmud Kaşğari. (2024). *Dinü lüğati't-türk. Xalid Səid tərcüməsində* (Tərtibçi, ön sözün və şərhlərin müəllifi prof. Nadir Məmmədli). Bakı: Elm və Təhsil.

Ходжаев. Х. С. (1936). Дивани лугати-тюрк Махмуда Кашгарского. *Труды Азербайджанского Филиала АН СССР (серия лингвистическая)*, № 31, 105-112.

Mahmud bin əl-Hüseyn bin Məhəmməd əl-Kaşğari. (1917-1919). *Kitabu-divani-lüğat-it-türk* (Haz. Kilisli Rıfat Bilge), İstanbul: Mətbəəyi-Amirə, I-III cildlər.

## BUHARA ŞEHİRİ ZİYARET YERLERİNİN TOPOGRAFİK ÖZELLİKLERİ Topographic Features of Bukhara City Shrines

Nafisa O. JURAEVA\*

### Öz

Son yıllarda birçok ülkede tarihi topoğrafik araştırmalar yapılmaktadır. Bu tür araştırmaların yardımıyla ortadan kaybolabilecek benzersiz tarihi nesnelere (büyük evrensel değere sahip) belirleniyor ve bunların korunmasına ve muhafaza edilmesine yönelik önlemler geliştiriliyor. Bu amaçla her yıl UNESCO tarafından yeni kültürel miras nesnelere belirlenerek uluslararası ölçekte koruma altına alınmaktadır. Bu bağlamda kutsal mekanların ortaçağ kentlerinin tarihi topografyasının önemli bir bileşeni olduğu konusu, birincil kaynaklar, haritalar, çizimler, hagiografik edebiyat örnekleri, farklı dönemlerde oluşturulan anketler, unutulmuş kutsal yerlerin bulunması ve dönüşümde bunların turizm nesnesine dönüştürülmesi önemlidir. Kanaatimizce topoğrafik objelerin gözlemlenmesi ve tarihsel konumlarının belirlenmesiyle soruna çözüm bulmak mümkündür. Ayrıca, kutsal mekanların topografyasını incelemek ve böylece ortaçağ şehirlerinin tarihi imajını restore etmek - asırlardır süren ulusal ve dini değerlerimizi korumak, gençleri buna dayanarak mükemmel insanlar olarak yetiştirmek, istikrarlı bir sosyo-manevi ortam yaratmak toplumda sağlanmasının gerekli koşullarından biridir. Bu makalede, tarihsellik, sistematiklik, sosyolojik gözlem ve konuşma, karşılaştırmalı analiz ve sözlü tarih (röportaj) yöntemleri kullanılarak kutsal mekanların topoğrafik özelliklerinin ve gerçek topoğrafik konumlarının belirlenmesi sorunu vurgulanmaktadır. Tarihi ve etnografik kaynaklara dayalı olarak yapılan çalışmada, Buhara şehrinin kutsal türbelerinin 8.-20. yüzyıllara (İslam öncesi dönemden günümüze) tarihi topoğrafik özellikleri analiz edilmiş, sembolik türbelerin yerleri belirlenmiş, tarihi şahsiyetlerin gömüldüğü türbelerin yanı sıra Buhara şehrinin kutsal türbelerinin topografyası arşiv fonlarında saklanan ve daha önce yayınlanmamış yeni materyaller bilimsel dolaşıma sunuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Topoğrafik özellik, kutsal mekan, türbe, harita, etnografik kaynak.

### Abstract

In recent years, there has been a surge in historical topographical research conducted across numerous countries worldwide. In recent years, there has been a notable increase in historical topographical research conducted across numerous countries worldwide. These studies play a crucial role in identifying unique historical artifacts of “great universal value” that may be at risk of disappearance, and in formulating strategies for their preservation. For this purpose, UNESCO designates new cultural heritage sites annually, ensuring their protection on a global scale. In this context, the investigation into the significance of sacred sites as integral components of medieval urban historical topography relies on primary sources, maps, drawings, samples of hagiographic literature, historical questionnaires, the rediscovery of forgotten holy places, and their transformation into tourist attractions. In our view, solving the problem involves examining topographical artifacts to pinpoint their historical locations. Additionally, studying the topography of sacred places to reconstruct the historical portrayal of medieval cities is essential. This effort aims to preserve our centuries-old national and religious values, educate youth to become exemplary individuals, and foster a stable socio-spiritual environment in society, making it a crucial requirement. This article addresses the challenge of identifying the topographical characteristics and precise locations of sacred sites through historical methods, systematic analysis, sociological observation and interviews, comparative analysis, and oral history (interview). Drawing on historical and ethnographic sources, the study examined the historical topography of Bukhara’s sacred shrines from the 8<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> centuries, spanning from the pre-Islamic era to the present day. It identified the locations of symbolic shrines and sites where historical figures were interred. Additionally, previously unpublished archival materials concerning the topography of Bukhara’s sacred sites were introduced into scholarly discourse.

**Keywords:** topographic feature, holy place, shrine, map, ethnographic source.

\* Assoc. Prof., PhD, Bukhara State University, Bukhara/Uzbekistan, jurayevanafisa0@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4462-1207.

## Introduction

The issue of the historical topography of Bukhara is one of the topics that has been drawing the attention of researchers for centuries. In particular, in the monographs on the history of the city of Bukhara written by historians I. I. Umnyakov, M. Saidjonov, V. A. Shishkin, O. A. Sukhareva, V. V. Bartold, A. R. Muhammadjonov, L. I. Rempel, G. A. Djuraeva, E. G. Nekrasova some information about the history of holy places was given in the process of analyzing the scientific problems of the city of Bukhara in the middle ages, such as the city of the shahristan and the rabot area, the issue of the size of the urban area in the period before the Arab conquest, formation of guzars, topography of historical buildings such as squares and shopping complexes, the place of the gates, the location of the city walls.

After the independence of Uzbekistan, the study of the topography of the city of Bukhara has become more important for the history sciences. During this period, historians A.R. Mukhammadjonov, E.V. Rtveladze, R.L. Gafurova, E.G. Nekrasova, H.H. Turaev, G. Djuraeva, N. Yuldoshev, S.A. Zakhidova, R.V. Almeev, Sadridin Salim Bukhari approached national and religious values from a new point of view and conducted scientific research on the historical topography of shrines.

## Results and Discussion

Indeed, Bukhara is a known and famous land with sacred shrines and shrines that embody medieval building traditions. The holy shrines in the city are not only a unique architectural landmark, but also a source of information about the architecture of Bukhara, construction traditions, urbanization processes, as well as the historical topography of the city.

In particular, the distinctive features of the Holy shrines in Bukhara are distinguished by the fact that they have aspects that are rare in other cities of the East. The study, research of these aspects shed light on the many issues of socio-spiritual life.

The holy shrines of Bukhara are of particular importance in the historical topography of the city as an integral part of medieval urban planning. The number of holy shrines and cemeteries in this city is a long one. Sources highlight the abundance of tombs of the city of Bukhara. The Russian tourists who visited the Khanate of Bukhara in the 30s of the 19<sup>th</sup> century P. I. Demezov and I. V. Vitkevich claim that there are a lot of cemeteries in Bukhara and that they can be found everywhere (Демезон-Виткевич, 1983: 36).

Orientalist scholar O. A. Sukhareva in her researchs also considers the extremely large number of sacred places in the city to be a characteristic feature of Bukhara topography (Сухарева, 1966: 75). This aspect has had a positive effect on the formation of urban relief, the location of buildings, the formation of Guzars specializing in a particular profession, which, most importantly, gave rise to urban architectural ensembles, formed over the centuries.

It was also reflected in the urban plans of the time. In particular, the Fenin plan lists the number of cemeteries in the city as 30 (Eshoni Imlo, Imom Qozixon, Mavlono Sharif, Xo'ja Chorshanba, Xo'ja Nurobod, Zindafil Ahmadi Jomiy, Hazrat Ayyub, Shermuhammad juvozkash, Xo'ja Avliyoyi Kabir, Xo'ja Sesaron, Xo'ja G'oib, Shoh Aysi, Xo'ja Avliyoyi G'arib, Xo'ja Amonboy, Xo'ja Ro'shnoyi, Eshoni ustoz, Mirakon, Oq Mozor, Xo'ja Bulg'or, Xo'ja Kalon, Xo'ja Ali Atlaspo'sh, Xalfa Husayn, Turki Jandi, Shayx Rangrez, Ishoni Imlo, Xo'ja Girebon Chok, Xo'ja G'unjori, Ismoil Somoniy maqbarasi, Yozda Birodaron, Shayx Jalol.). According to the plan of the N. Khanikov plan, they numbered 13 (Hazrati Eshoni Imlo, Go'ristoni Jo'ybor, Hazrati eshoni Habibulloh, Imom Qozixon, Xo'ja Ro'shnoi, Xo'ja Gardon, Kimsangiron, Xo'ja Pobband, Xo'ja Nurobod, Xo'ja Bulg'or, Xo'ja Turki Jandi, Mirakon, Eshoni Xo'ja Xudoydod).

The drawing (maps) of the city of Bukhara, reflecting the 30s of the 19<sup>th</sup> century, can record as the largest cemeteries Khoja Nurobod north of the Madrasa of Abu Ishaq Kalabadi, Khoja Sesaron north-west of it, Chashmai Ayyub west of the city, Ismail Samani, Khalifa Khudoydod in the south-west of Shahristan, Khoja Chorshanba, Shams-al-Mulk on the way to the Namazgah gate south of the city.

In particular, in the early 20<sup>th</sup> century, this can be seen in the case of the saghanas in the form of a hill that arose around the mausoleum of Ismail Samani, Turki Jandi, Khoja Bulghar and Chashmayi Ayyub. In 1910, there were more than 70 necropoles in Bukhara, which made up 12% of the city's area (Некрасова, 2008: 38).

Also, researcher L. F. Kostenko recorded important information on the construction of Bukhara tombs. The city's holy shrines, mausoleum, cemetery, and tombs were built in a mixed manner with residential areas (Костенко, 1871: 84). The houses inhabited by the local population were of an extremely simple appearance compared to the holy shrines, tombs, dahmas, saghanas-tombstones and mausoleums built in cemeteries. According to its appearance and construction traditions, Bukhara cemeteries were large, solid and radically different from each other in height (Костенко, 1871: 83).

The saghanas above the tombs are made of baked brick, shaped like a three-sided prism, released from two sides of the prism towards two convex sides, and this was similar to an arch Dome. New and rectangular saghanas are also found in the cemetery of Abu Hafs Kabir Bukhari, which is considered noble in age. Also seen here are the saghanas over which another floor is covered with a layer of marble protection over the brick. The Holy steps of the city of Bukhara were diverse in terms of their construction technique, appearance, shape, decor. In this regard, it can be noted separately that the sacred staircase, the mausoleum and the saghanas in the tombs have different compositions.

Some of them are surrounded by several graves surrounded by fences or walls (Hazira, Khoja Habibullo, Khoja Safar Hazira), some are protected by awnings (Khoja Sufiyani Sauri), large necropoles with a few cadavres (Ismail Samani and Turki Jandi cemetery, Tali Khoja cemetery). Today, in the cemetery of Abu Hafs Kabir Bukhari, there are large cenotaphs with several corpses, that is, family tombs. These dahms are different from regular saganas in their length. They are 3 meters long. Inside such cenotaphs are "chests" in which the bones of the previous corpse are collected. "Chests" occupy 0.5 meters of space, necropoles inside the courtyard (Bozorgul Street 46), unusual (symbolic) small necropoles (Khoja above) are the graves (Pushtai Gharibon, Tayi Pushta, Pushtayi Zogan, magnificent mausoleums (tomb of Ubaydullakhan in Miri Arab madrasa) were a type formed from tremendous mausoleums. The necropoles in the Holy shrines, cemeteries and tombs have had different compositions due to the lack of space in the city and their appearance at different times, in our eyes.

There are also holy shrines within the shrines. In Bukhara, one can attribute the following to the Holy-listed stepsons (without a body inside): Chashmai Ayyub (XII-XIV, Pistashikanon Street, Bukhara city), Yusuf Hamadani (XII, Guzar Korkhona), the Ghoyib ota (Guzar of Shakurbi), Khoja Bahauddin Naqshband (XIV, Poyi Ostana), Ahmadi Parran (Taqi Telpakfurushan), Imam Ghazalli (XVIII century, Muhammad Wali Street), Khoja Rooshnoi (Khoja Rooshnoyi street), Khoja Karim (back side of the khanaqa of Nadir divanbegi), Quchqor ota (Dungeon), Haft Barodaron (Pustindoozon quarter) shrines are among them.

The presence of small, family tombs in the city of Bukhara can be noted as another of the peculiarities of its historical topography. In the diaries of tourists visiting the country, saghanas appear inside the house in Bukhara. In the Degrezi (metal foundry) quarter of the city at the beginning of the 20th century, there were family tombs of Eshon Saidkhan, Eshon Khairullah, Eshoni Cho'qmoqi (Сухарева, 1976: 70, 86, 210, 258).

Nowadays, some of the family tombs are preserved in Bukhara (Today, family graves are preserved at 46 Bozorgul Street, 8 Arabon Street, 10 Islam Street).

The family tombs were called the gourkhona. Scientific literature of the early 20<sup>th</sup> century records the existence of family courthouses belonging to the House of mangit Amirs such as "Gourkhonayi Saidzoda", "Gourkhonayi Chuchuk oyim", "Gourkhonayi Amir Nasrullo", "Gourkhonayi Oliyiyi sangin", "Gourkhonayi Oliyiyi chubin", "Gourkhonayi Sharofat bonu", "Gourkhonayi Chuchuk oyim", "Gourkhonayi Oyim", "Gourkhonayi Mangit oyim" (Сухарева, 1966: 85). Not a single one of the family stables, whose names are attributed to the Manghite houses described above, have survived.

The determination of their historical place complements the information about the topographic changes made in the Holy shrines of Bukhara.

The presence of tombstones consisting of single tombs in Bukhara courtyards is also among its important features. The notes done by the military engineer I. T. Poslavsky's also confirm. There are records of some people being buried in their homes in Bukhara. Such a social tradition was the reason for the emergence of family tombs inside the city, in the courtyards.

### Conclusion

To sum up, the tombs were built mixed with settlements as the unique features of the historical topography of Bukhara city. It should be noted that the custom of burial in one's own house has ancient roots (some of them remain today), there are graves outside the city gates, large cemeteries were created around the mausoleums of famous people, and guzars related to this type of craft were formed in the area where there are shrines related to handicrafts, there are shrines with fake graves inside of cemeteries (place of holy shrines), and some graves are single graves integrated into the city buildings.

And the formation of shrines related to handicraft piers caused the appearance of guzars related to this type of craft. The existence of the unique aspects of Bukhara shrines is related to factors such as socio-economic life, urban relief, respect for religious elders, Bukhara being one of the centers of Islam, which had a positive effect on the development of urbanization in this area.

### References

- Olimovna, J. N. (2019). Buxoro shahri tarixiy qiyofasining shakllanishida mozorlarning o' rni. *BuxDU ilmiy axborotnomasi*, 239-243.
- Olimovna, J. N. (2019). Buxoro shahri tarixiy topografiyasining shakllanishida muqaddas ziyoratgohlarning o' rni. *Xorazm Ma' mun Akademiyasi Axborotnomasi*, 3, 41-44.
- Olimovna, J. N. (2020). Muqaddas ziyoratgohlar Buxoro shahri topografiyasining tarkibi sifatida. *Imom Buxoriy saboqlari*, 1(1), 40-41.
- Костенко, Л. Ф. (1871). *Путешествие въ Бухару русской миссии въ 1870 году*. Санкт Петербург: Издание Бортневскаго.
- Некрасова, Е. Г. (2008). Некрополь Турки Джанди в Бухаре (материалы по исторической, топографии, архитектуре и археологии). *Из истории культурного наследия Бухары*. Вып. 11, Бухара: Бухоро.
- Отчеты Демезона, П. И.- Виткевича, И. В. (1983). *Записки о Бухарском ханстве*. Москва: Наука.
- Сухарева, О. А. (1976). *Квартальная община позднефеодального города Бухары*. Москва: Изд-во Наука главная редакция восточной литературы.
- Сухарева, О. А.(1966). *Бухара XIX - начало XX в. (Позднефеодальный город и его населения)*. Москва: Наука.
- Тўраев, Х. (2016). К исторической топографии Бухары. "*XIX аср охири - XX аср бошларида Бухоро*" *мавзусидаги Республика илмий-назарий анжумани материаллари*, 140-143.

## SOVETSKAYA TYURKOLOGİYA DERGISİNİN SOVYET TÜRKOLOJİSİNİN GELİŞİMİNDEKİ YERİ

### The Place of Sovetskaya Tyurkologiya Journal in the Development of Soviet Turkology

Naile ASKER\*

#### Öz

1959 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde dördüncü kere nüfus sayımı yapıldı. Sayımın sonucuna göre toplam on beş cumhuriyette yaklaşık 25 milyon Türk yaşamaktaydı. Bu sayıma göre ülke genelinde Slav dil ailesinin doğu ağzında konuşan halklardan sonra ikinci yerde farklı lehçelerde Türkçe konuşan halklar gelmekteydi. Bu kadar büyük bir rakamı artık görmezden gelmek mümkün değildi. Merkezi akademik çevrede uzun süre hazırlıklar ve tartışmalar devam etti. Türkolojinin bir alan olarak araştırılması, öğrenilmesi daha Çarlık döneminden başlanılmış ve bu alanda büyük bilim insanları yetişmişti. Altyapı ve gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra bütün Sovyet Türklerinin dilini, edebiyatını, kültür ve geleneğini araştırmak için *Sovetskaya Tyurkologiya* adlı dergi Rusça yayına başladı. *Sovetskaya Tyurkologiya* (Советская тюркология – *Sovyet Türkolojisi*) Dergisi Azerbaycan'ın başkenti Bakü şehrinde 1970'de yayın hayatına başladı. Dergi, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği İlimler Akademisi ile Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti İlimler Akademisinin ortak bilimsel teorik yayınıydı. *Sovetskaya Tyurkologiya* (Советская тюркология) Dergisi ismini ve yayıncısını değiştene kadar yayınlandığı yaklaşık 22 yıl boyunca çağdaş Sovyet Türk filolojisi, dilciliği, özellikle ağızların araştırılması, öğrenilmesi alanında çok büyük görevler üstlendi. Dergi ilk sayısından, yayınlandığı ilk günden hem Sovyet hem bağımsız Azerbaycan döneminde prensiplerine sadık kalmış, sayfalarında asla siyasi temayüllü yazılara yer vermemiştir. Tam da buna göre, bütün dönemlerde kendi bilimsel ağırlığı ile seçilmiş, dünya Türkolojisinde ayrıca yeri olan, kendi sözünü söylemeği bilen uluslararası bilimsel teorik dergi statüsünü elinde tutmayı başarmıştır. Sovyet Türkolojisinin gelişimine paha biçilmez hizmetler vermiş dergi Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra *Türkologiya* Dergisi adı altında hayatını sürdürmektedir. Bu bildiri uluslararası bilimsel teorik dergi olmuş *Sovetskaya Tyurkologiya* (Советская тюркология) Dergisinin yaranma nedenleri, tarihi, görevleri, amacı, faaliyeti araştırılacak, derginin ilk editörleri, onların Sovyet ideolojik siyasetine rağmen derginin kalitesi için yaptıkları fedakârlıklardan bahsedilecektir. Aynı zamanda bugün bu derginin devamı olarak Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Dilcilik Enstitüsünde 1992 yılından günümüze kadar yayınlanan *Türkoloji* Dergisinin faaliyeti hakkında genel bilgi verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sovetskaya Tyurkologiya Dergisi, Türk, Türkoloji, editör, araştırma.

#### Abstract

In 1959, the fourth census was conducted in the Union of Soviet Socialist Republics. According to the results of the census, approximately 25 million Turks lived in a total of fifteen republics. According to this census, people speaking Turkish in different dialects came second after the people speaking the eastern dialect of the Slavic language family throughout the country. It was no longer possible to ignore such a large number. Preparations and discussions continued for a long time in the central academic circle. Researching and learning about Turkology as a field began as early as the Tsar period, and great scientists were trained in this field. After the infrastructure and necessary preparations were completed, the magazine *Sovetskaya Tyurkologiya* started to be published in Russian to research the language, literature, culture and tradition of all Soviet Turks. *Sovetskaya Tyurkologiya* (Советская тюркология – *Soviet Turkology*) Magazine started its publication life in 1970 in Baku, the capital of Azerbaijan. The journal was a joint scientific theoretical publication of the Academy of Sciences of the Union of Soviet Socialist Republics and the Academy of Sciences of the Azerbaijan Soviet Socialist Republic. *Sovetskaya Tyurkologiya* (Советская тюркология) Magazine undertook great tasks in the field of contemporary Soviet Turkish philology, linguistics, especially the research and learning of dialects during the 22 years it was published until it changed its name and publisher. He made a lexical and grammatical classification of its borders. From its first issue to the day it was published, the magazine remained faithful to its principles both during the Soviet and independent Azerbaijan periods, and never included politically oriented articles on its pages. Accordingly, it has managed to retain the status of an international scientific and theoretical journal that has been chosen for its scientific weight in all periods, has a special place in world Turkology, and knows its own words. The journal, which has provided invaluable services to the development of Soviet Turkology, continues its life under the name *Turkologiya* Journal after the collapse of the Soviet Union. In this

\* Doç. Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan, qaracantali@live.com, ORCID: 0000-0002-4723-113.

paper, the reasons for the creation of the journal *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская тюркология*), which is an international scientific theoretical journal, will be investigated, its history, duties, purpose and activities will be investigated, and the first editors of the journal and the sacrifices they made for the quality of the journal despite the Soviet ideological politics will be mentioned. At the same time, general information will be given about the activities of the Turkology Journal, which has been published at the Linguistics Institute of the Azerbaijan National Academy of Sciences since 1992, as a continuation of this journal.

**Keywords:** Sovyetskaya Tyurkologiya Journal, Turkish, Turkology, editor, research.

1922’de on beş bağımsız devlet birleşerek Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği adıyla kuruluşunu ilan etti. Bu devletlerin beşi Türk devletiydi. Üstelik Güney Kafkasya’da yerleşen diğer iki devlette de Türkler azınlıkta değildi. Türk devletleri toprakları üzerinde kurulmuş Ermenistan’ın nüfusunun yarısından çoğu Türklerden oluşmaktaydı. Aynı şekilde Gürcistan’da da belirli sayıda yerel Türkler yaşamaktaydı. Rusya o dönemde resmen ilan edilmese de federasyon bir devletti ve bünyesinde birçok Türk toplulukları ve halkları barındırıyordu. Burada daha Çar döneminden asimile siyaseti yürütülse de Türk topluluklarının büyük çoğunluğu milli kimliğini ve ana dilini korumuştur. Eğitim ve genel iletişim Rusca olsa da, en azından kırsal bölgelerde ana dilinde konuşulmaktaydı. II. Dünya Savaşından sonra SSCB’de milli siyaset tedricen yumuşamaya başlamıştı ve J. Stalin’in ölümünden sonra milletler ve topluluklar daha rahat şekilde milli kimliklerini öne çıkarmaya başladılar.

Böyle bir dönemde 1959 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nde dördüncü kere nüfus sayımı yapıldı. Bu sayıma göre on beş cumhuriyette toplam 25 milyon Türk yaşamaktaydı. Bunlar Azerbaycan Türkü, Kazak, Özbek, Türkmen, Kırgız, Tatar, Başkurt, Çuvaş, Yakut, Altay, Hakas, Kumuk, Karaçay, Balkar, Karakalpak, Gagauz ve diğerleri olmakla Türkçenin çeşitli lehçelerinde konuşan yirmi üç Türk halkıydı. Bu sayıma göre ülke genelinde Slav dil ailesinin doğu ağzında konuşan halklardan sonra ikinci yerde farklı lehçelerde Türkçe konuşan halklar gelmekteydi (Андреев, 1993; Всесоюзная перепись населения 1959 года).

Bu dönemde Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB), milli siyasetini düzenlemek için reformlar yapmaya, özellikle Türkler arasında medeni uygulamalar hayata geçirmeğe başladı. 25 milyon gibi büyük bir rakamı, bu kadar insanın varlığını daha fazla görmezden gelmek mümkün değildi. Üstelik Türkler, ülkenin endüstriyel, tarımsal, bilimsel, kültürel vs. alanlarında önemli görevler üstlenmekte, savaştan sonra kalkınma ve gelişim sürecinde başarılı işler ortaya koymaktaydılar.

Sovyetler Birliği’nin çeşitli devlet ve vilayetlerinde ana dillerini, edebiyatlarının kendine has özelliklerini, Türk filolojisinin önemli yanlarını araştıran bilim ve eğitim alanında uzmanlar çalışmaktaydı. Azerbaycan bu uzmanların hem sayısına hem kalitesine göre her zaman önderdeydi. Bu uzmanların merkezi bir yayında birleşmemesi onların dilcilik, edebiyat, folklor vs. alanlarda ortak sonuçlara gelmesine, birbirinden haberdar olmasına engel olmaktaydı. Genel, ama dokunaklı, kültürel ama merkeze bağlı bir adım atmak için akademik çevrede tartışmalar başladı. Uzun süren hazırlıklardan sonra Türkoloji alanında bütün Türk halklarına hitap edecek bir yayın üzerinde karar kılındı. Aslında Türkolojinin bir alan olarak araştırılması, öğrenilmesi daha Çarlık döneminden başlanılmıştı. Alanında uzman olan Türk ve başka milletlerden büyük bilim insanları yetişmişti. Altyapı ve teknik donanım için işlere başlandı. Derginin yayına başlaması için gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra bütün Sovyet Türkleri’nin dilini, edebiyatını, kültür ve geleneğini araştırmak için *Sovetskaya Tyurkologiya* adlı dergi yayına başladı. İlk başta makaleler sadece Rusçaydı, ama ilerleyen zamanda Türkçenin çeşitli ağzlarında, özellikle Azerbaycan Türkçesinde de makaleler yayınlandı.

SSCB İlimler Akademisi Yönetim kurulunun kararı ile Türk halklarının dili, edebiyatı, kültürü, folkloru ile bağlı uluslararası nitelikte dergi yayın hayatına başladı. *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология – Sovyet Türkolojisi*) adlandırılmış derginin yayını için Azerbaycan’ın başkenti Bakü şehri uygun bulundu. 1970’de dergi, Azerbaycan İA, Nesimi Dilcilik Enstitüsünde ilk sayısını yayınladı. Dergi, SSCB İlimler Akademisi ile Azerbaycan SSC İlimler Akademisinin ortak yayınıydı. *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisi bilimsel ve teorik makaleler

yayınlanmaktaydı ve kısa sürede Sovyetler Birliği'nde büyük üne kavuştu. Dergi yayınlandığı 22 yıl boyunca kalitesini ve yayın kurallarını deęişmedi. *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisi döneminin çağdaş Sovyet Türk filolojisi, dilcilięi, özellikle ağızların araştırılması, öğrenilmesi alanında çok büyük görevler üstlendi. Dergi ilk defa Sovyet sınırları içerisinde Türk dillerinin çok önemli dilcilik problemlerinin – semantik özelliklerinin; sözlerin yan anlamları, izahlı sözlük vs. sınırlarının leksik, gramer sınıflandırılmasını yapmıştır.

Dergi ilk sayısından, yayınlandığı ilk günden hem Sovyet hem bağımsız Azerbaycan döneminde prensiplerine sadık kalmış, sayfalarında asla siyasi temayüllü yazılara yer vermemiştir. Tam da buna göre, bütün dönemlerde kendi bilimsel ağırlığı ile seçilmiş, dünya Türkolojisinde ayrıca yeri olan, kendi sözünü söylemeęi bilen uluslararası bilimsel teorik dergi statüsünü elinde tutmayı başarmıştır. Alanında tek dergi olmuş *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisi Sovyet Türkolojisinin gelişimine paha biçilmez hizmetler vermiştir.

Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra derginin yayınlanmasında zaman zaman maddi ve kültürel sıkıntılar yaşansa da kısa sürede bunlar aşılmıştır. Bugün kendi selefinin geleneklerini yaşatan dergi *Türkologiya* Dergisi adı altında hayatını sürdürmektedir. *Türkologiya* Dergisi web sayısında 1970 yılından bu yana derginin tarihi, faaliyeti, arşivi, editörleri, uluslararası danışmanları vs. hakkında bütün bilgiler yer almaktadır.

*Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisinin Bakü'de yayınlanması da tesadüfi değildi. Bakü o dönemde ülkenin Türkoloji merkezlerinden biri gibi ün kazanmıştı: “Azerbaycan'ın sovyetleşmesiyle ülkede çeşitli bilim dallarında, dilcilik ve Türkolojide büyük hamleler yapılmıştır. İlk iş olarak pratik karakterli sorunlar çözülmüş, okullar ve üniversiteler açılmış, buralarda Türk dili bölümleri ve kürsüleri kurulmuş, programlar tertip edilmiş, kitaplar yazılmış, imla ve terim sorunları, Arap alfabesinden Latin harflerine geçiş konusu gündeme getirilmiş, okur-yazar kursları açılmıştır” (Asker, 2019: 53). Burada milli, kültürel köklü geleneğin varlığı, I Türkoloji Kurultayının 1926 yılında burada yapılması vs. durumlar da Bakü'nün Türkolojinin merkezi olmasına bir kanıttır. Aynı zamanda Azerbaycan'da güçlü bilimsel potansiyelin olması da önemli nedenlerden biri idi. SSCB İlimler Akademisi Yönetim kurulunda *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisinin yayını ve genel editör meselesi tartışılırken SSCB Türkologlar Encümeninin başkanı A. Kononov ve SSCB İA'nın Edebiyat ve dil bölümünün başkanı M. Hrabçenko derginin Bakü'de yayınlaşmasını ve genel editör görevine Memmedaęa Şireliyev'in getirilmesini önerdiler.

*Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisinin genel editörü yayın hayatına başladığı günden 1987 yılına kadar meşhur Türkolog Memmedaęa Şireliyev olmuştur (Süleymanova, 2009: 15-19). 1987-1993 yılları arasında derginin genel editörü Rusya İlimler Akademisi üyesi, Rusya İA Dilcilik Enstitüsü Türk dilleri bölümünün başkanı Ethem Tenişev olmuştur.

Sovyet Türkolojisinin gelişimine paha biçilmez hizmetler yapmış dergiye SSCB İA'nın desteęi büyüktü. Sovyet Türkologlarını ve dilci bilim insanlarını burada sözlerini söylemeęe teşvik eden, fikir alış verişine ve sağlam tartışmalara yönlendiren *Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisi bu alanda ortaya çıkan bilimsel sonuçlara ve araştırma konularına sayfalarında yer vererek kendi misyonunu yerine getirmekteydi.

*Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisinin yılda altı sayısı çıkmaktaydı. Basıldığı ilk sayıdan itibaren derginin şöhreti Sovyetler Birliği'nin sınırlarını aşdı ve o, dünya Türkologlarının yüksek kürsüsüne dönüştü. Burada makaleler tasnif olunmakta ve çeşitli başlıklar altında yerleştirilmekteydi. ‘Bilimsel faaliyetler’, ‘İcmal’, ‘Tankit ve bibliyografya’, ‘Dilcilik teorisi ve dil tarihi’, ‘Dilcilik ilişkileri’, ‘Folklor ve edebiyat tarihi’, ‘Folklor, edebiyat, kültür’, ‘Müzakereler’, ‘Haberler ve hulasalar’, ‘Şahsiyetler’, ‘Günün hadiseleri’ ve dięer sürekli bölümlerde bir çok bilimsel muhakeme ve tezler kendi çözümünü bulmuştur.

*Sovetskaya Tyurkologiya* (*Советская Тюркология*) Dergisi, yayınlandığı yaklaşık 22 yıl boyunca çağdaş Türk filolojisi, dilcilięi ve özellikle lehçelerinin araştırılması, öğrenilmesi alanında büyük işler görmüştür. Dilcilik alanında birleşik sözler ve söz birleşmeleri, Türk dillerinin leksik (kelime bilgisi), gramer, fonetik (ses bilgisi), fonomorfolojik yapısı, birleşik fiiller lehçelerarası karşılaştırmalarla



öğrenilmekteydi. Türk dilciliyinin tartışmalı meselelerinden biri ortak fonetiği sistemleştirmektir. *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi bu meseleyi her zaman dikkatte tutmuş ve devamlı olarak sayfalarına yansıtmıştır. Dergide genel olarak Türk lehçelerinin fonetiği üç aşamaya bölünmüş ve sistemli olarak araştırmaya tabii tutulmuştur: 1) az araştırılmış fonetik problemleri; 2) kabul görmüş ses tamlamalarının araştırılmasında matematiksel yapı modelinin uygulanması; 3) Türk dilleri araçılığıyla Rusçanın leksik-gramer yönden öğrenilmesi.

Bir başka önemli probleme de *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinde değinilmiş ve bu konuyla bağlı mülâhaza ve fikirlere sistemli şekilde geniş yer verilmiştir. Türk dillerinin diyalektolojisi ve farklı lehçelerle bağlı yeni işler görülmeye başlanmıştır. Bu alanda yeni monografilerin yazılması, kadim Türk dillerinin karşılıklı şekilde öğrenilmesi, Türk dilleri ağızlarının leksik, fonetik haritalarının hazırlanması büyük önem taşımaktaydı. *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi, karşısına Türk dillerinin diyalektoloji atlasının hazırlanması amacını koymuştu. Azerbaycan'da, Tataristan'da, Özbekistan'da, Kırgızistan'da ve başka yerlerde bu alanda belirli işler görülse, yerel diyalektoloji atlaslar hazırlansa da, tek Türk dilleri atlasının hazırlanması o dönem dilciliyinin ve *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinin önemli meselelerinden biriydi (Ширалиев, 1970: 3-15; Kazımov, 2009: 20-26). Daha 1950'li yıllarda Sovyetler Birliği'nde uzun tartışmalardan sonra dil problemleri ile bağlı diyalektlerin karşılaştırılmalı tarihinin öğrenilmesi hakkında karar kabul edilmişti. Bundan başka filolojinin araştırma metotlarının iki yönden – tarihi-gramer ve edebi dil tarihi olarak öğrenilmesi tavsiye olunmuştu.

*Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi kendi sayfalarında Orhun-Yenisey yazıtlarının dili ile bağlı bilimsel tartışmalara yer vermekteydi. Bu yazıtın VII.-VIII. yüzyıllarda yaranmasına rağmen, tabii olarak, döneminin tüm lehçelerini kapsayamazdı. Moda haline gelmiş bir metot da kadim Türk dillerine mahsus sözleri Orhun-Yenisey yazıtları ile kıyaslayarak, orada rast gelinmeyen sözlerin Türkçe olduğuna şüphe ile yaklaşmaktı. *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi Orhun-Yenisey yazıtının kadim Türk dillerinin hepsini kapsamadığı fikrini savunmaktaydı.

*Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi dilcilikle yanı sıra edebiyat meselelerine, Türk halkları arasında edebi ilişkilere de çok dikkat etmekteydi. Dergi sayfalarında bu konudaki yazılara geniş yer vermiş, yapılmış araştırmaları üç esas yöne göre gruplaştırmıştı: 1) edebiyat ve Türk halklarının olağan gelişimi; 2) edebiyatta akraba toplulukların milli-medeni yakınlığı, örf ve geleneklerinde ve günlük hayatta benzerlik, psikoloji ve milli karakterce yakınlık meselelerinin öğrenilmesi; 3) Türk dillerinin karşılıklı ilişkiler şeklinde Türk olmayan dillerde olan edebiyatla edebi kıyaslamasının, ilk sırada, dilin teorisi ve estetiğinin edebi problemlerinin öğrenilmesi.

Türk halkları için özel güncel mesele olan folklorun araştırılması meseleleri de *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinde dikkate alınmıştır. Folklor geleneği çağdaş Türk edebiyatlarında büyük güce sahiptir. Her bir Türk halkının folklorunun ayrıca yaranması ve tarihi gelişimi, yazılı edebiyata etkisi ve rolü, yazılı ve sözlü edebiyatın karşılıklı faaliyeti, folklor ve edebiyatın sentezinden yaranmış folklor ilminin aktüel problemleri her zaman dikkat merkezinde olmuştur.

1986 yılında *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinin 100. sayısı yayınlandı. Bu tarihe kadar hiç aksatılmadan yayınlanan dergi, bundan sonra da planlarını ve yapılacak işleri sistemleştirmişti. 100. sayı derginin hayatında önemli bir tarihi ve bu münasibetle genel editör E. Tenişev, dergide bu sayıya kadar görülmüş işler ve karşındaki görevler hakkında rapor karakterli bir yazı yayınlamıştır (Тенишев, 1986: 3-4). Farklı yıllarda *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisi yayın kurulunda P. Ezimov, G. Abdürehmanov, N. Baskakov, M. Dadaşzade, M. Zekiyev, S. İvanov, S. Kenesbayev, A. Kononov, X. Koroğlu, E. Tenişev, B. Çarıyarov, K. Yaşen ve başkaları verimli olarak faaliyet göstermişlerdir.

Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinin kaderi belirlenmeliydi: ya derginin yayınından tamamen imtina ederek onu yayıncılarından biri olan geçmiş SSCB İA'nın varisi Rusya İA'ne vermeli, ya da bağımsız Azerbaycan İA'nın yayını olarak yaşamına devam ettirilmeliydi. Nihayet, *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)*

Dergisi editörlüğüne Azerbaycan İA Edebiyyat, dil ve güzelsanatlar bölümünün başkanı B. Nebiyev'in imzası ile Azerbaycan İA Yönetim kurulunun 16 Ocak 1992. yıl tarihli toplantısının 4/3 sayılı kararından hazırlanmış belge geldi. Karar derginin adıyla bağlıydı ve bu kararla onun kaderi de belirlendi: "Geçmiş SSCB İA ile Azerbaycan İA'nin ortak yayını olan *Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinin adı değiştirilsin ve 1992 yılının ilk sayısından başlayarak *Türkologiya* adıyla basılsın" (<http://www.turkolojiya.org/>). Bu tarihten itibaren dergi *Türkologiya* adı altında Azerbaycan'a ait bağımsız yayın olarak hayatını devam ettirdi.

Ama 1993 yılının Ocak ayına kadar Rusya İA Dilcilik Enstitüsü Türk dilleri bölümünün başkanı Ethem Tenişev derginin genel editörü olarak görevini devam ettiriyordu. Azerbaycan İA Yönetim kurulunun 11 Ocak 1993. yıl kararıyla o, görevinden alındı: "Moskova'da yaşayan Rusya İlimler Akademisi üyesi E. Tenişev'in Bakü'de yayınlanan dergide düzenlemeler yapması son zamanlarda oluşmuş içtimai-siyasi hadiseler ve mevcut maliye zorlukları ile bağlı olarak bayağı zorlaştığı için yayın kurulu listesinde tutulmakla *Türkologiya* dergisinin genel editörü görevinden alınsın" (<http://www.turkolojiya.org/>).

Bundan kısa bir süre sonra Azerbaycan İA Yönetim kurulunun 29 Ocak kararı ile *Türkologiya* Dergisinin yeni genel editörü ve yayın kurulunun listesi belirlendi. Karara göre, akademik Ağamusa Ahunov dergiye genel editör tayin edildi. Kararda aynı zamanda Rusya, Azerbaycan, Tataristan, Başkurtistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Almanya, İngiltere, Fransa, ABD, İran, Türkiye ve Macaristan bilim insanlarından oluşmuş editörler kurulu gösterilmiştir (<http://www.turkolojiya.org/>). *Türkologiya* Dergisinin sürekli olarak gönderileceği ve mübadele yolu ile işbirliği edilecek 28 ülke kütüphanesinin listesi de karara eklenmiştir.

Bundan sonra zaman zaman maliye zorluklarıyla bağlı olarak dergi bazen 5-6 ay aralarla yayınlanmıştır. Bu da yeni yayınların ardıcıl olarak basılmamasına ve belirli zorluklar ve problemlere neden olmaktadır. Bütün bunların önüne geçmek için 1999 yılında *Türkologiya* Dergisinin devlet fonları pahasına finansmanı kararı alındı.

*Sovetskaya Tyurkologiya (Советская Тюркология)* Dergisinin yayımının durdurulması onun mirasçısı yerine Moskova'da Rusya İA'nin Dilcilik Enstitüsü bünyesinde *Rossiyskaya Tyurkologiya (Российская тюркология)* Dergisinin yayına başlamasına neden oldu. Bundan başka, Kazakistan'da Hoca Ahmed Yesevi Türk-Kazak Üniversitesi bünyesinde de *Türkologiya* adlı bilimsel dergi yayınlanmaktadır. Bugün bu dergiler kendi aralarında bilimsel, edebi işbirliğini devam ettirmektedirler. *Rossiyskaya Tyurkologiya (Российская Тюркология)* Dergisinin yayın kurulunda yer alan belirli Türkologlar *Türkologiya* Dergisiyle de sıkı işbirliği içerisindedir.

Bugün *Türkologiya* Dergisinin sayfalarında Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde, Rus, İngiliz, Alman dillerinde makaleler yayınlanmaktadır. Aynı zamanda bu makaleler teorik ve pratik olmakla Türkologinin bütün alanlarını kapsamaktadır. *Türkologiya* Dergisi 50 yıldan uzun bir süre zarfında geleneğine sadık kalarak sayfalarında genel dilcilik, Türk dillerinin karşılaştırmalı morfolojisi, sözlük terkihi, dil tarihi, Türk dillerinin tarihi gelişim aşamaları, Türk dilleri arasında çeviri meseleleri, dilcilikte yeni üsuller, tam olarak Türk dil ve lehçelerini içine alan meselelere ışık tutulmuş makaleler yer almaktadır. Dergide edebi dil, alfabe ve imla kuralları telaffuz çeşitliliği, terminoloji prensipleri ile bağlı makalelerin yayınlanmasına da dikkat edilmektedir.

Edebiyatla bağlı makalelerde daha çok Türk halklarının milli-manevi değerlerinden bahs eden meseleler üzerinde durulmaktadır. *Türkologiya* Dergisi kendi sayfalarında daha fazla kadim Türk edebiyatına, folklorun mahalli özelliklerine, eski Türk yazıtlarına, edebiyat teorisine yer vermektedir. Dergi bilimsel tartışmalar, şahsiyetler, nekrologlar (ölüm ilanları), icmaller (özetler), 'Memory' başlığı altında ünlü Türkologlar hakkında silsile yazıların yayınlanmasına da dikkat etmektedir.

*Türkologiya* Dergisinde yayınlanan yazarların milli kimlikleri rengarenktir. Burada ünlü bilim insanlarının, uzmanların makaleleri basılmaktadır. Dergi yarandığı ilk günden ister Sovyet ister bağımsızlık döneminde bilimsellik prensiplerinden taviz vermemiş, aktüel siyasi tartışmalardan uzak durmuştur. Bu nedenlerden dolayı ağırbaşlı bir yayın olmuş, sadece bilimsel teorik ve pratik uluslararası dil ve kültür dergisi olmayı başarmış ve dünya Türkolojisinde kendine özgü bir yer

tutmuştur. 1992 yılından günümüze kadar *Türkolojiya* Dergisinde yayınlanmış yazılar içerisinde yurtdışı Türkologların (Türkiye, Polonya, Macaristan, Fransa, Almanya vs.) ve post Sovyet mekânından olan (Rusya, Ukrayna, Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Moldova, Gürcistan vs.) bilim insanlarının eserleri yer almıştır. Dergi tarihi geleneğine sadık kalarak kendi sayfalarında önemli araştırmalara, bilimsel neticelere yer vermektedir.

Günümüzde *Türkolojiya* Dergisi AMİA'nın Merkezi Bilimsel Kütüphanesi aracılığıyla her yıl 50 adet olmakla yurtdışı bilimsel kurumlarıyla eserlerin mubadelesi çerçevesinde Bosnya, Bulgaristan, Macaristan, Polonya, Ruminya, Almanya, Finlandiya, Fransa, İtalya, Japonya, ABD, Rusya, Belarus, Ukrayna, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan vs. ülkelerin başkent ve üniversite kütüphanelerine gönderilmektedir.

### Кайнақча

- Asker, R. (2019). Azərbaycan'da Sovyet Dönemi Türkoloji Tarihi. “Ұлы Дала”. IV-ші Халықаралық Гуманитарлық Ғылымдар Форумының Материалдары (Бірінші бөлім) içinde (s. 53-67). Нұр-Сұлтан: Ғылым баспасы.
- Kazımov, İ. (2009). Akademik Memmedağa Şireliyevin Türkoloji Görüşleri. *AMEA Dilçilik İnstitutu. Tedgigler*, 3, 20-26.
- Süleymanova, S. (2009). Professor Memmedağa Şireliyev ve “Türkolojiya Jurnalı”, *AMEA Dilçilik İnstitutu. Tedgigler*, 3, 15-19.
- Андреев, Е. М. (1993). *Население Советского Союза, 1922-1991*. Москва: Наука.
- Всесоюзная перепись населения 1959 года*. РГАЭ РФ (быв. ЦГАНХ СССР), фонд 1562, опись 336, ед.хр. 1566 а-1566 д (Таблица 3,4. Распределение населения по национальности и родному языку).
- Тенишев, Е. (1986). “Сотый номер журнала “Советская тюркология”, *Советская Тюркология*, 4, 3-4.
- Ширалиев, М. Ш., Асадуллаев, Ш. Г. (1970). “Советская тюркская филология и задачи журнала “Советская тюркология”, *Советская Тюркология*, (1) с. 3-15.
- Türkolojiya Dergisi, 15 Eylül 2024 tarihinde <http://www.turkolojiya.org/> adresinden alınmıştır.

## TÜRKMENİN AŇYÝETİNDE ERKEK OGLANYŇ ORNY

**Narbibiş ŞAMMAÝEWA\***

“Oguldyr döwletin başy”

Milletin aňyýetiniň özeninde türkmen halkynyň mertebesi, ar-namysy, ynsap ölçegi ýatyr. Bize atababalarymyzdan miras galdyrylan halk döredijiliginiň ajaýyp nusgalary bilen tanyşan oglanyň arly-namysly bolup ýetişjekdigine şek-şübhe ýok. Sebäbi erkek oglanyň garadan-gaýtmaz bolup ýetişmeginde ilin halaýany mert ýigidiň hüý-häsiýeti, edim-gylymy onuň duşmana garşy şir bolup topulyşy, watan, maşgala ýaly mukaddesligi goramak üçin janyňy pida etmäge taýýarlygy göz önünde janlanýar.

Eposlar erkin ruhly watan goragçyny terbiýelemäge, ýokary ahlak gymmatlygyny goramaga, öz sözüne wepalylygy, ýaşululara hormaty we hoşniýetlilik öwretmäge esas bolup, ata-babalarymyzyň özboluşly durmuş ýoluny, aňyýetini we ýaşayyş durmuşyny bize nusga hökmünde açyp görkezýär.

Türkmeniň aňyýetinde erkek oglana bolan ynam Gorkut ata eposynyň Baý bugranyň ogluna at dakylşy bilen bagly bölümünde aýdyňlaşdyrylýar. Mysal: “Baý bugranyň ogly baş ýaşyna girdi, baş ýaşyndan on ýaşyna girdi, on ýaşyndan onbaş ýaşyna girdi. Bir syratly, edepli ýigit bolup ýetişdi. Ol zamanda bir oglan baş kesme, gan dökmese, oňa at dakylmazdy” (Gorkut Ata, 1990: 62).

Söwdagärleri talaňçylardan kyrk ýigidi bilen halas edip, olaryň mallaryny alyp berensoň ýigit atasynyň Baý Bugra hanyň ýanyna gelip oturdy. Söwdagärler hem oglanyň elini, tagzym etdiler. Muny gören Baý Bugra han aýtdy:

- Näme meniň oglum baş kesip, gan dökdümi?
- Hawa, baş hem kesdi, gan hem dökti.
- Onda bu oglana at goýarça bar-da?
- Hawa soltanyň, näme etseňem bärsinden gaýdýar.

Bugra beg galyň oguz beglerini çagyrdy, uly myhmançylyk geçirdiler. Dädem Gorkut geldi, oglana Bamsy Birek diýip, at goýdy (Gorkut Ata, 1990: 63).

Erkek oğlandan edilýän talaplar onuň watanyňy, ilini gorap biljek adam bolup ýetişmegi üçin şertlerdir. Ene hüwdisiniň her setirinde balasyna söýgüsi, durmuş maslahaty we geljekde watana wepaly, gujur-gaýratly bolmagyny ündeýän şirin owazly sargydy ýatyr. Enäniň täze doglan çagasy üçin ömrüniň dowamynda oňa ýol açjak aýratyn bir ündewi- bu hem hüwdidir. Hüwdi türkmenleriň medeni mirasy bolup, enäniň çagasyna berjek maşgala terbiýesiniň özenidir. Çaga enäniň mylaýym sesine meýmiräp, sallançagyň badyna hüwdide janlanýan obrazlara girip, “dagy-düzi seýran edýär”, “agalary bilen at çapýar”, “kakasyna ýoldaş bolup hünär öwrenýär”.

Hüwdi halk döredijiliginiň in gadymy görnüşlerinden biridir. Şu güne çenli saklanyp galan hüwdiler halk hakydasynyň göwher daşy kimin nesilden-nesle, eneden-enä geçip gelipdir. Bular çaganyň durmuşynda ilkinji saz eserlerine öwürülen in mylaýym we ýurege ýakyn aýdymlardyr. Hüwdi türkmenleriň epiki eserlerinde, hekaýalarynda we erteklerinde-de orun alan halk döredijiligi hasaplanýar.

Hüwdileriň pessayja, mylaýym ritmi çaganyň köşeşmegine we dynç almagyna ýardam edýär, sebäbi hüwdi sazlary çaganyň ýürek urşy we dem alşy bilen sazlaşykly eşidilýär. Psihologlar hüwdileriň çaganyň psihologiki ösüşine, emosiýalaryň, duýgylaryň kemala gelmegine we aklyň kämilleşmegine peýdaly täsir edýändigine güwä geçýärler.

\* Prof. Dr., Seyitnazar Seydi Turkmen State Pedagogical Institute, Chief of the chair “Romano-Germanic Languages And Literature With Their Methods Of Teaching”, Aşkabat/Türkmenistan, narbibish06@mail.ru.

Hüwdiler diňe bir çagany uklatmagyň usuly bolman, eýsem çagany medeni döp-dessurlar, milli gymmatlyklar, türkmen halkynyň taryhy we dünýä giňişliginde jemgyýet tarapyndan kabul edilen düşünje we tertip-düzgün bilen tanyşdyrýar. Çaga, daş-töweregini gurşap alan dünýe hakda ilkinji bilimini alýar, ol entäk aýdylýan jümlelere düşünmese-de, köşeşdiriji ritmler oňa täsir edip, çagany ukladýar. Erkek oglanyň edenli, il halar goç ýigit bolup, ýetişmeginde ene hüwdisiniň ähmiýeti uludyr.

Türkmeniň aňyýetinde oňlanlaryň tutýan ornunyň belentliginden habar berýän ýene-de bir döp, türkmen dilinde çagalara jynsna görä at dakmagyň ýörite aýratynlygynyň bardygy bellärlilidir. Esasan, türkmenler gyzlara dakylýan goşma atlaryň birinji komponenti hökmünde “ogul” sözüni ulanýarlar, mysal üçin, *Ogulabat, Ogulbagt, Ogulgerek, Oguldurdy, Ogulnur* we ş.m. Biziň ýygnan maglumatlarymyzyň içinde düzüminde “ogul” sözi bolan gyzlara dakylýan atlaryň ýüz elliden gowragy bar. Bu hadysa, esasan, Mary we Ahal welaýatlarynda teke diýalektinde giňden ýaýrandyr. Türkmen halkynyň arasynda, oňlanlaryň jemgyýetde bitirmeli işleriniň, erkek adama mahsus parasatlylyk, akyl-paýhas we gujur-gaýrat, bilen hal edilýändigini, giňden ýaýran hakykatdyr.

Ýurduň özbaşdaklyklygyny, erkinligini gazanmak, Watany goramak, mertlik, agzybirlik ýaly meseleler Magtymguly Pyragynyň hem döredijiliginiň esasy meselesidir. Şahyr ýigitlere adamkärçiligiň gowy sypatlaryny öwretmegi, olarda watana, zähmete, ýaşayşa, gözellige, dostluga, agzybirlige söýgi döretmegi, adamçylyga gelişmeýän ýaramaz häsiýetlere ýigrenç duýgusyny oýarmagy, ynsan mertebesini wasp etmegi özüniň borjy hasaplapdyr. Özüniň arzuwlan “berkarar döwletiniň” amal edilişini hem milletiň mert ýigitleriniň gaýratyna baglydygyny wasp edýär.

Oňlan, ýigit düşüňjeleriniň pelsepewi manysy erkeklere mahsus bolan dogumlylyk, parasatlylyk, batyrlyk, gaýratlylyk, edermenlik, çydamlylyk, işeňirlik, ýaly psiho-fiziki ýagdaýy bilen düşündirilip, erkek adamyň ruhy dünýäsine mahsus ynsanperwerlik, watansöýüjilik, jomartlyk, rehimsizlik, wepadarlyk, dogry sözlülük, göwniaçyklyk we eli açyklyk häsiýetleri bilen üsti ýetirilýär. Erkek adamyň häsiýetleriniň içinde in möhümi parasatlylyk, dogruçylyk, ynamlylyk, gönümellik.

Türkmen halky erkek kişi barada Magtymgulynyň dili bilen ‘*Oguldur döwletiň başy*’ diýip, ýöne ýere aýtmaýar. Erkek oňlan ýigit çykanda, ol ata-enesiniň daýanjy, mert, il halar, hoşgylaw, il-ýurduň goragy hasaplanýar.

Magtymguly atamyz, ýigitlere mahsus, mert-namart düşüňjeleriniň aratapawuduny şu aşakdaky setirler bilen düşündirýär, “Mert çykar myhmana güler ýüz bilen, namardyň myhmandan gaçyşyn görüň; Ýamana öwüt hebesdir, Ýagşy äre bir söz besdir; Hiç azar bermegil bir musulmana, Ogry ärden, bir dogry it ýagşydyr; Bimanynyň sözi janyňdan öter, Gybat edip, özi günäge batar, Ýamanyň zyýany iline ýeter, Nadanyň peýdasy özüne degmez” diýmek bilen, namart, gorkaklar, elinden iş gelmeýän biwepa, ar-namyssyz nalajedeýinler akylдар şahyrymyz tarapyndan ýazgarylýar. Magtymguly şahyryň *Baş üstüne* goşgusynda namart adamyň häsiýeti ussatlyk bilen suratlandyrylýar.

Namart kimdir, biler bolsaň,  
Ne diýseň, diýr «Baş üstüne!»  
Azmaýyşyn kylar bolsaň  
Hiç tapylmaz iş üstünde

Murtun towlap, herýan tartar,  
Haýбаты peleñden artar,  
Gök dek gürlär, damak ýyrtar  
Häzir bolan aş üstünde

Türkmen halkynyň taryhynda-da, geljeginde-de ýurduň parahatlygy, öý-ojagyň abatlygy, asmanyň dury bolmagy türkmen ýigitleriniň edermenligi, watana wepalylygy, ene topraga söýgüsi bilen ölçenýär.

### Ulanylan Edebiýatlar

Babaýew, K. (1989). *Türkmen Diliniň Stilistikasy*. Aşgabat: Magaryf.

*Türkmen Halk Ertekileri*. (2011). Aşgabat: TDNG.

*Görogly*. (1979). Aşgabat.

*Горкут Ата: Гадымы Туркмен Эпосы*. (1990). Aşgabat: Туркменистан.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[turkiyat.kongresim.com.tr](http://turkiyat.kongresim.com.tr)



Magtymguly. (2013). *Eserler Ýgyndysy. I. Jilt. Aşgabat: Ylym.*

Magtymguly. (2013). *Eserler Ýgyndysy. II. Jilt. Aşgabat: Ylym.*

Meredow, A. (1997). *Magtymgulynyň Düşündirişli Sözlügi.* Gonbe D. Kabus.

## AZERBAIJAN MASALLARINDAN “VEFALI AT” ADLI MASALIN SEMBOLİK ÇÖZÜMLEMESİ

### Symbolic Analysis of The Tale Named “The Loyal Horse” From Azerbaijan Tales

Nedim BAKIRCI\*

#### Özet

Sembol, Analitik Psikoloji'nin kurucusu Carl Gustav Jung'a göre gündelik hayatımızda bilip tanıdığımız; ancak alışlagelen, açık anlamının yanı sıra kendine özgü anlamlar da çağrıştıran bir terim veya bir resimdir. Metin içerisinde bir unsurun sembol olabilmesi için o unsurun ilk anlamının dışında pek çok anlam taşıması gerekir. Birden fazla alam taşıyan unsur o zaman tam olarak tanımlanamayan, bilinmeyen, daha geniş, “bilinç dışı” bir yön kazanmış olur. Buna bağlı olarak Jung'un dile getirdiği arketipsel sembolizm önemli son derece önemli bir kavramdır. Jung, tüm insanlarda ortak bir bilinçdışının olduğundan hareketle arketip kavramını önermiştir. Jung'un başlattığı, Joseph Campbell'in sistemleştirdiği sembolik yolculuğun “ayrılık-erginleşme-dönüş” aşamaları içerisinde kolektif bilinç dışına ait pek çok unsur yer alır. Bu unsurlar “Persona”, “Gölge”, “İç/Tüm Benlik, Kendilik/Self”, “Anima-Animus”, “Yüce Birey” ve “Yüce Ana” gibi arketiplerdir. İnsanoğlunun kendisini keşfederek mükemmelleştirme yolculuğunu tamamlamasında iç dünyasının karanlık dehlizlerinden geçerek yaşadığı pek çok unsur kişinin gelecekteki durumunu belirlemektedir. Bireyleşmede kahraman ayrılıkla yolculuğa başlayıp bireyleşme yolculuğunu tamamlayarak erginleşmiş, bir başka deyişle insan-ı kâmil olmuş şekilde geri dönmüştür. Böylece erginleşmiş kahraman diğer kişilere örnek bir kişilik oluşturur. Sembolik yolculuk özellikle sanatsal ürünlere uygulanmakta ve edebiyat alanında ortaya birtakım sonuçlar çıkarılmaktadır. Bu sanatsal ürünlerden biri de hiç şüphesiz masallardır.

Masallar, topluma ait kültürel inanış ve değerleri aktarır, toplumun ortak kültürel anlayışını anlatır ve temsil eder. Bu sebeple masallar ait olduğu toplumun kültürel belleklerindenidir. Bir milletin kültürel belleğinin temel unsurlarından biri olan masallar, bu bağlamda değerlendirildiğinde ortak bilinç dışını yansıtan kavramların, onları var eden toplumu nasıl ayakta tuttuğunu gözler önüne serer. Masallarda bir toplumun değerlerini, inançlarını, acılarını, sevinçlerini ve ortak bilinçdışını bulabiliriz. Dolayısıyla Türk masalları arketipsel sembolizm açısından değerlendirip yorumlanması Türk kültürü açısından son derece önem taşımaktadır.

Bu güne kadar masallarla ilgili sayısız çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde masal metinlerinin sembolik analizleri de yer almıştır. Özellikle masallarda kahramanın yolculuğu ayrılık-erginleşme-dönüş aşamaları metinden hareketle ele alınarak analiz edilip yorumlanmıştır.

Bu bildiriye Azerbaycan masallarından “Vefalı At” adlı masal arketipsel sembolizm açısından değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, arketip, bireyleşme, mitoloji, sembol, sembolizm, sembolik çözümleme.

#### Abstract

According to Carl Gustav Jung, the founder of Analytical Psychology, symbol is what we know and recognize in our daily lives; However, it is a term or an image that evokes unique meanings in addition to its usual, obvious meaning. In order for an element in the text to be a symbol, that element must have many meanings other than its initial meaning. The element that carries more than one meaning then acquires a broader, "unconscious" aspect that cannot be fully defined, unknown. Accordingly, the archetypal symbolism expressed by Jung is an extremely important concept. Jung proposed the concept of archetype on the basis that all humans have a common unconscious. Many elements of the collective unconscious are included in the "separation-maturation-return" stages of the symbolic journey initiated by Jung and systematized by Joseph Campbell. These elements are archetypes such as “Persona”, “Shadow”, “Inner/Whole Self, Self/Self”, “Anima-Animus”, “Great Individual” and “Great Mother”. Many elements that human beings experience through the dark corridors of their inner world in completing their journey of discovering and perfecting themselves determine the person's future situation. In individuation, the hero begins his journey with separation and completes his journey of

\* Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Niğde/ Türkiye, nedimbakirci@gmail.com; nbakirci@ohu.edu.tr, ORCID:0000-0001-8672-9481.

individuation and returns as an initiated person, in other words, as a perfect human being. Thus, the initiated hero sets an example for other people. The symbolic journey is especially applied to artistic products and some results are obtained in the field of literature. One of these artistic products is undoubtedly fairy tales.

Fairy tales convey the cultural beliefs and values of the society, explain and represent the common cultural understanding of the society. For this reason, fairy tales are among the cultural memories of the society to which they belong. Fairy tales, which are one of the basic elements of a nation's cultural memory, when evaluated in this context, reveal how concepts that reflect the collective unconscious sustain the society that created them. We can find the values, beliefs, pains, joys and common unconscious of a society in fairy tales. Therefore, evaluating and interpreting Turkish tales in terms of archetypal symbolism is extremely important for Turkish culture.

Numerous studies have been conducted on fairy tales to date. Symbolic analyzes of fairy tale texts were also included in these studies. Especially in fairy tales, the hero's journey, separation-maturation-return stages are analyzed and interpreted based on the text.

In this paper, the tale called "Loyal Horse" from Azerbaijani tales will be evaluated in terms of archetypal symbolism.

**Keywords:** Tale, archetype, individuation, mythology, symbol, symbolism, symbolic analysis.

## Giriş

Masallar halk anlatmaları içerisinde en sevilen türlerden biridir. Türk dünyasında masal karşılığı olarak daha çok üç kavram kullanılır. Bunlar, Türkiye ve Balkanlarda, *mesel, masal, hekât, hikâye*; Kuzey ve Güney Azerbaycan ile Kafkasların büyük bir kısmında *nagıl*; Hazar Denizi'nin doğusundaki Türk ülkelerinde (Türkmenistan, Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan, Uygur Özerk Cumhuriyeti) ise *ertek* veya *ertegidir*.

Saim Sakaoğlu masalı "*Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu hâlde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür.*" (Sakaoğlu, 1999: 2) şeklinde tarif etmektedir.

Hayal mahsulü olan masallar bünyesinde pek çok sembolik anlamlar barındırır. Her masalda kendilik bilincini kazanmaya çalışan kahramanların var oluş mücadelesi çeşitli arketipsel sembollerin diliyle aktarılır. Carl Gustav Jung'un psikoloji dünyasına kazandırdığı "*arketip*" terimi, psikoloji literatüründe, algılamamızı örgütleyen, bilinç içeriklerini düzenleyen, değiştiren ve geliştiren yapılar olarak tanımlanmaktadır. Jung, kolektif bilinç dışından süzülüp biçimlenen mitolojik temalara arketip adını vermeden önce, "başlangıçtan beri var olan imgeler" ve "kolektif bilincin hakimleri" isimlerini kullanmıştır. Daha sonra, St. Augustinus'un "*ideae principales*"ı tanımlayışından esinlenerek, "arketipler" adını kullanmayı tercih etmiştir (URL-1). İlk örnek, ana örnek, temel model, köken örnek, prototip, ilk yaratma, bir şeyin ilk, tipik ve en mükemmel örneği, ilk ifade, âyan-ı sabit, değişmeyen, sabit öz anlamlarına gelen arketip, tarih boyunca insanoğlunun başından geçen benzer olayların kökeninin, ilk hâlinin adıdır (Çetindağ Süme, 2011: 12). Bu yönüyle bilinç-bilinçaltı-bilinç dışı ekseninde yer alan ve kökene gönderme yapan bir kavramdır. Jung, arketip için "*İlksel imge ya da bir başka deyişle arketip, tarih boyunca sık sık yinelenen ve yaratıcı fantezinin kendini serbestçe ifade ettiği her yerde beliren bir figürdür.*" (Jung, 2006: 323) şeklinde bir açıklama yapar. Jung'un tarif ettiği pek çok arketip olmuştur: anne arketipi, baba arketipi, yeniden doğuş arketipi, gölge arketipi, aile arketipi gibi

Semboller olayları ve bilgileri beynimizin verilerine indirgeyip bizim, kendimizi aşan ve gözle görüp fakat elle tutamadığımız şeyleri kavramamızı sağlayan araçlardır (Fromm, 2015: 7). Semboller, görünenin ardında gizli bir dünya barındırır ve bir metne görünen anlamının ötesinde daha fazla anlam yüklerler. Sembollerle kurulu edebî metinlerin sembolik açılımını yapmak, bu sebeple çok önemlidir (Çetindağ Süme, 2011: 4). Sembol dilinin hayaller, korkular, istekler ve fantastik öğelerle yoğrulup oluştuğu dönemin hayata ve olaylara bakışının eklenmesiyle şekillenen masallar, yüzyıllar ötesindeki mitlerin günümüze uzanan izdüşümleridir (Ege, 2013: 42).

Mitler, zaman içinde birbirinden farklı gibi görünen ancak temelde masal, efsane, hikâye gibi anlatma esasına dayalı türlerle varlığını sembol değerler ve motifler bağlamında sürdüren anlatılardır.



Kahramanın mitolojik macerasının bilinen yolu monomitin çekirdeği kabul edilebilecek ‘ayrılma-erginlenme-dönüş’tür. Bir kahraman olağan dünyadan çıkıp doğüstü farklılıklarla karşılaşabileceği gizemli bir alana doğru ilerler. Burada masalsi güçlerle karşılaşılır ve kesin bir zafer elde edilir. Kahraman bu gizemli ve zorlu maceradan benzerleri üzerinde üstünlük sağlayan bir güçle döner (Campbell, 2010: 42). Dünyanın neresinde olursa olsun, anlatılarda kahraman hep aynı aşamalardan geçmektedir. Kahraman, genel geçerliği olan, bireysel ve yerel sınırları zorlayarak onları aşan, olağan insani biçimlere ulaşan kadın veya erkektir. Kahramanın görevi ve amacı, yola çıkışından farklı, dönüşümler yaşamış bir birey olarak dönmek, yenilenmiş yaşamdan aldığı dersi öğretmektir (Campbell, 2010: 30-31). Kahramanın yolculuğu sürerken karşısına birçok engel çıkar. Engeller, kahramanın gücü ve/veya yardımcıları sayesinde aşılar. Yolculuğun bir başlangıç noktası vardır; kahraman anne rahmine düştüğünde başlar ancak bir sonu yoktur, döngüseldir. Yaşamın akışı içinde varılan her nokta yeni bir başlangıcı ifade eder ve kahramanın yolculuğu sonsuza dek sürer (Bakırcı, 2019: 39).

Halk anlatımları bünyesinde pek çok arketipsel özellikler taşırlar. Özellikle masallar arketipsel sembolizm bakımından son derece zengindir. Bu bildiriye Azerbaycan Masallarından biri olan “Vefalı At” adlı masal, Joseph Campbell’ın sistemli bir şekilde ifade ettiği “ayrılış, erginlenme, dönüş” (Campbell, 2010) aşamalarına göre ele alınacak ve sembollerle verdiği mesajlar çözümlenecektir.

### “Vefalı At” Masalının Arketipsel Sembolizm Açısından Çözümlemesi

Vefalı At masalı, Azerbaycan başta olmak üzere Türk dünyasında pek çok varyantı olan masallardan birisidir. Bu masal, tip kataloglarından Wolfram Eberhard-Pertev Naili Boratav katalogunda 72 (Eberhard-Boratav, 1953: 78-82), Antti Aarne-Stith Thompson katalogunda 301 (Aarne- Thompson, 1964: 90-93), Hans Jörg Uther katalogunda da 301 (Uther, 2004: 176-179) numarada kayıtlıdır. Vefalı At masalını sembolik açıdan çözümlemesine geçmeden önce masalın motif sırasını vermek yararlı olacaktır.

Motif sırası:

1) Bir padişah ölüm döşeginde üç oğlunu yanına çağırarak onlar üç öğüt verir:

a) Avlanmaya gittiğinizde üçünüz de aynı yerden gidin.

b) Yolculuğa çıkınca birlikte çıkın.

c) Ağaç dibinde, duvar dibinde, ormanın açıklığında yatmayın.

2) Padişah büyük bir merasimle defnedildikten sonra kırk gün, kırk gece yas tutulur.

3) Üç kardeş ava çıkarlar, akşama kadar avlandıktan sonra bir ormanın içinde bir düzlükte konaklamak isterler, ancak küçük kardeş Melik Muhammed babasının vasiyetini hatırlar ve gece uyumaz. Gece yarısı büyük bir dev gelir, oğlan bir kılıç darbesiyle devı vurup öldürür.

4) Kardeşler yollarına devam edip bir duvar dibinde konaklarlar, Melik Muhammed yine uyumaz. Yine bir dev çıka gelir, Melik Muhammed bir kılıç darbesiyle o devı de öldürür.

5) Üçüncü gün kardeşler yine geceleme için bir yer ararlar bir ağaç altında konaklarlar. Melik Muhammed parmağını kesip yarasına tuz basıp nöbet tutar. Gece yarısı diğer devlerin kardeşı gelir, Melik Muhammed kılıcıyla devı yaralar.

6) Sabah kardeşler devın kuyusunu bulurlar ve Melik Muhammed kuyuya iner. Kuyuda altın, mücevher ne varsa alır, kuyu içinde gezerken tavana asılı üç kız görür ve onları da kuyudan çıkartır. Ancak Ağabeyleri Melik Muhammed’i kuyuda bırakıp giderler.

7) Oğlan kuyu içersinden üç gün üç gece yol gidip bir şehre çıkar ve bir tüccarın yanında seyis olarak çalışmaya başlar.

8) Tüccarın karısı Melik Muhammed'e ilk görüşte âşık olur, ancak oğlan kadına iltifat etmez. Bunun üzerine kadın, oğlanı öldürtmeye karar verir ve bir Küpkarısı bulup Melik Muhammed'i öldürtmek ister.

9) Küpkarısı, kadının gidip kocasından eşi benzeri görülmemiş duvarları bin bir renk saçan bir köşk yaptırması gerektiğini söylemesini ister.

10) Tüccar karısından çok korktuğu için isteğini kabul eder ve böyle hünerli bir usta bulması için Melik Muhammed'e görev verir.

11) Melik Muhammed, baktığı tüccarın atının yardımıyla harabe bir mezarlıkta yatan ustayı bir kırbaç darbesiyle uyandırır ve bir kuşun kafesinde olan aletler ile Usta Melik Cümşüd'ü alıp tüccara getirir.

12) Tüccarın karısı yeniden Küpkarısını çağırır ve Küpkarısı oğlanın köşkün çatısını yapacak uzun direkleri getirmesi gerektiğini söyler. Kadın da kocasına durumu anlatır.

13) Melik Muhammed, atın yardımıyla çatı için gerekli direkleri bulup getirir. Bunun üzerine kadın Melik Muhammed'i öldürmek ister. At bu durumu Melik Muhammed'e haber verir.

14) Melik Muhammed tüccardan helallik alır ve Cümşüd'ün aletlerinin içinde olduğu kafesi de alıp atın yardımıyla karanlık dünyadan aydınlık dünyaya çıkar.

15) Melik Muhammed bir değirmenin yanında şeytana rastlar ve şeytan dudukuşunu koymak için kafesi oğlandan ister. Oğlan razı olmaz ve şeytanla mücadeleye girer. Atın yardımıyla şeytani alt edip bütün sihirleri bilen dudukuşunu alıp kafese koyar.

16) Ağabeyleri Melik Mumammed'in geldiğini haber alınca oğlanı yemek davetinde zehirlemek isterler. Oğlan atın ve kuşun yardımıyla zehirlenmekten kurtulur.

17) Padişah dudukuşunu Melik'in elinden alır. Dudukuşu ise sihirle padişahı, veziri ve bütün saray mensupları birbirine yapıştırır. Atla kuş bunları cezalandırırlar. Melik Muhammed padişah olarak seçilir, kuyudan çıkardığı küçük kızla evlenip kırk gün kırk gece düğün yapar (Araslı, 2012: 54-73).

## 1. Ayrılma Aşaması

Mitik yolculuğun “maceraya çağrı” olarak belirlenen ilk aşaması, kahramanı çağıran ve onun ruhsal ağırlık merkezini toplumun sınırlarından bilinmeyen bir bölgeye çekmiş olan kaderi belirtir. Bir hata sonucu veya şans eseri beklenmedik bir dünya ortaya çıkarılabilir. Alışılmış yaşam ufku genişlemeye başlar, eski kavramlar, idealler, duygusal kalıplar yetmez. Kahramanın bir eşiği aşma zamanı gelmiştir (Campbell, 2010: 72).

Mitolojiden günümüz sanatına kadar insanoğlu hikâye anlatırken belli kalıplar içinde hareket ettiğinde anlatımının daha güçlendiğini ve dinleyiciyi daha iyi ikna ettiğini görmüştür. Halk anlatılarında aksiyonu başlatan temel unsurlardan biri hiç şüphesiz kahramanın yolculuğa çıkmasıdır. Vefalı At masalında kahramanı maceraya çağıran şey padişahın ölümü üzerine üç kardeşin avlanmak için yola çıkmalarıdır. Padişah vasiyeti olan avlanmaya gittiklerinde üçünün de aynı yerden gitmemeleri, yolculuğa çıkınca birlikte çıkmaları, ağaç dibinde, duvar dibinde, ormanın açıklığında yatmamaları gerekir. Babanın vasiyetine iki büyük kardeş uymaz ancak küçük kardeş Melik Muhammed babasının söylediklerini unutmaz. Zira av esnasında ağabeyleri bir ormanın açık alanında gecelemeğe isterler, Melik Muhammed itiraz eder ancak itiraz kabul edilmez. Ağabeyler uyuyunca oğlan, nöbet tutar ve gece yarısı bir dev gelir. Kılıcını çekip devin başını keser. İkinci gün babasının istemediği duvar dibinde konaklarlar. Melik Muhammed yine uyumaz. Gece yarısı bir dev daha ortaya çıkar ve oğlan bu devi de öldürür. Üçüncü gün bir ağaç altında konaklarlar. Melik Muhammed parmağını kesip yaraya tuz basıp nöbet tutar. İki devin ağabeyi, bu defa gelir. Oğlan devi yaralar ve dev kaçarken “Ey Melik Muhammed, filan dağın eteğinde bir kuyu var. O kuyu mücevherlerle dolu. Git bul, helal olsun senin gibi bir yiğide.” (Araslı, 2012: 56) der. Ağabeyler uyanınca Melik Muhammed olanları anlatır ve hep birlikte kuyunun başına gelirler. Kahramanı maceraya davet eden çağrı genellikle kutsal sayılan mekânlarda gerçekleşir. Bu mekânlar su kenarı, mağara, dağ, kutsal orman, kuyu gibi arketipsel öğelerin yansıtıldığı mitolojik yönü güçlü yerlerdir. Erginleşmeye giden yolda ilk adım,

kişinin/kahramanın kendisi ve yaratıcısı ile baş başa kaldığı bu mekânlarda atılır (Çetindağ Süme, 2011: 21). Kahramanın yaraladığı varlık devdir. Fiziksel şiddetin ve psikolojik zorbalığın sembolik temsilcisi olan devler, ardına düşen kahramanı bilinmeze sürükleyen ve yaşam enerjisini sömüren kötücül varlıklarıyla, muhakkak suretle yok edilmesi gereken yaratıklardır. Devi öldürme amacıyla çıkacağı mitolojik yolculuğa tüm benliğiyle odaklanan kahraman, bireyi ve toplumu ruhsal anlamda özgür kılacak öz/niteliklere sahiptir (Özdemir, 2019: 322). Devlin yönlendirmesiyle kuyudan aşağı inen kahraman, böylece devlin çağrısına, davetine uyarak sembolik yolculuğun ilk aşaması olan ayrılış başlamış olur.

## 2. Erginlenme Aşaması

Erginleşme/Erginlenme, sembolik yolculuğun en önemli merhalesidir. Kahramanın içsel/dışsal bütün potansiyelini fark ettiği, ruhunda büyük değişikliklerin meydana geldiği bu aşamada kendiliğin ve bireyleşmenin sırları gizlidir. “*Erginlenme, varoluşsal durumda temel bir değişime denk düşer; aday sınavından, erginlenme ritüelinden önce sahip olduğundan tamamen farklı bir beden olarak ortaya çıkar ve bir başkası haline gelir.*” (Eliade, 2015: 12). Kahraman eşiği geçip, karşısına çıkan engelleri aştıkça ruhu tekâmül eder. Ancak bu engeller, fenomenolojik varlığın sınırlarını, sonsuz bir güçle sınavacak potansiyele sahiptir.

Sembolik yolculuğun zorlu şartları, kahramanı fiziksel ve psikolojik yönden erginleşmeye hazırlar. Bu bakımdan erginleşme, bireysel ve toplumsal korkuların açığa çıktığı, mücadele etme gücünün üstün değer kazandığı bir aşamadır. Kimi masal ve mitlerde ejderhalar devler ve korkunç yaratıkların, kahramanın cesaretini gücünü ve zekâsını sınavdığı bu dünya, onu erginleyen, geleceğe hazırlayan sınavlarla doludur. Campbell bu durumu şöyle açıklar: “*Eşik aşıldıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasına doğru ilerler.*” (2010: 113). Sınavlar kahramanı içinde bulunduğu toplumdaki uzaklaştırır ve yalnızlaştırır. Campbell sınavları mistik bir yorumla da açıklamaya çalışır. Sınavlar yolu, duyuların arındırılıp önemsizleştirildiği, enerji ve ilgilerin aşkın şeylere yoğunlaştırıldığı, benliğin arındığı, kişisel geçmişin çocukluk imgelerinin dağılması, aşılması ve dönüşmesidir. (2010:117)

Kahraman sınavlar yolunda kişiliğin oluşum evresini örnekleyen ve kişioğlunun gelişim sürecinde hangi değerleri bünyesine katması gerektiğini öğütleyen bilinçdışı bir yolculuğa da çıkabilir. Kahraman masalda kendini bir simgesel figürler (içlerinden biri onu her an yutabilir) manzarasının içinde bulur. Bu aşamada kahraman onu yutabilecek ya da bir başka deyişle ruhunu tutsak edebilecek kötücül değerler ile savaşmak zorundadır. Kahramanın savaşlarında en büyük yardımcısı kendi varlığını kanıtlama isteği aynı zamanda mitsel figürlerin ve kolektif bilinçdışının ona sunduğu araçlar olarak karşımıza çıkar (Ege, 2015: 245). Vefalı At masalında kahraman çok aşamalı bir sınavlar yoluna girer. Tüccarın karısı oğlana âşık olduğu için onu elde etmek ister. Ancak oğlan bu duruma razı olmaz. Dolayısıyla kadın Küpkarısının aklıyla kocasından oğlanı başarılması zor olan şeyler yapmasını ister. Oğlanın ilk sınavı duvarları bin bir renk ışık verecek köşkü yapacak ustanın bulunmasıdır. Atın yardımıyla köşkü yapacak ustayı bulur. Ancak usta ölmüştür. At ustanın mezarına kamçı ile vurulunca ustanın dirileceğini söyleyince Melik Muhammed de öyle yapar ve mezarda usta dile gelir. Usta aletlerini alması için Melik Muhammed’i mezarın içine davet eder. Burada mezar sembolik olarak bilinçdışının simgesidir. Mezar bir anlamda fiziki formu sebebiyle kuyu gibi dikey boyutta eril bir yapıya sahiptir. Kahraman yine atın verdiği akılla mezara iner. Karşısına çıkan engelleri hep tersine çevirir. Sarılı halıyı açar, açık halıyı sarar, kapalı kapıyı açar, açık kapıyı örter, atın önündeki eti itin önüne, itin önündeki otu atın önüne koyar. İçindeki aletlerle birlikte kafes alıp kaçar. Karı neneyle oğlanı yakalamak için halı, kapı, at ve it yardım etmez. At abı hayatı getirerek ustayı diriltir. Melik Muhammed, ustayla birlikte tüccarın yanına geri döner. Böylece erginlenme sürecinde ilk sınavı geçmiş ve önemli bir aşama kaydedilmiş olur.

Masalda yer alan kafes sembolik olarak içinden çıkılmazlığın, tutsaklığın ifadesidir. İnsanoğlu kaçtığı, hiç yüzleşmek istemediği korkularını bilinçaltının derinliklerine hapseder. Hapsolmuş duygular, düşüncelerin kafeslerinden salıverilmesi, onların özgür bırakılması kişinin mutlu ve tamlık içinde bir

yaşam sürmesi için gereklidir (Işık, 2009: 142-143). Melik Muhammed usta Cümşüd'ün aletlerinin içinde olan kafesi getirmesi bir anlamda Melik Muhammed'in özgürlüğünün anahtarıdır.

Erginleşme yolculuğunda kahramanın karşısına çıkan her engel, aşılması gereken bir eşiktir. *“Eşiğin aşılması evrensel kaynağın kutsal alanına atılan ilk adımdır.”* (Campbell, 2010: 98). Kutsala doğru yolculuk, kahramanın öz benliğini şekillendirir. Dolayısıyla eşik, sınama aşamasında çok önemli bir noktadır. Eşiğin aşılması, yolculukta yeni bir süreç başlatır. Pek çok zorluğun yanında pek çok mucizeyi de barındıran bir dünyaya adım atılır. Kahramanın karşısına çıkan her engel ona yeni ufuklar açar. Örneğin sembolik yolculukta karşılaşılan amansız bir düşman (dev, cadı vd.) -ki bunların her biri arketipsel bir öğedir- mağlup edildiği zaman sınırlarını ancak kahramanın belirleyeceği bir düzen kurulur.

Macera çağrısına cevap verip, büyülü eşiği aşan kahramanı yeni bir dünya beklemektedir. Masal kahramanı devin yönlendirmesiyle kuyuya inme kararı aldıktan sonra eşikten geçer ve mücadele başlar. Mekânsal semboller bağlamında *“kuyu, bilinçdışının simgesidir.”* (Campbell, 2010: 91) ve *“balinanın karnı”* adı verilen arketipsel öge ile özdeşdir. Ayrıca balinanın karnı bir erginleşme mekânı olarak, anne rahmi ile ilişkilidir. *“Büyülü eşikten geçişin bir yeniden doğum alanına geçme olduğu fikri, dünyanın her yerinde rahim imgesi olan balina karnıyla simgelenmiştir. Kahraman, eşiğin gücünü ele geçirmek ya da onunla uzlaşmak yerine bilinmeyen içinde kaybolur ve ölmüş gibi görünür.”* (Campbell, 2010: 107). Balinanın karnı, yani kuyu ruhsal aydınlanmanın, farkındalığın ve öz bene ulaşmanın sembolü olduğu gibi fiziki formu sebebiyle dikey boyutlu ekseninde yer alan eril bir yapıdır. Kapalı ve dar bir mekân olan kuyu, bilincin ters çevrilmiş formudur. Kuyuya giren, merkeze doğru yol alır. Dünyanın çekirdeğine doğru yapılan bu yolculukta bilinç dışına ait pek çok öge ile karşılaşılır. Kuyunun her katmanı yeni bir dünya ihtiva eder. Bunlar ayrıca bilinç basamaklarıdır. Derinlere inildikçe yüzleşilmesi gereken korkularla ve aşılması gereken engellerle karşılaşılır. Dolayısıyla kuyu güçlü bir erginleşme/yeniden doğuş mekânıdır (Özdemir, 2019: 362). Kahramanı kuyudan çıkaracak olan ilahi bir güç ya da akıl olacaktır. Tasavvufî manada da düşünülünce insan-ı kâmil olabilmek için kişinin kuyu gibi mekânlarda çile çekmesi söz konusudur. İnsanı karanlıklardan çıkarıp Allah'a ulaştıracak gizli bilgilerin kaynağı, kuyunun en dibindedir. İnsanın böyle bir mekândan dış dünyaya çıkmasını sağlayan ise ip ile sembolize edilen akıldır. İp aynı zamanda bilginin de sembolüdür. Kuyudan çıkabilmek için insanın aklını ve bilgisini kullanabilmesi şarttır (Çetindağ Süme, 2011: 189). Masal kahramanı ipe kuyuya inmiş ancak ağabeyleri kahramanın ipe kuyudan çıkmasına izin vermemişlerdir. Kahraman da gizli bilgilerin kaynağını kuyunun en derinlerinde aramaya başlamıştır. Sonunda konuşan atı bulan kahraman onun sayesinde kuyudan çıkmayı başarmıştır.

Vefalı At masalında küçük oğlan, kuyunun karanlıklarına meydan okuyarak bilinçaltının derinlerine inmeyi başarır. *“Kuyu, karanlık ve kapalılık imgeleriyle kendisini gerçekleştirecek olan, sonsuz serüvenindeki her kahramanın girmek zorunda olduğu tipik bir erginlenme mekânı ve doğal olarak bilinçdışının da ideal bir simgesidir.”* (Özdemir, 2019: 363).

## 2.1. Gölge Arketipi

Kahraman kuyuya yönlendiren devdir. Burada dev gölge arketipi olarak değerlendirilebilir. Gölge, pek çok yönden karşı konulması zor bir arketiptir. İnsan hafızasında unutulmamak isteyen dev, güçlü ve korkutucu olduğunu her fırsatta ortaya koyar. Onunla mücadele edebilmek için sağlam bir bedenden fazlası gerekir. Üstelik gölgenin maddesel unsurlar ile desteklenen boyutuna bürünen devlerin, yok edilmesi neredeyse imkânsızdır. Ancak kahramanın iki devi öldürüp üçüncü devi yaralaması imkânsız başarılar olarak düşünülmelidir.

Bu masalda bir başka gölge tip ise şeytandır. Kahraman yeraltından ışıklı dünyaya çıkınca bir değirmende şeytanla karşılaşır. Şeytanla çeşitli mücadelelere girer. Sonunda Melik Muhammed şeytanı yener ve şeytanın elindeki duduğunun da sahibi olur. Devın ölmesi ve şeytanın alt edilmesi nefis terbiyesi anlamına gelir. Gölgenin karanlığı bastırılır ve böylece kahraman bilinç dışına erişmiş olur.

## 2.2. Persona

Erginlenme aşamalarından biri de personadır. Persona, genellikle dış dünyaya karşı aldığımız bir tavır ya da tehlikelere karşı takındığımız içsel bir davranış şeklidir. İnsanların, buldukları mekânlara ve çevrelerindeki insanların özelliklerine göre değişimlerine ya da giydikleri farklı yüzlerine persona adı verilmektedir.

Kahramanın içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtulmak, bir çıkış yolu bulmak, kimliğini gizlemek, farklı kılıklara bürünmek gibi amaçlarla saklanması, maske takması anlamına gelen persona, bir bakıma dış dünyaya karşı geliştirdiğimiz zırhımızdır. Kahramanın kendisine koruyucu bir kalkan tutmasıdır. Vefalı At masalında kahraman yer altı dünyasında kimliğini gizleyerek bir tüccarın yanında seyislik yapmaya başlar. Çeşitli maceralardan sonra atın yardımıyla yeryüzüne çıkar. Dolayısıyla kahraman ben duygusuyla çıktığı yolda bize ulaşmıştır. Bize ulaşmak için kahramanın benini tanıması ve tanımlaması gerekmektedir.

Kahraman bilinçaltını sembolü ve karanlıkların dünyası olan kuyuda arınarak erginlenme sürecini tamamlar. Kuyuda bilinçaltıyla yüzleşen kahraman, kendi farkındalığını yaratır. Kuyuda çile çeken kahraman tasavvufi manada insan-ı kâmile, arketipsel sembolizmde ise kendilik olarak adlandırılan sürece ulaşmış olur.

## 3. Dönüş Aşaması

“Kahraman, macerası sona erdiğinde yaşam değiştiren gezisinden dönmelidir.” (Campbell, 2010: 84). Birey/kahraman, çıktığı yolculukta erginleşmiş böylece varoluş amacı gerçekleşmiştir. Geriye dönen kahraman için her şey başlangıçtan farklıdır. İçsel bene ulaşmış, ruhu esaretten kurtulmuştur. Kendisini gerçekleştirmek adına yola çıkan kahramanın merkeze dönmesi, onun dönüş yolculuğunun sona erdiğini anlatmaktadır (Çetindağ Süme, 2011: 158).

Kahraman bu maceraları yaşayarak, bilgi ve erdem sahibi olmuştur. Yenilenen kahraman için artık bu yabancı dünyadan, yola ilk çıktığı bilindik dünyasına dönme vakti gelmiştir. Kahraman hep iyi olanı arzular bundan dolayı dünyaya huzur getirir. Erginleşmenin amacı da öz benlik ile bir olmaktır. Tasavvufi anlamıyla insan-ı kâmile varmak, maddenin ve mananın özüne ulaşmak arzulanır. Maceranın sonunda çeşitli zorluklardan geçen, bütün sınavları başarıyla atlatan kahraman kendisini/özünü bularak geri dönüş yoluna girer (Şimşek, 2017: 68).

Vefalı At masalındaki küçük oğlan çıktığı yolculukta pek çok sıkıntı yaşayarak erginlenmesini tamamlamış ve atın yardımıyla kendi dünyasına geri dönmüştür. Yer altı dünyasında tüccarın atına bakması onun yazgısıdır ve Tanrısal bir yardımcı çağrıştırır. Dönüşün habercisi bu at, bir anlamda yüce birey vasfını taşımaktadır. Tüccarın atının “*Melik Muhammed, o kabir adamı Melik Cümşüd’ün aletlerini koymuş olduğu kafes var ya, işte onu eline al, sırtına atla. Karanlık dünyadan ışıklı dünyaya çıkalm.*” (Araslı, 2012: 66) demesi dışarıdan gelen bir çağrıdır ve kahraman bu çağrıyı reddetmez. Uzun süren yalnızlık ve zorluklarla mücadelelerin ardından erginlenen, dönüşen kahraman, topluluğa dönerek güç ve cesaret sahibi olduğunu ağabeylerine göstermiş olur.

Macerasını tamamlayarak dönen masal kahramanı artık eskisinden farklı bir birey olmuş, çevresini daha iyi tanımaya başlamıştır. Masalın sonunda kendisine kötülük yapan ve yapmaya devam eden ağabeylerine zarar vermek istemez. Ağabeyleri sahip olduğu duduğunu istediklerinde Melik Muhammed “*Kardeş, adaletten ayrılma.*” (Araslı, 2012: 72) diyerek padişah ağabeyine ikazda bulunur. Ancak padişah ağabey “*Ben adalet madalet bilmem. Verirsin verirsin, vermesen boynunu vurdururum.*” (Araslı, 2012: 72) deyince kahraman duduğunu padişaha verir ve saraydan çıkar. Dudukluğu ise bir sihirle bütün saray mensuplarını birbirine yapıştırır. Melik Muhammed istemese de kuşla at saray mensuplarını cezalandırırlar. Melik Muhammed her şeye rağmen ruhsal yolculuk sınavında verdiği başarılı mücadeleyle bilincin zirvesine (Şenocak, 2016: 1326) yani gerçeklikler dünyasına ulaştığını gösterir. Melik Muhammed, bütün bu zorluklardan sonra halk onu padişah, atı vezir, kuşu da vekil olarak seçer ve kuyudan çıkardığı küçük kızla evlenerek mutlu sona ulaşır.

Kahraman çeşitli zorluklardan ve mücadelelerden sonra erginleşmiş olarak geri döner. Kahraman, nihai ödül olarak hem padişah olur, hem de kuyudan çıkardığı kızla evlenir.

### Sonuç

Kendisi olmayanı yansıtan sembol, ardına gizlenen anlamların açıklanmasıyla çok derin bir dünya olduğu görülür. Bu semboller dünyasını anlamak ve anlamlandırmak milletlerin hayatlarına dair pek çok kültürel unsuru ortaya çıkarır. Türk halk anlatmaları, bünyesinde kültür kodları olarak adlandıracağımız pek çok semboller barındırır. Bu anlatmalardan biri de masallardır. Azerbaycan masallarından Vefalı At masalın da içerisinde pek çok sembol barındırdığı görülmektedir. Joseph Campbell'in sistemleştirdiği sembolik yolculuğun “ayrılık-erginleşme-dönüş” aşamaları içerisinde kolektif bilinç dışına ait pek çok unsur Vefalı At masalında da karşımıza çıkmaktadır. Sembolik yolculuğun başında yaşadığı dünyada anlamlı/anlamsız bir parça olan masal kahramanı, erginleşmenin sonunda bütün haline gelir. Sadece toplumla değil, kâinatla da bütünleşir. Tüm engeller aşılarak bireyleşme yolunda büyük bir adım atılır. Sonuçta kahraman, dairesel harekete ve kâinatın düzenine uygun olarak geriye döner. Böylece ruhsal kazanım, sonsuz bir döngü ile birlikte, değeri canlı kalacak bir sürece erişir. Kahraman artık eksikliklerini tamamlamış, gücünün ve neler yapabileceğinin farkında olan bir birey olmuştur.

Sonuç olarak bu çalışmadan hareketle, Türk milletinin tarihsel ve mitsel yaşantısının biçimlendirdiği anlatılar, kolektif yaratma gücüne ve kökleriyle olan ilk bağlarına ulaşmada sonsuz bir bilinç haritası oluşturur.

### Kaynaklar

- Aarne, Antti-Thompson, Stith (1964), *The Types of the Folktale*, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia Academia Scientiarum Fennica.
- Araslı, Alhan Altan (2012), *Azerbaycan Masalları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bakırcı, Nedim, “Kırım Tatar Masallarından “Altın Elma” Adlı Masalın Arketipsel Sembolizm Açısından Çözümlemesi”, *Türk Dergisi*, 7(19), 2019, s. 36-46.
- Campbell, Joseph (2010), *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*, (çev. Sabri Gürses), Ankara: Kabalcı Yayınevi.
- Çetindağ Süme, Gülda (2011), *Koroğlu Merkezli Hikâyelerin Sembolik Açılımı*, Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Eberhard, Wolfram- Boratav, Pertev Naili (1953), *Typen Türkischer Volksmärchen*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.
- Ege, Fatih, “Namert ile Cömert Masalı'nın Arketipsel Sembolizm Açısından İncelenmesi”, *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, Mar, 2013, s. 36-43.
- Eliade, Mircea (2015), *Doğuş ve Yeniden Doğuş*, (çev. Fuat Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Fromm, Erich (2015), *Masallar, Rüyalarda Mitler*, (çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten), İstanbul: Say Yayınları.
- Işık, Neşe (2009), *Türk Masallarının Sembolik Açısından Çözümlemesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, (Danışman Prof. Dr. Esmâ Şimşek), Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jung, Carl Gustav (2006), *Analitik Psikoloji*, (çev. Ender Gürol), İstanbul: Payel Yayınları.
- Özdemir, Serdar Deniz (2019), *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*, Elazığ, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Sakaoğlu, Saim (1999), *Masal Araştırmaları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bilgi.kongresin.org.tr](http://bilgi.kongresin.org.tr)

 TİKA  
T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

Şenocak, Ebru (2016), “Basat’ın Tepegöz’ü Öldürdüğü Destana Arketipsel Bir Yaklaşım”, *III. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi Dede Korkut ve Türk Dünyası*, C. 3, s. 1313-1328.

Şimşek, Esmâ (2017), “Kültürümüzde Yol ve Bu Bağlamda “Uzun İnce Bir Yoldayım” Adlı Şiirin Sembolik Çözümlemesi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, Cilt 5, Sayı 13, s. 55-69.

URL-1: Ersoy, Elif, “Jung’un Arketip Kavramı”, [http://www.anadoluyadinlanma.org/Yazilar/jung\\_arketip.pdf](http://www.anadoluyadinlanma.org/Yazilar/jung_arketip.pdf), Erişim Tarihi 11.06.2019

Uther, Hans Jörg (2004), *The Types of International Folktales A Classification and Bibliograph*, Cilt I, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica.

### Ekler: Vefalı At

Geçmiş zamanlarda bir padişah yaşıyordu. Bu padişahın üç oğlu vardı. Malûm, dünya kimseye kalmıyor, günün birinde feleğin çarkı onun için de döndü, ecel fena yakaladı. Şah son nefesini vermeden evvel oğullarını başucunda topladı.

“Oğullarım, size üç öğüdüm olacak. Bilin ki, tutmadığımız takdirde korkarım başınıza çok felaketler gelecek. Birincisi, avlanmaya çıktığımız zaman üçünüz de bir yerden gidin. İkincisi, yola çıkmanız gerektiğinde birlikte çıkın. Üçüncüsü, ağaç dibinde, duvar dibinde, ormanın açıklığında yatmayın” dedi.

Padişah sözünü tamamladıktan sonra canını Tanrısına teslim etti.

Oğlanlar, başlarını kaldırıp babalarını büyük bir merasimle toprağa verdiler. Memlekette kırk gün, kırk gece yas ilan ettiler. Vakit dediğiniz nedir ki! Gözlerinin yaşı kuruduktan sonra bir gün büyük kardeş gamlarının dağılması için kardeşlerini avlanmaya çıkmaya ikna etti.

Her üçü de oklarını, kementlerini alıp yola koyuldular. Oraya daldılar, buraya saptılar, böylece akşama kadar avlandılar. Güneş batarken onlar orman içinde bir düzlüğe varmışlardı.

Büyük kardeş, “Bu gece burada kalalım” diye teklifte bulundu. Küçük kardeş Melik Muhammed, ağabeyinin teklifine karşı çıktı:

“Ama ağabe, hadi gidelim. Atamız, ormanda geceleme dememiş miydi?” dedi.

Onun sözüne kulak asmadılar. Atlardan indiler, çullarını yere sererek üzerine uzandılar.

Melik Muhammed içinden: “Atam boş yere öğüt vermez. Hele bu gece uyumayayım, göreyim ne olacak” diye geçirerek yatmadı. Nöbete durdu...

Vakit gece yarısını hayli geçmişti. Derken bir gürültü duydu. Gürültünün geldiği yana baktı, bir de ne görsün! Bir dev ona doğru gelmiyor mu? Boynuzlarının her biri bir çınar ağacı kadar.

Melik Muhammed bekledi, bekledi, iyice yaklaşıncaya devin başına öyle bir kılıç indirdi ki, beyni parça parça oldu.

Gün ağardı. Kardeşler bir o kadar daha yol gittiler. Bir yere gelende karanlık da iyice bastırdı. Yatmaya yer aradılar ama uygun yer bulamadılar. Sonunda geze geze bir duvar dibine geldiler.

Büyük kardeş, kardeşlerine dönerek: “Eh, burası hiç yoktan iyidir. Burada geceleylim.” dedi.

Melik Muhammed gene itiraz etti:

“Ağabe, atamız duvar dibinde yatmamamızı öğütlememiş miydi?”

Büyük kardeş diretti:

“Her söylenene göre hareket edilmez. Duvar dibinde bize ne olur ki?” dedi.

Bu sefer de küçük kardeşlerinin sözünü dinlemediler. Orada uyumaya karar verdiler. Yalnızca Melik Muhammed ayık kaldı.

O, kendi kendine: “Atam boşuna vasiyet etmedi. Dur hele, bunda da bir işi var. Yatmayayım, göreyim ne olacak” diyerek yatmadı. Beklemeye koyuldu.

Gecenin bir vaktinde gene bir gürültü koştı. Bir dev dünyada sanki başka bir şey kalmamış gibi, bir ağacın gövdesine geçirdiği yeldeğirmen taşını omuzlamış, o yana doğru geliyordu.

Tabii Melik Muhammed hemen bir yana gizlendi. Tam önünden geçerken bir kılıçla boynunu uçurdu. Böylece buradan da selametle çıktılar.

Seher açıldı. Tekrar yola düştüler.

Üçüncü gün bir düzlüğe çıktılar. Her yan yemyeşil. Git ha git, git ha git, geceleme değil bir ev, bir ağaç altı dahi bulamadılar. Karanlık iyice bastırıldığında sağa sola serpilmiş ağaçlardan birinin altında attan indiler.

Büyük kardeş: “Bu bile nimet. Burada kalalım” dedi.

Küçük kardeş gene itiraz etti.

“Atamızın vasiyetini unuttun mu ağabey?”

“İki yerde kaldık, ne oldu ki, burada ne olacak. Hadi yatalım.”



Onlar uzandılar yere. Küçük kardeş parmağını yararak tuz doldurdu, başladı beklemeye.

Gecenin bir vaktinde bir hışırtıdır ortalığı kapladı, derken yer sarsıldı, uzaktan ejderha gibi bir dev görüldü.

Melik Muhammed böylesini de hiç görmemişti. Oğlan kendi kendine cesaret vererek çayırın içine uzandı.

Dev arandı, arandı, Melik Muhammed'i göremeyince şöyle seslendi:

“Ey Melik Muhammed, neredeyse çık. İki kardeşimi öldürüp, yüreğimi dağladın. Seni parça parça etmezsem anamın ak sütü bana haram olsun?”

Bu sözler üzerine Melik Muhammed gizlendiği yerden çıktı ve şu karşılığı verdi: “Ey melun dev! Elinden geleni ardına koyma. Bu meydan, bu şeytan.”

Dev elini tam güzüne atmıştı ki, Melik Muhammed'in kılıcı başına iniverdi. Dev ağır yaralandı.

Bir yandan kaçarken bir yandan da sesleniyordu şehzadeye:

“Ey Melik Muhammed, filan dağın eteğinde bir kuyu var. O kuyu mücevherlerle dolu. Git bul, helal olsun senin gibi bir yiğide.”

Melik Muhammed önceki geceler olanlarla bu geceki olayı kardeşlerine anlattıktan sonra, “kardeşlerim” dedi. “Üçüncü dev, filan dağın eteğinde bir kuyu bulunduğunu, içinin de altın, mücevherle dolu olduğunu söyledi. Şimdi gidip, arayalım bakalım. Doğru ise olanı yükler getiririz. Şayet değil ise kaybımız, aldığımız yol olur.”

Ağabeyleri bütün bunları dinledikten sonra atalarını hürmetle andılar, doğru dağa gittiler. Gezip dolanıp kuyuyu buldular.

Vardılar ya, önce inmek hususunda anlayamadılar. Sonunda küçük kardeş, “peki beni sallayın” diyerek münakaşayı tatlıya bağladı.

Onu salladılar kuyuya. Ta dibine indi Melik Muhammed. Derelerin, tepelerin sayısı vardı, buradaki altın, mücevherin sayısı yoktu. Ne varsa hepsini yukarı çektiler.

Şehzade kuyuyu dolanmadan çıkmayayım diyerek başladı gezinmeye. Bir bölmede, saçlarından tavana asılı üç kız gördü. Kızları hemen yere indirdi. Küçük kızla hemen kaynaştılar. Gözleriyle anlaşır, dilleriyle söyleştiler. Onları da yukarı çekti. Kuyunun dibinde yalnız kendisi kaldı.

O, onu da çekmelerini gözlerken ağabeyleri birbirlerine: “Melik Muhammed yukarı çıkarsa bütün bunlara sahip çıkacak. En iyisi onu kuyuda bırakalım. Ölür, başımızdan eksilir. Bunlar da bize kalır” diyerek iki kafadar kardeş bu görüşte anlaştilar. Kardeşlerini yukarı çekmediler. Kırk deve getirterek ganimetleri yüklettiler, kızlarla birlikte saraylarına yollandılar...

Melik Muhammed kardeşlerinin kendisini orada bırakarak gittiklerini anladı. Başladı kuyunun dibinde yol almaya. Kırk gün kırk gece gitti. Kırk günün sonunda bir şehire çıktı. Geze geze bir tüccarın dükkânının önüne geldi. Bismillah deyip içeri girerek tüccarı selamladı. Tüccar ne istiyorsun gibilerden bakınca şehzade: “Beni hizmetinize alır mısınız?” diye sordu.

Tüccar: “Elinden ne iş gelir?” dedi.

Şehzade:

“Seyislik” dedi.

Tüccarın bir atı vardı. Seyis ise bulamamıştı. Çoktandır arıyordu. Onu yanına aldı.

Melik Muhammed tüccarın atına çok iyi bakıyordu. Vaktinde arpasını veriyor, tımarlıyor, suyunu eksik etmiyordu.

Bir gün atın yemini götürürken tüccarın avradı ona dikkatlice baktı. Bakınca da, yüreğine od düşüverdi. Bin gönülden, bir gönüle aşık oldu. Onun derdinden ne gündüz sabrı, ne gece kararı vardı.

Bir nice gün gelip geçti. Bir gün Melik Muhammed'i yanına çağırdı. Yüzüne baygın baygın bakarak: “Oğlan senden ötürü ölüyorum. Gerek benimle başbir edeceksin” deyince şehzade afalladı.

O an afallamakla kalsa neyse, hanım gün günü üzerine düştü. Ama, Melik Muhammed'i razı edemedi.

Avrat, hırslandıkça hırslandı, sonunda da, madem bana yar olmayacak, o halde kimseye de olmasın diyerek onu öldürtmeye karar verdi. Gitti bir Küpkarısı buldu. Avucuna bir kese aldım boşalttı. “Kart nene, imanına kurban olayım, şu bizim seyisi öldür” dedi. Karı nene, hanımı tatlı tatlı süzdü:

“Karı nenen kadını alsın. Öldürmeyi bırak şimdi. Onu öyle bir yere yollayayım ki, her parçasını bir cins kuş yesin” dedi.

Tüccarın karısı:

“Nasıl edelim bunu. Nerelere göndereyim ki, görmesin gözlerim onu artık?” diye sordu.

Karı nene:

“Bak hanımcığım, var erine söyle. Eşi benzeri olmayan bir köşk yaptırın. Duvarları renk renk ışık salsın. İçine giren cennete girdim sansın. Usta aramaya o, Melik Muhammed'i yollayacaktır. Buldu, buldu, bulamadı, işte o zaman kurda kuşa yem olur.”

Tüccarın avradı bu fikre uymaya karar verdi. Karıyı da bir kese altınla tekrar sevindirdi.

Doğru eve giderek erinin karşısına dikildi:

“A herif, bana öyle bir köşk yaptıracaksın ki, duvarları binbir renkte ışılsın. İçine girenler özünü cennette sansın. Eğer dediğim olmazsa, sonrasını artık sen bilersin.”

Tüccar, avradından pek korkardı. Bir kere vermişti dizginleri eline. Onu bu işten vazgeçirmeye çalıştı:

“Ay avrat, men bu işi becerecek ustayı nerden bulayım? Sonra böyle bir usta dünyaya gelmiş mi acaba?” diye bir sürü dil döktüyse de, avrat:

“Uzun konuşma. Ustanın yerini Melik Muhammed pekâlâ bilir. Yollarsın, alır getirir.”

Tüccar Melik Muhammed'i yanına çağırıp, olanı biteni anlatarak, “bana o ustayı bul getir” diye de emrini verdi. Melik Muhammed parmağını dişledi. Olsa olsa bu avradın işidir diye içinden geçirdi. Tüccarın yüzüne bakakaldı şehzade.

“Tüccar ağa, insafsızlık etme. Ben garip adamım. O tür evi yapacak ustayı nerden bulayım. Bulunur mu sonra” dedi.

Tüccar kızdı:

“Uzun etme. Git, bul getir. Yoksa parça parça doğratırım seni.”

Delikanlı ses etmedi, başı önde atının yanına gitti. Aklı başında olmadığından atına yem ne vermeyi de ihmal etti. O, o vaziyette düşünceli düşünceli otururken at dile geldi:

“Ey Melik Muhammed bugün bana niye yem vermiyorsun? Seni ilk defa bu halde görüyorum.”

Bizim şehzade bu sözler karşısında yerinden sıçradı.

“Ey at, beni bağışla. Aklım başımda değil. Yem vermeyi de bu arada unuttum.”

Hemen koşup yemi getirir. At yeme dokunmadı. Tekrar dile gelerek: “Ey Melik Muhammed, şimdi söyle, niye keyifsizsin?”

“Biraz rahatsızım da. Hepsi o kadar.”

“Ey Melik Muhammed, keyifsizliğinin sebebini bana demezsen, anamın sütü üzerine yemin ederim, yeme dilimi dahi sürmem, başımı da alıp giderim.”

“Ey at, yüreğini harap etmek istemiyorum. Tüccar benden duvarları bin bir renk saçan bir köşk yapacak ustayı bulmamı istedi.” dedi.

“Ey Melik Muhammed, onun çaresini sana söyleyeceğim. Hiç gam çekme. Var tüccarın yanına git. Atı ver, bulup getireyim de.”

Melik Muhammed öyle yaptı. Tüccarın yanına çıktı.

“Tüccar ağa, usta uzak yerededir. Atı ver de gideyim getireyim.” Tüccar razı oldu. Şehzade atın yanına döndü.

At “Ne oldu?” diye sorduğunda,

Melik Muhammed:

“Verdi” dedi.

At bu söz üzerine, “Haydi gidelim öyleyse.” dedi.

Delikanlı ata bindi, ovaya doğru sürdü. At yele döndü, gitti gitti, bir harabe mezarlığa girdi, yedi mezar geçti, sekizinci kabrin önünde durdu.

“Melik Muhammed, hadi in de bu mezara bir kamçı vur.” dedi.

Melik Muhammed mezara bir kamçı vurdu. O saat mezar açıldı. At ona, ne diyeceğini öğretti. O da aynısını söyledi.

“Melik Cümşüd, Melik Muhammed der ki, aletlerini al da, bizim evi dik.”

Kabirden ses geldi:

“Aletlerim içerdedir. Gel al, gidelim.”

At söze karıştı.

“Korkma kabire gir. Karşına iki sarılı halı, iki de açık halı çıkacak. Sarılı halıyı aç, açık halıyı sar. Daha sonra karşına iki kapı çıkacak. Biri örtülü, biri açık. Örtülü kapıyı açarsın, açık kapıyı örtersin. Biraz git. Bu sefer karşına bir at ile bir it çıkacak. Atın önünde kemik, itin önünde ot bulacaksın. Otu atın önüne, kemiği itin önüne koyarsın. Daha sonra bir karıya rastlayacaksın. Karıyı gördüğünde dersin ki: “Kara nene, oğlun aletlerini istiyor.” Karı seni yemek için ağzını açacaktır. Hemen yanında bir tane içi dolu, üstü örtülü kafes vardır. Aletler işte o kafesin içindedir. O ağzını istediği kadar açsın, sen kafesi kaptığın gibi kaçarsın. Seni hiçbiri tutamayacaktır, korkma.”

Melik Muhammed atı orada bırakarak kabire girdi. Kabrin içinde bir müddet gitti. Karşısına iki örtülü halı ile iki açık halı çıktı. Örtülü halıları açtı, açıkları sardı. Biraz daha gittikten sonra bir açık bir de kapalı kapı gördü. Açığını örttü, kapalıyı açtı. Sonra bir atla bir it gördü. Atın önünde kemik, itin önünde ot vardı. Kemiği itin önüne, otu atın kabına koydu. Yoluna devam etti. Derken kocakarıya rastladı. “Karı nene” dedi. “Oğlun aletlerini istiyor.”

Karı onu görünce çok sevindi. Yutmak için ağzını açtı. Melik Muhammed hemen yanında duran alet dolu kafesi kaptığı gibi oradan kaçtı. Karı deliye döndü. Başladı bar bar bağırma:

“Tatlım.”

Şurada:

“Niye tutacaktım? Sen benim önüme kemik koymuş tun. O ise, kemiği itin kabına, otu da benim önüme koydu. Bana iyilik edene niye kötülükle karşılık vereyim?”

Karı bu sefer köpeğe döndü:

“Evet, öyle.”

İt:

“O bana iyilikten başka ne yaptı ki, tutayım? Benim önü- me sen ot koymuştun. Benim ot yemediğimi pekâlâ bilirdin. O ise, otu atın önüne, kemiği de benim önüme koydu. Şimdi yerken, ona da dua ediyorum.”

Karı bu sefer kapılara yöneldi.

“Örtülü kapı tut.”

Örtülü kapı:

“Niye tutayım? O bana ne etti ki? Ne zamandan beri kapalı kalmaktan bunalmışım. Sağ olsun, o açtı.”

Karı:

“Açık kapı, sen tut.”

Açık kapı dile geldi:

“Niye tutayım? O bana ne kötülük etti ki? Becersem dışarı çıkartacağım. Ne zamandan beri açtım, o beni örttü. Şimdi sağlığıma da kavuştum. Karı çaresiz halılardan medet umdu.

“Açık halılar siz tutun.”

Açık halılar birlikte:

“Ay imansız Küpkarısı niye tutacaktınız? Ne vakitten beri açtık. İçimiz toz deryasına dönmüştü. Bir gün halimiz nedir diye sordun mu? Hem de her gün çiğnemeden canımız çıkıyordu. İşte şimdi kendimize geldik.”

Karı iyice köpürdü:

“Örtülü halılar siz tutun.”

Örtülü halılar sertçe çıkıştılar:

“Niye tutacaktınız? Ne vakitten beri katlıydık. Güve dadanmıştı. Bizi canımızdan bezdirdin. Bu delikanlı açtı da, dinçleştik.”

Böylece hiçbir Melik Muhammed'i tutmadı. O da kabirden dışarı çıktı. Aletlerin bulunduğu kafesi atın önüne koydu.

At, Melik Muhammed'e: “Şimdi Melik Cümşüd'e aletleri getirdiğini söyle” dedi.

Şehzade kabre dönerek:

“Ey Melik Cümşüd, aletleri getirdim” diye seslendi.

Kabirden bir ses geldi:

“Gidelim.”

At, delikanlıya kemikleri dışarı çıkarmasını, hepsini yerli yerine koymasını söyledi. Şehzade denileni yaptı. At, “iyi” dedi. “Gideyim hayat suyu getireyim de tamam olsun.”

Sanki yele döndü, gözden kayboldu. Yarım saat geçmeden geri döndü. Ağız dolusu su getirmişti. Suyu Melik Cümşüd'ün ağzına döktü. O saat ayağa kalktı Cümşüd. “Hoş gelmişsiniz, hadi gidelim” dedi.

Melik Muhammed ile Melik Cümşüd atın sırtına atladılar. At, kuş gibi onları tüccarın kapısına getirdi. Melik Muhammed, Melik Cümşüd'ü yanına katarak tüccarın karşısına çıktı.

“Ustayı getirdim aham.” dedi.

Tüccar:

“Güzel, men evin duvarlarını öreceğim. Gerisini siz tamamlayacaksınız.”

“Duvarları ör hele, bir de beze, gerisi kolay.”

Böylece konuştular. Melik Cümşüd işe koyuldu. Bir ay içinde öyle bir köşk yükseldi ki işte, anlatması zor.

Duvarlar sanki bin bir ebemkuşağıydı. İçi yalancı cennetti...

Tüccarın ağzı açık kaldı.

Melik Cümşüd işini bitirdi, hakkını alıp savuştu. Evin üstü açık kaldı. Tüccar dünyanın kerestesini taşıtıysa da çatı çatılmadı gitti. Bütün dünyaya haber saldı, saldı ya, bu evin uzunluğunda ağaç bulunamadı.

Tüccar evle uğraşadursun avradı da Melik Muhammed'den el çekmiyordu.

Tüccarın karısı Küpkarısını gene çağırırdı.

“Kara nene, Melik, ustayı getirdi. Senin dediğin gibi yahşi bir ev diktirdi. Menimse bağrım çatladı çatlayacak, ne halt edeyim. Söyle ne edelim, bir daha görmemeyim onu?”

Karı nene tebessüm etti:

“Ay, başı güllü! Evinizin damını çatmaya kereste buldunuz mu? Yook. Ona söyleyin, evi diktirdiği gibi, çatısını da çattırsın. Nerden bulacak? Gidecek aramaya, kurda kuşa yem olacak. Senin de gözün onu görmeyecek.”

Tüccarın avradı karıya bir kese altın verip saldı. Sonra erine koştu.

“A, başı batmış kişi. Kereste arıyorsun daha. Evi diktiren, çatısını da çattıracaktır. De, Melik Muhammed'e... Bulsun, getirsin.” Tüccar, hay Allah, aklıma nasıl gelmedi, deyip karısını iltifata boğdu. O saat Melik Muhammed'i yanına çağırıp, “gerek evin çatısını çattıracağsın” dedi.

Melik Muhammed sinirlendi:

“Ay insafsız, sen dünyayı seferber ettin de bulamadın, ben nerden bulayım?”

Tüccar:

“Uzun danışma. Sana yedi gün mühlet.”

Şehzade, başı önde atın yanına döndü.

At onu gamlı görünce sordu:

“Benim vefalı dostum, gene niye keyifsizsin?”

Melik Muhammed:

“Tüccar benden evin çatısını örtecek keresteyi bulmamı istedi. O dünyaya haber saldı, bulduramadı da ben bu garipliğimle nerden bulayım?”

“Dertlenme dostum buluruz. Yanına kırk çubuk al, atla sırtıma. Ben göğe kalkacağım. Ben havadayken çubukları birer birer bana vurup yere at.”

Delikanlı yanına kırk çubuk alarak ata atladı. At o saat havalandı. Gökte uçarlarken Melik Muhammed çubukları ata vurup yere attı, ata vurup yere attı. Yere düşen çubuklar uzun uzun direklere döndü. Tekrar aşağıya indiler.

Delikanlı doğru tüccarın yanına giderek çatıya uygun direkleri temin ettiğini bildirdi.

Tüccar hemen adamlarını saldı. O gün evin üstü örtüldü.

Sevda değil mi, tüccarın karısı Melik Muhammed'den yine el çekmedi. Onu gördüğünde sanki yüreğine ok değiyordu. Onu öldürtmek için gene fitne fesada girişti.

At, durmadan şehzadeyi haberdar etti. Delikanlı sordu: “Peki ne edeyim?”

At:

“Sen tacirle hesabımı kes, çık git. Tüccar sana, “Hizmette kusur etmedin, benden ne istersin?” diyecektir. Sen de, atı verirsen kâfi dersin. Verecektir, ben de seni karanlık dünyadan aydınlık dünyaya çıkartırım.”

Melik Muhammed atın dediğini yaptı. Gitti tacirin yanına:

“Tüccar ağa, uzun zamandır yanında seyislik ediyorum. Artık ata ana hasretliği yetti. İzin verirsen yurduma dönmek istiyorum.” dedi.

Tüccar:

“Ey Melik Muhammed, eksik olma, bana çok iyi hizmet ettin. Söyle ne istersin?”

“Senden çok şey istemeyeceğim. Atını bağışla yeter.”

“Bağışladım gitti. Hadi, Allah'a emanet ol.”

Melik Muhammed, tüccarla vedalaştı, helalleşti, atının yanına döndü. At, tüccarın kendisini yoldaşına verdiğini öğrendikten sonra şöyle dedi:

“Melik Muhammed, o kabir adamı Melik Cümşüd'ün aletlerini koymuş olduğu kafes var ya, işte onu eline al, sırtıma atla. Karanlık dünyadan ışıklı dünyaya çıkalım.”

“Kafesiz çıkamaz mıyız?”

“Tabii ya. Şayet elinde olmazsa, seni vurup yere düşürürler. İşte o kafes elinde olduğu sürece kimse bize dokunmaz.”

Melik Muhammed kafesi eline aldı, ata atladı. At kanat açıp havalandı. Yetmiş bir gün yol giderek ışıklı dünyaya çıktılar.

İşıklı dünyaya kavuşunca rastgele atı sürmeye başladı Melik Muhammed.

Git ha git, git ha git bir değirmenin önüne geldiler. Baktılar, şeytan takkesini yana yatırmış değirmene yaslanmış duruyor, elinde de bir dudukuşu var.

Şeytan, Melik Muhammed'i görünce sevindi. Hemen elindeki kafese talip oldu.

“Hoş geldin, iyi geldin sen. Elindeki kafesi ver de, şu kuşu içine koyayım.” dedi.

Melik Muhammed:

“Niye vereyim, ben deli miyim? İyi adamsan sen kuşu bana ver. Ben koyayım kafesin içine.”

“Ben de koymayacağım, gidersiniz. Ta ki, kafesi verene kadar.”

At baktı, iş kavgaya dönüşecek, hemen araya girdi.

“Davadalaş etmeyin. Her biriniz üçer defa başka şekle girsin. Şeytan kardeş eğer, Melik Muhammed seni bulursa kuşu ona verirsin, eğer sen onu daha çok bulursan o kafesi sana verir, oldu mu?”

İkisi de razı oldu. Önce Melik Muhammed gözlerini yumdu. Şeytan çöp olup dudukuşunun kanatları arasına girdi. Melik Muhammed gözlerini açtı, o yana baktı, bu yana baktı göremedi.

O sırada at usulca: “Melik Muhammed gözle ha, birden kuş havalanıp kaçır.” dediğinde, delikanlı da şeytanın kuşun kanatları altına gizlendiğini anladı. Şeytana hitaben: “Ey keçe takkeli şeytan, dudukuşunun kanadının altından çık” diye seslendi.

Şeytan kenara çıktı. “Güzel, ilkinde buldun, şimdi de ikincisinde bul göreyim.” dedi.

Melik Muhammed gene gözlerini yumdu. Şeytan darı olup dudukuşunun önüne döküldü.

Melik gözlerini açtı. At usulca: “Dostum, tez ol bul, dudunun yem yeme zamanıdır” dedi.

Melik Muhammed şeytanın darı olup, dudukuşunun önüne döküldüğünü o saat anladı. Şeytana seslendi:

“Şeytan arkadaş, dudunun önünden kalk. Sen, nereden bilecek yerimi derken, dudu seni yiyiverir ha.”

Şeytan kalktı.

“Yahu bunda da buldun. Şimdi üçüncüsünde bul bakalım.” dedi.

Melik Muhammed gözlerini yumdu. Şeytan bir tüy olup dudukuşunun tüyleri arasına karıştı. Melik Muhammed gözlerini açtığı anda at usulca fısıldadı: “Tez ol koçum, güzel tüylü duduya sahip olacaksın, tez bul.” deyiverdi.

Melik Muhammed bildi ki, şeytan tüy olup dudunun tüyleri arasına karıştı. Şeytana seslendi: “Şeytan kardeş, gözlerine tüy dolar sonra, çık o tüylerin arasından.”

Böylece bulma sırası şeytana geldi. Şeytan gözlerini yumdu. Bizim şehzade işin hile tarafına kaçtı, başladı takla atmaya. Dudukuşu gülmesini tutamadı. Onun başı gülmeye karışınca Melik Muhammed kuşun gözlerinden sıyrılıp bir nal oldu, atın ayağına yapıştı.

Şeytan gözlerini açtı, açar açmaz da kuşun gözlerine baktı. Tabii yerini söyler diye. Kuş, olumsuz anlamda başını sallayınca, bir o tarafa bir bu tarafa baktı, göremedi. Göremeyince rakibine seslenmek zorunda kaldı.

“Seni bulamadım Melik Muhammed, neredeysen çık.”

Melik Muhammed atın ayağının altından kenara çıktı.

Şeytan gene gözlerini yumdu. Melik Muhammed bu sefer başladı sarhoş gibi yalpalaya yalpalaya yürümeye... Dudukuşunun gülmesi tutunca, onun gözlerinden uğurlanıp bir tüy oldu, atının beline yapıştı. Kuş onun nereye gittiğini göremedi. Şeytan gözlerini açtığı anda gene dududan yardım bekledi, bekledi ya baktı hayır yok. Delikanlıya sinirli sinirli seslendi: “Ey Melik Muhammed çık, seni bu sefer de bulamadım.”

Oğlan atın belinden yere düştü. Şeytan gene gözlerini yumdu. Bu sefer de bizimki kaşını gözünü oynattı. Kuş karnını tuta tuta gülerken de, oğlan bir tüy olup atın önüne düştü.

Şeytan gözlerini açıp kuşun yüzüne baktı. Kuşçağız boynunu büktü. Şeytan bunun üzerine başını kaşdı, biraz düşündü sonra Melik Muhammed'e seslendi:

“Melik Muhammed, koçum, nerdeysen çık. Duduyu sana verdim. Men sözünde duran adamım.”

Oğlan atın önünden kalkıp şeytanın yanına geldi. Şeytan dudukuşunu ona vererek, marifetlerini anlatmaya başladı...

“Bu kuş bütün sihirleri bilir. Demek sana kısmetmiş. Al, götür. Sana sadakatle hizmet edecektir. Her belâdan koruyacaktır.”

Melik Muhammed kuşu ondan aldı. Kafese koydu. Şeytanla da vedalaşarak yola düştü.

Geceyi gündüze kattı, öz şehrine çattı. Kardeşleri onun geldiğini öğrendiler. Utançlarından yüzüne bakacak halleri yoktu. Büyük kardeş padişah, ortanca kardeş de vezir olmuştu.

Büyük kardeşle ortanca kardeş baş başa vermiş, son durumu görüşmeye koyuldular.

Büyük kardeş:

“Melik Muhammed demek ölmemiş. Anlaşılan, tahtımızı tacımızı elimizden almaya geldi. Bizden intikam alacak. Keçinin su bulandırması gibi sebepten tez elden onu öldürelim.” diye teklifte bulundu.

Onlar böyle böyle düşünüp kararlara varadursunlar, at, onların bu düşüncelerini Melik Muhammed'e ilettiler.

Oğlan buna çok üzüldü. Üzüntüsünü dostu ata da açtı.

“Menim vefalı dostum. Söyle, ben şimdi ne edeyim? Padişahlık onların elinde, ordu onların emrinde. Bu durumda tek çıkar yolum kalıyor, o da sizlerle birlikte çıkıp gitmek.” “Onlar seni mutlaka saraya davet edeceklerdir. Ne et et gitme. Gitmek zorunda kalsan bile duduyu da beraberinde götür Dudu nerden gitse, sen de ordan git. Yediğini ye, yemediğini yeme.” diye Cemal'e tavsiyelerde bulundu.

Aradan birkaç gün geçti. Günlerden bir gün ağabeyleri Melek Muhammed'i saraya davet ettiler. O da mecburen kalkıp gitti.

Padişah ve vezir kardeşleri onu gayet iyi karşıladılar. Bin dereden su getirerek kendilerini başışlatmaya çalıştılar:

“Kardeş sen hoş gelmişin. Biz sana hiç kötülük yapmak ister miydik? O ne söz. Aklımızın ucundan bile geçmedi. Öteyi beriyi kuyudan çekince birden karanlık bastırdı. Ama, ne karanlık... Göz gözü görmüyordu. Kuyu birden kayboldu. Sabahı gözledik. Ortalık ağardığında kuyuyu ara ki bulasın. Biz dö dövüne dövüne boynumuz bükük dönmek zorunda kaldık.”

Melik Muhammed konuyu değiştirmek istedi.

“Ne yaptysanız, yaptınız. Başka şeylerden konuşalım.”

Padişah:

“Yarın bizim konuğumuzsun. Birlikte getirdiğimiz küçük bacı seni gözlüyor. Toyunuzu edeceğiz, kuyudan çektiklerimizi de sana vereceğiz.” dedi.

Melik Muhammed:

“Ben hiçbir şey istemiyorum. Helal, hoş olsun.”

Bir süre daha sağdan-soldan konuştuktan sonra delikanlı izin isteyip huzurdan çıktı, doğru dostları at ile kuşun yanına geldi. Aralarında geçen konuşmayı onlara nakletti.

Kuş:

“Melik Muhammed çekinecek bir şey yok. Beni de birlikte götür. Onlar seni öldürmek isteyeceklerdir. Bak, ben onların başına ne oyun açacağım.”

At da: “Dediklerimi aklından çıkartma” diye öğüt verdi. Ertesi gün kararlaştırdıkları gibi Melik Muhammed kuşla birlikte kardeşlerinin ziyaretine gitti.

Kardeşler onu iltifata boğdular, baş köşeye buyur ettiler. Az sonra da sofraya kuruldu; Melik Muhammed'in önüne kızıl bir kap içinde yemek geldi. O, dudukuşuna bakıyordu. Kuş olumsuz anlamda başını salladı.

Padişah, kardeşinin çekindiğini görünce:

“Kardeş niye çekiniyorsun, yesene” diye sordu.

Melik Muhammed ise:

“Ağabe kusura bakma, bu kuşun yediğini yemeye, yemediğini yememeye sözüm var da” diye karşılık verdi.

Bu söz üzerine iki kardeş birden atıldı:

“Adam bir kuşun sözüne bakar mı? Hadi başla yemeye. Bunları senin için özel olarak hazırlatmışız.”

Melik Muhammed'e çok ısrar ettiler, yüzünden, gözünden öptüler. O, tam kanıp elini uzattığında kuşu elini gagaladı, gözlerini ağarttı. O da hemen elini çekti. Kardeşlerine de şöyle dedi:

“Eğer dudukuşunun yemediğini yersem, taş olurum. Bu nedenle bana boşuna ısrar etmeyin.”

Padişahın emriyle o yemeği kaldırdılar. Bu sefer çeşit çeşit çörek getirdiler. Kuş bunu da yemedi. Padişah için için öfkelendi. O anda elinde olsa, kuşun boğazını keserdi.

Dudukuşu kabı, gagasıyla vezirin önüne iteledi. Vezirin kabını da önlerine çekti. Başladı gagalamaya.

Melik Muhammed o zaman ağabeyine döndü:

“Kuş bunu beğendi. Ayıbı yoktur kardeş, biz bu böreği yiyeceğiz. Birlikte yiyelim.”

Melik Muhammed'le kuş başladılar böreği tatlı tatlı yemeye. Vezir, ağabeyinin yüzüne ne yapayım diye baktığında, padişah, “rahatsızlandığımı söyle, sofradan çekil” diye işaret etti. Bunun üzerine vezir yemeği yemedi. Birden ahlayıp oflamaya başladı. Hemen arkasından da sancılandığını bahane ederek izin istedi, sofradan kalktı.

Dostlarımız tabii kıs kıs güldüler. Güzelce çöreklerini yediler. Arkasından kahvelerini içtiler, hoş beşten sonra da evlerine döndüler.

Ertesi sabah padişah kırmızı giyinip tahta çıktı. Veziri huzuruna çağırarak: “Dudukuşu olduğu sürece Melik'e bir şey yapamayacağız. Bunun için o kuşu onun elinden almamız gerek” dedi.

Vezir:

“Çağırılım, dudukuşunu ondan isteyelim” diye teklifte bulundu.

Bu söz padişahın aklına yattı. O saat küçük kardeşini yanına çağırdı.

“Dudukuşunu bana vereceksin” dedi.

Melik Muhammed:

“Kardeş, adaletten ayrılma. Men o kuş ile günümü geçiriyorum. Onu versem ben ne edeceğim?”

Padişah:

“Ben adalet madalet bilmem. Verirsin, verirsin, vermesen boynunu vurdururum.”

Delikanlı olmaz dese, o dakika şakası yok boynunu vur- dururdu. Zaman tanınmasını isteyip tez eve dönerek durumu atıyla dudukuşuna anlattı.

Kuş:

“Dostum çekinme, meni padişaha ver. Gerisi ile işin yoktur.” dedi.

Melik Muhammed dudukuşunu götürüp padişaha verdi. Kuş artık sözde şahin oldu.

Daha asıl sahibi saraydan çıkmamıştı ki, kuş bir efsun okuyarak padişahı tahta yapıştırdı. Padişah davrandı, çabaladı, yok, kalkamadı. Veziri çağırdı. O ne var gibisinden yüzüne baktığında: “Kardeş, bu ne biçim iş? Görmüyor musun tahta yapışmışım” dedi.

Vezir, daha dikkatli bakmak için ağabeyine yaklaştığını- da, kuş bir efsun da ona okuyarak onu da padişaha yapıştırdı. Artık gelenler birbirine yapıştı da yapıştı. Bütün duyan işiten saray mensupları birbirine yapıştılar.

Kuş, uçup durumdan dostlarını haberdar etti. Birlikte saraya geldiler. Padişah, küçük kardeşini karşısında görünce başladı yalvarmaya:

“Aman, kurbanın olayım, tek beni bu durumdan kurtar da, hazineyi de, istediğin her şeyi de hemen sana vereyim.”

Küçük şehzade gülümsedi:

“Padişahım, dudukuşu ne derse o olur. Bakarsın, bir söz ederim, sonra beni de size yapıştırır.”

Atla kuş kafa kafaya verdiler. Ne konuştularsa konuştular, biri padişaktan tuttu, öteki en son yaşından tuttu, hepsini birlikte göğün yedinci katına kaldırdılar, hop oradan aşağı bıraktılar. Her biri bir diyara düşüp parça parça oldular.

Halk toplandı. Olan biteni öğrendiler. Melik Muhammed'i padişah, atı vezir, kuşu da vekil seçtiler.

Kuyudan çıkan küçük kız şehzadenin yolunu gözlüyordu. Delikanlı da onca sıkıntılar içinde dahi bir an olsun yüreğinden atamamıştı onu.

Ortalık durulunca birbirlerini buldular. Atla, kuş da onların düğünlerini yaptılar. Düğün kırk gün, kırk gece sürdü. Melik Muhammed adaletli bir padişah oldu. Halkın her derdine koştu. Onlar yediler, yere geçtiler, hayıra rahmet, şerre lanet (Araslı, 2012: 54-73).



## AZƏRBAYCANIN MİLLİ KİMLİYİNİN FORMALAŞMASINDA ŞUŞA MAARİFÇİLİK MƏKTƏBİNİN ROLU (N. VƏZİROVUN YARADICILIĞI ƏSASINDA)

### Роль Шушинской Просветительской Школы В Формировании Национальной Идентичности Азербайджана (На Материале Творчества Н. Везирова)

### The Role of Shusha Enlightenment School In The Formation of The National Identity of Azerbaijan (Based on The N. Vazirov's Creativity)

Nəzakət HÜSEYNOVA\*

#### Xülasə

Şuşa maarifçilik məktəbinin aparıcı simalarından olan M. M. Nəvvab, N. Vəzirov, F. Kəçərli, S. Vəlibəyov, Ə. Ağayeva, F. Ağazadə, Ü. Hacıbəyli öz fəaliyyətlərini pedaqoji mühiti inkişaf etdirmək üçün bütün güc və bacarıqlarını sərf etməklə gənc nəslin səxsiyyət kimi yetişməsində və onların milli kimliyinin formalaşmasında önəmli rolları olmuşdur. Şuşa maarifçi ədəbi məktəbinin yaradıcılarından biri olan Nəcəf bəy Vəzirov dramaturgiya tarixində öz ideyalarına sadıq qalan görkəmli ədəbi simalardan biridir. Onun yaradıcılığa başladığı XIX əsrin 70-90-cı illərində Azərbaycanın həyatında mühüm tarixi hadisələr baş verirdi. Ona görə də Nəcəf bəy Vəzirov həm insanlıq borcunu, həm də yazıçı kimi məsuliyyətini dərk edərək bu məsələlərə münasibətini və mövqeyini əsərlərinin dili ilə çatdırmaqla, insanları maarifləndirməyə çalışırdı. XIX əsrin 70-ci illərində yaranan ictimai-tarixi vəziyyət, ölkədə demokratik və mütərəqqi ideyaların qüvvətlənməsi, maarifçilik hərəkatının genişlənməsi Nəcəf bəy Vəzirov yaradıcılığında böyük iz buraxmışdı.

**Açar Söz:** Azərbaycan, milli kimlik, Şuşa, maarifçilik, N. Vəzirov.

#### Резюме

М. М. Навваб, Н. Везиров, Ф. Кочарли, С. Велибеков, А. Агаева, Ф. Агазаде, У. Гаджибейли, являющиеся корифеями Шушинской просветительской школы, прилагают все свои силы и умения для развития педагогической среды и развития личности молодого поколения, сыграв важную роль в формировании их национального самосознания. Наджаф-бек Везиров, являющийся одним из основателей Шушинской просветительской литературной школы, вошел в плеяду видных литературных деятелей в истории драматургии, которые до конца остались верны своим идеалам. В 70-90-е годы XIX века, когда он начинал свою деятельность, в жизни Азербайджана произошли важные исторические события. Вот почему Наджаф-бек Вазиров осознавал и свой долг перед человечеством, и свою ответственность как писатель, стараясь просвещать людей, передавать языком своих произведений личное отношение и позицию ко всему происходящему. Общественно-историческая ситуация, сложившаяся в 70-е годы XIX века, усиление демократических и прогрессивных идей в стране, расширение просветительского движения оставили большой след в творчестве Наджаф-бея Вазирова.

**Ключевые Слова:** Азербайджан, национальная идентичность, Шуша, просвещение, Н. Везиров.

#### Abstract

M. M. Navvab, N. Vazirov, F. Kocharli, S. Valibeyov, A. Aghayeva, F. Aghazade, U. Hajibeyli, who are the leading figures of Shusha enlightenment school, use all their strength and skills to develop the pedagogical environment and develop the personality of the young generation. and had an important role in the formation of their national identity. Najaf Bey Vazirov, one of the founders of the Shusha enlightened literary school, is one of the prominent literary figures in the history of dramaturgy who remained faithful to their ideals. In the 1870-90s, when he started his creativity, important historical events took place in the life of Azerbaijan. And that's exactly why Najaf Bey Vazirov realized both his duty to humanity and his responsibility as a writer and tried to educate people by conveying his attitude and position on these issues through the language of his works. The socio-historical situation that took place in the XIX century's 70s, the strengthening of democratic and progressive ideas in the country, and the expansion of the Enlightenment movement left a great mark on the work of Najaf Bey Vazirov.

**Keywords:** Azerbaijan, national identity, Shusha, enlightenment, N. Vazirov.

\* Doç. Dr., Bakı Dövlət Universiteti, Azərbaycan Mühacirət Ədəbiyyatı və Bədii Tərcümə ETL'in Müdiri, Bakı/Azərbaycan, h\_nezaket@yahoo.com.

“XIX əsrin ortalarından başlayaraq Azərbaycanın milli ədəbi fikir tarixində maarifçilik ənənələrinə söykənən yeni cərəyanlar formalaşmağa başladı və tez bir zamanda bir çox mütərəqqi düşüncə daşıyıcıları bu ideologiyanın xalqın milli şüurunun formalaşmasında əsas meyar olduğunu dərk edərək öz fəaliyyətlərini bu istiqamətə yönəldilər. Ədəbi mühitdə bu ideoloji düşüncə daşıyıcılarının ardıcılıarı çoxalaraq “maarifçilik məktəbi”nin yaranmasına səbəb oldular. “Maarifçilik” ideoloji düşüncə tərzinin məzmunu görkəmli tədqiqatçı, ədəbiyyatşünas alim Yaşar Qarayevin təqdimində daha ətraflı və dəqiq izah olunmuşdur. Onun təbirincə desək: “Maarifçilik həmişə və hər yerdə milli intibahın, qövmi özünüdərk, istisnasız bütün sahələrdə və çağdaş mənada etnik mentalitetin, ədəbi dilin və realist milli ədəbiyyatın ən qəti təşəkkül dövrünün ideoloji hadisəsi kimi yaranır, bütünlükdə xalqın tarixi, taleyi ilə bağlı məsələlər qaldırır və onları xalq, millət miqyasında da həll edir. Milli “mən” və milli ictimai şüur – maarifçilikdə milli spesifikə ən çox bu iki vurğuda qərarlaşır və bariz görünə bilir. Millilik burada nəinki milli xarakterin, həm də formanın, üslubun və poetikanın məzmununda özünü göstərir. Yüksək dərəcədə milli və yüksək dərəcədə realist sənət ədəbiyyat eyni vaxtda çevrilir” (Vəzirov, 2005: 12)

XIX yüzilin ortalarından yaranmağa başlayan və yetərinə ardıcılılarını yetişdirə bilən Azərbaycanın milli məfkurəsinə söykənən “maarifçilik məktəbi”nin qolları artıq bölgələrdə də formalaşmağa başlamışdır. Bu qollardan birini təşkil edən Şuşa maarifçilik məktəbinin aparıcı simalarından olan M. M. Nəvvab, N. Vəzirov, F. Köçərli, S. Vəlibəyov, Ə. Ağayev (Ağaoğlu), F. Ağazadə, Ü. Hacıbəyli və s. öz fəaliyyətlərini, bütün güc və bacarıqlarını pedaqoji mühitin inkişafı üçün sərf etməklə gənc nəslin səxsiyyət kimi yetişməsində və onların milli kimliyinin formalaşmasında önəmli rolları danılmazdır.

XIX əsrin sonu və XX əsrin əvvəllərində Azərbaycanda sənayenin inkişafı ilə əlaqədar təhsilə marağı artırmaq məqsədilə maarifçilik istiqamətində atılan ən mütərəqqi addımlardan biri də qızların təhsilə cəlb edilməsi idi. Bu məktəblərin mərkəzlə yanaşı əyalətlərdə təşkil olunması maarifçilik ideyalarının təntənəsi idi. Çünki, bu milli kimliyin və milli şüurun təbliği üçün geniş imkanlar açan auditoriyaların yaranması demək idi. Belə ki, 1875-ci il oktyabrın 26-da Şuşada xeyriyyə cəmiyyəti tərəfindən yaradılan “Qız məktəbi”ndə dünyəvi elimlərin tədris olunması onların həyata baxışlarında, ictimai və sosial mühitə adaptasiya prosesində, hüquqi müstəvidə özlərini təsdiq və təlqin etmə bacarıqlarının formalaşmasında əhəmiyyətli dəyişikliyə səbəb olmuşdur. Bu məktəbin yaranmasının vacibliyini şərtləndirən ən böyük cəhətlərdən biri sosial durumu aşağı olan ailələrin qız övladlarının daha çox təhsilə cəlb edilməsi idi. Bu səbəbdən də məktəbdə təhsil ödənişli olmasına rağmen, imkansız ailələrin qızlarından ödəniş tələb olunmurdu.

Şuşa maarifçiləri xalqda milli kimliyin təsdiqi üçün milli əqidənin formalaşmasını əsas götürürdülər. Çünki, tarixin müxtəlif dövrlərində təhsilin gah ərəb, gah fars, gah da rus dillərində olması, eyni zamanda əzbərçilik metodunun tətbiq edilməsi xalqın düşüncə qabiliyyətinin məhv edilməsinə, onların dərk etmə qabiliyyətlərinin iflic edilməsinə yönəlmiş məqsədli, siyasi addım idi. Dini-mənəvi dəyərimiz olan “Quran”ın öyrədilməsində savadsız “molla”ların təhkim edildiyi “dini-təhsil” müəsisələrində məhz bu üsuldan-əzbərçilik metodundan istifadə etməklə bu həyat bilgisi verən, mənəvi təmizlik üçün doğru yol göstərən, ali hissələrin, ali duyğuların mənbəyi, bütün elmlərin açarı olan bu müqəddəs “Kitab”ın təfsirin və tərcüməsini vermədən insanları bu müqəddəs işıqdan məhrum etmişlər. Əgər insanlara “Quran”ın bu məziyyətləri anladılarsa idi, onlaradlarını tarixə yazdırmaq üçün var-dövlət əvəzinə gələcəyə Şuşanın maarifpərvəri olan Mir Mövsüm Nəvvabın təbirincə desək elm və biliyin vəhdətindən yaranan “sərvət” qoyardılar. Necə ki, M. M. Nəvvab öz həyatında bunu bacardığı qədər etdi. Gələcəyə elmi, fəlsəfi düşüncələrini və maarifçi görüşlərini, milli ədəbi və elmi mədəniyyətimizə bəxş etdiyi “daşbasma” üsulu ilə yaratdığı çap mətbəəsini sərvət olaraq ötürdü.

Milli kimliyin formalaşmasının əsas meyarlarından biri və ən ümdəsi dil məsələsidir. Məktəblərdə təhsilin Azərbaycan dilində olması və başqa dillərin əcnəbi dil kimi öyrədilməsi uğrunda mübarizə aparan maarifçilərimizdən Firudin bəy Köçərlinin xidmətləri danılmazdır. Məlum həqiqətdir ki, XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan “ədəbi dilində” yerli-yersiz ərəb, fars, rus və s. əcnəbi tərkiblərdən istifadə halı dilimizi bərbar vəziyyətə salmışdır. Bunun ən bariz nümunəsi bəstəkar-maarifçi Üzeyir Hacıbəyovun eyniadlı operettası əsasında çəkilmiş “O olmasın, bu olsun” ekran

əsrinin<sup>1</sup> “qonaqlıq” hissəsidir. Bu əsərdə Ü. Hacıbəyov həmin dövrdə xaricdə təhsil almış və aldığı təhsilin millətə xeyrindən çox ziyanından, alayarımcıq öyrəndikləri dildə fikirlərini təqdim etmək istəyi onları komik duruma salmasını çox məharətlə təsvir edə bilmişdir. Müəllifin yaratdığı bu səhnədə dilimizin saflığını qorumaq kimi məqsədi göz önündədir.

Maarifçilik ideyalarının təbliğində özünü fəda etmiş, dilimizin təmizliyi uğrunda daim mübarizə aparmış görkəmli alim, əvəzsiz pedaqoq, milli ruhumuzun tərcümanı olan Firudin bəy Köçərli məktəblərimizdə tədrisin Azərbaycan dilində olmasını, rus dilinin əcnəbi dil kimi öyrədilməsinin, hətta ölkəmizdə yaşayan rusların da məcburi formada Azərbaycan dilini bilmələrini milli kimliyimizin təsdiqi üçün əsas şərtlərdən biri kimi dəyərləndirir.

Şuşa maarifçi məktəbinin yaradıcılarından olan Nəcəf bəy Vəzirov dramaturgiya tarixində öz ideyalarına sadıq qalan görkəmli ədəbi simalardan biridir. Onun yaradıcılığa başladığı XIX əsrin 70-90-cı illərində Azərbaycanın həyatında mühüm tarixi hadisələr baş verirdi. Ona görə də Nəcəf bəy Vəzirov həm insanlıq borcunu, həm də yazıçı kimi məsuliyyətini dərk edərək bu məsələlərə münasibətini və mövqeyini əsərlərinin dili ilə çatdırmaqla, insanları maarifləndirməyə çalışırdı. XIX əsrin 70-ci illərində yaranan ictimai-tarixi vəziyyət, ölkədə demokratik və mütərəqqi ideyaların qüvvətlənməsi, maarifçilik hərəkatının genişlənməsi Nəcəf bəy Vəzirov yaradıcılığında iz buraxmaya bilməzdi. 1870-ci ildən başlayaraq Bakı mühüm neft sənayesi mərkəzinə çevrilir. Lakin bu iqtisadi irəliləyişlə yanaşı cəmiyyətdə olan cəhalətin, ətalətin, geriliyin müvcudluğu Nəcəf bəy Vəzirovu düşünməyə sövq edirdi. Məlum olduğu kimi, neft sənayesinin inkişafı ilə əlaqədar yaranan milli Azərbaycan burjuaziyası bir sıra müsbət cəhətləri ilə yanaşı, mülkədar sinfi ilə ittifaq bağlayaraq çar hökumətinin himayəsinə sığınmaq kimi yanlış qərar səbəbindən həm özləri, həm də xalqı asılı duruma düşürmüşdülər. Bu cür proseslərin nəticəsi idi ki, xalq içərisində oyanma və dirçəlmə hisslərinin güclənməsi milli şüurun artmasına və milli özünüdərk qüvvələnməsinə səbəb olurdu. Bütün bu proses Nəcəf bəy Vəzirov kimi maarifçi, vətənpərvər, gələcəyə inamla baxan bir yazıçının diqqətindən yayına bilməzdi. Əsərlərinə istinadən demək olar ki, Nəcəf bəy Vəzirovun yaradıcılığında xalq kütlələrinin bütün təbəqələrindən olan insanların həyatını və mübarizəsini əks etdirən ədəbi-bədii nümunələrə az rast gəlinir. Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, yazıçı əsərlərində xırdalıqlara varmadan, bütün təbəqədən olan insanları bir vahiddə: xalq, millət halında düşünərək, onların mənafeyindən çıxış edir. Daha doğrusu, o, yaşadığı cəmiyyətdə mövcud olan cəhalətin, geriliyin doğurduğu bəlaları, acınacaqlı durumu göstərməklə xalqını maarifləndirməyə çalışmışdır. Nəcəf bəy Vəzirovun maarifləndirmək üsulu təbii və sadədir. O, öz əsərlərində bu mənfilikləri xalqın anladığı üslubda və dildə, onların hər gün qarşılaşdığı prototiplərin təqdimatında bütün çıpaqlığı ilə göstərməklə xalqı bu bəlalardan qurtarmaq yolunu tutmuşdur. “Axundzadənin ən yaxın mənəvi irsi – Nəcəf bəy Vəzirov (1854-1926) artıq onun həm maarifçilik proqramına, həm də dram poetikasına yeni bədii notlar və sosial-fəlsəfi çalar gətirir. O, həyatın, məişətin və əxlaqın realist səhnədəki əhatə çərçivəsini daha da genişləndirir, ona yeni janrlar, üslub, dil fərdiliyi artırır. Nəcəf bəyin sırası, sadə qəhrəmanları özləri ilə səhnəyə gerçəkliyin daha yekrəng adiliyini, ənənəvi bədii diqqətdən kənar qalan “prozasını” daxil edirlər. Vəzirov maarifçi didaktikanı son hüduda gətirib çatdırır, səhnədə birbaşa təlim-monoloq söyləyən rezoner surətlərin bütöv bir silsiləsini yaradır (Əşrəf bəy, Fəxrəddin bəy). “Təmsilat”dakı satirik başlanğıcın yeni bədii mənzilə çatdırılması ilk xalis satirik komediyanın (Pəhləvanani-zəmanə, 1906), maarifçi dramaturgiyanın və konfliktin fəci hüdudlara qalxması isə dramaturgiya tariximizdə ilk milli faciənin (Müsbəti Fəxrəddin, 1896) yaranmasına səbəb olur” (Vəzirov, 2005: 14).

Dramaturq bütün əsərlərində elmsiz, savadsız cəmiyyətdə böyüyən və tərbiyə alan gələcək nəslin halından təşvişə düşdüyünü açıq-aydın göstərir. Nəcəf bəy Vəzirov bu istiqamətdə olan narahatlığını qəhrəmanı Fəxrəddinin dili ilə təqdim edir: “...Rüstəm bəydə günah yoxdur. Elmdə, sənətdə geri qalan millət bizim günümüzə düşər... Bitərbiyyət, qanmaz, yalançı, nainsaf, bimürüvvət... Neyləmək gərək?..” (Vəzirov, 1977: 142).

<sup>1</sup> “O olmasın, bu olsun”- 1956-cı ildə Hüseyin Seyidzadə tərəfindən çəkilmiş film. Bəstəkar Üzeyir Hacıbəyovun eyni adlı operettası əsasında ekranlaşdırılmışdır.

Nəcəfbəy Vəzirov yaşadığı cəmiyyətdə mövcud olan əsas qüsurları əsərlərində geniş əks etdirərək çıxış yolunu bir tərəfdən elmdə, sənət öyrənməkdə görürsə, digər tərəfdən səriətin əldən getməsindən şikayətlənir. Maraqlı haldır ki, yazıcının əsərlərində dinə qarşı heç zaman başqa mövqe ilə rastlaşmaq halı yoxdur. O, ancaq dindən öz çirkin məqsədlərini həyata keçirmək üçün istifadə edən dəlalları tənqid edirdi. Hər bir ideologiyayı öz xeyrinə istifadə meyli həyatda olan cəhddir. Bunu da belə izah etmək olar ki, din heç vaxt zorakılığı, özbaşnalığı müqəddəslik pərdəsinə bürüyüb qüvvətləndirməz. Bunu edənlər yalançı “din xadimləridir” onların da məqsədi yalnız öz mənafeələrini düşünmək idi.

M. F. Axundovdan sonra yaradıcılığını maariçilik kimi ideoloji istiqamətə kökləməklə yaşadığı mühitdə baş verən hadisələrə münasibət bildirməklə insanların həyatında cəvriş etmək üçün ədalətsizliklərlə barışmamağa, elmi, təhsilli olmağa, dinə bir xürafat kimi yanaşmamağa çağıran N. Vəzirov özünün bir çox fikirlərini məhz “Müsibəti Fəxrəddin” faciəsində yaratdığı Fəxrəddin obrazının dili ilə verməklə yanaşı, dinə olan səmimi inamını da bu surət vasitəsilə bürüzə verməkdən çəkinməmişdir: “Fəxrəddin bəy- Bədbəxt müsəlman, şəriətdən bixəbər, avam müsəlman. Fəqir-füqəralar yaddan çıxıb, yetimlərə rəhm kəsilib, elm yox, sənət yox... Heyf sənə gözəl şəriət, heyf sənə gözəl İslam!..” (Vəzirov, 1977: 140).

Fəxrəddinin monoloqundan görüldüyü kimi, müəllif müsəlman aləmindəki geriliyin səbəbini bir tərəfdən elmin, sənətin olmamasında görürsə, başqa tərəfdən İslamın və şəriətin o dövrdə öz məzmunundan aralı düşməsi ilə əlaqələndirir. İslamın tələbinə və şəriətin buyurduğuna görə əsl insan gərək rəimli olsun, fəqir-füqaraya, yetimlərə, kimsəsizlərə, ehtiyacı olanlara mümkün müqabilində əl tutsun, nəinki bəd əməllərlə məşğul olsun. Nəcəf bəy Vəzirov cəmiyyətin mənəvi inkişafında dinə saf və elmi müstəvidə yaşamaqla böyük nailiyyət əldə edilməsinə sövq-təbii inanırdı.

“N. Vəzirov adət və münasibətlərdə, əxlaq və məişətdə çoxdan ötmüş əsrlərin qalığı olan avamlığın qənimi idi. O, bu nadanlığın məzhəkələrini, dramlarını yaratmışdı, onun ilk faciəsi – “Müsibəti-Fəxrəddin” isə bu ictimai dərdin, şərin və bəlanın müsibəti idi. İlk milli məzhəkə kimi ilk Azərbaycan faciəsi də maariçiliyin janrı kimi meydana çıxmışdı. Müsibətlə yığılaraq, xar və zəlil olan şəhər əsərdə faciəni hərəkətə gətirən əsas dramatik yay və mühərrikdir. Müəllif nadanlığın dəhşətlərini ona görə təsvir etmişdir ki, maariçiliyin, öz əxlaqi qayəsinin üstünlüyünü sübut etsin. Bu əxlaqi qayənin daha qabarıq təsdiqi üçün Vəzirov bütöv bir cəmiyyətin, ümumi əxlaqi böhranın fonunda Fəxrəddinin və onun arzularının faciəsini vermişdir” (Vəzirov, 2005: 8).

Başqa əsərlərindəki dövrün naqisliklərini: geriliyi, mövhumatçılığı, nadanlığı, savadsızlığı və s. bu kimi halları maariçilik nöqtəyi-nəzərindən tənqid edərək, insanları anlatmağa çalışırsa, bir sözlə təlqin üsulu ilə yanaşmalar edirsə, “Müsibəti Fəxrəddin” faciəsində öz arzularını Fəxrəddinin dili ilə monoloqlar vasitəsi ilə hayqırır. Komedyalarında pula hərislik, xəsislik, tərbiyəsizlik və s. kimi mənfə sifətləri tənqid edərək, acı gülüş yaradaraq insanları özlərini kənardan seyr etməyə sövq edərək, bu naqislikləri aradan qaldırmağa çalışır. Felyeton və publisistik yazılarında belə təlqin metodundan istifadə edən yazıçı-dramaturq bir nəticə hasil olmayınca, millətinin halı onun ürəyini dağlayır. Elə bil yaşadığı mühitin çərçivəsi daralaraq, onu sıxmağa, boğmağa başlayınca öz arzularının tərcümanı olan “Müsibəti Fəxrəddin” faciəsini yaradır. İnsanları bir növ silkələyib ayıltmaq üçün qan tökülməli idi. Bu töküləcək qan da xalqı qəflət yuxusunda oyatmaq üçün “ilk addım”lardan biri olacaq. Bu “ilk addım” da gələcək nəslin dünyagörüşünün formalaşmasında, əzilmiş, yıpranmış mənəviyyatının xilas edilməsi istiqamətində ayağa qalxması üçün” bir təkən”, bir” oyanışın qığılcımı” olacaq. Vətəni və milləti üçün düşündüklərini həyata keçirə bilməyincə, arzularının mənəviyyatında boğulan dramaturq içindəki təlatümləri məhz bu əsərə yüklədiyi üçün əsil faciə dramı ərsəyə gətirmişdir.

“Müəllif Fəxrəddinin faciəsini ən böyük ürək yangısı ilə göstərir. Fəxrəddinin fəaliyyəti onun ən böyük ideal və arzularıdır. Fəxrəddinin əməllərində N. Vəzirov zülmət səltənətindən xilas olmağın yollarını görür. Fəxrəddinin ölümü nadanlar cəmiyyətinin özünü belə silkələyir və ayıldır. Fəxrəddin ölsə də, özü dediyi kimi, onun nişanələri qalır. Bu nişanələr: “məktəbxana”, “azarxana” və bağ-bağatdır. Fəxrəddinin arzuları, əməlləri qalır: bu, onun “beş il Almaniyada oxuduğu Səadət xanımdır. Fəxrəddinin əməllərini davam etdirəcəyinə Səadət xanım onun meyiti üzərində and içir və pyes bu andla bitir” (Vəzirov, 2005: 10)

Nəcəf bəy Vəzirovun maarifçilik fəaliyyəti təkcə bu tayda olan Azərbaycanla məhdudlaşmır. Onu düşündürən şimalı-cənublu bütün Azərbaycanın dərdi idi. N. Vəzirov öz kökündən vəhşicəsinə ayrı salınıb, məcburən başqa bir ölkənin tərkibinə daxil edilmiş, ikiye bölünmüş xalqının taleyinə biganə qalmamışdı. Bu məsələni publisist yazılarında dəfələrlə qələmə almışdır. İran hakimiyyətinin öz din qardaşlarına olan soyuq münasibətinə qarşı çıxaraq yazırdı: “And olsun vicdanıma, əgər qadir olsaydım, cəmi İran hakimlərini bir gündə yer üzündən götürərdim. Nainsaf uşaqları, məgər bu biyabanə düşənlər, acından önlər, zülmədən qaçanlar sizin din qardaşınız deyilmi?.. Bədbəxt, gözəl vətənim, otuz yeddi milyonun müqabilində min nəfər cəllad, top və tüfəngi də olsa, bir şey bacarmaz. Birləşin amandı vətən əldən gedir! Elə bilin ki, bir biyabanda qızdırmadan qırılırsınız... Fəramuş etməyin, qardaşlarım. Vətən yolunda ölməkdən gözəl ölüm dünyada yoxdur...” (Vəzirov, 2005: 386).

Müəllif burada İran hakimlərinin öz din qardaşları olan Azərbaycan əhalisinə qarşı zülmkarlığını qələmə almış və Səttərxan hərəkatının /1906-11/ yeni-yeni nailiyyətlərindən ruhlanan N. Vəzirov vətəni yadların əlindən qurtarmaq üçün xalqı birləşməyə çağırırdı.

“Dövrün Azərbaycan maarifçi publisistikasında bu sonuncu motivi ayırır, xüsusi qeyd etmək istərdik: Arazın o tayı ilə, Cənubla həmrəylik və həmdərdlik motivini! Cənub dərdindən danışanda maarifçilərin qələmi elə bil xüsusi kəsər və sirayət gücü kəsb edirdi. Ümumiyyətlə, o illərin bütünlükdə siyasi publisistikasında iki ən narahət, seysmik mərkəzdən biri – Cənub və Araz mövzusu idi. Başını götürüb Arazı keçən, bir parça çörək üçün Bakı mədənlərinə pənah gətirən o taylı qardaşlarına öz ürək yanğını ədib hərarətlə etiraf edirdi: “...halınız yadıma düşəndə ciyərim odlanır... Xaraba qalsın, İran, necə ki, qalıbdır. Vəzirləriniz əlimə düşsəydilər, sizləri qətrəbəqətrə düzərdim, qardaşlarım, ərz edərdim cənaba: Buyuruz tamaşa ediz bu hala, bu ruzigara! Biçarə, sərgərdan, köməksiz qardaşlar! Vətəninizdə insaf, vicdan, rəhm, mürüvvət... yox, millət tar-mar olub, vilayətiniz viran...” Xüsusən İrani viran, milləti zar qoyan fanatik ruhanilərə Nəcəf bəyin yağdırdığı lənət bu gün də çox ibrətli və müasir səslənir: “Tiryakinizə lənət, mütrübünüzə lənət, əfyon gəzdirən Dərvişlərinizə lənət, yalançı seyidlərinizə, siğəxanlarınıza lənət...” (Vəzirov, 2005: 12).

N. Vəzirov müttəfərriqələrində (felyetonlarında) yaşadığı dövrdə mövcud olan ailə-məişət, qadına münasibət problemlərinə də toxunmuşdur. XX əsrin ilk onilliyində N. Vəzirov yaradıcılığı, xüsusilə dramaturji yaradıcılığı sanki “fikrə dalır”, “düşünüb-daşır”. Bu illərdə publisist N. Vəzirov daha fəaldır. Həyatın sürətli inkişafı, kapitalist münasibətlərinin formalaşması, mülkədar-feodal sisteminin onunla yanaşı özünü güclü şəkildə qoruyub saxlaması maarifçi dramaturqu düşündürürdü. Maarifçilik fəlsəfəsi və yenilənmiş həyatın münasibətlərini ayırd etmək lazım idi. Dramaturq yeni səhnə əsəri yaratmaq üçün həyatı bədii tədqiq və yaratma mövqeyini, prinsiplərini, münasibətlərini aydınlaşdırmalı idi. Bütün bu səbəblər nəticəsində maarifçi-dramaturq bir müddət ədəbi yaradıcılığa ara vermək məcburiyyətində qalır.

## Ədəbiyyat

*Azərbaycan Ədəbiyyatı Tarixi XIX əsr (Dərslik)*. (1974). Bakı: Maarif Nəşriyyatı.

Bəxtiyar Məmmədzadə. (1984). *Realist Yazıçı, Dramaturq*. Kitablar Aləmində Jurnalı. №2.

Bəxtiyar Məmmədzadə. (1985). *Nəcəfbəy Vəzirovun Ədəbi-Tənqidi Görüşləri/Elmi Əsərlər Toplusu*. Bakı: ADU Nəşriyyatı.

Firudinbəy Köçərli. (2005). *Azərbaycan Ədəbiyyatı*. C.I. Bakı: Avrasiya Press.

Mir Möhsün Nəvvab. (2005). *Nəsihətnamə*. Bakı: Azərbaycan Nəşriyyatı.

Nəcəf bəy Vəzirov. (1977). *Əsərləri*. Bakı: Elm Nəşriyyatı.

Nəcəf bəy Vəzirov. (2005). *Əsərləri*. Bakı: Şərq-Qər”. Bakı: Şərq-Qər”.

Hüseyn qızı, Nəzakət. (2020). Əsrin Əvvəllərində Yaranan Azərbaycan Bədii Tərcüməsində Nəcəfbəy Vəzirovun Rolu. *Filoloji Tədqiqələr: Ədəbiyyatşünaslıq və Dil Məsələləri (Məqalələr Toplusu)*. Bakı: Avropa Nəşriyyatı.

## MÜSTƏQİLLİK DÖVRÜ NAXÇIVAN UŞAQ ƏDƏBİYYATINDA MİLLİ DÜŞÜNCƏ VƏ QARABAĞ MÖVZUSU

### Independence Years Nakchivan Child the Topic of National Thought and Karabakh in Literature

Nəzakət İSMAYİLOVA\*

#### Xülasə

Tarixi yaddaşın bərpası, vətənpərvərlik ruhunun aşılması, milli istiqlal düşüncəsinin bədii ifadəsi başqa sahələdə olduğu kimi uşaq ədəbiyyatının da yeni bədii forma axtarışlarına çevrildi. Bu ali missiyanın həyata keçməsində 1990-cı illərdən başlayaraq günümüzədək, naxçıvanlı qələm sahiblərinin də müstəsna xidmətləri vardır. Milli-mənəvi dəyərlərimiz bir xalq kimi kimliyimizi təsdiqləyən vəsiqəmizdir. Bir xalqın və ya ölkənin digər millətlər arasındakı yeri həm də onun milli-mənəvi dəyərlərini nə dərəcədə yaşatması ilə ölçülür. Dəyərlərimizi qorumaq, onları təbliğ etmək isə mədəniyyətimizin, ədəbiyyatımızın araşdırılması və tədqiq edilməsi ilə başlayır. Qarabağ, Şəhidlik mövzusu, Naxçıvan torpağının qəhrəmanlıq tarixi Məmməd Araz, İslam Səfərli, Asim Yadigar, Xanəli Kərimli, İbrahim Yusifoglu, Vəli Qaraxan, Ramiz Babayev, Əbülfəz Ülvi, Tofiq Qəbul, Rəhilə Elçin, Müzəffər Nəsirli, Vaqif Məmmədov, Elxan Yurdoğlu, Qafar Qərib və başqalarının poeziya, nəsr və dram janrında yazdıqları əsərlərdə milli həqiqətlər fonunda öz bədii təəcəssümünü tapmışdır. Uşaq ədəbiyyatının gənc nəslin milli-mənəvi əxlaqi dəyərlərlə yetişdirilməsində böyük tərbiyəvi əhəmiyyəti olduğu kimi ailələrin, məktəblərin də böyük tərbiyəvi rolu var. Milli birliyin qorunması, azərbaycançılıq ideologiyası hər sahədə bəqabər aparılmalıdır. Öz soykökündən, tarixindən, milli-mənəvi dəyərlərindən uzaq düşən millətlər isə müəyyən zaman kəsiyində yox olmaq, tarix səhnəsindən silinmək təhlükəsi ilə üzləşəcəklər. Məhz bunun üçün gənc nəslin milli-mənəvi ruhda yetişdirmək, belə xüsusiyyətləri aşılamaq həm də uşaq ədəbiyyatının üzərində düşür.

**Acar Sözlər:** Qarabağ, Şəhidlik, Zəfər, Naxçıvan, uşaq ədəbiyyatı.

#### Abstract

Restoring historical memory, instilling the spirit of patriotism, artistic expression of the national independence thought, as in other fields, have become the search for a new artistic form in children's literature. From the 1990s to the present day, the writers of Nakhchivan have made exceptional contributions to the realization of this supreme mission. Our national and moral values are our identity card confirming our identity as a nation. The place of a nation or country among other nations is also measured by the extent to which it preserves its national and moral values. Protecting our values and promoting them begins with the study and research of our culture and literature. Karabakh, Martyrdom theme, heroic history of Nakhchivan land Mammad Araz, Islam Safarli, Asim Yadigar, Khanali Karimli, Ibrahim Yusifoglu, Vali Karakhan, Ramiz Babayev, Abulfaz Ulvi, Tofiq Qabul, Rahila Elchin, Muzaffar Nasirli, Vagif Mammadov, Elkhan Yurdoglu, Gafar Gharib and in the works written by others in the genre of poetry, prose and drama, it found its artistic embodiment against the background of national truths. Just as children's literature has a great educational importance in raising the young generation with national-spiritual moral values, families and schools also have a great educational role. The protection of national unity and the ideology of Azerbaijaniism must be carried out in every field. The nations that stray away from their roots, history, and national-moral values will face the danger of disappearing and being erased from the historical scene in a certain period. It is for this reason that children's literature is also responsible for educating the young generation in the national spiritual spirit and instilling such characteristics.

**Keywords:** Karabakh, Martyrdom, Zafar, Nakhchivan, children's literature.

#### Tədqiqat Sahəsi

Milli meyarlar, azad fikir, sərbəst düşüncə ideyalarının reallaşdırılması müstəqillik dövründə Naxçıvan uşaq ədəbiyyatının da əsas prioritet istiqamətlərini təşkil edirdi. Məmməd Arazın müstəqillik dövrü yaradıcılığı gənclərə öz tarixi kimliyinin, milli dəyərlərin aşılınması baxımından diqqətli cəlb edir.

\* Doç. Dr., Fəlsəfə Doktoru, Naxçıvan Dövlət Universiteti, Naxçıvan Müəllimlər İnstitutu, Naxçıvan, nezaket.ismayilova@yahoo.com, ORCID: 0009-0007-3730-6838.

“Ayağa dur, Azərbaycan”, “Ata millət, Ana millət, ağlama”, “Bizi Vətən çağırır”, “Ulu şahım, qılıncına söykənim mən”, “Kəlbəcər qaçqınlarına”, “Əsgər oğul”, “Ata ocağı”, “Mənim Naxçıvanım”, “Ana yurdum, hər daşına üz qoyum”, “Məndən ötdü, qardaşıma dəydi”, “Vətən mənə oğul desə”, “Azərbaycan-dünyam mənim” və b. əsərlərində Qarabağ mövzusu vətəndaşlıq duyğusu ilə əks etdirilib. Ümumiyyətlə, Vətən motivləri sənətkarın yaradıcılığında öndə gəlir. “Ayağa dur, Azərbaycan” şeiri 1990-cı illərdə gənclik üçün müstəqillik uğrunda mübarizənin leytmotivinə çevrilmişdi:

Azərbaycan!...Qayalarda bitən bir çiçək...  
Azərbaycan, çiçəklərin içində qaya...  
Mənim könlüm bu torpağı vəsf eyləyərək,  
Azərbaycan dünyasından baxar dünyaya (Araz, 2004: 255).

Şeirdəki məğrurluq, yüksək poetik pafos hər bir gəncliyin qanını coşdurur, hər kəsi milli kimliyini dərk etməyə, tarixdən süzülüb gələn milli yaddaşa, özünüdərk məsələlərinə laqeyd yanaşmamağa çağırış etdi:

Səninləyəm, haqq-ədalət, səninləyəm,  
Milli qürur, milli qeyrət, səninləyəm!  
Səpil quma, göyər yerdə, bit qayada,  
Gizli nifrət, açıq nifrət səninləyəm,  
Oyat bizi, ey yarıdan, səninləyəm! (Araz, 2004: 256).

Görkəmli sənətkarı daim düşündürən Qarabağ mövzusunda yazdığı əsərlərindəki mübarizə ruhu yeni nəsillərin vətən sevgisini, onun azadlığı uğrunda fədakarlıq əzmini oymatmaq üçün bir çağırış kimi səslənir:

Vətən mənə oğul desə nə dərdim,  
Mamır olub qayasında bitərdim.  
Bu torpaqsız harda, nə vaxt, nə dərdim  
Xəzanımdır, xəzanımdır, xəzanım (Araz, 2004: 133).

“Ulu Şahım, qılıncına söykənim!” şeirində şairin tarixə müraciəti var. Bu əsərdə oxucu şairi mücahid obrazında görür.

İçimizdə döyüş gedir, vuruş gedir,  
Özümüzədən özümüzdə yürüş gedir...  
Biz qılıncı tərs tutmuşuq;  
Özümüzü kəsir ağzı;  
Qəh-qəh çəkər düşmənlə-azğın.  
Biz qılıncı tərs tutmuşuq  
Və beləcə özümüzü unutmuşuq...

Ulu Şahım, qılınc çalmağın öyrət bizə! (Araz, 2004: 171).

Şairin gəncliyin vətəndaşlıq amalına inancı tamdır. O, özünü gəncliyə tutur, onları milli kimliyini dərk etdirməyə, tarixi yaddaşını oymatmağa çalışır. Ümumiyyətlə, “dünənimizdən ibrət dərsi almaq, müasir həyatımızın çətin, məsuliyyətli ab-havasında ləyaqətlə yaşamaq, sabahın üfüqünü ayın-sayın görməyi bacarmaq və oxucusuna-xalqına ən doğru yolun keçidlərini və üfüqlərini göstərmək Məmməd Araz sənətinin başlıca mahiyyətini təşkil edir. Bu dərin mənalı və məzmunlu poeziya dünənin düşündürücü ibrətnaməsi, bu günün aydın poetik milli fəlsəfəsi və keşikçisi, sabahın mahir bələdçisidir” (İsmayılova, 2017: 48).

İnandım: hər uşaq bir od parçası!  
İnandım: səgiməz bu od, bu ocaq!  
Təbrizlə Naxçıvan arasındakı  
Çəpəri yıxan da bunlar olacaq... (Araz, 2004: 38).

Bu şeirdə də ciddi bir xəbərdarlıq, çağırış intonasiyası, səfərbərlik ruhu var. Metaforik üslubun ifadə imkanlarından məharətlə istifadə edən şair tarixi gerçəkliklərə ayna tutur, cəsarətli, aydın mövqeyini ortaya qoyur. Milli düşüncə və vətəndaşlıq mövqeyi onun poeziyasının əsas mayasını təşkil edir:

...Od yurdunun odasını qoru, qardaş!  
Gürşad olub göydən ələn-mən bilirəm.  
Qara bələn, buza bələn-mən bilmirəm.

Harda şirləş, harda filləş-mən bilmirəm.  
Mən bilmirəm:geriyə yol yoxdu, atam!  
Öncül oğul dönüb geri baxmır, atam!  
...Bu torpağın son nəfəri olsan belə,  
Son dirisi, son əsgəri olsan belə,  
Geri dönmə sən qələbə xəttindəsen,

Son qələbə həddindəsen, səddindəsen! (İsmayılova, 2017: 18).

“Əsgər məktub” şeirində şair həssas müşahidələrini qələmə alıb. Şeir orijinallığı, obrazlılığı, lakonizmi ilə diqqəti cəlb edir:

Əsgər nə istəyir?- Bir təzə nəğmə.  
Nəğməsiz darıxır əsgər tüfəngi.  
Bir əsgər qəlbindən qopan zümzümə,  
Bir Vətən daşını isidəcəkdir (İsmayılova, 2017: 19).

Gənc qəhrəmanların cəsarətindən ilhamlanan şair vətənsəvərliyin sərhədlərini çəkir:

Bir əsgər yazır ki, “sərhədçiyəm mən,  
Əlimdə tüfəngdir, dilimdə şeir.  
İnamla, qeyrətlə qorunur Vətən.  
Bunlarsız silahlar lal-kardır”, - deyir (Araz, 2004: 289).

“Bizi vətən çağırır” şeirini oxuyan hər bir gənc torpaqlarımızın müdafiəsi üçün öz vətəndaşlıq məsuliyyətini dərk edir. Əsərdə uşaqların vətənpərvərlik tərbiyəsi mövzusu poetik lövhələrlə təqdim olunur:

Bu ölüm-qan yoludur,  
Ölümdən, qandan keçir.  
Bir qolu da qıvrılıb  
Azərbaycandan keçir.  
Dövrən bizdən bac alır,  
Şöhrət bizdən yan keçir.  
Qılınc qap, Vətən oğlu,  
Bizi Vətən çağırır!  
Bu yolda əyilənə  
“Ölüm haqdı”-deyirik.  
Əbədi məzarımız  
Bu torpaqda deyirik.  
Vətən göyü dəyişməz,  
Göy-bayraqdı deyirik.  
Qılınc qap, Vətən oğlu,  
Bizi Vətən çağırır! (Araz, 2004: 257).

Tarixi hadisələr, Qarabağ savaşı, vətən müharibəsi, zəfər tarixi mövzuları çağdaş Naxçıvan uşaq ədəbiyyatında da aktualıq qazanıb. Kəmalə Ağayeva, Asim Yadigar, Vaqif Məmmədov, İbrahim Yusifoğlu, Elman Həbib və başqaları bu mövzulara olduqca həssas münasibət göstərmiş, vətənimizin dilbər guşələri olan Qarabağı, Şuşanı, Naxçıvanı və başqa müqəddəs məkanlarımızı istər poeziyada, istərsə də nəsr və dram əsərlərində tərənnüm etmişlər. Vətən, Azadlıq, Qələbə kimi ictimai mətləblərin uşaq ədəbiyyatında bədii inikası məsələsinə toxunan akademik İ. Həbibbəyli yazır: “Vətənpərvərlik – uşaq ədəbiyyatının canı və ruhudur. Sadə və aydın ana dilində yazılmış və vətənpərvərlik üstündə köklənmiş Azərbaycan uşaq ədəbiyyatı xalqımızın müstəqil dövlətçilik uğrunda mübarizəyə hazırlanmasına şəərəflə xidmət etmişdir” (Həbibbəyli, URL: 2).

## Nəticə

Yekun olaraq deyə bilərik ki, çağdaş Azərbaycan ədəbiyyatında olduğu kimi uşaq ədəbiyyatında da vətənpərvərlik mövzuları Qarabağ mövzusu önə cəkilməli, genişlənməlidir. Azərbaycan xalqının başına gətirilən faciələr geniş və hərtərəfli bədii təsvir edilməlidir. Ümumiyyətlə təsvir olunan hadisələr, yaradılan obrazlar baş verən əhvalatların mahiyyətinin aşkarlanması baxımından Qarabağ müharibəsinin canlı, gerçək epik mənzərəsi yaradılmalıdır. Uşaqlara müharibə haqqında, bütün həqiqəti açıb, söyləməklə yanaşı eyni zamanda elə etmək lazımdır ki, müharibə dəhşətləri qabarıq



şəkildə və ayrıca bir hadisə kimi uşağın diqqətini cəlb etməsin. Bu dəhşətlər heç bir süni rəng almadan cərəyan edən əhvalatlar təbii olaraq görünməlidir.

Azərbaycan ədəbiyyatında olduğu kimi uşaq ədəbiyyatında hər bir Azərbaycan vətəndaşı kimliyindən, etnik mənsubiyyətindən, ictimai mənşəyindən, mövqeyindən, sosial vəziyyətindən, rütbəsindən və vəzifəsindən asılı olmayaraq Qarabağ mövzusu bu gün hər bir ziyalını düşündürməli tariximizi yaddaşımızı təzələməli ana mövzu olaraq öndə durmalıdır. Bu sahədə hər həs üzərinə düşəni etməli şəhidlərimizin şanlı zəfər yolu yazılmalı qəhrəmanlıq sənamələri gələcək nəsillərə çatdırılmalıdır. Qarabağ mövzusu hər bir fərdin beynində özünə yer eləməli, yaddaşında olmalı yenilənməlidir. Azərbaycan xalqı hər zaman milli dəyərlərinə sadıqlığını göstərərək, dəyərlərini unutmamalı adər - ənənsini yaşadaraq onu inkişaf etdirməlidir. Tarixin hər bir dövründə ölkəmizdə milli dəyərlərimizin qorunması və onun gələcək nəsillərə çatdırılması aktual olub. Elə günümüzdə də bu müsbət tendensiya özünü qoruyub saxlayır. Çünki milli dəyərlərimizin Azərbaycan xalqının formalaşmasına təsiri böyük olduğu kimi, milli dövlətçiliyimizin möhkəmləndirilməsində də xüsusi rolu var.

### Ədəbiyyat

- Əliyeva, N. (2020). Vaqif Məmmədovun Yaradıcılığında Vətənpərvərlik Mövzusunun Poetik İfadəsi. *XX Əsr Naxçıvan Ədəbi Mühiti Mövzusunda Respublika Elmi Konfransının Materialları 17 dekabr 2019-cu il* içinde (s. 162). Naxçıvan: Qeyrət.
- Həbibbəyli, İ. (URL). Çoxmetodlu Azərbaycan Ədəbiyyatı. *Müstəqillik Dövrü Dövrləşmə Konsepsiyası Və İnkişaf Mərhələləri*. URL: <http://www.anl.az/down/meqale/525/2018/yanvar/571843.htm>.
- İsmayılova, N. (2017). Məmməd Araz Yaradıcılığında Uşaq Ədəbiyyatı Nümunələri. *Elmi Əsərlər, Humanitar Elmlər Seriyası*, №1, 22-26.
- İsmayılova, N. (2016). *Naxçıvan Ədəbi Mühiti: Uşaq Ədəbiyyatının İnkişaf İstiqamətləri/Dərslik*. Bakı: Elm-Təhsil.
- Araz, Məmməd. (2004). *Seçilmiş Əsərləri*. C.II. Bakı: Lider Nəşriyat.

## MƏHƏMMƏDHÜSEYN ŞƏHRİYARIN “HEYDƏRBABAYA SALAM” POEMASINDA MİFİK YADDAŞ KODU

**Mythical Memory Code in the Poem “Heydarbabaya Salam” by Mohammadhuseyn Shahriyar**

**Nizami ADIŞİRİNOV\***

### **Xülasə**

M. Şəhriyar (1907-1988) Cənubi Azərbaycanda doğulub ömrünün sonuna qədər orada yaşasa da, yaradıcılıq etibarilə Azərbaycanın sərhədlərini aşaraq bütün türk dünyasının sevimli şairləri sırasında anılmaqdadır. M. Şəhriyarın yaradıcılığına nəzər saldıqda onun bütün yaradıcılığından qırmızı xətt kimi keçən səfər, yol xronotopu görünməkdədir. Məlum məsələdir ki, şairin həyatının gənclik dövrü, ən qaynar çağları məhz sürgünlərdə, yollarda keçmişdir. Şair gənc yaşında başibələli sevgisi üzündən İrənin müxtəlif bölgələrində ağır, məşəqqətli sürgün həyatı yaşamağa məcbur olmuşdur. Yaşadığı ağır həyat, düçar olduğu məhrumiyyətlər şüuraltında şairi hər zaman uşaqlığına, xatirələrə yönəlmişdir. Şairin tək təsəllişi keçmişinə, uşaqlığına yönəlmək, onun xatirələri ilə özündə təsəlli tapmaq olmuşdur. Bu mənada xatirə, memuar şairin demək olar ki, bütün yaradıcılığı boyu tez-tez müraciət etdiyi janra çevrilir. Xüsusilə “Heydərbabaya salam” poeması şairin keçmişə səyahətidir. Məlum olduğu kimi poema iki hissədən ibarət yazılmışdır. Poemanın birinci hissəsində şairin xatirələri, Heydərbaba dağının ətəklərində keçən uşaqlıq illəri, doğmaları yad olunur. Şair uşaqlığının yaddaşına baş vuraraq xatirələr aləminə səyahət edir. Poemanın ikinci hissəsində isə şair ömrünün ahıl çağında yenidən həmin məkana – Heydərbaba dağının ətəklərinə səyahət edir. Hadisələr yenə səyahət əsnasında yol xronotopu daxilində cərəyan edir. Bu səyahət arxaik-mifik planda, əslində, şairin ölümlər dünyasına səyahətidir. Məqalədə “Heydərbabaya salam” poeması məhz mifik yaddaş kodu çərçivəsində incələnməmiş və bu aspektdən maraqlı nəticələr əldə olunmuşdur.

**Açar Sözlər:** M. Şəhriyar, Heydərbabaya salam, mifik yaddaş, xatirə, xronotop.

### **Abstract**

Although M. Shahriyar (1907-1988) was born in South Azerbaijan and lived there until the end of his life, his creativity transcended the borders of Azerbaijan and is among the favorite poets of the entire Turkic world. When we look at M. Shahriyar's creativity, a journey and road chronotope can be seen as a red line through all his creativity. It is a well-known fact that the youth period of the poet's life and the hottest years were spent in exile and on the roads. Due to his troubled love at a young age, the poet was forced to live a hard and difficult exile in different regions of Iran. The hard life he lived and the deprivations he suffered subconsciously directed the poet to his childhood and memories. The poet's only consolation was to turn to his past, his childhood, to find solace in his memories. In this sense, memory and memoir becomes a genre that the poet often turns to almost throughout his work. Especially the poem “Greetings to Heydarbaba” is the poet's journey to the past. As is known, the poem is written in two parts. In the first part of the poem, the poet's memories are at the foot of Heydarbaba mountain from the past childhood years, the natives are remembered. The poet visits the memory of his childhood and travels to the world of memories. In the second part of the poem, the poet travels again to that place - to the foothills of Heydarbaba mountain. Events again take place within the road chronotope during the journey. This journey is, in fact, the poet's journey to the world of the dead in the archaic-mythical plan. In the article, the poem “Greetings to Heydarbaba” was refined within the framework of the mythical memory code, and interesting results were obtained from this aspect.

**Keywords:** M. Shahriyar, greeting to Heydarbaba, mythical memory, memory, chronotope.

### **Giriş**

M. Şəhriyar (1907-1988) Cənubi Azərbaycanda doğulub ömrünün sonuna qədər orada yaşasa da, yaradıcılıq etibarilə Azərbaycanın sərhədlərini aşaraq bütün türk dünyasının sevimli şairləri sırasında anılmaqdadır. İstər fars dilində yazdığı, istərsə də ana dilində qələmə aldığı şeirlərində həm fars ədəbiyyatının, həm də anadilli ədəbiyyatımızın dəyərli sənət incilərini ərsəyə gətirməklə hər iki xalqın

\* Doç. Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Folklor İnstitutu, dmizami1983@gmail.com, ORCID: 0009-0003-0865-2855.

ədəbiyyatının inkişafına misilsiz xidmətlər göstərmişdir. Heç təsadüfi deyil ki, farsca yazdığı şeirlərin məna və məzmun tutumuna görə ona “dövrünün Hafizi” deyirdilər. Ana dilində yazılmış əsərlərində isə hər zaman xalqın dili, onun zəngin şifahi yaradıcılıq ənənəsi onun ən etibarlı müraciət xəzinələrindən biri olmuşdur. Dahi sənətkar “Türkün dili” şeirində açıq şəkildə bildirirdi ki, “Türkün dilək sevgili, istəkli dil olmaz. Ayrı dilə qatsan, bu əsl dil əsil olmaz”. Şair çəkinmədən bir az da irəli gedərək “Fars şairi çox sözlərini bizdən aparmış. Sabir kimi bir süfrəli şair pəxil olmaz”, – deyirdi. İstər şahlıq rejimi dövründə, istərsə də şahlıq rejimi devrildikdən sonrakı dövrdə şair hər zaman ictimai motivli şeirlərində xalqın mövqeyini dəstəkləmiş, ədalətsizliyə, haqsızlığa, zülmə qarşı çıxmışdır.

M. Şəhriyar şeirə, sənətə Platonun idealist mövqeyindən yanaşaraq şairlikdə “ilahi vergini” əsas götürürdü və “Şair ola bilməzsən, anan doğmasa şair”, – deyirdi. Yəni insan o zaman əsl şair ola bilir ki, o, “ilahi vergi”, “şairlik ilhamı” ilə doğulsun.

### 1. Əsas Mətn

M. Şəhriyarın yaradıcılığına nəzər saldıqda onun bütün yaradıcılığında qırmızı xətt kimi keçən *səfər, yol* xronotopu görünməkdədir. Məlum məsələdir ki, şairin həyatının gənclik dövrü, ən qaynar çağları məhz sürgünlərdə, yollarda keçmişdir. Şair gənc yaşında başibəlalı sevgisi üzündən İranın müxtəlif bölgələrində ağır, məşəqqətli sürgün həyatı yaşamağa məcbur olmuşdur. Yaşadığı ağır həyat, düçar olduğu məhrumiyyətlər şüuraltında şairi hər zaman uşaqlığına, xatirələrə yönəltdi. Şairin tək təsəllisi keçmişinə, uşaqlığına yönəlmək, onun xatirələri ilə özündə təsəlli tapmaq olmuşdur. Bu mənada xatirə, memuar şairin, demək olar ki, bütün yaradıcılığı boyu tez-tez müraciət etdiyi janra çevrilir. “Nişapurda günəş batarkən”, “Behçətabad xatirəsi”, “Heydərbabaya salam” poemaları da bu qəbildən olan əsərlərdir. Görkəmli tədqiqatçı Ə. Cəfəroğlu qeyd edirdi ki, “Heydərbabaya salam” poeması ilə ustad sənətkar Azərbaycan tarixinin milli həyatını bütün cəhətləri ilə göstərməyə müvəffəq olmuşdur” (Cəfəroğlu, 1964: 1).

Poema bir şəxsin dilindən danışılır, təhkiyəçi də, əsas obraz da şairin özüdür (Quliyev, 2004: 23). Poemanın birinci hissəsi şairin real zamandan qeyri-real zamana yolçuluğudur. Şair o insanları xatırlayır ki, onların çoxu artıq bu dünyada deyil. Onların mövcud olduğu zaman da, məkan da real deyil. Bu real olmayan zamana qayıdırsa şairin ən yaxın bələdçisi məhz mifik səciyyəli “Heydərbaba” dağıdır. Dağ türk xalqlarının mifik təfəkküründə əcdad ruhu, qoruyucu, hami, ana ruhu funksiyasını daşıyır. Keçmişə zaman yolçuluğunda şairin ən yaxın bələdçisi məhz həmin Heydərbaba dağıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda bu qoruyucu, hami Qazılıq dağıdır. Məhz Qazılıq dağının çiçəkləri Buğacı ölümdən xilas edir (KDQ, 2004: 32). Təsadüfi deyil ki, türklər Orta Asiyada ən böyük dağ silsiləsi olan Tyanşanı Tanrı dağları (Tenqri tağ) adlandırırdılar. “Əsli və Kərəm” dastanında da Kərəm dağdan kömək istəyir, dağ isə Kərəmə keçid verir (AFK, 2010: 3-124). M. Füzulinin “Leyli və Məcnun” poemasında Məcnun da tez-tez Nəcd dağına gedib onunla dərldəşirdi (Füzuli, 2005: 9-229). Şəhriyar da yalnız şüuraltında mövcud olan irreal zamana və məkana məhz Heydərbaba dağının hamiliyi sayəsində keçid edir. Əsərin başlanğıcında şair dağa müraciət edərək ondan kömək, xeyir-dua istəyir, dağa hörmət əlaməti kimi ilk olaraq dağı salamlayır:

Heydərbaba, ildırımlar çaxanda.  
Sellər, sular şaqıldayıb axanda.  
Qızlar ona səf bağlayıb baxanda.  
Salam olsun şövkətüzə, elüzə,  
Mənim də bir adım gəlsin dilüzə (Məhəmməd Hüseyin, 2005: 37).

Daha sonra şair Heydərbaba dağına vəsf edir. “Kol dibinin kəkliklərini, dovşanlarını, çiçək açan bağçalarını” yada salır. Şair bir növ arxaik yaddaşda unudulan, yaddan çıxan kimliyini bərpa etməyə cəhd edir, buna görə də tez-tez “yad etmək”, “xatırlamaq” feillərini işlədir:

Bizdən də bir mümkün olsa, yad elə.  
Açılmayan ürəkləri şad elə.  
Və ya

Bizdən də bir yad eləyən sağ olsun.

Dərdlərimiz qoy dikəlsin dağ olsun.

İnsanı yaşadan məhz yaddaşdır. İnsan yaddaşını itirəndə, kökündən, kimliyindən uzaqlaşanda əsl yoxluğa məhkum olur. Məşhur qırğız yazıçısı Ç. Aytmatovun “Əsrə bərabər gün” romanında olduğu kimi, yaddaşını itirən şəxs birbaşa manqurta çevrilir. Şəhriyar da məhz yaddaşını itirməmək üçün uşaqlıq xatirələrinin olduğu dogma yurduna gəlir, o xatirələri oyadır. Bu oyanış əslində bütöv bir xalqın – otaylı, butaylı Azərbaycanın milli yaddaşının oyanışı idi (Əhmədli, 2023: 43).

Bu arxaik-mifik yaddaşda, irreal zamanda özünütanıma fəaliyyətini isə şair mistik-mifik obraz olan *yelin (səba)* köməyi ilə reallaşdırmağa çalışır:

Heydərbaba, gün daluvı dağlasın.

Üzün gülsün, bulaqların ağlasın.

Uşaqların bir dəstə gül bağlasın.

*Yel gələndə* ver, gətirsin bu yana.

Bəlkə mənim yatmış bəxtim oyana.

Dağa müraciət edən şair keçmiş və indiki zaman arasında vasitəçi (xəbərci) kimi məhz səbanı seçir. Mifik obraz olan səba həm aşiq yaradıcılığında, həm də klassik ədəbiyyat nümunələrində kosmos-xaos arasında mediativ vasitəçi rolunu icra edir. Bu həm də onunla bağlı idi ki, *yel* həm də həyatı simvolizə edən 4 ünsürdən biri kimi sacral, magik gücə sahib idi.

Daha sonra şair özü də keçmişə qayıtmağın mümkünsüzlüyünü dilə gətirir:

Heydərbaba, yolum səndən kəc oldu.

Ömrüm keçdi, gələmmədim gec oldu

Heç bilmədim gözəllərin nec oldu,

Bilməz idim döngələr var, dönüm var.

İtkinlik var, ayrılıq var, ölüm var.

Ötüb keçən bu zaman aşırımında itkilər, ayrılıq və ölümün mövcudluğu şairin nigarançılığını daha da artırır:

Biz də vallah, unutmırıq sizləri.

Görəmməsək, halal edin bizləri.

Poemanın birinci hissəsində şair sanki dünyadan köçən insanların məkanına səyahət edir. Bu səyahət əsnasında onun qoruyucu hamisi isə ulu əcdad ruhu olan “Heydərbaba” dağdır. Uşaq ikən Şəngilova yurdunda keçirdiyi gözəl günlər şairin yaddaşında şirin yuxu kimi qalaraq ruhuna işləmişdir. Quru gölün qazları, Şəngilova yurdu şair üçün həm şirin yuxudur, həm də “gözündə sinema pərdəsidir”. Professor R.Kamal yazır ki, “uşaqlığa qayıdış “Heydərbabaya salam” əsərinin fəlsəfi fakturasını, ovqat düzümünü müəyyənləşdirir. “Heydərbabaya salam” Şəhriyarın əcdadlarla ritual ünsiyyət aktıdır” (Kamal, 2012: 20).

Şairin daha bir bələdçisi isə duyduğu, ona doğma olan *səslərdir*. Poemanın səs poetikası xüsusi diqqət çəkir. Səsin, musiqinin magik gücünə, seyrinə inam qədimdən müxtəlif inanc sistemlərində mövcud olmuşdur. İnsanlar səsin, musiqinin seyrindən təbiət hadisələrini ram etmək üçün istifadə etmiş, təbiət hadisələrinin – yağışın, şimşəyin, küləyin, müxtəlif heyvanların səsinə də onları ram etmək üçün təqlid etmişlər. Poemada müxtəlif təbiət hadisələrinin səslərinin tərənnümünü görürük (*Külək qalxıb qapbacanı döyəndə*). Poemada hətta elə bəndlər var ki, başdan-başa səsləri poetik mistikasını üzərində qurulur:

Yaz gecəsi çayda *sular şırıldar*.

Daş qayalar seldə aşib *xarıldar*.

Qaranlıqda qurdun gözü *parıldar*.

*İlər*, gördün, qurdu görüb *ulaşdı*.

Qurd da, gördün, qalxıb *gədikdən aşdı*.

Şair sanki həmin ölümlər dünyasında duyduğu səslərin mistik gücü, sehri sayəsində yolunu azmır, səyahətinə davam edə bilir. Mirəjdərin kəndə səs-küy salan səsi, Aşiq Rüstəmin sazının səsi bu dogma səslər arasındadır:

Heydərbaba, Mirəjdər səslənəndə.

Kənd içinə səsdən-küydən düşəndə.

Aşıq rüstəm sazın dilləndirəndə.  
Yadımdadı nə hövləsək qaçardım?  
Quşlar təkin qanad açıb uçardım.

Şair bu səslər arasında Qaraçəmən caddəsində çavuşların səsinə duyur, acların inilti səslərini eşidir. Şeytanın insanları yolundan azdırdığını qeyd edir. Görkəmli yazıçı Ə. Haqverdiyevin “Xortdanın cəhənnəm məktubları” povestinin qəhrəmanı Xortdan da ölümlər səltənətinə - cəhənnəmə düşmə bilmək üçün Mirzə Qoşunəli Təbrizinin hazırladığı xüsusi iksirdən istifadə edir. Cəhənnəmə düşdükdən sonra ona bələdçilik edən Odabaşı sayəsində Cəhənnəmi gəzir və orada İblislə qarşılaşır. Poemanın qəhrəmanı olan şair də o dünyaya səyahəti əsnasında İblisi xatırlayır və Heydərbaba dağına gileyini ifadə edir:

Heydərbaba, şeytan bizi azdırıb.  
Məhəbbəti ürəklərdən qazdırıb.

Poemanın başqa bir yerində şair yenə qeyb aləmindən *Şeyxülislamın səsinə* duyur:

Şeyxülislam gözəl səsin çəkəndə,  
Nisgilli söz ürəklərə dəyərdi,  
Ağaclar da Allaha baş əyərdi.

Daha sonra şair *Daşlı bulağın suyunun səsinə* xatırlayır və ordan keçən xəyali atının həmin bulaqdan su içməsinə təsəvvür edir:

Daşlı bulaq daş-qumunan dolmasın.  
Ordan keçən atlı susuz olmasın.

Şairin qulaqlarına gələn növbəti səs isə Heydərbaba dağının *kəklilərinin səsi və uşaq ikən oxuduğu “çoban qaytar quzunu” adlı mahnının avazı* olur.

Heydərbaba, dağın, daşın sərəsi.  
Kəklik oxur, dalısında fərəsi.  
Quzuların ağı, bozu, qərəsi,  
Bir gedəydim dağ-dərələr uzununu,  
Oxuyaydım: “çoban, qaytar quzunu”

Göründüyü kimi, şairin səsin mistik gücü sayəsində yaddaşının qaranlığında səyahətini davam etdirə bilir.

Şairin bu səyahəti əsnasında xatırladığı başqa bir mifik obraz *Ay obrazıdır*. Ay mifoloji düşüncədə sakral, magik funksiya daşımaqla bir çox xalqların arxaik düşüncəsində özünə yer tapmışdır. Tədqiqatçı Güldəniz Qocayeva qeyd edir ki, “yunan, roma xalqlarının mifologiyasında insan taleyi ilahiyə doğru uzanan ip kimi təsəvvür edilirdi. İpin kəsilməsi isə ölüm demək idi. İnsanlarda həyat ipi günəşlə idarə olunurdusa, ipin kəsilməsi Ay tərəfindən icra edilirdi” (Qocayeva, 1994: 158). Poemanın məzmununda da şair mifoloji Ay obrazını xatırlayır (*Ay buluddan çıxıb qaş-göz atanda*) (40). Və ya poemanın başqa bir yerində yenə Ayla bağlı oxuyuruq: “Əmoğluyun gedən gecə Qırçağa. *Ay ki çıxdı, atlar gəldi oynaya*” (45).

Poemanın birinci hissəsində şairin xatırladığı Məmmədsadiq, Seyid İslam, Məşədi Rəhim, Məşədi Həcəli, Məlik Niyaz, Xoşginabın gülü olan Fizzə xanım, Saqallı, ucaboy Tolstoy baba – Mirmustafa dayı, Mirqafar, Mirheydər, Mirsaleh, Mirəziz, Mirəbdül artıq bu dünyada olmayan obrazlardır. Onlar o dünyanın sakinləridir. Ancaq şair hələ də “Əmməcanın bal bəlləsini”, “Həçi xalanın çayda paltar yumasını”, “Məmmədsadiğin damlarını suvarmasını”, “Məşədi Rəhimin ləbbadə geyməsinə”, “Məşədi Həcəlinin bozbaş yeməsinə” unutmur.

Poemada diqqət çəkən digər bir mifik obraz *pəncərə* obrazıdır. Məlum məsələdir ki, pəncərə mifoloji düşüncədə iki dünya arasında əlaqəni, xəbərləşməni təmin edən arxaik elementdir. Professor Rüstəm Kamal qeyd edir ki, “folklor mətnlərində bir çox xəbərlər pəncərədən ötürülür”. Aşağıdakı xalq bayatısı da pəncərənin iki dünya arasındakı əlaqəsinə işarədir:

Su gələr, axar gedər.  
Çuxurun tapar, gedər.  
Dünya bir pəncərədir.  
Hər gələn baxar, gedər.

“Heydərbabaya salam” poemasında da yaddaşının alt qatına, irreal zamana səyahət edən şair bu səyahəti əsnasında xatırladığı detallardan biri də pəncərədir:

Dolayıya qızlar açıb pəncərə,  
Pəncərələrdə nə gözəl mənzərə.

Poemada həmçinin xalqın mərasim mədəniyyətinə (toy) aid dəyərli məlumatlarla rastlaşırıq. Toylarda qız-gəlinlərin həna, piltə satmağı, bəyin gəlinə bacadan alma atması, əski adətlərdən sayılırdı:

Heydərbaba, kəndin toyun tutanda  
Qız-gəlinlər həna, piltə satanda.  
Bəy gəlinə damdan alma atanda.  
Mənim də o qızlarında gözüm var.  
Aşıqların sazlarında sözüüm var.

Alma mifik düşüncədə sacral gücə malik olub həyatverən funksiyasını daşıyır. Hətta məhəbbət dastanlarımızda alma möcüzəli doğuluş aktını da gerçəkləşdirir. Bəyin də gəlinə bacadan alma atması, çox güman ki, həmin həyatvericilik funksiyası ilə bağlı idi.

Bayram günü nişanlı qızların “bəy corabı toxumağı”, “bacadan şal sallamaq”, “bəy şalına bayramlıq bağlamaq” da xalqın mərasim mədəniyyətinin maraqlı adətlərindən sayılırdı. Şairə bütün bunları xatırlamaqda kömək edən əsas vasitəçi isə *gecəqışunun səsinin* mistik gücüdür. Məhz həmin səsin fonunda şair bu xalq mərasimlərini yenidən yada salır. Səs şairi yaddaşının dərinliklərinə doğru – irreal zamana aparır:

Bayram idi, *gecəqışu oxurdu*.  
Adaxlı qız bəy corabın toxurdu.  
Hər kəs şalın bir bacadan soxurdu.  
Ay nə gözəl qaydadı şal sallamaq,  
Bəy şalına bayramlığın bağlamaq.

Həmin *gecəqışunun səsinin* seyrində şair “Qulamgilə qaçıb şal salladığını”, “Fatma xalanın ona bağışladığı corabı”, “Xan nənəni xatırlayıb ağlamasını” yada salır. Göründüyü kimi, bu səs Fatma xalanın Xan nənəni xatırlaması ilə yaddaşın daha arxaik qatına, şair üçün daha uzaq keçmiş işıq tutur. Lakin şair həmin uzaq keçmiş sərhədini aşma bilmir və Xan nənənin sadəcə adını çəkir:

Şal istədim, mən də evdə ağladım.  
Bir şal alıb tez belimə bağladım.  
Qulamgilə qaşdım, şalı salladım.  
Fatma xala mənə corab bağladı.  
Xan nənəmi yada salıb ağladı.

Şairə bu keçmiş zaman səyahətində növbəti bələdçi isə “*Bakıçının sözü-sovu*” – *səsidir*.

Bakıçının sözü-sovu, kağızı  
İnəklərin bulaması, ağızı...

Və ya qızların söylədiyi “Atıl-matıl çərşənbə. Ayna təkin bəxtim açıl, çərşənbə” adlı mərasim nəğməsinin sədalarıdır. Bu səslərin magik, mistik təsiri sayəsində şair “Əlinin ona aşığı verməsini”, “Rzanın ona novruzgülü dərməsini” belə xatırlayır. Şair xatirələr məkanında, irreal zamanda məhz ona bələdçilik edən mistik səslərin müşayiəti ilə səyahət edir. Bir səsin bitdiyi yerdə şairin köməyinə mütləq başqa bir səs yetişir. Poemada belə səslərdən növbəti isə “*dağda hürən çoban itlərinin səsi*”dir. Şair qaranlıq, zülmət məkanında məhz həmin səslərin sayəsində arxaik yaddaş yolçuluğunu davam etdirə bilir:

Novruzəli xərməndə vəl sürərdi.  
Gahdan enib küləşlərin kürərdi.  
*Dağdan da bir çoban iti hürərdi*.  
Onda gördün ulaq ayaq saxladı,  
Dağa baxıb qulaqların şaxladı.

Çoban itinin səsi şairi “axşam çağı naxırçaların gəldiyi anlara, naxırın necə gəlib keçməsinə, heyvanları çılpaq minib qovduğu” qayğısız uşaqlıq çağlarına aparır.

Şairə bu qaranlıq, zülmət məkanında bələdçilik edən növbəti səs isə “*qış gecəsində insanların gülüb-danışmaq səsləri*”dir.

Qış gecəsi tövlələrin otağı.  
Kəstillərin oturağı, yatağı.  
Buxarıda yanar odun yanağı.  
Şəbçörəsi, girdəkəni, iydəsi.  
**Kəndi basar gülüb-danışmaq səsi.**

Və ya

Vərzağandan armudsatan gələndə.  
**Uşaqların səsi düşərdi kəndə.**  
Biz də bu yandan eşidib biləndə.  
**Şıllaq atıb bir qışqırıq salardıq**  
Buğda verib armudlardan alardıq.

Poemada şair Molla Bağır, Mirzə Tağıdan keçmiş zamanda bəhs edirsə, Mənsur xandan, Molla İbrahimdən, nənəqızdan, Rəxşəndədən həm də indiki zamanda bəhs edir:

Mənsur xanın əli-qolu var olsun.  
Harda qalsa, Allah ona yar olsun.

Və ya

Xəccəsultan əmmə gedib Təbrizə.  
Amma nə Təbriz ki gələmmir bizə.

Heydərbaba, a Mirheydər neyləyir?  
Yəqin yenə samovar qeynəyir.

Rəxşəndənin nəvə tutur əlini.  
Nənəqızın kürəkəni, gəlini.

Bu mifik səyahəti əsnasında şairin duyduğu növbəti səs “**Məcdüssadatın səsi**”dir. Şair Məcdüssadat gülüb danışmasını buludlu dağların guruldamasına bənzədir və o səs şairə xatirələr aləmində bələdçilik edən mistik gücə çevrilir:

Məcdüssadat gülərdi bağlar kimi,  
Guruldardı buludlu dağlar kimi.

Poemanın başqa bir yerində isə şair Heydərbaba dağına müraciət edərək ondan səsini göylərə qaldırmasını diləyir:

Mən sənintək dağa saldım nəfəsi.  
Sən də qeytər, göylərə sal bu səsi.

Poemanın birinci hissəsində şair 30 dəfə Heydərbaba dağına müraciət edir. Birinci hissədə şairin mifik yaddaşında daha çox qara rəngin – gecənin assosiativ inikası canlanır. Buna misal kimi “qış gecəsi...”, “yaz gecəsi...”, “axşam başı...”, “gecə nağılı...”, “kəndin gün batan çağı...”, “Mirzə gecə çaya getməyi...”, “gecəquşunun oxumağı...”, “əmoğluyunan gecə Qıpçaq səfəri...” və s. göstərə bilərik. Çünki birinci hissədə şair şüuraltıan, keçmişə, zülmətə səyahət edir. Birinci hissədə şair Xoşginaba xəyalən səyahət edir. Poemanın ikinci hissəsində isə şair real olaraq Heydərbabanın görüşünə gəlir:

Heydərbaba, gəldim səni yoxluyam.  
Bir də yatam, qucağında yuxluyam.  
Ömrü qovam, bəlkə, burda haxlıyam.  
Uşaqlığa deyəm, bizə gəlsən bir.  
Aydın günlər, ağlar yüzə gülsən bir!

Şair uşaqlığının keçdiyi o yerləri bir də gəzir, ötənləri yada salır:

Mən gördüyüm karvan çatıb köçübdü.  
Ayrılığın şərbətini içibdi.  
Ömrümüzün köçü burdan keçibdi.  
Keçib gedib gedər-gəlməz yollara.  
Tozu qonub bu daşlara, kollara.

Şairi bu gəlişində Xanım nənəsinin ruhu qarşılıyır:

Gedənlərin yeri burda görünür.  
Xanım nənəm ağ kəfənə bürünür.  
Dalımcadır, hara gedim sürünür:  
Bala gəldin? Niyə belə gec gəldin?  
Səbrim sənən güləşdi, sən güc gəldin.

İllər sonra yenidən yurduna dönən şair bir çox doğmalarının artıq həyatda olmadığına təəssüflənir. Vaxtilə ailəsinin ocaq qurduğu yerin indi qurd-quşların yatağı olduğunu dilə gətirir:

Köhnələrin sür-sümüyü dartılıb.  
Qurtulanın çul-çuxası yırtılıb...

Və ya

Qəbiləmiz burda qurub ocağı.  
İndi olmuş qurd-quşların yatağı.

Poemanın ikinci hissəsində də şairi səsin sehri, mistik gücü müşayiət edir:

Görçək məni Heydərbaba damışdı:  
*Bu nə sədi sən aləmə salıbsan.*  
Gəl bir görək özün harda qalıbsan.

Poemanın ikinci hissəsi daha çox ictimai xarakter kəsb edir. Bu bölümə Şəhriyar daha çox insanların ağır güzəranından, dözülməz vəziyyətindən bəhs edir. Yazıq kəndlilərin yandırmaq üçün çıraq tapmadığını təəssüflə dilə gətirir:

Çörək qəmi çıxıb xalqın ayına  
Hər kəs qalıb öz canının hayına.

Və ya

Nədir axı bu millətin günahı?  
Tutsun səni görüm məzlumlar ahı

Poemanın birinci hissəsində şair səsin mistik sehrində və dağ kultunun himayəsində xəyali keçmişə səyahət edirsə, ikinci hissədə şair artıq bu səyahətini reallıqda gerçəkləşdirir. Bu səyahətin əsas səciyyəvi əlaməti isə vizuallıqdır.

Gördüyü hər yer şairi yenidən uşaqlıq çağlarına qaytarır: “Kəcavəylə bu çaydan çox keçmişik”, “bu çeşmələrdən nə sular içmişik”, “bu baxçada aştərəsi əkərdik”, “bu döşlərdə quzuları yayardıq”, “bu zəmidə gedib gözdən itərdik”, “bu damlarda çoxlu cızıq atmışam”, “bu tövlədə sarı inək doğardı”, “bu xırmanda “Aradanxır” oynardıq” və s.

Poemanın ikinci hissəsində şair Heydərbaba dağını Yaqub peyğəmbərə, özünü isə Yusif peyğəmbərə bənzədir. Uzun illərdən sonra Yaqubun oğlu Yusifə qovuşduğu kimi, şair də Heydərbaba dağının timsalında dogma yurdu ilə qovuşduğunu dilə gətirir:

Heydərbaba, çəkdin məni gətirdin.  
Yurdumuza, yuvamıza yetirdin.  
Yusifivi uşaq ikən itirdin.  
Qoca Yaqub, itmişəm də tapıbsan.  
Qovalayıb qurd ağzından qapıbsan.

Poemanın sonunda şair bu dünyada özündən sonra sözünün qalacağına inanır:

Bizdən də bir söz qalacaq, ay aman!  
Kimlər bizdən söz salacaq, ay aman!

Poemanın ikinci hissəsində şair cəmi 6 dəfə Heydərbabaya müraciət edir.

## Nəticə

Nəticə olaraq deyə bilərik ki, “Heydərbabaya salam” poeması Azərbaycan ədəbiyyatında soykökə qayıdış adına, milli kimliyin unudulmaması adına əvəzsiz “yol xəritəsidir”. Şəhriyar yaradıcılığı bütöv Azərbaycan ədəbiyyatının ən qiymətli söz xəzinəsidir. Şairin poetik istedadının qüdrəti həm də onunla ölçülür ki, Şəhriyar təkcə dogma ana dilində yazdığı əsərləri ilə deyil, həmçinin fars dilində yazdığı



əsərləri ilə də fars poeziyasının Hafızdən sonra ən qüdrətli söz ustaları sırasında dayanmağa layıqdır. Təsadüfi deyil ki, Q. Beqdeli də bu məsələyə münasibət bildirərkən haqlı olaraq yazırdı ki, “Şəhriyar lirikası Hafızdən sonra, bütün sələflərindən üstün mövqe tutmaqdadır” (Beqdeli, 1963: 10). Şəhriyar sanki özünün ömür halqasını – dairəsini tamamlayır. Ahıl çağında doğulduğu, uşaqlığının keçdiyi dogma yurduna qayıdır. Yaddaşında yenidən uşaqlığına geri qayıdır, onun mifik kodunu yaradır. Şəhriyarın ömür dairəsi, yaşam dövrəsi tamamlanır, şair başladığı nöqtəyə qayıdır.

### Ədəbiyyat

Beqdeli, Q. (1963). *Şəhriyar*. Bakı.

Qocayeva, G. (1994). *Ə. Haqverdiyevin Bədii Nəsr*. Bakı.

Kamal, R. (2012). *Sözü İşığa Danışdım*. Bakı: MBM.

Əhmədli, N. (2023). M.Şəhriyarın “Heydərbabaya salam” Poemasında Milli Folklore Və Etnoqrafiya Nümunləri. *Folklor və Mənəvi Bütövlük: Güney Azərbaycan Folklore İris*” Mövzusunda Respublika Elmi Konfransı, 17 Noyabr, Bakı.

Məhəmmədhusəyn, Ş. (2005). *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı. Avrasiya Press.

Məhəmməd, Füzuli. (2005). *Əsərləri-II*. Bakı: Şərq-Qərb.

*Azərbaycan Folklor Külliyyatı-XX*. (2010). Dastanlar-X. Bakı: Nurlan.

*Kitabi Dədə Qorqud*. (2004). Bakı: Öndər.

Quliyev, E. (2004). *Şəhriyar. Heydərbabaya Salam*. Bakı.

Cəfəroğlu, Ə. (1964). Şair Şəhriyar. *Türk Kültürü Araşdırmaları Dərgisi*, Ankara: N1.

## СИНОНИМЫ В СТИХОТВОРЕНИЯХ БАЙРАМ ХАНА И ЗАХИРЕДДИНА БАБУРА

Bayram Han ve Zahiruddin Babür'ün Şiirlerindeki Eş Anlamlılar

Огулсапар А. НУРЫЕВА\*

### Öz

XVI. yüzyıl şairleri Bayram Han ve Zahiruddin Babür'ün şarkı sözlerinde kullanılan eş anlamlılar anlam, üslup ve gramer kategorilerine aitlik açısından dilbilimsel açıdan incelenebilir. Konuşmanın aynı bölümünden oluşan eşanlamlı diziler var. Örneğin *şahs* olarak bildiren *arız*, *ruhsar*, *çehre*, *yüz* sözcükleri isim olarak ifade edilir. Kullanım tarzları bakımından birbirlerinden farklılık gösterirler. İlk üç kelime yalnızca klasik edebiyatın karakteristiğidir. *Yüz* kelimesi ise yaygın olarak kullanılan bir sözlük birimidir. Şiirlerde *gyzyl* 'kırmızı' ve *gülgün* 'pembe' kelimelerine rastlanır. Bu kelimeler anlamsal renk tonlarında farklılık gösterir. *Gözi düşmek* 'bakmak', *görmek* 'görmek', *bakmak* 'bakmak' fiilleri anlam bakımından farklılık gösterir ve tam eş anlamlı değildir. Tam bir eşanlamlı dizide, bir kelimenin anlamı başka bir kelimenin anlamı ile değiştirilebilir. Ancak buna rağmen, anlam ve kullanım tarzı bakımından birbirlerinden hala biraz farklıdırlar. Eksik eş anlamlılar birbirlerinin yerini alamaz ve eşanlamlılar satırındaki başka bir kelimenin anlamının nüanslarını tam olarak aktaramaz. İncelenen yazılı eserlerdeki eşanlamlıların çoğu yüksek üsluba aittir. Bu kelimeler modern Türkmencede aktif olarak kullanılan kelimelerle eş anlamlıdır. İncelenen yazılı antlarda bulunan eşanlamlılar farklı tematik gruplara aittir. Doğal olayları ifade eden çok sayıda eşanlamlı vardır: *o:t*, *ataş* 'ateş'. Bu kelimeler farklı tarzların karakteristiğidir. Bunlardan ilki yaygın olarak kullanılan bir kelime birimidir, ikincisi ise yalnızca klasik edebiyatta kullanılır. *Husn*, *jemal* 'güzellik' kelimesi kişinin dış görünüşünü ifade eder. Metinde birbirlerinin yerine geçebildiklerinden tam eşanlamlı sayılabilirler.

**Anahtar Kelimeler:** Eş anlamlılar, Bayram Han, Zahiruddin Babur.

Лирические произведения поэтов XVI века Байрам хана и Захиреддина Бабура на тюркском языке предоставляют учёным широкие возможности для прослеживания особенностей исторической лексики туркменского языка средневековья. Стихотворения этих любимцев муз дают богатый материал при исследовании синонимов, которые в языке стихов Байрам хана и Захиреддина Бабура играют важную роль в метком и художественном выражении мыслей. Эти лексические единицы в языке поэзии рассматриваемых письменных памятников XVI века различаются по стилю, выразительности и смысловыми оттенками.

Синонимы в языке стихотворений пиитов Байрам хана и Захиреддина Бабура можно проанализировать с точки зрения их значения, стиля и принадлежности их к грамматическим категориям. Их также можно разделить на полные и неполные. В полном синонимическом ряду смысл одного слова может быть заменен равнозначным по смыслу другим. Но несмотря на это, они всё же немного различаются смысловыми оттенками. Неполные синонимы не могут заменять друг друга и не могут полностью передавать оттенки значения другого слова в синонимическом ряду.

Большинство синонимов, существующих в языке стихов Байрам хана и Захиреддина Бабура являются словами, относящимися к более высокому стилю, характерному поэтическому языку. Интересно и важно отметить, что эти же слова выступают синонимами по отношению к тем словам, которые активно функционируют в современном туркменском языке на современном этапе в XXI веке.

В языке исследуемых письменных памятников выявлен ряд синонимов, выраженных существительным. В языке стихотворений Байрам хана и Бабура встречаются слова *aruz*, *ruhsar*, *çehre*, *yüz*, имеющие значение 'лицо'. Например:

\* Кандидат Филологических Наук, Институт Языка, Литературы И Национальных Рукописей Имени Махтумкули АН Туркменистана. Ашхабад / Туркменистан, enesh1961@gmail.com, ORCID: 0009-0007-6641-0458.

Janyma ot saldy, ol *ruhsary* (رخساری) zyba, ýene

‘Вселила огонь в мою душу снова, та, с прекрасным лицом’ (Самойлович, 1917: 6).

Hem *çehresi* (چهره سی) gülfam ýigit Ýarmuhammet

‘И лицо как цветок, (ты) джигит Ярмухаммед’ (Ross, 1910: 53).

Dararda düşgeli *ýüzüňne* tar-tar saçyň

‘Во время расчесывания волосы падают прядью на твое лицо’ (Ross, 1910: 78).

Hem *aryzy* (عارضى) gül çemen arauýu (bezeýji) Murtuza

‘И лицо как цветник, украшающий Муртуза’ (Ross, 1910: 81).

Слова *aryz*, *ruhsar*, *çehre* означают части тела человека и отличаются стилистико-экспрессивной окраской, они характерны только языку классической литературы, тогда как слово *ýüz* ‘лицо’ употребимо и в языке классической литературы, и в современном туркменском языке. Слово *ýüz* нейтрально по отношению к словам *aryz*, *ruhsar*, *çehre*.

Синонимы, встречающиеся в анализируемых письменных памятниках также служат для точной передачи свойств явлений природы. В языке стихотворений Байрам хана и Захиреддина Бабура имеют место синонимы, связанные с природными явлениями. Например: *o:t* ‘огонь’, *ataş* ‘огонь’.

*Ataşyn* (آتشین) gül reňlik don birle gülgüniňi münüp

‘Свой огонь с халатом цвета цветка сев на розовую’ (Ross, 1910: 76).

*Ot* (اوت) -ýalyn dek ýeldirip, sözümi efdun eýlediň

‘Бегаю словно огонь и пламя, мои слова сочла лишними’ (Ross, 1910: 76).

Meger, ol ýel bu *otny* (اوتنى) dem kyldy

‘Может, тот ветер вдохнул на этот огонь’ (Самойлович, 1917: 32).

Слова *o:t*, *ataş* присущи разным стилям речи. Первое из них активно используется в современном туркменском языке и в книжном стиле, а второе употребляется только в высоком стиле. Они являются стилистическими синонимами.

Слова *husn*, *jemal* ‘красота’, встречающиеся в синонимическом ряду обозначают внешний вид человека. Например:

*Gülüstany-jemalyň* (جمالينگ) birle il mesrur (şat) wah, tä key

‘Ах, твоей цветущей красоте люди рады’ (Ross, 1910: 81).

Bahar *husnyda* (حسندا) ýüzi ajap gülüstandyr

‘В весенней красоте лицо как прекрасный цветник’ (Самойлович, 1917: 9).

Поскольку лексические единицы *husn*, *jemal* в тексте могут заменять друг друга, их можно отнести к полным синонимам. Слова *husn*, *jemal* стилистически окрашены. Они относятся к высокому стилю по отношению к слову “owadan”, функционирующему в современном туркменском языке как нейтральное слово.

Слова *husn*, *jemal* обозначают внешний вид человека. В ходе исторического развития туркменского языка слово *jemal* в современном туркменском языке стало отыменным и обозначает женское имя (Джемал). Именем Джемал нарекают девочку, как символом красоты. Эти синонимы в творчестве Байрам хана и Бабура встречаются довольно-таки часто и обогащают словарный запас письменных памятников.

Слова *jebir*, *jepa*, *hesret* ‘мучение, страдание, печаль’ в предложении также являются синонимами. Например:

Köydürer *hesreti*-de (حسرتی‌دا) meni nädeý

‘Что подделаю, испепелит меня в страданиях’ (Самойлович, 1917: 17).

Meni öldürdi *jepa* (جفا) we *jebir* (جور) birle ol kuýaş

‘Это солнце меня убило страданиями вместе с мучениями’ (Самойлович, 1917: 21).

Her *jepa* (جفا) bolsa, meni bitapga bolsun nesip

‘Если даже будет любое мучение, пусть, суждено будет мне быть в недомогании’ (Ross, 1910: 57).

Слова *jebir*, *jepa*, *hesret* имеют один и тот же смысл (мучение, страдание, печаль). Первые два употребимы в современном туркменском языке и в книжном стиле, тогда как третье слово *hesret* характерно только книжному стилю. Они являются стилистическими синонимами.

В анализируемых письменных памятниках встречаются синонимы *gahar* и *gazap* ‘гнев, ярость’ для описания внутренних переживаний и чувств лирического героя.

Ýa *gahar* we *gazap* (قهر و غضب) bile meni tofrak kyl

‘Или гневом и с яростью преврати меня в прах земной’ (Самойлович, 1917: 17).

Слово *gahar* является нейтральным по отношению ко второму слову, а слово *gazap* отличается от первого слова стилистически. Лексическая единица *gahar* употребляется как в современном туркменском языке, так и в языке классической литературы, тогда как слово *gazap* присуще, в основном, книжному стилю.

В языке поэтических произведений Байрам хана и Бабура имеют место синонимичные слова, используемые для обозначения небесных тел. Это слова *Aý*, *mah* ‘Луна’; *aftap*, *kuýaş*, *hurşyt* ‘Солнце’. Например:

*Hurşyt* (خورشید) ýüzüň birle bu gün, eý *mah* taban (مه تابان)!

‘Сегодня (я) с твоим солнечным ликом, хей, лунолика’ (Самойлович, 1917: 26).

Ol *kuýaş* (قویاش) mährini bir zerre maňa görkezmez

‘Кусочка той солнечной нежности мне не покажет’ (Самойлович, 1917: 15).

Ne nowg ogşasyn ýüzüğe *aftap* (آفتاب) kim

‘Какому качеству будет походить, если в лице солнце?’ (Самойлович, 1917: 13).

Waý, *mahy* (مه) asman, yzz-u ala

‘Ох, небесная Луна, почет-уважение’ (Ross, 1910: 83).

Eý, ki *Aý* (آی), kaddyň pyragyn görgeli

‘Эй, Луна, увидим разлученный твой стан’ (Ross, 1910: 82).

Слово *Aý* выступает нейтральным словом в синонимичном ряду, где слово *mah*. Оно активно употребляется и в современном туркменском языке и в книжном стиле. А слово *mah* ‘Луна’, специфично для языка письменных памятников. Оно встречается в составе словосочетания *mahy-taban* ‘новая луна, молодой месяц’. От слова *mah* образовалось женское имя *Махым*, которое имеет значение «лунолика». В настоящее время этим именем часто нарекают девочек. Слово *mah* в составе имени *Махым* дошло до наших дней с XVI века!

В вышеприведенных примерах фигурируют слова *aftap*, *kuýaş*, *hurşyt* ‘Солнце’. Все эти слова не употребляются в современном туркменском языке, считаются арабо-персидскими элементами. В связи с этим, слова *aftap*, *kuýaş*, *hurşyt*, имеющие значение “солнце” считаются словами, характерными классической литературе, а нейтральным словом к ним выступает слово *Gün* ‘Солнце’.

В языке лирических произведений двух поэтов топонимы также образовали ряд синонимов. Например:

Çün wepasyň görmediň hergiz *diýar* (ديار) we ýarnuň

‘Потому что никогда не видел преданности земли и возлюбленной’ (Самойлович, 1917: 40).

Yşgyňny *döwlet* (دولت) wysalyň bile kyl mohtaram

‘Любовь свою с богатством и встречей соверши с честью’ (Самойлович, 1917: 4).

Слова *diýar* «родина, отчизна» и *döwlet* «государство, земля» в данном синонимическом ряду являются синонимами. Слово *döwlet* ‘государство, земля’ часто используется в современном туркменском языке. Но в данном контексте слово *döwlet* имеет переносный смысл «богатство». Слово *döwlet* является нейтральным по отношению к слову *diýar* «родина, отчизна». Слова *diýar*, *döwlet* различаются между собой смысловыми оттенками. Слово *döwlet* обозначает “государство, державу, землю, страну”, тогда как слово *diýar* имеет значение “родина, отчизна”. Лексическая единица *diýar* отличается частотностью использования в книжном стиле.

В языке стихотворений Байрам хана и Захиреддина Бабура синонимичные прилагательные и глаголы используются довольно-таки редко. Примеры употребления прилагательных:

Geýgeli simin teniň üzre *gyzyl* (قىزىل) don, eý, kuýaş!

‘Одев на серебристое тело красный халат, эй, солнце!’ (Ross, 1910: 76).

Lagly oty *gülgün* (گلگون), *serişkimni* (gözýaş) kylar tiz

‘Рубиновый огонь розовый, быстро прольёт мои слезы’ (Ross, 1910: 61).

Приведённые здесь *gyzyl* ‘красный’ и *gülgün* ‘розовый’ прилагательные являются неполными синонимами. Это слова взаимосвязанные между собой, но имеющие разные смысловые оттенки. Между ними не может быть взаимозаменяемости при использовании в предложении.

В языке анализируемых письменных памятников встречаются также глаголы-синонимы. Например:

(ىنكاشوتىزوك) *gözi tüşmek* ‘упасть взору’, (روككاي) *görgeý*

‘видя’, (ىغامقاي) *bakmak* ‘смотреть’.

Эти глаголы считаются нейтральными. Они одинаково употребляются в современном туркменском языке и в языке классической литературы. Они не являются полными синонимами, так как в синонимическом ряду различаются смысловыми оттенками. Этот диапазон можно увеличить словами и словосочетаниями такими, как *seretmek* ‘смотреть’, *garamak* ‘глядеть’, *äňetmek* ‘взглянуть’, *tiňkäni dikmek* ‘уставиться’, употребляемыми в современном туркменском языке.

В проанализированных письменных памятниках в той или иной мере встречаются наречия, образующие синонимический ряд. К примеру можно привести такие лексические единицы, как *bitap*, *bimar* ‘больной’. Эти слова являются полными синонимами, которые могут выполнить функцию взаимозаменяемости в контексте. Например:

Tä seni *bitap* (بى ناب) eşitdim, bes perişan hali-men

‘Я слышал, что ты недомогаешь, достаточно моего сокрушённого состояния’ (Ross, 1910: 57).

Ýar derdi jany-*bimarymda* (بىمارىمدا) bolgaý käşki!

‘Если бы болезнь возлюбленной была бы в моём болезненном теле’ (Ross, 1910: 58).

Слова *bitap*, *bimar* не употребляются в современном туркменском языке, а лишь являются лексическими единицами классической литературы. В современном туркменском языке с таким же значением вместо этих слов употребляются такие лексические единицы, как *keselli*,

*hassa, näsag, nähoş, dertli* ‘больной’. В этой синонимической цепочке главным, нейтральным словом может быть слово *keselli*. Но в языке анализируемых нами письменных памятников эти слова не фигурируют, а встречаются только слова *bitap, bimar*.

В языке стихотворений Байрам хана и Захиреддина Бабура имеют место синонимы-наречия *ýene* ‘ещё’, *gaýta* ‘снова’.

*Ýene* (ينه) *gözüm uçadyr, şatlyk eşkini döküp*

‘Снова глаза разбегаются, проливая слёзы радости’ (Ross, 1910: 77).

*Peri ruh-a, ýene gaýty(p)* (ينه قايتى) *howa kylyp bara sen*

‘Дух пери, ты снова возвратившись идёшь, образуя воздух’ (Ross, 1910: 61).

Слова *ýene, gaýta* встречающиеся в языке письменных памятников активно функционируют и в современном туркменском языке. Слова *ýene, gaýta* не являются полными синонимами и не могут заменять друг друга в контексте, так как они различаются смысловыми оттенками. Первое слово применимо в том случае, когда “нужно что-то ещё”, а второе имеет смысл “вновь”.

В анализируемых письменных памятниках использованы синонимы, передающие психическое состояние человека. Это такие слова, как *diwana, telbe* ‘сумасшедший, помешанный, безумный’. Например:

*Diwana* (ديوانه) *bolurgany galypdyr*

‘Остался сумасшедшим’ (Самойлович, 1917: 14).

*Peri bu husn birle görse ýüzüňni bolar telbe* (تيلبه)

‘Если пери увидит твоё лицо такой красоты, то станет безумной’ (Самойлович, 1917: 16).

Лексические единицы *diwana, telbe* отличаются экспрессивно-эмоциональной окраской. Они относятся к книжному стилю, но могут быть абсолютными синонимами, так как в контексте могут заменять друг друга. В современном туркменском языке этим лексическим единицам соответствует слово *däli* ‘умалишённый; душевнобольной’.

В анализируемых письменных памятниках также выявляются фразеологические синонимы. Они отличаются от лексических синонимов эмоционально-экспрессивной окраской. Например: слову *görmek* (Самойлович, 1917: 41) ‘видеть’ синонимичны по смыслу такие устойчивые сочетания, как *nazar kylmak* [Самойлович, 1917: 8] ‘взглянуть, перевести взгляд’, *nazar eýlär* (Самойлович, 1917: 11) ‘посмотрит’.

Лексической единице *eşitmek* (Самойлович, 1917: 41) ‘услышать’ синонимичны по смыслу такие устойчивые сочетания, как *gulak tutmak* (Самойлович, 1917: 38) ‘вслушиваться’, *gulak salmak* ‘прислушаться’. В отличие от лексических синонимов фразеологические синонимы характеризуются выразительностью, экспрессивно-эмоциональной особенностью в тексте. При замене обычных синонимичных лексических единиц ими делает текст более интересным.

Таким образом, в языке стихотворений Байрам хана и Захиреддина Бабура нами выявлены синонимические ряды слов. Синонимы обогащают словарный запас памятников. Синонимичные слова принадлежат разным грамматическим категориям. Слова, составляющие каждый синонимический ряд, можно условно разделить на полные и неполные синонимы. Синонимы, встречающиеся в языке поэзии рассматриваемых письменных памятников также различаются по структуре. Их можно встретить в виде лексических единиц и в виде устойчивых сочетаний. Используемые синонимические единицы передают семантическую особенность лексического состава анализируемых письменных памятников и определяют степень использования языковых средств. Очень отраднo отметить, что среди них есть слова, которые активно функционируют и в туркменском языке на современном этапе.

### Литература

- Самойлович, Александр Николаевич. (1917). *Собрание стихотворений Императора Бабур*. Ч.1. Петроград: Восточная типография И. Бораганского.
- Ross, E. Denison. (1910). *The Persian and Turki Divans of Bayram Khan*. Calcutta: Publisher, Asiatic Society of Bengal.

## LEXICAL REPRESENTATION OF THE HEAVENLY PICTURE IN THE POETRY OF NIZAMI GANJAVI AND ALISHER NAVOI

Olimjon QOSIMOV\*

The vocabulary of celestial bodies and phenomena is one of the important and widely used categories of lexical units in ancient civilizations, as well as in Christianity and Islam. This category of lexemes is represented by such units as osemon, falak, najm, sitora, oftob, khurshed, burj, kavkab, etc. The heavens were also represented by several generations of Greek gods who determined the fate of people on earth. Celestial bodies and concepts are also abundantly represented in the holy book of Islam, the Quran. Allah, the creator of the worlds, mentions celestial bodies many times in the Quran for various reasons. For example, the stars are mentioned several times in the Quran: « وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا « وَالطَّارِقِ. النَّجْمُ النَّاقِيبُ «I swear by the sky and the night that comes! And how do you know what the night that comes is? It is a star that pierces the heavens with light?» [3-1 آیه ۸۶، طارق/سوره]. The heavens and stellar content are presented in the Quran in many surahs and verses, and some of them even indicate the theme of celestial bodies by their titles: Ar-Ra'd (13), Al-Isra' (17: 57), An-Nahl (16), Al-Saffat (37), An-Najm (53), Al-Qamar (54), Ar-Rahman (55), Al-Buruj (59), Ash-Shams (91), Al-Lail (92), Al-Qadr (97), etc., for example, in Surah Ar-Rahman (55):

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴿٥﴾ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٦﴾ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾

“The sun and the moon move according to calculation (5), the grass and the trees fall down (before it) (6). And He raised the sky and established the scales (of justice) (7)”. In these suras, the creation of the worlds by Allah and His power in the creation of the world are very often emphasized with the mention of the sky and celestial bodies.

The theme of the heavens and the universe is one of the important ones in the works of most poets and thinkers. The famous poets Nizami Ganjavi (12<sup>th</sup> century) and Alisher Navoi (15<sup>th</sup> century) belong to this group of thinkers and wordsmiths.

The great creator of the “Khamsa” of the “Quintet” Nizami Ganjavi had excellent knowledge in the field of astronomy. Astronomy and astrology were important areas of the science of the sky and celestial bodies. People’s travels, sea navigation, poetry and geography were associated with astronomy. Of course, the destinies of people, the yield of agricultural crops and much more were associated with the stars. All this played a role in the use of the sky and stars in the works of Nizami Ganjavi.

Nizami widely uses such lexical units in his poems as osmon, falak, aflok, najm, sitora, oftob, khurshed, burj, kavkab, khurshed, mah, qamar, Birjis, Banot-un-na’sh, Bahrom, Parvin, Zuhul, Zamin, Haftakhtar, Duvozdah Burj, Duvozdah Manzil, Hut, Hamal and others. All these terminological units play an important role in the creation of poetic images and poetic figures.

The verbal picture of the heavens that Nizami created suggests that the poet adheres to the geocentric position that was popular in his era. Like his predecessors, Nizami points out that the Earth is supported by the Cow’s horns, and the Cow floats on the back of the Fish in the ocean:

Chu lashkar jam’ shud bar parrai kuh,  
Zamin bar Gov menolid az anbu [Akhtaron, 144].  
[So many warriors gathered at the foot of the mountain,  
That the Earth began to complain to the Cow].  
Uqobi keshro dar püya medod,  
Zi fe’lash Gov Mohiro khabar dod [Akhtaron, 240].  
[And he sent his eagle to search for a victim.  
The Cow began to warn the Fish of danger].

\* Prof. Dr., Tajik International University of Foreign Languages Named After Sotim Ulugzoda, Department of Linguistics and Journalism, Dushanbe/Tajikistan, olimjonk@yandex.ru.



Nizami considered the Earth to be the center of the world, around which the seven Heavens are located. The Sun moves around the Earth along the twelve Signs of the Zodiac. Moh, the Moon, which also moves around the Earth, has its numerous manozil – dwellings, nests along the trajectory of its movement. With the help of a whole segment of astronomical terms, Nizami created a fairly complete picture of the sky and celestial bodies. This picture constitutes an important part of Nizami’s poetry. It clearly reflects his astronomical vision and complements the functional and poetic component of the magnificent poetry of Nizami Ganjavi.

Nizamiddin Mir Alisher (Mir Alisher Navoiy), a native of Herat (09.02.1441-03.01.1501) is also one of the greatest figures in the scientific world of Central Asia in the 15<sup>th</sup> century. His intellectual development and talent were undoubtedly enhanced by the fact that he lived and worked in the circle of famous and worthy people of his time. His mentors, teachers, associates and friends were such celebrities as Abdurrahman Jami, Sultan Husayn Baykara, Timur Sharafaddin Ali Yazdi, Amir Shahi, Ardasher Sayyid Hasan, Dervish Muhammad-Tarkhan, Ahmad-Hadjibek, Khoja Fazlallah Abu-l-Lays, Ubaidullah Khoja Akhrar, Kamaliddin Behzad, Davlatshoh Samarkandi, Zayniddin Vosifi, Muhammad Babur, Mahmud Mirkhond, Ardasher Sayyid Hasan and many other bright minds of that time. The spiritual environment of his family and friends, who were engaged in poetry, music, calligraphy, had a huge influence on the poetic and cognitive development of Alisher Navoi. All this allowed Alisher Navoi to grow and develop in an environment of poetry and creativity from early childhood, to master three most important languages of that era - Persian (Tajik), Arabic and Turkic (Uzbek). Excellent education received in the most advanced scientific and cultural centers of that time - Herat, Samarkand, Mashhad allowed him to master the most popular sciences of his era, including poetry, philosophy, jurisprudence, religion (the Koran and Hadith), public administration, etc.

Alisher Navoi was a great representative of bilingual poetry. His vast and diverse work, which covers more than 30 divans, poems, treatises on philosophy and philology, also includes Tajik-Persian poetry. Along with “Mufradāt” and “Risālaiā tirandāzi” (Treatise on the art of shooting), part of this poetry was included in Navoi’s collection of Persian poems “Devāni fārsi”. Navoi collected his qasidas in Persian in two collections - “Sittai zaruriya” (Six Necessities) and “Fusuli arba’a” (Four Seasons of the Year), which were finally compiled in 1497 (Navoi, 2021: 35). The vocabulary of the celestial bodies is contained mainly in the qasida called “Ruh-al-quds” (Sacred Spirit) from the collection “Sittai zaruriya” (Six Necessities). It is dedicated to the Creator and the process of creation of the world.

In this qasida, Alisher Navoi demonstrates excellent knowledge of the teachings of Islam about the Creator, the creation of the world, the history of the prophets, religions, the peculiarities of anthropology, astronomy and astrology, the Signs of the Zodiac, etc.

Alisher Navoi also used a wide range of vocabulary to describe the creation of the world and its components. Alisher Navoi shows excellent astronomical and astrological knowledge in the description of the creation of stars, planets and constellations.

At the beginning, Navoi talks about the creation of the firmament or sky, which he calls falak and tāram “firmament, sphere”, and their number, like Nizami, he defines as nine units:

Ba sun’ nuh falak ārāsti sare’u rafe’,  
Dar ū kavākibi sāir zi Mehr tā ba Sohā (Navoi, 2021: 40).

[With skill he built nine heavens quickly and high,  
And in them are various stars, starting from the Sun to Alcor].

In lexicographic sources, it is believed that falak means “firmament, sphere”. It is also believed that haft falak “seven spheres” or nuh falak “nine spheres” are the seven or nine planets of the solar system (Dehkhodā, 2006: 37). But judging by the fact that in the above couplet Navoi mentions the star Sohā Alcor, we are not talking about planets, but about different levels of the firmament, where many constellations and solar systems are located. These may most likely be galaxies.

According to Navoi, they contain many stars and constellations, starting with Mehr “the Sun” to Sohā. Lexicographers comment on the star Sohā as the star Alcor (80 UMa), “a very small star near Mizar in the constellation Ursa Major” (Gaffarov, 1975: 480), by which the sharpness of the eyes was

determined. In this Persian-Russian dictionary by M. Gaffarov, the Arabic origin of the name of this star is indicated, which is characterized as “small and insignificant”. But Davis, G. R., Jr. in “The pronunciations, derivations, and list of star names” (Davis, 1944: 288) believes that the name Alcor “comes from the Persian Khwar, Khawwar “weak, insignificant”, with the added Arabic -al” (Wikipedia: Alkhar). Navoi emphasizes that each of these nine celestial “rooms” contains certain celestial bodies. He calls these falak “spheres” differently each time: 1) manzil “parking lot, dwelling”, 2) hujra “room”, 3) manzar “observation place”, 4) mulk “possession”, 5) makān “place”, 6) makān “place”, 7) kutvāli “castle”, 8) shabistān “harem”, 9) qal’a “fortress”.

With regard to the vocabulary related to the creation of the stars and the Zodiac Signs, it should be emphasized that in the aforementioned qasida, after describing the creation of nuh falak “nine spheres”, it then goes on to talk about the creation of 12 heavenly fortresses – the constellations or Zodiac Signs. The names of the Zodiac Signs in the poem are listed and described strictly in the order in which they are fixed by month in the modern astrological hierarchy: Hamal “Aries”, Sawr “Taurus”, Jawzā “Gemini”, Xarchang “Cancer”, Sher “Leo”, Xūsha “Virgo”, Kaffa “Libra”, ‘Aqrab “Scorpio”, Tir “Sagittarius”, Jaddi “Capricorn”, Dalw “Aquarius”, Hut “Fish”, for example:

Az ān duwāzdah shud awwalin charāgāhe,  
Ki az bahr-i Hamal gasht sāhatash mar’ā.  
Digar yake bā gulu lāla marzār-i nazah,  
Ki Sawri charx xirāmid dar ū zi bahri charā (Navoi, 2021: 41).  
[Of these twelve, the first one became a pasture,  
Whose territory became a place of food for Aries.  
And the other one is a beautiful meadow with roses and tulips,  
Which Taurus of the Universe enjoys to the fullest].

As we can see, each Zodiac Sign is described according to its meaning and feature. For Aries and Taurus, it is a pasture. For Virgo, which Navoi calls Xūsha “Ear of Spike” these are the crops whose grain will be weighed on the Scales (Kaffa), etc.:

Ba mazra’-i digar az Xūsha dāna afshāni,  
Nujum gasht hamān dānahā bari dānā.  
Pai kashidani ū rāst sāxti Kaffa,  
Ba rāsti, ki xalat bar Xudāy nest rawā (Navoi, 2021: 42).  
[In another crop from the Ear of Spike (Virgo) you collect grains  
And these grains became stars before the sage.  
For their weighing You created the Scales,  
Verily, for the Creator no miscalculation is permissible!]

It should be emphasized that Alisher Navoi was one of the first to use the term Kaffa to express the sign of “Libra”. For example, Firdausi in his “Shahnameh” used the term Tarāzu “Libra” in this meaning (Kasimov, 2016: 218), the term Mizān “Libra” (equinox) is also popular in this meaning, which is used in the poetry of Nizami.

Thus, the study of the vocabulary of the sky and celestial bodies gives us a huge idea of the linguistic picture of the world and the level of knowledge of Nizami Ganjavi and Alisher Navoi in the field of astronomy, the creation of the world and much more. The study of the vocabulary of celestial bodies gives us the opportunity to talk about the breadth of thought and vision of these two great poets and thinkers. The lexical picture of outer space shows us the great speech and cognitive talent of Nizami and Navoi. We can admire their choice of linguistic means of expressing thoughts, deep knowledge of the norms and laws of word creation and the construction of speech. The picture of celestial bodies and realities shows us the importance and relevance of studying the work of our predecessors - poets and thinkers considering the events taking place in world history.

## TÜRK DÜNYASI BAĞLAMINDA TÜRKOLOJİDE YENİ PERSPEKTİFLER In The Context of Turkic World New Perspectives in Turkology

Özkul ÇOBANOĞLU\*

### Öz

Türk dünyasının “Birleşik Türk Devletleri projesi” geliştirerek kültürel, sosyal ve ekonomik bir birlikteliği gerçekleştirmeleri gelecekteki açısından son derece gereklidir. Bu amaçla yararlanılacak en önemli bilimsel disiplin Türkolojidir. Ancak Türkolojinin mevcut eskimiş bakış açıları yerine yeni ve daha işlevsel bakış açılarıyla yenilenmesi olmazsa olmaz bir gerekliliktir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkoloji, yeni perspektifler, eski bakış açıları.

### Abstract

It is extremely necessary for the Turkic world to develop the “United Turkic States Project” and achieve a cultural, social, and economic unity for their future. The most important scientific discipline to be utilized for this purpose is Turkology. However, it is an absolute necessity for Turkology to be renewed with new and more functional perspectives instead of the existing outdated viewpoints.

**Keywords:** Turkology, new perspectives, outdated viewpoints.

Çalışmamızın amacı bugüne kadar filoloji ve edebiyat ağırlıklı olarak yapılagelen Türkoloji praxis ve uygulamalarına “değer” ve “halk hayatı” boyutlarını katmanın getireceği yeni kazanımları tartışmaya açmaktır. Bu bağlamda gerek Türkiye Türkolojisi gerekse Türk dünyası topluluklarında yürütülen Türklük bilim çalışmalarının geleneksel yapılaşmasına son derece anahatlarıyla da olsa işaret etmek daha kolay anlaşılır olmak bakımından yararlı olacaktır.

Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünleşmesinin temel dinamikleri ve bunlara istinaden yapılması gereken kavramsal, kuramsal ve kurumsal hazırlıklar konusundaki düşünce ve görüşlerimiz şu şekilde özetlenebilir: Bilindiği gibi manevî değerler, bir milletin kültürünü diğer milletlerin kültüründen ayırt ettirir ve ona kendi özelliğini verirler. Bir toplumun millî kimliği oluşturan temel değerler onun manevî değerleridir. Manevî değerleri bir toplumun kıymet hükümleri, inançları, müşterek ülküleri, dil, tarih şuuru, dünya görüşü, halk veya millî felsefesi gibi en başta gelen unsurlar olarak sıralamak mümkündür. Dahası ve en önemlisi bu manevî unsurlar, sosyolojik manada en büyük grup olarak vasıflandırabileceğimiz “cemiyet”in (society) dağılmasını önleyen pekiştirici ve kaynaştırıcı (Fidan, 2004: 88) unsurlardır. Kısaca bu manevî unsurlar “bütünleşme duygusu”nu besleyen son derece önemli bir kaynak ve çoklu fonksiyonlara sahip dinamik davranış ve düşünce kalıplarıdır<sup>1</sup>.

Tek kelimeyle, millet dediğimiz sosyal-toplumsal grubu meydana getiren şartlar doğrudan doğruya manevî değerlerle ilişkili ve onlara bağlıdır. Bir başka ifadeyle, millet dil ve din müştereklerinden başka aynı ilke ve ülkülere bağlanmayı gerektirecek ortak değerlerle birbirine bağlı olan insanların meydana getirdiği gruptur. Bir milletin aynı kültürü paylaşan aynı soydan gelen ve birbirleriyle devamlı sosyal ilişkiler kurması yoluyla meydana gelmesi kuramsal olarak mümkündür. Ancak, asıl olan veya gerçek millet denilen grubun veya sosyal yapıların aynı kanı taşıyanlar grubu olmasından ziyade aynı kültürü paylaşan ve ortak manevî değerlere bağlı insanların meydana getirdiği bir grup olmasının gereğidir. Nitekim, kendi tarihini şuuruна sahip olmayan, kendi milletinin inançlarına ters düşen, millî hayat felsefesini benimsemeyen ve millete ait kıymet hükümlerini hor ve hakir gören bireyler, damarlarında aynı kanı taşıyalar da o milletle (Fidan, 2004: 88) bütünleşemezler. Bir başka ifadeyle, bir milleti millet yapan birleştirici unsurların başında kana bağlı özelliklerden ziyade kültür değerleri ve özellikleri gelir. Buna göre, millet olmanın temel şartlarından biri, kendini ifade edebilecek bir kimliğe sahip olmaktır. Bir millet olarak farklı bir kültür sergilemenin yoluysa kültürle

\* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, Ankara/Türkiye, ozkul@hacettepe.edu.tr, ORCID: 00 0000021-N-4094187.

<sup>1</sup> Türk dünyası kültürel değerleri içinde etik ve metaetik özelliklere dair Dede Korkut örneklemini için bkz. (Çobanoğlu 2023).

mümkündür ve her milletin kültürü onun kimliği veya şahsiyeti hükmündedir. Uzun tarihsel süreçlerden geçerek gelen ve millet hayatında varlığını sürdüren kültürel unsur ve değerler bir milletin başka milletler karşısında övünç ve kıvanç kaynağıdır.

Bu bağlamda, dil kültürün hem oluşmasını hem de nesilden nesile geçmesini ve birikip zenginleşmesini sağlar. Bu yol ve işleve bağlı olarak dil, tek tek bireylere “biz şuuru”nu aşılır ve onları bir araya toplar. Bu nedenle dilin bozulması, biz şuurunu zayıflatır ve zamanla ortadan kalkmasına, ona bağlı birliğin ve bütünlüğün zayıflamasına sebebiyet verir. Bir toplumun sosyo-kültürel bütünleşmesinde nerdeyse dil kadar etkili olan tarih şuurunun ve değer hükümlerinin, inançlarının ve millî felsefenin<sup>2</sup> bozulmaya maruz bırakılmasıyla da, o toplumun millî birlik ve bütünlüğünün zayıflaması ortaya çıkar. O halde Türk dünyasının sosyal ve kültürel bütünleşmesini sağlamak demek öncelikle tek tek her Türk boyunun ve nihayet onların oluşturduğu bütünü bu temel dinamiklerinin bozulmaya maruz kalanlarını tespit edip tedrici politikalar ve yöntemlerle bozulmasının önüne geçmek, sağlamlaştırmak ve zaman içinde de bir biriyle uyumlularak entegrasyonunu sağlamaktır. Bir başka ifadeyle, milletimizin mutluluğu ve yüceltilmesi, manevî dünyamızı zenginleştiren, bizi biz ve bir millet yapan ortak bir ideal etrafında birleşip bütünleşmemizi sağlayan kültürel değerlerimizi sahip çıkıp korumamıza ve bu konudaki hassasiyetimize bağlıdır.

O halde, Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünleşmesine yaklaşımımızı bu bilimsel gerçeklere göre veya onların verdiği zemine istinaden şekillenmek zorunda olduğumuz açıktır. Bugün Türk milleti, dünya coğrafyasının nerdeyse iki Avrupa büyüklüğüne denk düşen ve 20 milyon km<sup>2</sup> gibi son derece geniş bir kısmına yayılmış durumdadır. Türk Dünyası dediğimizde bu coğrafyada yaşayan Türk toplulukları kast edilmektedir. Türkçe'nin herhangi bir lehçe veya şivesini anadili olarak benimseyip konuşan her topluluk “Türk”tür. Ancak Türk dünyasında binlerce yıldan beri var olan ana dili Türkçe olmakla birlikte kültürünün genel kodları ve özelliklerinin bir çoğu Türk kültüründen etkilenen ve dolayısıyla Türk kültür ekolojisi içinde yer alan topluluklar “Türkî”<sup>3</sup> topluluklardır. Bir başka ifadeyle Türk dünyası ve onun oluşturduğu ve içinde yer aldığı Türk kültür ekolojisi içiçe geçmiş iki sosyo-kültürel halka halindedir. Dünya Türklüğü yarına yönelik stratejiler geliştirirken çok büyük bir çoğunluğu kardeş, hısım, akraba olan bu Türkî milletleri üzmemeli onlara da ortak projelerde yer ve rol vererek mevcudu daha da büyütecek ekiplere dönüşmenin yolunu aramalıdır. Ermeni, Rum, Yunan gibi aramızda siyasi hasımlık oluşmuş Türki milletlerle de bulunacak siyasi çözümler sonrası ortak geçmiş ve kültürel değerlerimize istinaden ortak siyasi bir gelecek ve ekonomik mutluluğun mümkün oluşu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Unutmayalım ki hiçbir dünya gibi Türk dünyası da sadece ve kendi başına var olamaz. Dahası Türk dünyası coğrafyasının çoğunlukla homojen çekirdeği etrafındaki bu heterojen yapılanışta yer alan Türki milletler ve Türkler ortaklaşa hazırlanacak bir anayasa ve konfederal bir yapılanışla, yazımızın girişinde de işaret ettiğimiz gibi meydana gelebilecek bir “Avrasya Birliği” çok rahatlıkla Avrupa Birliği'ne, Pasifik ve Çin birliklerine karşı bir alternatif oluşturabilir ve ortak kültürel, ekonomik bağımsızlıklarını da koruyabilirler.

Dilini, dinini, geleneğini, göreneğini, tarihini ve kimliğini kaybetmiş olarak uluslar mozayigi içinde eriyip yok olma anlamında bir küreselleşme, Türk soylu halklar veya Türk dünyası için tamamen yakan ve yok eden nükleer bir felâketten farksızdır. Bir başka ifadeyle 21. yüzyılda dünya, bir yönden küreselleşir ve bütünleşirken diğer yönden de yeni kutuplaşmalarla bölünüp parçalanmaktadır. Bu merkezkaç uluslararası faktörlere bağlı olarak meydana gelecek olaylardan en az zararlı çıkabilmesi hatta kârlı çıkan olabilmesi için Türk dünyası birleşip bütünleşmesi gerekmektedir. Hiç şüphesiz bu

<sup>2</sup> “Millî felsefe” dinin özünü teşkil eden ilkelerin ve akidelerin içselleştirilmesi yoluyla ortaya çıkan dünya görüşüdür. Türk dünyası bağlamında ve kültürel yapımızda son derece önemli kültürel değerlerden birisidir.

<sup>3</sup> Türk dünyası kültür ekolojisi içinde yer alan ve çoğu dost, hısım, akraba ve kardeş “Türkî” (Turkic) topluluklara Buhara Arapları, Tacikler, Hazaralar, Farslar, Kuzey Irak, Lübnan, İskenderiye, bazı Kahire semt ve mahallelerinin, Tunus, Libya, Cezayir ve Suriye Arapları, Sudanlılar, Pakistanlılar, Afganistanlılar, Mogollar, Kalmaklar, Buryatlar, Kırmancılar, Zazalar, Ermeniler, Gürcüler, Abazalar, Ukraynalar, Rumlar, Makedonlar, Bulgar, Sırp, Arnavut, Boşnak, Macar, Rus, Çerkes ve Gürcüler örnek olarak verilebilir. Meselâ bütün siyasi hasımlığımızı ve yüzyıllık öfke ve küslüğümüze rağmen Ermenilerin bizim ruh dünyamızı, sosyal ve kültürel değerlerimizi en iyi anlayan ve bilen milletlerin başında yer almaları gerçeği sözünü ettiğimiz “Türkî”liğin kaynağı ve var oluş nedenidir. Siyasi olarak aramızdaki durum ile karıştırmaksızın Türk kültürünün söz konusu Türki halk üzerindeki durumu başka bir çalışma ve yazının konusu olacak kadar önemlidir. Burada bu duruma sadece işaret etmekle iktifa edelim.

“Türk bütünüleşmesi” veya “Birleşik Türk Devletleri Projesi”nin temeli, binlerce yıllık aynı kültürel temellere sahip olmakta yatmaktadır. Türk dünyasının geleceği de bu ortak sosyo-kültürel geçmişi üzerine inşa edilebilir. Bu bağlamda, dünya Türklüğünün veya Türk dünyasının kısa vadeli taktik bir pakt veya ittifak bütünüleşmesinden ziyade ucu sonsuza kadar açık uzun vadeli bir bütünüleşme veya entegrasyon peşinde olduğunun bilincine varmalı ve böyle bir bütünüleşmenin ortak çimentosunun ancak ve ancak ortak sosyo-kültürel değerler veya kültür olduğunu hiç unutmamalıyız. Halkbiliminin kılavuzluğunda oradan yola çıkmalıyız.

O halde, geleceğe doğru yürünecek yol stratejik olarak Avrupa veya Arap Birliği olamaz. Bunlar ancak belirli dönemlerde ve ara amaçlara yönelik taktik arayışlar ve yönelişler olabilir. Bu bağlamda, özellikle Çin hegemonyasına ve Avrupa Birliği yayılmacılığına karşı tarihte ilk olarak bir Türk ve Rus barışının hatta pakt veya ittifakının gerçekleşebilme ihtimali ve gereği vardır. “Avrasya Birliği” olarak adlandırılacak böyle bir yapının ilk olmazsa olmaz ilkesi Rusların gayri slav halkları özellikle de Türk soylu halkları sosyo-kültürel var oluş biçim ve birimleri olarak kendilerine eşit kabul etmeleridir. Bu durum Pan Rus ve Pan Slav ideolojileri doğrultusunda 1552 Kazan Hanlığı’nın çöküşünden beri Türk Dünyası coğrafyasının önemli bir kısmını işgal eden ve yüzyıllarca yöneten Rusların, Jirinovskivâri fanatik, hayalperest ütöpik Rus milliyetçileri için kabulü kolay olmayabilir. Aynı şey “moskof mezalimi” söylemi içinde yetişen hayalperest veya ütöpik Türk milliyetçileri için de geçerlidir. Yüzlerce yıllık söz konusu düşünce ve hareket kalıplarını bir çırpıda kırmak ve değiştirmek kolay değildir. Ancak milletlerinin yüzlerce yıl devam eden savaş ve barışlarından kendilerinden çok Avrupa ve Atlantik ötesi uzantılarının yararlandığını idrak etikleri ve ortak menfaatlerinin eşitler arasında bir Türk-Rus dostluğu ve barışından geçtiğine karar verdikleri gün “Avrasya Birliği” çok ciddi bir seçenek haline dönüşecektir. Bunun olması veya olmaması halinde de, yani her hâlükârda “Türk Birliği” veya “Türk Dünyası”nın sosyo-kültürel bütünüleşmesi ve entegrasyonu, Türk soylu halkların en önemli var oluş ve var ediş tasarımı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu gerçeği idrak edip ona doğru planlı ve programlı bir biçimde yürümek ve bu süreci reelpolitikten kopmadan idare etmek son derece ama son derece önemli ve gereklidir.

Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünüleşmesinin temel dinamikleri ve bunlara istinaden yapılması gereken kavramsal, kuramsal ve kurumsal hazırlıklar konusundaki düşünce ve görüşlerimiz şu şekilde özetlenebilir: Bilindiği gibi manevî değerler, bir milletin kültürünü diğer milletlerin kültüründen ayırt ettirir ve ona kendi özelliğini verirler. Bir toplumun millî kimliği oluşturan temel değerler onun manevî değerleridir. Manevî değerleri bir toplumun kıymet hükümleri, inançları, müşterek ülküleri, dil, tarih şuuru, dünya görüşü, halk veya millî felsefesi gibi en başta gelen unsurlar olarak sıralamak mümkündür. Dahası ve en önemlisi bu manevî unsurlar, sosyolojik manada en büyük grup olarak vasıflandırabileceğimiz “cemiyet”in (society) dağılmasını önleyen pekiştirici ve kaynaştırıcı (Fidan, 2004: 88) unsurlardır. Kısaca bu manevî unsurlar “bütünüleşme duygusu”nu besleyen son derece önemli bir kaynak ve çoklu fonksiyonlara sahip dinamik davranış ve düşünce kalıplarıdır.

Tek kelimeyle, millet dediğimiz sosyal-toplumsal grubu meydana getiren şartlar doğrudan doğruya manevî değerlerle ilişkili ve onlara bağlıdır. Bir başka ifadeyle millet dil ve din müştereklerinden başka aynı ilke ve ülkülere bağlanmayı gerektirecek ortak değerlerle birbirine bağlı olan insanların meydana getirdiği gruptur. Bir milletin aynı kültürü paylaşan aynı soydan gelen ve birbirleriyle devamlı sosyal ilişkiler kurması yoluyla meydana gelmesi kuramsal olarak mümkündür. Ancak, asıl olan veya gerçek millet denilen grubun veya sosyal yapıların aynı kanı taşıyanlar grubu olmasından ziyade aynı kültürü paylaşan ve ortak manevî değerlere bağlı insanların meydana getirdiği bir grup olmasının gereğidir. Nitekim, kendi tarihini şuuruna sahip olmayan, kendi milletinin inançlarına ters düşen, millî hayat felsefesini benimsemeyen ve millete ait kıymet hükümlerini hor ve hakir gören bireyler, damarlarında aynı kanı taşıyalar da o milletle (Fidan, 2004: 88) bütünüleşmezler. Bir başka ifadeyle bir milleti millet yapan birleştirici unsurların başında kana bağlı özelliklerden ziyade kültür değerleri ve özellikleri gelir. Buna göre, millet olmanın temel şartlarından biri, kendini ifade edebilecek bir kimliğe sahip olmaktır. Bir millet olarak farklı bir kültür sergilemenin yoluyla kültürle mümkündür ve her milletin kültürü onun kimliği veya şahsiyeti hükmündedir. Uzun tarihsel

süreçlerden geçerek gelen ve millet hayatında varlığını sürdüren kültürel unsur ve değerler bir milletin başka milletler karşısında övünç ve kıvanç kaynağıdır<sup>4</sup>.

Bu bağlamda, dil kültürün hem oluşmasını hem de nesilden nesile geçmesini ve birikip zenginleşmesini sağlar. Bu yol ve işleve bağlı olarak dil, tek tek bireylere “biz şuuru”nu aşılır ve onları bir araya toplar. Bu nedenle dilin bozulması, biz şuurunu zayıflatır ve zamanla ortadan kalkmasına, ona bağlı birliğin ve bütünlüğün zayıflamasına sebebiyet verir. Bir toplumun sosyo-kültürel bütünleşmesinde nerdeyse dil kadar etkili olan tarih şuurunun ve değer hükümlerinin, inançlarının ve millî felsefenin bozulmaya maruz bırakılmasıyla da, o toplumun millî birlik ve bütünlüğünün zayıflaması ortaya çıkar. O halde Türk dünyasının sosyal ve kültürel bütünleşmesini sağlamak demek öncelikle tek tek her Türk boyunun ve nihayet onların oluşturduğu bütünü bu temel dinamiklerinin bozulmaya maruz kalanlarını tespit edip tedrici politikalar ve yöntemlerle bozulmasının önüne geçmek, sağlamlaştırmak ve zaman içinde de bir biriyle uyumlulaşarak entegrasyonunu sağlamaktır. Bir başka ifadeyle milletimizin mutluluğu ve yüceltilmesi, manevî dünyamızı zenginleştiren, bizi biz ve bir millet yapan ortak bir ideal etrafında birleşip bütünleşmemizi sağlayan kültürel değerlerimizi sahip çıkıp korumamıza ve bu konudaki hassasiyetimize bağlıdır.

O halde, Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünleşmesine yaklaşımımızı bu bilimsel gerçeklere göre veya onların verdiği zemine istinaden şekillenmek zorunda olduğumuz açıktır. Bugün Türk milleti, dünya coğrafyasının nerdeyse iki Avrupa büyüklüğüne denk düşen ve 20 milyon km kare gibi son derece geniş bir kısma yayılmış durumdadır. Türk Dünyası dediğimizde bu coğrafyada yaşayan Türk toplulukları kast edilmektedir. Türkçe'nin herhangi bir lehçe veya şivesini anadili olarak benimseyip konuşan her topluluk “Türk”tür. Ancak Türk dünyasında binlerce yıldan beri var olan ana dili Türkçe olmakla birlikte kültürünün genel kodları ve özelliklerinin bir çoğu Türk kültüründen etkilenen ve dolayısıyla Türk kültür ekolojisi içinde yer alan topluluklar “Türkî” topluluklardır. Bir başka ifadeyle Türk dünyası ve onun oluşturduğu ve içinde yer aldığı Türk kültür ekolojisi içiçe geçmiş iki sosyo-kültürel halka halindedir. Dünya Türklüğü yarına yönelik stratejiler geliştirirken çok büyük bir çoğunluğu kardeş, hısım, akraba olan bu Türkî milletleri üzmemeli onlara da ortak projelerde yer ve rol vererek mevcudu daha da büyütecek ekiplere dönüşmenin yolunu aramalıdır. Ermeni, Rum, Yunan gibi aramızda siyasi hasımlık oluşmuş Türki milletlerle de bulunacak siyasi çözümler sonrası ortak geçmiş ve kültürel değerlerimize istinaden ortak siyasi bir gelecek ve ekonomik mutluluğun mümkün oluşu gerçeğini göz ardı etmemeliyiz. Unutmayalım ki hiçbir dünya gibi Türk dünyası da sadece ve kendi başına var olamaz. Dahası Türk dünyası coğrafyasının çoğunlukla homojen çekirdeği etrafındaki bu heterojen yapılanışta yer alan Türki milletler ve Türkler ortaklaşa hazırlanacak bir anayasa ve konfederal bir yapılanışla, yazımızın girişinde de işaret ettiğimiz gibi meydana gelebilecek bir “Avrasya Birliği” çok rahatlıkla Avrupa Birliği'ne, Pasifik ve Çin birliklerine karşı bir alternatif oluşturabilir ve ortak kültürel, ekonomik bağımsızlıklarını da koruyabilirler.

Bu iki sosyo-kültürel halkanın müşterek olarak hareket edemediği durumda bile sadece Türklerden oluşan Türk dünyası topluluklarının sosyo-kültürel bir bütünleşmeye yönelik entegrasyonu sağlamaları bir var veya yok oluş planıdır. Eğer bu birinci halka harekete geçer ve birlik gerçekleşirse sözünü ettiğimiz Türki halklardan oluşan ikinci sosyo-kültürel halk da harekete geçer ve bu yapıyla kolayca bütünleşip entegre olacaktır. Bu nedenle çalışmamızda Türklerin birliği ve bütünleşmesine yönelik olarak devam etmemiz yukarıdaki ihtimalden sarfi nazar ettiğimiz anlamına gelmemelidir.

Bu bağlamda tekrar Türklerin birlik ve bütünleşmesinin en temek dinamiklerinden birisi olan dil meselesine dönebiliriz. Bilindiği gibi dil, bir milleti millet yapan unsurların başında gelir. Dahası, bir toplumun millet niteliği kazanabilmesi her şeyden önce o millete has bir dilin varlığı sayesinde gerçekleşebilir. Bir milletin duygu, düşünce tarzı, tarihi ve toplum hayatıyla birlikte yürüdüğünden, dil millet varlığının bir damgası ve o milletin ayrılmaz (Gülensoy, 1995) bir parçasıdır. Bir milleti oluşturan insanların anlaşmalarını sağlayan araç olan dil aynı zamanda o milleti var eden ve milletin var ettiği kültürü de kuşaklar arasında aktarandır. Dahası, dil kültür öğelerinin anlamlarını tek tek belirlemekle kalmaz asıl onları birbirine bağlayan ve sisteme dönüştüren açıklığa da kavuşturur. Bir başka ifadeyle kültürün dile olan bağımlılığı, sözlerin taşıdığı anlamdan ötürü dilin, kültürü yaşanan

<sup>4</sup> Türk dünyası ölçeğinde tür merkezli ortaklıklara örnek olarak bkz. (Çobanoğlu, 2003a ve 2003b).

şey olmasından doğmakla kalmaz, dil ayrıca kültüre biçim kazandırır ve kültür ancak dilin yapısından yararlanarak bir sisteme (Duvarger, 1982: 144) dönüşür. Türk dünyasının bütünleşme meselesinde bu özellikleriyle dile yani Türkçe'ye baktığımızda onun binlerce yıllık bir kaynak olarak en temel dinamik olduğunu görürüz. Bugün Türk dünyası ve kültürü gerçeği varsa, Türkçe sayesinde vardır.

O halde, Türkçenin tarihine bir göz atmak yararlı olacaktır. Türkçe'nin bulunabilen ilk yazılı metinleri M.Ö. 200 yılına kadar gitmekte ve M.S. 6. ve 7. yüzyıllardan itibaren metinler çeşitlenip zenginleşmektedir. Bu Türkçe 12. yüzyıl sonuna kadar tek bir yazılı dile sahiptir. Ancak 13. yüzyıldan itibaren Anadolu ve civarında ortaya çıkan ikinci yazı dilinin ortaya çıkmasıyla Türk yazı dili iki büyük kol halinde 20. yüzyılın başlarına kadar yaşamıştır. Bu şekilde 20. yüzyıl başına kadar tek bir yazı dili olarak yaşayan Kuzey Doğu Türkçesi, bu yüzyılın başlarında siyasi sebeplerle alt kollara ayrılır ve her birine ayrı bir "dil" denilerek parçalanır. Dahası, boy, soy, coğrafi bölge, lehçe, şive farklılıklarına dayanılarak "dil" kabul edilip ayrılan bu parçaların her birisine ayrı bir alfabe uydurulur. Türk boyları arasındaki telaffuz farklılıklarını esas alan bu yapay parçalama yöntemiyle aynı dili ağızları sayılacak kolları ayrı ayrı birer yazı diline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Esasen temelinin 19. yüzyılın ünlü Rus Oryantalisti İlminski'nin attığı "böl-parçala-yut" ilkesine dayalı bu parçalama sonucunda Türk dünyası 15 yazı diline bölünmüş ayrı ayrı "dil"lere dönüştürülmüşlerdir. Ancak bütün bu işlemlere ve söz konusu yapay yazı dillerinin yüzyıla yaklaşan kullanımlarına rağmen Kırgız, Kazak, Özbek, Uygur, Başkurt, Nogay, Karakalpak, Karaçay Malkar, Altay, Kırım, Kazan Tatar, Kumuk Türkçesi gibi bu dilleri kullananların hemen hepsi çok kolaylıkla birbirlerini anlayabilmektedirler. Aynı şekilde Batı Türkçesinin Türkiye Türkçesi, Gagavuz, Azerbaycan, Türkmen Türkçesi gibi alt kolları arasındaki farklılıklar büyük değildir ve birbirlerini kolaylıkla anlayabilmektedirler. Bu ana kitleyle doğrudan anlaşamayan Çuvaş ve Saha (Yakut) Türklerinin kullandığı lehçelerdir. Bu iki Türk boyunun da toplam nüfusu 2 milyondan azdır. O halde, Oğuz ve Kıpçak dairelerine mensup ağızlar olarak birbirleriyle anlaşabilen bu Türk boyları arasındaki anlaşma yüzdesi en üst seviyeye çıkarmak için bugüne kadar önerilen çözüm yollarından en pratik olanı Oğuz Türkçesinin herhangi bir kolunu öğrenenlerin herhangi bir Kıpçak ağızını okulda öğrenmesi, aynı şekilde herhangi bir Kıpçak ağızını konuşan bir Kıpçak grubunun mensuplarının da okulda herhangi bir Oğuz grubunun Türkçesini öğrenmesi aradaki iletişim ve anlaşma düzeyinin %90'ların ötesine taşımaya yetecektir. Kısaca Türk dünyasını sosyo-kültürel bütünleştirici temel dinamik unsurlardan birisi olarak dil günümüzün internet başta olmak üzere kullanılan ileri teknoloji dolayısıyla orta vadede çözülebilecek bir altyapı sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Ancak Türk dünyasının dil birliği yönünden bütünleşmesini doğru anlayıp konunun bütün taraflarına açık ve net olarak anlatmalıyız ki Türkiye Türkçesi dahil hiçbir ağız ön plana çıkarmaksızın Türk dünyasının birbirini anlar hale gelmesi ve zamanla ortak bir anlaşma Türkçesinin oluşumu Kırgız veya Azerbaycan Türkçesi olarak adlandırdığımız boya veya bölgeye bağlı yerel Türkçelerin ortadan kaldırılmasına yönelik bir hareket değildir. Aynı şekilde ortak alfabe sorunu da aradan geçen 20 yılı aşkın zamana rağmen Latin harf ve alfabesi Azerbaycan, Türkmenistan, Özbek ve nihayet Kazaklar tarafından kabul edilip kullanılmaya başlanılmasına karşın hâlâ pek çok problemi barındırmaktadır.

Bu durumun en büyük sorumlusu Türkiye ve Türk dünyasının diğer bölgelerinde yetişmiş Türkologlar veya Türklük bilimcilerdir. Bağımsız veya muhtar cumhuriyetlerde de yetişmiş Türkologların büyük bir çoğunluğu tıpkı Türkiyeli Türkologlar gibi Soğuk Savaş döneminin zihniyet kalıplarından kurtulamamış ya da Türkoloji'nin Sovyet sonrasında praksis veya amaçbiliminin ne olduğu konusunda bir düşünceleri yoktur. Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünleşmesi bağlamında Türkolojide neyi nasıl eylemenin gerekliliği bile bilim dünyamızda 20 yıldır hâlâ bir yer tutmuş ve yeterince tartışılmış değildir. Dolayısıyla da başta Türkiye Türkolojisi özellikle de Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde binlerce unvanlı Türkoloji memuru düzenli olarak mesailerine devam etmektedir. Bu unvanlı Türk dili ve edebiyatı memurları soğuk savaş döneminde iyice yerleşmiş bir söylem ve eski, yeni dil ve edebiyat çalışması olarak adlandırılan birkaç model doğrultusunda nerdeyse tamamı birbirinin aynı sonuca veren unvan merkezli amaçlarla hazırlanan makale ve tezlerini üretmeye devam (Çobanoğlu; 2006; 2009; 2010; 2011) etmektedirler.

Sonuç olarak, her şeyden önce yukarıda sıraladığımız kavramsal, kuramsal ve kurumsal gereklilik ve bugüne kadar yapılamayan eksikliklerin ortadan kalkabilmesi için başta Türkiye olmak üzere

Türkoloji disiplinin ve alt disiplinlerinin Türk dünyası çapında yenilenerek işbaşı yapması ve işe koşulması gerekmektedir. Türklük biliminin veya Türkolojinin amaçbilimsel (teleolojik) yapılışı Türk dünyasının sosyo-kültürel bütünleşmesi sürecini hızlandıracak katalizör unsurları üretmeye yönelik olmalıdır. Türkiye’de maalesef yanlış ve gittikçe daraltıcı bir yaklaşımla “Türkiye Türkolojisi” olarak serdedilen Türk Dili ve Edebiyatı Bölümlerinde ilmi hayat gittikçe komikleşen bir retorik ve birkaç söylemden, araştırma-inceleme yol ve yöntemi olarak deli kızın çeyizine dönen birkaç modelden ibarettir. Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinde Sosyoloji, Psikoloji, Linguistik, Folkloristik ve Felsefe bilen Türkolog yoktur. Varım iddiasındakiler kendi kendini yetiştirme derdindeki otodidaktlardır. Türk Dili ve Edebiyatı bölümlerinin, programların sosyal bilimlerle herhangi bir ilişkisi veya ilgisi mevzubahis bile değildir. Bu nedenle mümkün olan ilk fırsatta kapatılıp Türklüğün geleceğiyle ilişkili biçimde yeniden organize edilmelerinde sayısız bilimsel ve ekonomik yarar vardır. Aynı şekilde başta Türkiyat Enstitüleri olmak üzere birkaç istisnaya kurulmuş sosyal ve kültürel enstitülerin bir akademi veya merkez etrafında ağızlarından çıkan kulaklarının duyabileceği hale getirilmeleri ve işe koşulmaları da çok muaccel bir görevdir. Kısaca, Türkiye’de Türkoloji adına çok büyük bir çoğunluğu ne yaptığını niçin yaptığını bilmeyen bir unvanlı memurlar kadrosu milletimizin geleceğini kemirmektedir. Bunların yerine coğrafyacısından, sosyal psikoloğuna, arkeoloğuna, tarihçisi, edebiyatçısı, felsefecisi, dilbilimcisi ve halkbilimcisiyle öğrencilerin çapraz listelerle ders alabildiği çok yönlü, dilli ve disiplinli bilim ve sanat insanları yetiştirebilen Türkoloji Fakülteleri kurulmalıdır. Kültür ve insan için esas olan hayattır. Bu nedenle dünkü ve güncel yaşanan hayata odaklanan ve yarını tasarlayan bir Türkoloji olmazsa olmaz derecesinde millet hayatımız için gereklidir.

### Kaynakça

- Çobanoğlu, Özkul. (2003a). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2003b). *Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2005). Atasözleri ve Deyimlerin Ortak Türk Yazı Dilinin Kurulmasında Yeri. *Bal-Tam Türklük Bilgisi*, 2, 104-111.
- Çobanoğlu, Özkul. (2006). Uygulama ve Amaç Bağlılarında Türkiye Türkolojisi Üzerine Tespitler. *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 1-8). Ankara: H. Ü. Türkiyat Enstitüsü Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2009). Sovyetler Sonrası Amaçbilimsel Açından Türkoloji ve Türkolojide Neyi Nasıl Eylemek Üzerine Tespitler. *Türkistan: III. Halıkaralık Türkoloji Kongresi Bildirileri (Geçmişten Geleceğe Türkolojinin Meseleleri)* içinde (s. 597-600).
- Çobanoğlu, Özkul. (2010). Türk Dünyası Epik Destan Geleneği ve Gelecek. *Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu (25-28 Ekim 2010 Lefkoşa) Bildirileri* içinde (s. 102-112). Lefkoşe: TÜRKSOY Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2011). Türk Dünyası Epik Destan Mirası ve Türklüğün Mukadderatı Üzerine. *Jambul Jene Türk Halıkararının Epikalık Mirası Halıkaralık Gılimi Praktikalık Konferansiyanın Materialdarı (11-12 Aprilya 2011)* içinde (s. 29-31). Almatı.
- Çobanoğlu, Sacide. (2023). *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Duverger, Maurice. (1983). *Siyaset Sosyolojisi* (Çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Eröz, Mehmet. (1983). *Millî Kültürümüz ve Meselelerimiz*. İstanbul: Doğuş Yayınları.
- Gülensoy, Tuncer. (1995). *Türkçe El Kitabı*. Kayseri: Bizim Geçit Yayınları.
- Fidan, Serdal. (2004). *Türk Dünyasında Sosyo-Kültürel Bütünleşme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.
- Hökeli, Hayati. (1998). *Din Psikolojisi*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köstem, Seçkin. (2010). *Transnationalism and The State: Turkish Foreign Policy Towards The Turkic World*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bilkent Üniversitesi, Ankara.



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

trbkt.org.tr

 TİKA

Taldybayeva, Dinara. (2012). *Türk Dünyasında Entegrasyon Süreci: Türkiye-Kazakistan İkili İşbirliğinin Sürece Etkileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Ankara.

Sert, Hüseyin. (2010). *The Idea of A Turkish World From Turkology, New Perspectives, Outdated Viewpoints The Adriyatik To The Wall of China: Relations Between Turkey and Turkic Republics During The 1990s*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

## ƏBDÜRRƏHİM BƏY HAQVERDİYEVİN İCTİMAİ FƏALİYYƏTİ VƏ BƏDİİ YARADICILIĞI MİLLİ MƏFKURƏ KONTEKSTİNDƏ

### Abdurrahim bey Haqverdiyev's Public Activity and Art Creativity in the Context of National Ideology

Pərvanə B. İSAYEVA\*

#### Öz

XX əsr tarixdə iki dünya müharibəsi, dünyanın böyük dövlətlər arasında bölünməsi, dəyişən sərhədlərlə dəyişən ictimai-siyasi formasiyalar və nəhayət bütün bu dəyişimlər fonunda iki od arasında qalan insanlığın yaşam uğrunda verdiyi böyük mücadilə ilə yaddaşlara həkk oldu. Ziyalılarımızın Vətənə, onun inkişafı üçün qəzet, jurnal nəşrlərinə nail olması, teatr tamaşaları hazırlaması, elm və təhsili nicat kimi mürgülü beyinlərə təbliğ etməsi ilə Yeni dünyanın qapılarını topluma açmağa başladı. Bu elə bir tarix idi ki, İ. Qaspiralı, H. Suphi, Y. Akçura, Z. V. Toğan, F. Köprülü, Z. Göyalp, C. Məmmədquluzadə, Ə. Haqverdiyev, Ü. Hacıbəyov kimi ziyalılar Türk dünyasının dörd bir yanından xalqın gələcəyi üçün hərəkata başlamışdılar. XX əsrin əvvəllərində adlarını çəkdiyimiz şəxsiyyətlərin hər birinin ictimai fəaliyyəti, bədii yaradıcılığı milliyyət duyğusu ilə yığılmışdır. Ə. Haqverdiyev üçün də bədii yaradıcılığında və ictimai fəaliyyətində toplumun yeni dünya ilə yaşadığı qarşılıqlı ontoqonizmdən çıxış yolunu göstərmək, keçmişdən alınan dərslərlə gələcəyə istiqamətlənmək, bunun üçün elmə-təhsilə önəm vermək, milli-mənəvi dəyərlər üzərindən irəliləmək əsas məqsəd olmuşdu. Ə. Haqverdiyev xalqın milli-mənəvi irsinə münasibəti ilə seçilən ziyalılarımızdır. Həm Azərbaycan ədəbiyyatı, həm də Azərbaycan teatrının və opera sənətinin inkişafında müstəsna xidmətləri ilə seçilir. Əsrin əvvəllərində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması məsələsinə də diqqət edən ziyalılarımızın sırasında Ə. Haqverdiyev də olmuşdur. 1923-1925-ci illərdə sədrlik etdiyi Azərbaycanı Tədqiq və Təbəbbü Cəmiyyətinin fəaliyyəti də milli-mənəvi dəyərlərin qorunması, tarix, iqtisadiyyat və təbiətşünaslıq kimi elm sahələrinin öyrənilməsi məsələləri ilə Azərbaycan naminə başlanan işin bir parçası idi. Şəxsiyyətin yetişməsində aldığı təhsillə yanaşı onun böyüdüüyü və yetişdiyi mühitin önəmini danmaq olmaz, milli-mənəvi dəyərləri ruhumuzla bir bütün edən bu dəyərlər bu günə deyil, gələcəyə istiqamətlənir. Bu baxımdan Ə. Haqverdiyevin fəaliyyətinin bütün sahələrində ən öndə olan onun xalqına və millətinə olan vurğunluğu və sədaqətidir. Xalqın maariflənməsi, yeni dünyanın düzəlinə uyğunlaşmaq və bununla yanaşı öz köklərinə, milli-mənəvi dəyərlərinə sadıq qalmaq Ə. Haqverdiyev kimi ziyalılarımızın əsas qayəsi idi.

**Açar Sözlər:** Milli məfkurə, milli-mənəvi dəyərlər, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev.

#### Abstract

In the 20<sup>th</sup> century, two world wars, the division of the world between great powers, changing socio-political formations with changing borders and finally all these changes are engraved in the memory of humanity's great struggle for survival. With the achievement of our intellectuals in the name of the Motherland, the publication of newspapers and magazines for its development, the preparation of theatrical performances, the promotion of science and education to dormant brains as salvation began to open the doors of the New World to society. It was such a history that such intellectuals as I. Gaspıralı, H. Suphi, Y. Akçura, Z. V. Togan, F. Koprulu, Z. Goyalp, J. Mammadguluzade, A. Hagverdiyev, U. Hajibeyov came from all over the Turkic world began to act. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the social activity and artistic creativity of each of the above-mentioned personalities was mixed with a sense of nationality. The main goal of A. Hagverdiyev in his artistic and public activities was to show the way out of the mutual ontogonism of the society with the new world, to focus on the future with the lessons learned from the past and for this to focus on science and education, to advance national and spiritual values. A. Hagverdiyev is one of our intellectuals distinguished by his attitude to the national and spiritual heritage of the people. He is distinguished for his exceptional services in the development of both Azerbaijani literature and Azerbaijani theater and opera. At the beginning of the century, A. Hagverdiyev was among our intellectuals who paid attention to the collection of samples of oral folk literature. The activity of the Society for the Study and Research of Azerbaijan, which he chaired in 1923-1925, was also part of the work begun on behalf of Azerbaijan on the protection of national and spiritual values, the study of sciences such as history, economics and natural sciences. Along with the education received in the development of the individual, there is no denying the importance of the environment in which he grew up, these values, which unite the national and spiritual values with our spirit are directed not to the present, but to the future. From this point of

\* Doç. Dr., AMEA, Nizami Gəncəvi Adına Ədəbiyyat İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, bekirqizi69@mail.ru

view, A. Hagverdiyev's leadingness in all spheres of his activity is his devotion and loyalty to his people and nation. The main goal of our intellectuals like A. Hagverdiyev was to enlighten the people, to adapt to the new world order and at the same time to remain faithful to their roots, national and moral values.

**Keywords:** National ideology, national and moral values, Abdurrahim bey Hagverdiyev.

### Əsas Mətn

“Milliyət duyğusunun sosioloji əsasları”nın müəllifi Sədri Maqsudi Arsal yazırdı: “Milliyyət duyğusu bir millətə mənsub fərdlərin, o millətin keçmişinə, istiqbalına, dilinə, mədəniyyətinə, ölkə və torpağına qarşı bəslədikləri dərin, irsi, bağlılıqdan ibarət bir ruh halıdır” (Arsal, 1979: 78)”. Bu ruh halı ilə XX əsrin əvvəlləri Cəlil Məmmədquluzadə və “Molla Nəsrəddinçilər”çilər, Əlibəy Hüseynzadə və “Füyuzat” jurnalı ətrafında cəm olan fikir adamları eyni məqsədə, eyni məramı xidmət edirdilər. Bir müsəlman-türk toplumu olaraq xalqın azadlığı, yeni dünyanın tələbləri ilə müasirləşmək, savadsızlığın aradan qaldırılması, müstəmləkə zülmünün sona yetməsi və s. üçün XX əsrin əvvəllərində Həsən bəy Zərdabi, Cəlil Məmmədquluzadə, Əlibəy Hüseynzadə, Əhməd bəy Ağayev, Ömər Faiq Nemanzadə, Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev, Yusif Vəzir Cəmənzəminli, Üzeyir Hacıbəyov və b. çoxşaxəli fəaliyyətləri ilə milli məfkurənin formalaşmasında önəmli rol oynamışdır. Sədri Maqsudinin “Milli ideallara bağlı və yüksəlmək əzmində olan millət üçün əl yetməyəcək bir qayə yoxdur” qənaəti adlarını çəkdiyimiz ziyalılarımızın amalı idi. Milli məfkurə bir xalqın gələcəyini hazırlar, onun ənənə ilə bağlarını qoruyar. Ə. Haqverdiyev həm ictimai fəaliyyətində, həm də bədii yaradıcılığında bu məqsədə xidmət edirdi.

XX əsrin əvvəlləri Qarabağın bu əsr üçün hələ başlanmamış qanlı hadisələrdən öncə gözəl Şuşadan böyük dramaturq və yazıçı, ictimai xadim Əbdürrəhim bəy Haqverdiyevin həyat yolu başladı. Ə. Haqverdiyevin fəaliyyətinin çoxşaxəliyi həm böyük istedadı, həm də əsrin əvvəllərində bizim coğrafiyada baş verən ictimai-siyasi proseslərə vətəndaş münasibətindən qaynaqlanırdı.

İlk təhsilini Şuşa və Tiflisin Realnı məktəbində alan Ə. Haqverdiyev Sankt-Peterburq Yol Mühəndislər İnstitutunda ali təhsilini davam etdirir. Ə. Haqverdiyev xalqın milli-mənəvi irsinə münasibəti ilə seçilən ziyalılarımızdandır. Həm Azərbaycan ədəbiyyatı, həm də Azərbaycan teatrının və opera sənətinin inkişafında müstəsna xidmətləri ilə seçilir. Əsrin əvvəllərində şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması məsələlərinə də diqqət edən ziyalılarımızın sırasında Ə. Haqverdiyev də olmuşdur.

Ə. Haqverdiyevin 1907-ci il may ayının 18-də “Tazə həyat” qəzetində dərc olunan “Bizim yabılığımız” məqaləsində “köhlən at ilə yabının təfəvütü”ndən bəhs edərək əsas qayəsinin müstəmləkə ilə idarə edən arasındakı fərqliliyi göstərmək idi. Milli dirçəlişə çağırış şəkli kimi bu cür yanaşma Ə. Haqverdiyevlə yanaşı C. Məmmədquluzadə və M. Ə. Sabir yaradıcılığının aparıcı xətlərindəndir. İttiham olunanla idarə olunan, daha dəqiq desək, istismar olunan arasında aparılan müqayisədə birinci tərəfin ən incə detalları belə diqqətdən qaçmır. Yazıçı birinci tərəfin bütün xüsusiyyətlərini necib köhlən atın timsalında təqdim edir, aristokratlıq, yeyib-içməsi, qulluğunda dayananların çoxluğu, “baha qiymətə alınmış çülları”, “üç yüz manatdan bir neçə minəcəm” çıxan qiymətləri ilə seçilən köhlən atlarlar “qamçının ucu ilə qorxuzanda” yabı atlar bütün bu təfərrüatın əksi ilə anılır. Müəllif bu tərs gedişlə və ya real hadisələri alleqorik proyeksiya ilə fərqli bir obyektin üzərinə çevirir, yabı atların əslində imperiyanın müstəmləkə siyasəti altında əzilən müsəlman toplumunun olmasını açıq şəkildə verir: “Müsəlman tayfası indiyədək yabılıqda olub, nə maarif arpasından və nə tәмəddün samanından və nə tərəqqi otundan ona qarnı dolusu indiyədək verilməyib” (Haqverdiyev, 2005b: 317). Ə. Haqverdiyev türk-müsəlman toplumunun təhsildən və mədəni inkişafdan kənarda qalmasının əsas səbəbini imperiya siyasəti olduğunu işarə edir: “Hər vəqt istəyiblər ki, köhlənlər yediyi axura bu da bir ağzını uzatsın, o saat başından dəyənək dəyib: Pobedonostsev, İlminski, Çirivanski, İqnatyev və bizim rəfiq Levitski tək dəyənəklər həmişə yabıların təpəsinin üstündə olub. Üç yüz il bu növ yabılıqda qalıb, indi özümüz isə yabıxasiyyət olmuşuq” (Haqverdiyev, 2005b: 317). Məqalədə adları çəkilən K. P. Pobedonostsev və N. İ. İlminski kimliyi ətrafında apardığımız araşdırmada məlum olur ki, K. P. Pobedonostsev III Aleksandır hökumətinin boz kardinalı kimi tanınırdı, XX əsrin əvvəllərində “tənəzzül dövrünün köhnə monarxiya Rusiyasının

mənəvi lideri idi” və “Rusiyanı və Rus Pravoslav Kilsəsini köhnə möminlər, baptistlər, katoliklər və yəhudilər kimi rəqabət aparan bütün dini qruplardan müdafiə etməyə” çalışırdı və bununla da “hökumətin dini etiqadları sıxışdırmaq siyasətinə görə məsuliyyət daşıyırdı”. “Pravoslavlığın prinsiplərinin gücləndirilməsi, Pobedonostsevə görə, pravoslavlığa “düşmən” olan digər dinlərlə dinc yanaşı yaşamanın rədd edilməsi demək idi” (Arsal, 1979). XIX əsrin sonu XX əsrin əvvəllərində Rusiyada keçirilən missioner qurultaylarının da əsas məqsədi “büt-pərəstlərin və müsəlmanların pravoslav-xristian dininə döndərilməsi” istiqamətlərinin müzakirəsi və tətbiqi ilə bağlı olmuşdur. “Kilsə artıq çoxdan bəri milli-siyasi və dini mübarizənin silahından biri olmuşdur. Müxtəlif millətlərin və dinlərin toqquşduğu yerlərdə bu mübarizə tez-tez, çox gərgin formada bir dinin digər dini boğduğu çarpışma şəklində təzahür edir” (Süleymanova, 1999: 41).

Ə. Haqverdiyevin adının çəkdiyi N. İ. İlminski də imperiyanın “avtokratiya, pravoslavlıq, milliyyət” çağırışını həyata keçirməyə çalışan, Yaxın Şərqi və Orenburq vilayətində missionerlik fəaliyyəti ilə məşğul olarkən müsəlman dinini mənimsəmiş və müsəlman türklərin xristianlaşdırılması sahəsində fəaliyyəti ilə seçilmişdir. O dövrdə Kazanda türk milli kimliyi ilə bağlı İsmayıl Qaspiralının səsləndirdiyi ideyalara qarşı çıxanlardan biri idi N. İ. İlminski. “Mahut missioner və müstəşrik (şərqsünas – T.A.) İlminskinin proqramına uyğun təsis edilmək istənilən ibtidai türk-rus məktəblərinə qarşı İsmayıl bəyin türkçü planı rus missionerləri arasında təlaş artırmışdır. Nəticədə 1919-cu ildə “Kazan rus missionerləri qurultayı” İsmayıl bəyin həqiqi bir rus düşməni və rus əleyhdarı olduğunu rəsmən elan etmişdir” (Tahirli, 2012: 198-199). K. P. Pobedonostsev və N. İ. İlminskinin fəaliyyəti “Molla Nəsrəddin”ində diqqətindən yayınmamışdır. Belə ki, jurnalın 4 noyabr 1907-ci il tarixli 41 sayılı nömrəsində Molla Nəsrəddin imzası ilə gedən “Şükür və sənə” adlı yazıda Dumaya seçilənlərin “... biri rəhmətlik Pobedonostsevin siğə qardaşıdır (lənətulla əla qovmuz-zalimin), biri Zavadskinin qardaşıdır, biri Miropyovun qardaşıdır, biri İlminskinin, biri Çerevanskinin” deyimi ilə çarizmin müstəmləkə siyasətinin imperiya qanunları çərçivəsində aparılmasını vurğulayırdı (Molla Nəsrəddin/satirik jurnal, 2017: 6).

İsmayıl Qaspiralına və ümumilikdə türkçülüyə qarşı yönələn bu sərt münasibəti İdris Bal belə şərh edir: “Nikolay İlminski (1822-1891) və Khun'un metotları Müslümanları bölmək üçün istifadə edildi. İsmail Gaspıralı Türk lehçələri arasındakı kiçik fərqlilikləri ortadan kaldırmayı amaç edinirən, İlminski və Khun Türk lehçələri arasındakı fərqlilikləri mübalağa edip fərqlilikləri artırmayı və bu lehçələri bağımsız dillər halinə getirməyi amaç edinmişlərdi” (Bal, 1999: 67).

Ə. Haqverdiyevin “Pobedonostsev, İlminski, Çirivanski, İqnatyev və bizim rəfiq Levitski tək dəyənlər həmişə yabıların tərəsinin üstündə olub” qənaəti müsəlman-türk toplumuna imperiyanın göstərdiyi “qayğıya” işarə idi. Bakıda Pobedonostsevin öncə şəxsi progimnaziyası fəaliyyət göstərmiş, daha sonra şəhər gimnaziyasına çevrilmişdir (Məmmədli, 1987: 25). Məqalədə həm elm, təhsil, mədəni inkişafdan geri qalmanın səbəbləri, həm də bu qarışıqlıqdan aydınlığa çıxmanın yolları göstərilir, milli və dini birlik ideyası qabardılır. Bir ziyalı kimi Ə. Haqverdiyevi düşündürən milli ideologiyanın əsasında dayanan milli azadlıq və dövlətçilik məsələləri idi. Bu problemlərin kökünü göstərmək üçün Pobedonostsev, İlminski, Çirivanski, İqnatyev kimi imperiya maraqlarına xidmət edənlərdən bəhs edən Ə. Haqverdiyev “bizim yabılığımız” dedikdə bizim hüquqsuzluğumuz deyə üsyan edirdi: “Üç yüz il bu növ yabılıqda qalıb, indi özümüz isə yabıxasiyyət olmuşuq” (Haqverdiyev, 2005b: 317).

Ə. Haqverdiyev əsrin əvvəllərində yaranan cəmiyyətlərin və nəşriyyat işlərinin də fəaliyyətinə əngəl olan yabılıqdan da bəhs edir: “... cəməət! Bir dürüst fikir edin, yabı olmaq insan sifəti deyil!” (Haqverdiyev, 2005b: 318). Eyni münasibəti müəllifin “Marallarım” silsiləsindən olan “Dəcəllabad” hekayəsinin də ana xəttini təşkil edir. Dəcəllabad marallarının üsulu-cədid məktəbinin açılışı zamanı Dəcəllanın məclisə sədrlik etməsi, məktəbin adının “Mədrəsəyi-töhmət” qoyulması, “millət”, “insaniyyət”, “mürüvvət”, “həmiyyət”, “ittihad”, “qeyrət”, “mədəniyyət” sözlərinin ortalığa çıxması istəyi və ya tələbi yabılığın bir başqa üzüdür.

Ə. Haqverdiyev həm bədii mətnlərində, həm də məqalələrində hürriyyət, millət, məfkurə məsələlərini daima diqqət mərkəzində saxlayırdı. Bir qədər haqqında bəhs etdiyimiz “Dəcəllabad” hekayəsində “...rusun qoşunu Ərdəbildə əyləşib, sən vətən sözünü dilinə gətirirsən? Bəlkə sabah gəlib məktəbi

bağladılar” (Haqverdiyev, 2005b: 155) və ya “Ayıl ey milləti-İran, oyan bu xabi-qəflətdən!” nidaları əsrin əvvəllərində Azərbaycan ziyalısının çağırış səsləri idi. Ədibin “Mütrüb dəftəri” hekayəsində həm toplumun savadsızlığı, bundan irəli gələn fanatizmi, həm də onu müthi vəziyyətinə salan çar üsulidarəsinə etibar etməməsi və məhz bu səbəbdən əhalinin siyahıya alınmasından yayınmaq cəhdi belə əsaslandırılır: “Doğrusu, biz bu mütrüb dəftərini qəbul eləyə bilməyəcəyik. Buna, araba ilə dovşan tutan rus deyirlər. Bu gün uşaqlarımızı dəftərə yazacaq, bir neçə ildən sonra gəlib hamısını yığıb saldat aparacaqlar” (Haqverdiyev, 2005b: 150).

Ə. Haqverdiyev hər nə qədər yeni tipli məktəbdə təhsil alsa da, yeni dünyanın gətirdiyi dəyişiklərin fonunda öz vətəninin müstəmləkə siyasəti ilə idarə olunmasını da dərk edirdi. Ə. Haqverdiyevin “Xortdanın cəhənnəm məktubları” əsərinin final səhnəsində “Rus qoşunu cəhənnəmə dolur. Bundan sonra gərək hamımız cəhənnəmdən baş götürüb qaçaq” (Haqverdiyev, 2005b: 124) təşvişi çarizmin illərlə apardığı ictimai-siyasi naqisliyin bədii mətnə köçürülmüş təzahürü idi. “Xortdanın cəhənnəm məktubları”nda Ə. Haqverdiyevin bədii mətnə daxil etdiyi tarixi faktlar onun milli məfkurəsinin göstəricilərindəndir. “Cəhənnəm” başlığı altında verilən hekayədə konkret tarixi faktlar açıq-açıqına verilməsə də, incə ehyamlarla Veyl quyusuna “vətən və dövlət xainləri”nin atılması 1828-ci ildə bağlanan “Türkmənçay” müqaviləsini bağlanması prosesində yaşanan hadisələri xatırladır. Bədii mətnə yer alan tarixi faktlardan olan “... səfir bir dənə parıldayan döz ulduzuna və bir həmayilə aldanıb bir çox böyük və gülüstana bənzər mülkü iki quru dağa dəyişibdir ki, üstündə dərman üçün bir göyerti tapılmaz. Belə adamları Veyl quyusuna salırlar” (Haqverdiyev, 2005b: 58) hekayətini müəllif qeyd kimi oxucunun diqqətinə çatdırır: “Türküstan-İran hüdudunu müəyyən etmək üçün İran tərəfindən Mirzə Riza xan Daniş göndərilmişdi. Bu şəxs Rusiya imperatoru tərəfindən əta olunmuş nişanlara susayıb Eşqabadın yaxınlığındakı vaqə “Firuzə” adlanan yaylağı iki quru dağa dəyişmişdi” (Haqverdiyev, 2005b: 58). Bu hekayətdə üstüörtülü şəkildə Qarabağ xanı İbrahim xanın Rusiyanın təbəəliyinə qəbul olunmaq istəyi ilə knyaz Sisyanovla görüşündən bəhs edilir. Ümumiyyətlə, “Xortdanın cəhənnəm məktubları”nda müəllif tarixi faktlara, onomastik vahidlərə geniş yer vermişdir. Xüsusən Yevlaxdan Şuşaya gedən yolun üstündə mövcud olan yer-yurd adları, çayların, təpələrin, qalaların adları və burada baş verən tarixi hadisələrin xatırlanması baxımından bu əsər son otuz ildə erməni vandalları tərəfindən dağıdılmış və viran qoyulmuş Qarabağın tarixi və coğrafiyası haqqında informasiya və faktlarıyla qiymətlidir.

Ə. Haqverdiyevin bədii mətnlərindən olan “Ağa Məhəmməd şah Qacar” faciəsi də tarixi faktlara əsaslanmışdır. Bunu müəllifin dramı yazmazdan öncə üzərində işlədiyi “Ağa Məhəmməd xanın ilk günləri” adlı arxiv sənədləri də sübuta yetirir (İmanova, 2024). Ədibin “Ağa Məhəmməd şah Qacar” faciəsində diqqət çəkən məqamlardan biri də milli məfkurənin, türk tayfaları arasında bağların möhkəmləndirilməsi, onlar arasında nifaqın salınmasına rəvac verilməməsi məsələlərinə müəllifin və əsrin əsas qəhrəmanı Ağa Məhəmməd şah Qacarin münasibətinin ön plana çəkilməsi ilə bağlıdır. Bu baxımdan dramın birinci məslisində şirazlıların dialoqunda Ağa Məhəmməd şah Qacarin atasının qatili Kərim xanla məmləkət məsələlərini müzakirə edərkən “... heç vədə Kərim xanın mənfəətini mülahizə etməzdi. Bəlkə millət və məmləkət mənfəətini mülahizə edib o tədbirləri töküdü” (Haqverdiyev, 2005a: 153) fikri Ağa Məhəmməd şah Qacarin dövlətçiliyə baxışını diqqətə çatdırır. Əsərdə Ağa Məhəmməd Şah Qacarin bütün sərkərdə qəhrəmanlar kimi yuxu görməsi və bu yuxunun onun və ölkəsinin gələcəyi ilə bağlı olması elementində istifadə olunur. “Gördüm bir böyük yaralı bədən düşüb və məni o bədənün üstünə həkim çağırıblar. Əlimi bədəne çəkən tək cəmi yaraları sağaldı, durdu ayağa. Qardaş, yəqin elə ki, o bədən İrandır” (Haqverdiyev, 2005a: 154).

Dramda Ağa Məhəmməd şah Qacar öz məramını açıq şəkildə bəyan edir: “... mən öz şəxsi qərəzim üçün çalışmıram. Mən İranın dərdinsən ötrü çalışıram. Özünüz görürsünüz, məmləkət parça-parça olub, hər şəhərdə bir padşah əmələ gəlib. Gürcüstan valisi İrakli bir yandan Rusiya dövləti ilə irsal-mərsulə girib, istəyir müstəqil padşah olsun. Qarabağda İbrahim xan həmçinin İrandan ayrılmaq istəyir. Cavad xan irəvanlı həmçinin” (Haqverdiyev, 2005a: 157). Ə. Haqverdiyevin yuxarıda adını çəkdiyimiz əlyazmasından göründüyü kimi müəllifi düşündürən sadəcə Ağa Məhəmməd şah Qacar haqqında tarixi xronika vermək deyildi, əsas məsələ məmləkət və dövlətçiliyin qorunması üzərinə idi. Əsərin 1907-ci ildə qələmə alınması da zənnimizcə təsadüfi xarakter daşımır və keçmiş retrospeksiya ilə yanaşı gələcək hadisələrə də işıq tuturdu. Bu yanaşmanı ədibin həm irihəcmli

əsərlərində, həm də hekayələrində müşahidə etmək olar. Keçmişdən küllü yox, odu götürmək gərəkdiyini Ə.Haqverdiyev bütün məqamlarda dilə gətirirdi. Türk tayfalarının qarşı-qarşıya gətirilməməsi adına Ağa Məhəmməd şah Qacarın “Mənim səltənətimdən, cəlalımdan, şövkətimdən artıq İrənin xoşbəxtliyidir. Amma iki türk tayfasının rubəru durub bir-birinin qanını tökməyi İrənin tənəzzülünə səbəb olar və onun düşməni ayaqlandırar. Ancaq ürəkdən afşarıya qacarların birləşib ümumi düşmənin dəfinə çalışmaları arzu edirəm” (Haqverdiyev, 2005a: 165).

## Nəticə

“Bəxtsiz cavan”, “Dağılan tifaq”, “Pəri-cadu”, “Xortdanın cəhənnəm məktubları”, “Ağa Məhəmməd şah Qacar” əsərlərini və hekayələri ilə Azərbaycan ədəbiyyatında fərqli bir yer qazanan müəllifin qəhrəmanları sadə insanlar, müasirləşmək istəyən gənclik, köhnə dünyanın nizamından çıxmaq istəməyən toplum və bu toplumun ətalətindən istifadə edən rejimin üsul-idarə sistemi idi. Ə. Haqverdiyevin yazar kimliyi ilə ictimai xadim kimliyi bir-birini tamamlayır. Dəyişən dünyanın hər iki üzünü – köhnənin naqisliyi ilə yeninin dəyişən dəyərlər sistemini qarşılaşdırən Ə. Haqverdiyev Nəcəf bəy (Dağılan tifaq), Hacı Səməd ağa (Bəxtsiz cavan) obrazların dili ilə keçmiş üsul-idarənin nümayəndələrini təsvir edirdisə, “Millət dostları”nda yeni dövrə ayaq uydurmağa çalışan, məktəblər açmaq, fəqir-füqaranın övladlarının böyük məktəblərdə oxutdurmaq istəyi ilə əqidə və əməl dostlarının bir araya gələ bilməməsi bir çox mətləblərə işarə idi. Ə. Haqverdiyevin qəhrəmanı XX əsrin əvvəli müsəlman dünyasının sükunəti və ətalətinin belə təsvir edirdi: “Avropa elmi müsəlmanın əlindən qəsb eləyib, elm və sənətin cəhətinə dünyaya sahiblik eləyir. Amma islam kor-koranə barmaqlarını yerə sürtə-sürtə özünə rahi-nicat axtarır. Bu bədbəxtliyin səbəbi kimdir və nədir? Bu barədə danışmağı lazım bilmirəm. Ancaq ürək yanır, ciyər paralanır, göz yaşı nəfəsgahı tutur, hər bir müsəlmanın halətini mülahizə eyləyəndə... İndi bu cahil tayfa, yolunu itirib, adam axtarır ki, onun əlindən tutub zülmətdən işığa çıxarda” (Haqverdiyev, 2005a: 147). Ə. Haqverdiyev Şərq elm və mədəniyyətinin Qərb dünyasına keçidi və ya Qərbin bu mədəniyyəti sahiblənməsini, Avropanın inkişaf səbəbi kimi dəyərləndirir. Müəllifin “Ağa Məhəmməd şah Qacaq” faciəsində də İran taxt-tacı uğrunda gedən mübarizəni Şərq tarixinin bir parçası kimi təqdim edir. Klassik dram texnikasına uyğun olaraq əsas, aparıcı qəhrəman haqqında əsas məlumatlar öncədən təqdim edilir, onun kimliyi, keçmiş sürətli keçidlərdə verilir.

## İstifadə Olunmuş Ədəbiyyat

Arsal, Sadri Maksudi. (1979). *Millet Duygusunun Sosyolojik Esasları*. İstanbul: Ötüken Neşriyyat.

Haqverdiyev, Ə. (2005a). *Seçilmiş Əsərləri-I*. Bakı: Lider Neşriyyat.

Haqverdiyev, Ə. (2005b). *Seçilmiş Əsərləri-II*. Bakı: Lider Neşriyyat.

Süleymanova, S. (1999). *XIX Yüzdə Sonu XX Yüzdə Əvvəlləri*. Bakı: Azərbaycan Dövlət Kitab Palatası.

Tahirli, Abid. (2012). Azərbaycan Yurd Bilgisi Jurnalı İsmayıl Qaspiralı Haqqında (8 mart – İsmayıl Qaspiralının ad günü münasibəti ilə). *Bakı Universitetinin Xəbərləri Humanitar Elmlər Seriyası*, №2, 198-199.

*Molla Nəsrəddin (Satirik Jurnal)*. (1907-1909). (2017). II cild. Bakı: Şərq-Qərb.

Məmmədli, Qulam. (1987). *Nəriman Nərimanov (1870-1925) Həyat Və Yaradıcılıq Səlnaməsi*. Bakı: Yazıçı.

Bal, İdris. (1999). Türk Cumhuriyetlerinde 'İslam Kimliği'nin Dünü, Bugünü ve Türkiye ile İlişkilere Etkisi. *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 65-76.

İmanova, Aytən. (2024). *Əbdürrəhim bəy Haqverdiyev. Nəşr Edilməmiş Əlyazmaları*. Bakı: Ekoprint.

## MİF VƏ TÜRK ETNİK-MƏDƏNİ GERÇƏKLIYI

Ramazan QAFARLI\*

### Xülasə

Məqalədə göstərilir ki, Azərbaycan-türk mifologiyasının öyrənilməsi mif-tarix münasibətlər modelinə nəzər salınmasını aktual məsələyə çevirir. Tarix gerçəkliyə, dünyada baş vermiş real hadisələrə əsaslandığı halda mifin əsas funksiyası dünyadakı bütün yaranışları fəvqəltəbii, qeyri-adi, fantastik şəkllə salmaqdır, onda mifin tarixlə bağlılığı ancaq meydana gəldiyi dövrün inanış faktoru olması ilə məhdudlaşır. Lakin mif təkə uydurma obrazlar silsiləsi deyil, gerçəkliyi dərk etməyə doğru atılan ilkin addımlardan biridir. Mifin müasir müəyyənlişməsi, anlam dairəsi o qədər genişdir ki, izahını başa çatdırmaq, cəmiyyətin formalaşmasındakı və inkişafındakı rolunu dəqiq üzə çıxarmaq üçün hələ də axtarışlar aparılır. Eləcə də tarix geniş və dar mənada götürülür. Əslində bütün yaranışların doğulma, meydana gəlmə tarixi var.

**Açar sözlər:** Mif, arxaik düşüncə, forma və məzmun, epos, tarixi şüur.

### Abstract

The article shows that the study of Azerbaijani-Turkish mythology makes it a topical issue to consider the model of myth-history relations. While history is based on reality, on real events that have occurred in the world, the main function of myth is to portray all creations in the world in a supernatural, unusual, fantastic form, then the connection of myth with history is limited only to being a factor of belief in the period in which it arose. However, myth is not only a series of fictional images, but one of the initial steps taken towards understanding reality. The modern definition and scope of meaning of myth are so wide that searches are still being conducted to complete its explanation and accurately reveal its role in the formation and development of society. History is also understood in a broad and narrow sense. In fact, all creations have a history of birth and emergence.

**Keywords:** Myth, archaic thought, form and content, epic, historical consciousness.

Qutsal-sakral zamanla empirik-profana zamanın bir-biri ilə əlaqə və bağlılığının üç aspektini göstərmək mümkündür:

- a) gerçək həyatda nə özünə yer alırsa, hamısının mifik zamanda prototipi olur;
- b) empirik zamanda meydana gələn hadisələr ilkin yaranışların nümunəsi əsasında yaranır;
- v) tərəqqi dağınıqların içərisindən keçir - təzədən xaos qayıdılır ki, sonra ondan yeni yaranışlar törəsin.

M.Eliade müxtəlif qədim mədəniyyətləri öyrənərkən mifoloji düşüncənin real dünya ilə əlaqəsi barədə belə nəticəyə gəlirdi ki, «İbtidai, yaxud arxaik düşüncədə zahiri dünyanın predmetləri – eləcə də insan öz hərəkətləri ilə müstəqil deyildir» [Элиаде М.(1995), 32]. Miflə gerçəkliyin kortəbii bağlılığında da dünya «elementlər»inin əks olunmasının üç növü mövcuddur:

- 1) birinci növ elementlərdə reallıq funksiyaların təkrarlanması, yəni göy arxetiplərinin (sakrallaşdırılmış obrazların) təqlidi şəklindədir;
- 2) ikinci növ elementlər: şəhərlər, evlər və məbədlərdir ki, onların gerçəkliyi simvollaşmış yerüstü mərkəzin tərkib hissəsi ilə şərtlənir, çünki hər biri ayrılıqda göy arxetipini öz içərisində əridib «dünyanın mərkəzi»nə çevirir;
- 3) üçüncüsü əhəmiyyətli dünyəvi hərəkətlər və rituallardır ki, tanrılar, mədəni qəhrəmanlar, yaxud ulu əcdadla əsas qoyulması ağıla gətirilən fəaliyyətlərin məqsədyönlü şəkildə təkrarlanmasından ibarətdir.

\* Prof., Filologiya elmləri doktoru, AMEA, Folklor İnstitutu, Bakı/ Bakı/Azərbaycan.

M.Eliadenin mülahizələrinə görə, müasir insanlar Tarixlə nəfəs aldıkları kimi arxaik cəmiyyətlərin sakinləri də həqiqi mənada özlərinin Kosmosla və kosmik ritmlə qırılmaz tellərlə bağlılıqlarını düşünürdülər [Элиаде М. (1987), 209-210].

Mif-tarix münasibətlərinin iki aspekti var:

**Birincisi:** mif öz çağının tarixi (gerçəkliyi) kimi. Bu halda mif öz zamanının aktual-tarixi dünyagörüşüdür: onda olanlar yeganə həqiqi və doğru informasiya kimi qəbul olunur. Kosmoloji çağ insanı ətrafda baş verənləri mifoloji dünya modelindən keçirərək qavrayır və onun tarix (gerçəklik) adına qəbul etdiyi təsəvvürlər öz xarakteri etibarilə mifdir: dünya qavrayışının mifoloji gerçəkliyidir.

**İkincisi:** mif tarixə transofrmasiya olunaraq onun bünövrəsini təşkil edir. Bu halda istənilən «tarixi» öz bətnində mif gəzdirir. Tarixi şüurun bütün formaları öz başlanğıcını mifdən götürür. Mifin forması və məzmunu tarixi düşüncənin forma və məzmununun arxetipik əsasında durur. Bu halda tarix və mif münasibətləri tarixin bütün inkişafı boyunca qaçılmaz, yan ötürməz münasibətlər modelinə çevrilir.

Bu kontekstdə yanaşdıqda belə bir aktual sual meydana çıxır: mif hər hansı bir formada tarixdirmi? Aristotel Herodotu tarixçi deyil, mifoloq kimi təqdim edirdi. Qədim yunanların qənaətində mif dünya tarixinin başlanğıcını özündə əks etdirən ən dolğun mənbə sayılırdı. Bu gündək tarixçilər Troya müharibəsi haqqında həqiqətləri öyrənmək üçün antik miflərə (yeganə mötəbər mənbə kimi) müraciət edirlər. Sonralar dənizin dərinliklərində aparılan arxeoloji axtarışların nəticəsində miflərdə göstərilən şəhərlər, saraylar və qalaların qalıqları üzə çıxdı, mifoloji təsvirlərin çoxunun gerçəkliyi təsdiqləndi. Antik dövrün mütəfəkkirləri allahlarla bağlı qəribə əhvalatların işığında insanın və cəmiyyətin salnaməsini yaradırdılar. Özgə zamanlarda başqa bölgələrdə də belə olmuşdur. Uzağa getməyə, eramızın XIII yüzilliyinin II yarısı və XIV yüzilliyinin əvvəllərində yaşamış tarixçi Fəzlullah Rəşidəddin (1313-ci ildə ölmüşdür) özünün məşhur «Cami ət-təvarix» («Salnamələr toplusu») əsərində [Rəşidəddin Fəzlullah.(1992), 9-46] türklərin tarixini miflərlə (mifik mədəni qəhrəman kimi tanınan Oğuz xanın doğulması, Qərbə yürüşləri şəklində) əks etdirmişdir. Təsadüfi deyil ki, onun çoxcildlik tarix əsərində Azərbaycanla bağlı hadisələr də özünə yer almışdır.

Əsatiri Oğuz kağan türk etnosunun bir qolunun (oğuz türklərinin, o cümlədən azərbaycanlıların) yaradıcısı, ulu əcdadı, kosmoqonik başlanğıc modelidir. O, daha qədim mənbələrdə və uyğur dilindəki «Oğuz kağan» eposunda tanrı səviyyəsində təsvir edilir. Onun törəmələri dünyanın əsas atributlarını – günü, ayı, ulduzları, göyü, dağı, dənizi təmsil edirlər. Oğuz Yaradıcının funksiyasını yerinə yetirərkən birinci halda göy rəngli ay işığında yerə enən qızla izdivacda olur, Gün, Ay, Ulduz dünyaya gəlir. O, ikinci dəfə taleyini Dünya suyunun ortasındakı Dünya ağacında oturmuş gözəllə bağlayır və Göy, Dağ, Dəniz doğulur. Rəşidəddinin tarixində isə göstərilir ki, Oğuz Türküstanda məskən salan Nuhun oğlu Olcay xanın (Yafət/Yafəs) nəslindəndir. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlmiş və bir ildən sonra, tarixçinin yazdığına görə, İsa əleyhissəlam kimi dil açıb özünə Oğuz adının verildiyini və seçilmə mədəni qəhrəman – demiurq kimi yer üzünə bir ali məqsədlə – bəşəriyyəti tək allaha inanmağa sövq etmək üçün gəldiyini bildirmişdir. Bu yolda qarşısına çıxanları, hətta doğmalarını – atası və əmilərini belə aradan götürdükdən sonra dünya padşahlığı ideyasını gerçəkləşdirməyə başlamışdır. O, yer üzünün coğrafiyasını dəyişdirmiş, zəbt etdiyi ərazilərin sakinlərinə türk soylarına uyğun adlar (məsələn: uyğur, kanqlı, başqırd, qıpcaq) vermişdir. Maraqlıdır ki, Oğuzun Şərqdən Qərbə doğru yürüşünün mərkəzində Azərbaycanın tarixi əraziləri dayanırdı. Ona görə də bu yerlərdən yan keçə bilməzdi. Eləcə də F.Rəşidəddinin özü Azərbaycan türklərinə məxsus oğuz tayfalarından idi. «Tarix» əsərini yaradanda yazılı mənbələri izləməklə yanaşı soydaşlarının ulu əcdadları barədə şifahi söyləmələrini də dinləyib nəzərə almışdı. Bu səbəbdən də o, Azərbaycanda yaşayan etnosların xarakteri, adət-ənənələri, ərazinin coğrafi şəraiti barədə nisbətən düzgün məlumat əks etdirmişdir. Oğuz qıpcaqların (F.Rəşidəddinə görə, bu söz «kabuk» kəlməsindən götürülmüşdür. Müasir azərbaycanlıların dilində bu gün də işlənilir: ağac qabığı, meyvə qabığı və s.) diyarını keçib Qara Xulun adlanan mifik qaranlıq ölkəni zəbt edir. Doğrudur, Qaranlıq ölkəni orta əsr səyyahlarından Marko Polo Sibir ərazisində (Ural, Tura və Ob çayları arasındakı torpaqlar) yerləşdirir, İon Bəttutə isə məlumat verir ki, Bulqarlar Ölkəsindən keçib it qoşumu ilə oraya 40 günə getmək olar. Lakin əski atəşpərəstlik görüşlərində və şaman təsəvvürlərində Qaranlıq diyar şərin və soyuğun vətəni sayılır. «Avesta»da xeyir tanrısına istinadən deyilir ki, «Mən – Ahur Məzd, ilk ən yaxşı yer və ölkə kimi



gözəl (xeyirxah) Vahv Dat [çayının] yanında Arian-Vəyci yaratdım. Onda ölümgətirən, vəhşilikyayan AnhroManyu bunun əksinə məhvedici sarı-qırmızı ilanı və devlərə məxsus Qışı meydana gətirdi» [Хрестоматия по истории Древнего Востока. (1980), 71-73].

Ahur-Məzdin yaratdığı günəşli, işıqlı, isti Arian (bu ərazi müasir Azərbaycanın mərkəzində Kür və Araz çaylarının arasında «Aran» adı ilə indi də qalmaqdadır) ölkəsinin qarşılığı kimi şər tanrısı Anhro-Manyu qaranlıq, soyuq diyarı meydana gətirir və orada sarı ilanları yerləşdirir. F.Rəşidəddin «Avesta»dakı görüşləri bir qədər öz dövrünün təsəvvürləri ilə yoğuraraq təqdim edir. Oğuzun düşdüyü Qara Xulunda (atəşpərəstlik inancında devlərdən birinin adıdır) birbaşa ilanlardan bəhs açılmaz. Ancaq tale mifini xatırladan bir epizodla məhz oğuzların ilanların vətəninə qərar tutduqlarına işarə olunur. Belə ki, Qaranlıq Ölkədə Oğuzun dəstəsi sağdan və soldan səslər eşidir: «Kim bu zülmətdə bir şey tapıb özünə götürsə, bayıra çıxan kimi bunun peşimançılığını çəkəcək, amma bir şey götürməyən də peşiman olacaq». Gedənlərin çoxu özləri ilə heç nə götürmədi. Bəziləri isə xırda-para şeylər götürmüşdülər. Madyanların köməyi ilə zülmətdən çıxanda gördülər ki, götürdükləri şeylər qiymətli daş-qaşlar imiş» [84, 19]. Azərbaycan xalqının dilindən müxtəlif dövrlərdə toplanmış onlarla nağıl, əfsanə və epos göstərmək olar ki, orada daş-qaşın qoruyucusu funksiyasını ilanlar yerinə yetirir. Və təsadüfi deyildir ki, Qaranlıq Ölkədən çıxandan sonra Oğuzun dəstəsi Azərbaycan torpaqlarına, o cümlədən də «Avesta»da günəşli – isti ölkə kimi xatırlanan Aran və Muğana (atəşpərəstlik kahinləri muğlar yaşayan yer anlamındadır. Herodot «muğ»ları Midiyada yaşayan altı tayfadan biri kimi nişan verirdi) yollanır. Dərbəndi çətinliklə ələ keçirirlər. Qədim türk diyarı ilə bağlı hadisələrdə Oğuzun iki atının oğurlanmasından bəhs olunur. Həmin motiv azərbaycanlıların mifoloji görüşlərində özünə çox geniş yer alan dərya atlarını - Qıratla Düratı xatırladır. F.Rəşidəddin yazır ki, Dərbənddə iki atının oğurlanması Oğuzu qəzəbləndirir. Ona görə də onlar qalanı mühasirəyə alıb əkin-bikin yerlərini məhv edirlər. Əhali ac-susuz qalıb inadkarlıqdan əl çəkir və Oğuzun təklifi ilə razılaşıb il olur.

Ulu Oğuz onlara bildirir ki, sizin adamlar mənim «iki aygırımı aparıblar. Onlardan birinin adı İrak-Kuldur. O, Arıklı İrak kulun atlarına bənzəyir. O birinin adı Süt ağdır. O, rənginin ağılığına görə Süt kulun atlarına bənzəyir» [Rəşidəddin Fəzlullah.(1992), 20-21]. Bir ay axtarışdan sonra atlar tapılır. Oğuz çox sevinir.

Oğuzların Şirvana və Şamaxıya səfərləri də mifik təfəkkürdən gələn elementlərə tarixilik donu geydirməyə xidmət edir. F.Rəşidəddin göstərir ki, Şirvan və Şamaxı əhli Oğuzun elçilər vasitəsi ilə il olmaq təklifini razılıqla qarşıladılar. Lakin bac-xərəcə vaxtında ödəyə bilmədiklərindən Oğuzun qəzəbinə tutuldular. Burada Şamaxının tarixi dəmir darvazalarına işarə var. V.F.Minorski yazır ki, Şirvanşah Qubadın (1043-1049) hökmranlığı vaxtında oğuzlar Şirvan torpaqlarından xeyli cənubda yürüş keçirməklə məşğul olub, ölkəyə nəzarəti zəiflətdikdə «Yəzidiyyə (Şamaxı) şəhərinin ətrafına yonulmuş daşlardan möhkəm divar çəkildi və oğuzların qorxusundan ona dəmir qapı qoyuldu» [Минорский В.Ф. (1963), 56].

Tarixçi F.Rəşidəddin türkün gen yaddaşında yaşayan «Ərgənəqonda dəmir dağın əridilməsi» mifinin Azərbaycanda işlənən variantından faydalanaraq göstərir ki, «Şabaran (Şabran) camaatı xəzinəyə bac-xərəcə verdi. Amma Şamaxı camaatı bacxərəcə verməyi gecikdirdi... Oğuz əmr etdi ki, hər döyüşçü bir qucaq odun gətirib Şamaxı darvazasının yanına qoysun. Hər döyüşçü bir qucaq odun gətirdi, onları bir yerə yığıb yandırdılar» [Rəşidəddin Fəzlullah.(1992), 21]. Məlum məsələdir ki, təkəcə ağac yandırmaqla dəmiri əritmək, yaxud parçalamaq mümkün deyil. Bunun üçün «Ərgənəqon» əhvalatında göstərildiyi kimi oda qalanmamışdan əvvəl dəmirin üstünə tünd sirkə tökülməlidir.

Odatapınmanın (atəşpərəstliyin) ilkin vətəni Arran və Muğana yürüşləri də Oğuzun coğrafi ərazilərə adqoyma funksiyasının icrası ilə yekunlaşır. Ən maraqlısı budur ki, Oğuz orada yeni yüksəklik yaradır və hal-hazırda müstəqil dövlət kimi yaşayan yurdun – Azərbaycanın əsasını qoyur. F.Rəşidəddin yazır: «Oğuz Şirvandan çıxıb Aran və Muğana yetişəndə yay idi... Yay aylarında onlar bu vilayətlərin bütün yaylaqlarını Sabalan, Alataq və Ağdiberiya qədər bütün dağlıq yerlərini ələ keçirdilər. Deyilənə görə, Alataq və Sabalan adlarını da onlar vermişlər. Türk dilində «meydana gələn», «dikələn» bir şeyə sabalan deyilir.

Yaylaqda olduqları müddətdə onlar orada yerləşən bütün ölkələri tutub özlərinə tabe etdilər. Onlar Azərbaycan vilayətlərini də ələ keçirdilər. (Oğuz) Öz xüsusi atlarını (yem üçün) Ucanın geniş və gözəl otlarına buraxdı. Orada olduqları vaxt o, əmr elədi ki, təpə yaratmaq üçün hərə ətəyində torpaq gətirsin və onu bir yerə töksün. Əvvəl o özü ətəyində torpaq gətirib tökdü. Bunu o özü etdiyi üçün bütün döyüşçülər də onun kimi bir əmək torpaq gətirib tökdülər. Böyük bir təpə düzəldi və adını Azərbaycan qoydular.

«Azər» türkçə uca deməkdir, «bayqan» varlıların, böyüklərin yeri mənasını verir (Bu ölkə belə adla tanındı və elə buna görə də bu gün Azərbaycan adlanır)». [Rəşidəddin Fəzlullah.(1992), 22].

Araşdırıcılar belə bir fikir irəli sürürlər ki, sonuncu epizod mətnə əlavədir və «Azərbaycan» toponiminin etimologiyası qondarmadır. Əslində bu qənaət bir sıra suallar ortaya atır və məsələyə birtərəfli yanaşmaqdan başqa bir şey deyildir. Birinci, kim, nə zaman və hansı məqsədlə «təpə düzəltmək» əhvalatını «Tarix» kitabına artırmışdır? İkinci, bir qayda olaraq mif və əfsanələrlə yozulan əksər toponimlər gerçəklikdən uzaq görünür. Eləcə də yurdumuzun adının mənbələrdə həmin şəkildə qeydə alınmasının tarixi çox qədimdir və müxtəlif yozumları vardır. Onların içərisində mifoloji görüşlərlə bağlananları da az deyil.

Məsələn:

*Atar / Adar / Azər* – od anlamındadır, Xeyir tanrısı AhurMəzdin övladlarından birinin adıdır. Qədim atəşpərəstlik təqvimlərinin doqquzuncu ayıdır. Payız fəslinə düşür: 23 noyabr - 22 dekabr. Müasir İrənin Cənubi Azərbaycan əyalətində bu gün də «Azər» adıyla işlədilir.

*Az-ər* – müqəddəs kişi (insan) mənasındadır. «Az/As» komponenti qədim zamanlarda «Nəhəng Tanrı» (azərbaycan türklərində «Göy Tanrı») demək idi. İndi də dilimizdə «azman» (nəhəng) sözü işlənir. «As» şəklində bir çox xalqların mifoloji sistemlərində – xüsusilə skandinavların epos mətnlərində tanrılıq funksiyasını yerinə yetirir. «Ər» hissəsi isə «insan və kişi» mənasında əksər türk dilli xalqlarda, o cümlədən azərbaycanlılarda bu gün də işlənməkdədir. Məhz odun-günəşin və *Az//As* tanrının məkanı yüksəklikdə yerləşdiyi üçün (Günəş həmişə dağların zirvəsindən çıxır və göy üzündə gəzir) F.Rəşidəddinin «Tarix»ində də «azər» sözü uca şəklində mənalandırılır.

«Azərbaycan» sözünü «Az-ər-bay-qan» şəklində kəlmələrə böləndə alınan komponentlərin dördü də ayrılıqda məna daşıyır. Azərbaycan türklərinin XIII yüzilliyə qədərki dilinin lüğət tərkibinə aid ərəblərin tərtib etdiyi kitaba əsasən «az» [Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992), 16] – azlıq və sarı rəngli at; «ər» [Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992), 14] – kişi, yaxud «or» [36, 30] – xəndək, arx, oğul və kiçik; «bay» [Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992), 28] – zəngin; «qan» [Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992), 45] - qan, xan və məlik; «Bayqan/ Balqan» [Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992), 27] isə – türk dağı (Tur dağı) deməkdir. «Az» sarı at şəklində götürüb «ər»lə birləşdirəndə «sarı atlı kişi» anlamını verir. Qərbdədir ki, «Zaratustr» sözünü də iki anlamda yozurlar: ilk komponenti «sarı» - günəş rəngi, ikinci hissə «dəvəli qoca». Və təsadüfi deyil ki, «azər» kəlməsi bütövlükdə odla əlaqələndirilir. Bu oxşarlıqlar üzərində düşünməyə dəyər. «Bay-qan» isə «zəngin xan» mənasındadır. Ümumi götürəndə «sarı atlı zəngin xan (başçı, hakim)» anlamına gəlir ki, F.Rəşidəddinin izahına yaxınlaşır. «Qan» sözünün «yüksəklik», «dağ», «Bayqan/Balqan»nın «türk dağı» mənasında işlənməsi qənaətinə gəlinə, bu, tarixçi alimlərin yozumu ilə tam üst-üstə düşür.

Ümumiyyətlə, «Azərbaycan» sözünün tarixi izahları daha çox və müxtəlifdir. B. e. ə. III minillikdə Cənubi Azərbaycanın ərazisini bildirən adlardan biri Aratta idi, sadəcə «dağ» mənasını daşıyırdı [Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). (1994), 16]. Bu söz çox dərinliklərdən gəlsə də, ölkənin müasir adı ilə səsləşir və anlamı F.Rəşidəddinin «Tarix»indəki xoronimin birinci komponentinin daşdığı mənaya (uca) yaxınlaşır. Lakin tədqiqatçılar «Azərbaycan» adının meydana gəlməsinin faktik tarixini e. ə. I minilliyin əvvəlləri ilə əlaqələndirirlər. Ona görə ki, «Andirpatianu/Andarpatian» şəklində ilk dəfə e. ə. VIII-VII yüzillikdə mixi yazılarda qeydə alınmışdır. Y.Yusifovun yazdığına görə, «Bu yaşayış məskəni Midiya ilə Manna (indiki Cənubi Azərbaycan) arasında Üzən çayının cənub-qərb başlanğıc axarında yerləşirmiş... Andirpatianu/Andarpatian adlarında «d» səsinin əvvəlində peyda olan «n» fonemini çıxarmaqla «adır//adər» (mixi yazılarda həm «ı», həm də «ə») səsinə bildirən işarələr olmadığından alınma

sözlərdəki müvafiq səslər «i» və «a» kimi yazılırdı) sözlərini ayırmaq olar. Müasir türk coğrafi terminologiyasında «adır» sözü təpəli yer, dağlı məskən, dağ qolu, qollara ayrılan dağ silsiləsi, axar suların dağıtdığı, yuduğu təpəli dağətəyi, erroziyalı təpələr və s. mənələrdə işlədilir. Şübhəsiz, qədim İrənin türk etnoslarının dilində adır // adir // adər coğrafi termin kimi qəbul olunmuşdur. Müasir türk dillərində həmin söz azir // azer // adar fonetik formalarında saxlanmışdır. Addakı ikinci söz «pati»dir; qədim türk dilində «batıq» (bat // pat «batmaq, yenmək» felindən) «düzən», «aşağı», «alt» mənasını daşıyır. Sonrakı «-anu // -an» isə məkan, yaxud cəm şəkilçisidir» [Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). (1994), 133-134]. Alim bu nəticəyə gəlir ki, mixi yazılardakı xoronimin mənası «dağ altı yer» deməkdir. Bir uyğunluğa diqqət yetirək. F.Rəşidəddinin əsərində Oğuzun təpə düzəltdirib «Azərbaycan» adını qoyduğu yer Ucan (Uçan) yaşayış məntəqəsinin yaxınlığında, Andirpatianu/Andarpatian isə Üzən çayının axarındadır və hər ikisi Cənubi Azərbaycanda yerləşir. Ucan yaşayış məntəqəsinin Üzən çayının sahilində olması da təbiidir. Yazı yaddaşına müxtəlif çağlarda düşən bu faktların arasında təxminən iki min illik məsafə dayanır. Lakin sözlərin etimologiyasındakı oxşarlıqlar və yerləşdiyi coğrafi ərazinin üstüstə düşməsi onu göstərir ki, F.Rəşidəddin «Azərbaycan» xoronimini yaratdığı Oğuzun adına təsadüfi olaraq çıxmamışdır. Bu, məhz tarixi gerçəkliyin sonradan rəvayətləşməsi və əfsanələşməsinin nəticəsi şəklində yerli əhalinin yaddaşından götürülmüşdür. Belə çıxır ki, «Andirpatianu/Andarpatian» yer adı çox qədimlərdə Midiyadan şimalda yerləşən əraziyə tətbiq olunmuş və müəyyən fonetik dəyişikliklərə məruz qalara «Azərbaycan» şəklində (SuriyaBizans qaynaqlarında Adorbiqan // Adarbiqan, ərəblərdə və şifahi danışqda Adirbican // Azirbican, Adərbaycan // Azərbaycan) bizim çağlara gəlib çıxmışdır. Təəssüflər olsun ki, «türk mənşəli ölkə adı hələ I minilliyin əvvəlində farsdilli ənənəyə uyğun yozum əsasında Midiya canişini Atropatın adı ilə bağlanmış və bu da Strabonun məlumatına düşmüşdür» [Əbu Həyyan əl-Əndəlus. (1992), 134]. Beləliklə, F.Rəşidəddinin «Tarixi»ndəki hadisələri təkcə səlcuqların yurdumuza gəlişi çağları ilə (X əsr) əlaqələndirib məhdudlaşdırırlar və sırf tarixin faktoruna çevirənlər yanılırlar. Çoxsaylı dəlillər göstərir ki, orada məhz Oğuzun özü ilə bağlı yazılanlar (onun ölümünə qədərki hadisələr) daha əski dövrlərin təsəvvürlərinə, özü də yerli əhalinin yaddaşından götürülənlərə əsaslanır. Bu o deməkdir ki, müsəlman tarixçisi orta əsrlərdə islam Şərqi həyatında aparıcı rol oynayan müxtəlif əqidəli türk soylarının məskunlaşdıqları öz tarixi torpaqlarında bir din bayrağı altında vahid dövlət yaratmaq ideyalarını nəslin ilkin yaradıcısının – mifik mədəni qəhrəman Oğuzun adına çıxmaqla bu birliyin qırılmazlığını, möhtəşəmliyini, kökə bağlılığını əsaslandırmaq məqsədi güdmüşdür. Əslində, F.Rəşidəddinin «Tarixi»ndəki mifoloji elementlərlə bir etnosun çox dərin qatlardakı törəmə və inkişafı (genezis və evolyusiyası) XI-XIII əsrlərin gerçək tarixi hadisələrinə uyğunlaşdırılaraq təqdim olunmuşdur. Bu, müəllifin elə bir uzaqlıq və dərinliklə bağlı yaratmaq istədiyi körpü idi ki, müasirlikdən həmin uzaqlığa boylananda Oğuz xanın reallığını təsdiqləyən heç bir fakt, dəlil nəzərə çarpmırdı. Məhz Oğuzun qoyduğu ehtimal edilən bəzi coğrafi adların da gerçək tarixi həmin dərinliklərdə itib-ətirdi.

Orta əsr tarixçisi F.Rəşidəddin bəşər övladlarından birinin – oğuz etnosunun doğulub, dünyada özünü təsdiqləməklə böyük cəmiyyət qurmaq təşəbbüsünü miflərin dili ilə əks etdirməyə çalışmış, həqiqi mənada insan və insanlığın tarixinin bir istiqamətinin mənzərəsini canlandırmışdır. Nə üçün «tarixinin» deyirik? Ona görə ki, yer üzündə oğuz etnosu böyük mərhələdə mövcud olmuş və dünyanın taleyində (səlcuqlar, atabəylər, osmanlılar, qaraqoyunlular, aqqoyunlular və səfəvilərin qurduqları imperiyalarla; bura oğuz etnosunun əfşar qolundan çıxan Nadir şahın, qacar tayfasından törəyən Ağ Məhəmməd şahın hökmranlığını da əlavə etmək olar) həlledici rol oynamışdır. Və oğuzların hunlarla, göy türklərlə qan qohumluğu da danılmaz faktdır. Üç qədim türk etnosunun eramızın başlanğıcından ortalarında Şərqi və Qərbi həyatındakı əhəmiyyətli hadisələrin önündə dayanmaları qədim mifləri yenidən «canlandırmağa» şərait yaratmış və müsəlman tarixçisi Türkün kökə bağlanan birliyini uzun müddət qoruyub saxlaya bildiyini nümayiş etdirmişdir.

Başqa tərəfdən, F.Rəşidəddin eposlaşmış mifoloji obrazlara gerçəklik donu geydirməklə tarixdə baş vermiş bəzi hadisələri mif səviyyəsinə qaldırmaq istəmişdir. O, təsvir etdiyi tarixi anları miflərlə yoğursa da, bu, tanrıların «tarixi» deyildi. Alim birbaşa insanın və insan toplumunun – oğuz etnosunun tarixini yazmışdı. Tədqiqatçılar tarixin əsas funksiyasını müəyyənləşdirəndə göstərirlər ki, «insan yer üzünün bütün yaranışları arasında – xüsusi varlıqdır. Ona görə yox ki, danışa, düşünə, özünə paltar tikə, quşun, ağacın, heyvanın gücündən kənar digər işləri yerinə yetirə bilər. İnsanı bütün

digər yaranışlardan fərqləndirən ən əsas cəhət odur ki, o, tarixi varlıqdır. Çünki hər bir insanın öz tarixi var, bu tarixlərin bir yerə toplanması xalqın, ayrı-ayrı xalqların tarixlərinin bir araya gətirilməsi isə bəşərin tarixini meydana çıxarır» [Rəşidəddin Fəzlullah.(1992), 7].

Qeyd edək ki, tarixə bəlli olan ilk yazılı mənbələrdən biri də akkad çarları Sarqon (b. e. ə. 2316-2261-cı illər) və Hammurapinin (1792-1750) hakimiyyəti illərinə aiddir. Şərqdə yaranan koalisiyalardan bəhs açan sənəddə Azərbaycan ərazilərində kutilərin və turukkilərin yaşadığı göstərilir. A.Oppenxeym yazır ki, «belə koalisiyalardan biri Hammurapinin padşahlığının 32-ci ilində (Eşnunna, Subartu və kutilər) və digəri 37-ci ilində (sutilər, Turrukku, Kamku və Subartu) xatırlanır» [Оппенхейм А.Л. (1990), 125]. K.N.Hümbətov yazır ki, «qədim türklərin, o cümlədən skiflərin ulu əcdadlarının adı öz dillərində «Törü» (doğ, meydana gəl, yaran) idi. «Törət» (yarat), «törgü» (nəsil, tayfa) də bu kökdən idi. Eləcə də b. e. ə. II minilliyin sonunadək formalaşan mifik ulu əcdad adları - Targi-Tay (Herodotda), Türük, Turuk, Turuk Ata (oğuz və uyğurlarda), Tur («Avesta»da) müasir türk xalqlarının ümumi etnonimi kimi götürülür» [Гумбатов К.Н.(1998), 140].

Qədim dünya tarixçisi Herodot maraqlı bir skif ritualından bəhs açaraq göstərdi ki, «hər bir hökmdar ildə bir dəfə öz əyalətində xüsusi şərab qabı hazırladırdı. Həmin qabdan ancaq düşmən öldürənlər çaxır içə bilirdilər. Kimlər ki, düşmən öldürməyə imkan tapmamışdılar, onların həmin qabdan çaxır içməyə haqları çatmırdı, bir kənarda boyunlarını büküb əyləşirdilər. Skiflər üçün bundan təhqiramiz heç nə yox idi» [168, 128]. Həmin adət «Kitabi-Dədə Qorqud» eposundakı oğuz bəylərinin Bayındır xan və Qazan Bəyin məclislərinə toplaşmaları epizodlarında öz əksini tapmışdır.

Əski çağlarda skiflər tanrılarının şərafinə nəhəng bir abidə ucaltmışdılar. Onların müqəddəs sanıb inam yerinə çevirdikləri bu abidə bir mis qabdan ibarət idi. Tutumu çaxır hazırlanan küplərdən altı dəfə çox idi. Divarlarının qalınlığı isə altı barmaq idi. İçərisinə altı yüz amfor (yunanların qədim həcm ölçüsüdür, bir amfor 40 litrdir - *iyirmi dörd* min litr) məhlulu asanlıqla yerləşdirmək olardı. Herodota yerli əhalinin dilindən alınmış belə bir məlumat çatdırılmışdı ki, skiflər qabı tanrılarının şərafinə ox ucluqlarından düzəltdilər. «Tarix» kitabında yazılır ki, «Ariant (ola bilsin ki, skiflərdə bu ad Ər Ana şəklində idi, yəni kişilərin başçısı, baş ər anlamında) adlı skif çarlarından biri soydaşlarının sayını öyrənmək arzusuna düşür. O, bütün skiflərə əmr edir ki, hər kəs bir ox ucluğu gətirməlidir, onun əmrini yerinə yetirməyəni ölüm gözləyirdi. Onda skiflər o qədər çox ox ucluqları gətirirlər ki, çar onlardan özünə abidə ucaltmaq istəyir: tapşırır ki, ucluqlardan həmin mis qabı düzəltinlər» [168, 262].

Tarixə şahidlik etmiş Dunay çayı ətrafında, Azov, Qara dəniz, Xəzər sahillərində, Qafqaz dağlarının ətəklərində, İtil (Volqa) boyunda, eləcə də Kiçik Asiyada məskunlaşan prototürk tayfalarının – skiflərin Tanrının şərafinə ucaldıqları abidə - nəhəng mis qab mifik dünya modelini xatırladır və Türkün bir qanadının - oğuzların gen yaddaşında eposlaşmış «ulu əcdad Oğuzun türk nəsilərini meydana gətirməsi» motivində izlərini qoruyub saxlayan mifik dünya modelinin «türk-oğuz tipi»nin onun əsasında qurulduğu şübhə doğurmur. Oğuzların ibtidai təsəvvürlərində olduğu şəkildə burada da bütün varlıqlar (gün, ay, ulduz üçlüyü kosmosu; göy, dağ, dəniz üçlüyü isə Yer planetini göstərməklə) və sak//skif tayfaları (ox ucluqları şəklində) altı rəqəminin daşdığı funksiya ilə (dünyanın əsas atributlarının cəmi) formalaşır. Oğuzların altı oğulla bünövrəsi qoyulan nəsiləri iyirmi dördlə yekunlaşıb ox-yayla rəmzləşdiyi kimi, saklarda da əhalinin sayına bərabər tutulan mis ox ucluqları birləşəndə alınan dünya modelinin – mis qabın ölçüləri altılarla başlayır, altı ilə yüzləşir və iyirmi dördlə minləşir bütün sak tayfalarını əks etdirir. Başqa sözlə, Dünya – qab analogi hal olaraq oğuzlardakı türk birliyinin əsas simvolunun - yay-oxun bir detalından (ox ucluğundan) hazırlanır. Xatırlatmaq istərdim ki, oğuzların mifik təfəkküründə türklər iki qanada bölünür: bozoxlar//pozuxlar və üçoxlar. Bu da təsadüfi deyildir ki, Qafqaz və İran türklərinin (azərbaycanlıların ulu babalarının) etnik tərkibində oxla əlaqələnmə tayfalar üstünlük təşkil edirlər.

Məsələn, skiflərin inancına görə, qab dünyanın özünə oxşar şəkildə düzəldilir. Bu səbəbdən də qədim yas adətlərində ölənleri küpşəkili gil qabda basdırırdılar. Şəkildə aparılan arxeoloji qazıntılarda belə bir qab aşkar edilmişdir. B. e. ə. II - I minilliklərə aid həmin yarıyadək yerə basdırılmış iri küpün ağzı işıqlı dünyaya açılırdı. Skiflər elə zənn edirdilər ki, ölü ağzınadək yerə basdırılan qabda o biri dünyanın şəhər qüvvələrindən qoruna biləcək. Sonralar Göy türklərdə və oğuzlarda qab şəkilli mifik

dünya modeli üstü dairəvi göy təbəqəsinə oxşar yurdla (çadır ev) əvəzlənmişdir. Müqayisələr şübhə doğurduğu halda bir neçə suala cavab tapmaq lazım gəlir: nə üçün mis qabla modelləşən dünyanın bütün parametrləri altıdır? Və nə səbəbə xırda ox ucluqlarından düzəltdiyi fikri irəli sürülür? Çünki onun hazırlanmasında hər bir prototürk əridən pay düşməsi əsas şərtədir. Söyləmədə məqsəd skiflərin sayını müəyyənləşdirməkdir. Deməli, xırda mis ox ucluqları qab şəklində bütövləşməklə qədim türklərin vahidliyini simvollaşdırmış və saylarının dünyanın böyüklüyü qədər çox olduğunu göstərmişdir. Bu fakt bir daha sübut edir ki, oğuzların eposlaşmış ilkin yazılı qaynaqlarının XIV yüzilliyə təsadüf etməsinə baxmayaraq, türk-oğuz mifik dünya modeli öz dərin qatlardakı kökləri ilə skiflərin, hunların ən ibtidai təsəvvürlərində özünə yer almışdır, daha doğrusu, dünyanın mifoloji türk modelinin əsas strukturları Yer kürəsinin böyük ərazisində Şərqdə və Qərbdə məskunlaşan sak, massaget, skif, hun, oğuz və başqa tayfalar tərəfindən qurulmuşdur.

Tarixçi Herodot skiflərin köç mifi haqqında məlumat verərək bildirirdi ki, yurdlarını tərk etmələrinin səbəbi düşmənlərin öz azğın hərəkətləri ilə onları həm içəridən, həm də bayırdan tənqə gətirməsi olmuşdur və şərin artıb-çoxalmasını düşüncələrində ilanlarla rəmzləşdirməklə mif sistemi yaratmışdılar. Elə hesab edirdilər ki, «təkcə onların öz torpaqları çoxsaylı ilanlar meydana gətirmirdi, həm də daha artıq dərəcədə səhralardan ölkənin içərilərinə doğru soxulan ilanlar var idi» [Геродот. (1999), 269]. Təsadüfi deyil ki, Herodotda skif tayfalarından biri - nərvlər ilan təbiətli yadların basqınlarından yurdlarını dəyişdirmiş və budinlərə sığınmışdılar. Beləliklə, ilan - prototürklərin (o cümlədən azərbaycanlıların ulu əcdadlarının), onların mifoloji görüşlərində şərin başlanğıcı kimi təcəssüm olunurdu. Yunan tarixçisinin məlumatında isə skif tayfalarından birini öz doğma yurdlarından köçməyə vadar edən düşmən xislətli gəlmələr zəhərli ilanlar sayılırdılar.

Əski skif adət-ənənələri ilə yaşayan nərv tayfasında qamşamanlar da meydana gəlmişdi, lakin onlar hələ qurd toteminə olan inamlarını qoruyub saxlamışdılar. Herodot qamları «cadugər» (koldun) adlandıraraq yazırdı: «Skiflər və onların arasında yaşayan ellinlilər qətiyyətlə təsdiqləyirdilər ki, bir nərv hər il bir neçə gün dalbadal qurd cildinə girirdi, sonra yenə insana çevrilirdilər. Burada qurd nərvlərin totemidir, onlar onunla özlərinin qohumluğuna inanırdılar. Qulyabanı kimi başqa şəkllə düşmələri barədəki məlumata gəlincə, bu, xüsusi kult mərasiminə işarədir, iştirakçılar qurd dərisinə bürünüb maskalarda gəzirdilər. Azərbaycan xalqının mifoloji təsəvvürlərində bu gün də qorunub saxlanan bəzi motivlərdə ana-qadın çimdiyi zaman təsadüfən qaynatası gəlib, gəlininin çılpaq bədənini görür. Qadını bu acınacaqlı vəziyyətdən göydən üstünə düşən qurd dərisi çıxardır. Bundan sonra o, hər gün gecələr ay çıxanda cildini dəyişib qurda çevrilir, gün doğanda isə təzədən insanlaşır. Qurdaşanda hətta öz südəmər körpələrinin barmaqalarının qanını sorur. Bu mifdə Herodotun nişan verdiyi kult ritualının ruhunu görmək mümkündür.

Tarixçi alim Q.A.Stratanovskaya tarixin atasına istinadən yazır ki, amazonkalar haqqında mif matriarxat (anaxaqanlıq) dövrünün izləri olaraq ilk dəfə qədim skif tayfaları arasında yayılmışdır. Uyğun təsəvvürlər sonralar kari, laki və lidilərdə də mövcud olmuşdur. Qadınların «kişilərsiz cəmiyyət» qurub müstəqil yaşamaları ideyası Qafqaz və Qafqazətrafi ərazilərdən çox uzaqlarda yayılmamışdır [Геродот. (1999), 651]. Tarixi mənbələrdə, xüsusilə Herodotda ancaq skif tayfalarının söylədikləri yarım tarixi, yarım əsəri əhvalatlar özünə yer alır ki, orada qərribə qadın birliyindən bəhs açılır.

Tarixçi Herodotun təqdim etdiyi rəvayətə görə, prototürk tayfası savromatlar əski çağlarda müasir Türkiyə ərazisində yaşamışlar, bir hissəsi sonralar Samsun limanından dəniz yolu ilə şimali Kuban vilayətinə gedib saklarla birləşmişdir. Xalq söyləmələrinə əsasən yunan mənbələrində belə qənaət irəli sürülür ki, savromatlar amazonkalılarla sakların qarışığından əmələ gəlmişlər. Herodot skif dilinə aid bir neçə ifadənin izahını verərkən yazır ki, «skiflər amazonkalıları «eorpat» adlandırırlar ki, ellincə bu «ər öldürən» anlamını verir: çünki gor \ er – kişi, pat/bat öldürmək anlamındadır» [Геродот. (1999), 270]. «Eor» //«Ər» sözü Azərbaycan türklərinin dilində bu gün də «kişi» mənasında geniş işlənir. Öldürmək anlamı verən «pat» kəlməsinə gəlincə, bu, əslində «bat» (batmaq) felinin təhrif olunmuş formasıdır. Hal-hazırda Azərbaycanın Şəki (bu qədim şəhərin adı Sakasen//Şakaşen/Saki/Şaki şəklində yunan mənbələrinə də düşmüş, sakların yurdu anlamındadır və 2700 ildən çox yaşı var) bölgəsində yaşayan əhali qarğıışlarında ölümünü istədikləri adama «səni batasan», «yerə batasan», yaxud sadəcə «bat» deyirlər. Bu, «ölüb torpağa qarışasan», «yerə girəsən» mənasını verir. Əslində,

skiflər amazonkalıları «əorpat» deyil, «ərbat» adlandırmışdılar. Yurdumuzda lap əski çağlardan fella ismin birləşməsindən tayfa və şəxs adlarının yaradılması ənənəsi olmuşdur. Bu cür adlar mifoloji obrazlara da verilir. Məsələn, orta əsrlərə aid yazılı abidədə rastlaşdığımız «Basat» - «basmaq» feli ilə «at» ismindən əmələ gəlmişdir: «Bas // at».

Qədim ərbatların, yaxud ərbatıran qadınların (amazonkaların adlarını prototürklərin dilində olduğu şəkildə veririk) skiflərlə əlaqəsi, qohumluğu haqqındakı mifdə göstərilir ki, onlar bir dəfə açıq dənizdə kişilərə hücum çəkirlər (Herodota çatdırılan söyləmədə ellinlilərə), hamısını öldürüb gəmini zəbt edəndən sonra yadlarına düşür ki, sürücülüüyü bacarmırlar, gəmini idarə etməkdə acizdirlər. Ümidlərini tanrılarına bağlayırlar. Dalğa onları skiflərin ölkəsinə aparıb çıxarır. Ərbatlar sahilə enirlər, at ilxısına rast gəlib ələ keçirir və atlanıb soyğunçuluğa başlayırlar.

Əvvəlcə skiflər heç nə anlamırlar, çünki yolkəsənlərin geyimi özlərininkilərdən fərqli idi və onların dillərini başa düşmürdülər. Elə zənn edirlər ki, hansısa böyük günaha batıblar, bunlar da qara qüvvə kimi göydən göndərilən bələlərdi. Qarətlərin ardı-arasının kəsilmədiyini görənlər yerli əhali silahlanıb yadlarla döyüşməyi qərarlaşdırır. Ağır davadan sonra skiflər ərbatların bir neçə meyidini nəzərdən keçirirlər. Görürlər ki, qarətçilər qadınlardır. Onlar məclis çağırır məşvərət edirlər və qərara alırlar ki, arvadlarla dava eləmək kişilərə yaraşmaz. Yaxşısı budur bu cəsur tayfa ilə əlaqə yaradılsın. Ərbatların yanına sayları qədər gənc oğlan göndərilməsi təklifi ilə hamı razılaşıır.

Sonra gənclərə belə bir tapşırıq verirlər ki, ərbatların yaxınlığında düşərgə salsınlar, bir müddət yanaşı dinc yaşasınlar və onların bütün hərəkətlərini olduğu şəkildə təkrarlasınlar. Əgər qadınlar yanaşı dinc yaşamaq istəməyib gənclərə hücum çəksələr, yerlilər döyüşə girməyib aradan çıxsınlar. Təqib qurtarandan sonra təzədən yaxına gedib öz düşərgələrini qursunlar. Eyni qayda ilə o vaxtadək davam etsinlər ki, qadınlar onlardan xoşlansınlar. Skiflər istəyirdilər ki, bu davakar, döyüşkən qadınlardan uşaqları doğulsun. Eyni halla F.Rəşidəddinin «Tarix»ndəki «Oğuznamə»də - Oğuzun kılbaraklarla döyüşündə də rastlaşırıq. Düşməni aradan götürmək məqsədi ilə türkün yaraşıqlı gəncləri düşmən tərəfin qadınları ilə əlaqə yaradır, ilk olaraq başçının arvadının qəlbinə yol tapırlar, onun vasitəsi ilə kıl-barakların gücünün sirrini öyrənir və məğlubedilməz kişilərə qalib gəlirlər.

Bu qayda ilə skif gəncləri öhdələrinə götürdükləri vəzifəni yerinə yetirməyə başlayırlar. Ərbatlar biləndən sonra ki, kişilər dava-dalaş üçün gəlməyiblər, onları rahat buraxırlar. Günügündən hər iki düşərgə bir-birinə daha da yaxınlaşmağa doğru can atır. Gənclərin və ərbatların silahdan, atdan başqa heç nələri yox idi. Hər iki dəstə oxşar həyat tərzi keçirir, qarət və ovçuluqla məşğul olur.

Ərbatlar günorta üstü bir-bir, iki-iki müxtəlif istiqamətlərə yollanırlar ki, təbii tələbatlarını ödəməyə imkan tapsınlar. Skiflər bunu görənlər kimi, o cür hərəkət edirlər. Gənclərdən hansısa ərbatlardan birinə təkliddə rast gəlir. Qadın onu yanından qovmur, yaxınlıq etməsinə və hətta intim əlaqəyə girməsinə razılıq verir. Onlar, əlbəttə, bir-biri ilə danışa bilmirdilər, çünki biri digərinin dilini anlamırdı. Ərbat qız əl hərəkətləri ilə skif gəncinə başa salır ki, sabah eyni vaxta buraya gəlsin və bir nəfər dostunu da özü ilə götürsün, o da cüt gələcək, rəfiqəsini gətirəcək.

Səhəri gün vədələşdikləri kimi gənc bir dostunu özü ilə götürüb görüş yerinə yollanır və görür ki, iki ərbat qız orada onları gözləyir. Bu yaxınlaşmadan başqaları da xəbər tuturlar. Beləcə skiflər bütün ərbat qızlarını özlərinə ram edirlər. Bundan sonra düşərgələr birləşdirilir. Onlar birlikdə həyat sürürlər. Hər bir gənc birinci dəfə hansı qızla əlaqəyə girmişdisə, onu özünə arvad seçir. Yeni ailələrin ərləri öz arvadlarının dilini öyrənməkdə çətinlik çəkirlər, onda ərbatlar skiflərin danışığını mənimsəməyi öhdələrinə götürürlər. O zaman ki, ərlər arvadlarla eyni nitq ünsiyyətinə malik olurlar, onda deyirlər ki, «Bizim ata-analarımız, var-dövlətimiz, ev-əşiyimiz, yurdumuz var. Artıq çöllük həyatı sürməkdən bezdik. Geriyə qayıdıb xalqımızla birlikdə yaşamaq arzusundayıq. Amma istəyirik ki, təkcə siz bizim arvadımız olasınız və heç zaman başqaları ilə belə yaxınlaşmayasınız». Ərbatlar belə cavab verirlər ki, «Biz sizin qadınlar tək yaşaya bilmərik. Çünki adətlərimiz onların adətləri ilə uyğunlaşmır: biz ox atırıq, mızraq diyirlədirik, at çapırıq – qadın işlərinə adət eləməmişik, onlardan bir şey anlamırıq da. Sizin qadınlar isə saydıqlarımızın birini yerinə yetirməyə qadir deyillər, onlar ov ovlanırlar, heç öz köşklərindən bayıra çıxmırlar, daim ev işləri ilə məşğuldurlar. Bu səbəblərə görə bizim sizin qadınlarla yola getməyimiz müşküldür. Əgər istəyirsiniz ki, biz arvadlarımız olaraq qalaq və arzulayırınsınız ki, öz düzgünlüyünüzü, saf niyyətlərinizi sübut eləyəsınız, onda yol açıqdır, gedin

ata-analarınızın yanına, vardövlətdən payınıza düşənləri ayırub versinlər sizə. Götürüb dönün yanımıza, hamımız birlikdə müstəqil ömür keçirək!...».

Gənclər öz arvadlarını eşidirlər, dedikləri ilə hesablaşub yerinə yetirir, paylarına düşən var-dövlətlə ərbatların yanına qayıdırlar. Buna sevinən arvadlar deyirlər: «Biz düşünəndə ki, öz yurdumuzdan ayrılıb bu ölkədə yaşayacağıq, dəhşətə gəlirdik. Lakin elinizin başına şər işlər gətirməyimizə baxmayaraq siz bizdən ötrü atalarımızdan ayrıldınız və bizi həqiqətən ömür-gün yoldaşı etmək istədiyinizi sübut etdiniz. Ona görə də gəlin belə edək: sizin ölkə ilə bizim ölkənin arasında yerləşən ərəzilərə köçək». Herodot həmin yerə işarə edərək yazır ki, «onlar Tanaisi adlayırdılar və üç gün yol gedərək şimalda yerləşən Meotidə çatırdılar». Tanais müasir Dunay çayı, Meotid isə Azov dənizidir. Azov dənizindən şərqi üç günlük məsafə qət etməklə Qafqaza – Xəzər ətrafı torpaqlara, Dunaydan şimala üç günlük məsafə ilə İtilə (Volqa) və indiki Vladiqafqaza çatmaq olar.

Araşdırıcılar «Dunay» adının iran mənşəli «dana» («su» deməkdir) sözündən alındığını yazırlar. Lakin «Dana//Tanai s//Dunay» keçidlərinin həqiqətdən uzaqlığı göz qabağındadır. Bizə elə gəlir ki, skiflər öz vətəmində yerləşən çayın adını fars mənşəli kəlmə ilə adlandırmazdılar. «Tanais» mürəkkəb sözdür. Birinci komponenti «tan»dır. Türklərin qədim səhər tanrısının adıdır: «Tan//Dan» - günəş deməkdir. Ardınca gələn hissə - «ais» (müasir səsləşmədə bu komponentin «ay» şəklində olması təsadüfi deyil) «ay-su» olmalıdır. Yunan mənbələrində tez-tez işlənən «Tanais» toponimi skif dilində «Dan/ay/su» kimi səslənmişdir. Dan-Günəş tanrı səhər, Ay tanrı isə gecə çayda öz əksinə tamaşa edir. Su əsginamə görə Günəş və Ay tanrılarının üzünü görənlər ilk varlıqdır. «Savromat» sözündə də «su» komponenti iştirak edir. Onların mənşəyinə həsr olunan mifin məzmunundan gördük ki, ərbatları öz yurdlarından ayırub ərle qovuşduran vasitə sudur - dənizdir. Bu etnosun adındakı ikinci hissə «ov», üçüncü hissə isə «at»dır. Bizcə skiflərin dilində yeni yaranan etnosun adı «suovat» // «savat» olmuşdur. Ən maraqlısı odur ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da təsvir olunan qadınlarla savromatların adətləri üst-üstə düşür. Skifli gənclərlə ərbat qızların yeni yurd yerinə köçəndən sonrakı həyatından bəhs açan Herodot bildirirdi ki, «savromatlı qadınlar çox qədim adətlərini qoruyub saxlayırdılar: kişilərlə birlikdə və hətta onlarsız at üstündə ova çıxır, yürüşlərdə iştirak edir, eynilə kişi paltarları geyinirdilər» [Геродот. (1999), 272].

Göstərilən adətlərin Azərbaycan türkləri arasında son çağlaradək yaşadığı həyrət doğurur. Dağlı qızlar atalarının və qardaşlarının ölümünə bəis olan düşməndən qisas almayınca, çox hallarda öldürməyincə, ərə getmir, qara ər libası geyinib evdə otururlar. Nizaminin «Xosrov və Şirin»ində (1177-ci ildə yazılmağa başlanmış, 1180/81-ci illərdə tamamlanmışdır) özünü Alp-Ər Tunqanın (əfsanəvi türk-Turan dövlətinin başçısı) nəslindən hesab edən bərdəli (Bərdə - sakların yaratdığı dövlətin paytaxtı olub, hal-hazırda Azərbaycanın mərkəzində yaşayış məntəqəsidir) Şirin İran hökmdarı ilə eyni səviyyədə at çapır, ox atır, qılınca oynadır. «Koroğlu» eposunda (XVII əsr) Nigar və Telli xanım kişilərlə bir sırada düşmənlə vuruşur. Ən dolğun dəlillər isə «Kitabi-Dədə Qorqud»da (VII əsrdə meydana gəlmiş, əldə olan əlyazma nüsxələrinə əsasən XIV-XVI yüzilliklərdə yazıya alınmışdır) əks olunmuşdur. VI boyun əsas qəhrəmanından soruşurlar ki, «Sən niyə el içindəki qızlardan birini seçib evlənmirsən?» Qanturalı cavab verir: mənə elə qız lazımdır ki, «yerimdən turmadın ol turmuş ola! Mən qaracuç atıma binmədin ol binmiş ola! Mən qanlı kafər elinə varmadın ol varmış, mana baş gətirmiş ola!» [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 85]. Burada Qanturalının savromatlı qızların nişanələrini sadaladığı göz önündədir. Eposda açıq-aydın vurğulanır ki, türk-oğuzlar arasında elələri yoxdur. Sanki Qanturalı ərbatlarla evlənen ilk skif gənclərindən biri kimi çıxış edir, elin tapşırığını yerinə yetirəndən sonra atasının yanına gəlib ondan payını istəyir və yerli qızlarla evlənmək təklifini alanda bildirir ki, «siz istəyirsiniz bir cici-bacı türkmən qızını alarsınız, birdən sürüşüb üzərinə düşəm, qarnı yırtıla?» Eposda Qanturalı öz obasının qızlarını bəyənir, ona görə ki, nərmə-nəzikdirlər, at çapa, ov ovlaya, baş kəsə bilmirlər. Özünə arvad tapmaq məqsədilə başqa diyarlara üz tutur və ürəyi istədiyi yarla məhz ərbatların (amazonkaların) ilkin vətəmində – Kiçik Asiyanın Trabzon əyalətində rastlaşır. Hökmdar qızı kimi təsvir edilən Selcan xatun Qanturalıya qoşulub gedəndən sonrakı hadisələrdən anlaşılır ki, onun üçün ata və kişi qohumları heç bir rola malik deyilmiş. Çünki ölkəsinin ərleri yeni evlənələrin üstünə əli silahlı gələndə gənc gəlin yatmış ərini oyatmadan ata minib süngüsünü əlinə alır. Adama qərribə gələn odur ki, Qanturalı yuxudan ayıldandan sonra arvadının döyüşə hazır durduğunu görüb soruşur: «Görklüm, qanda gedirsən?» Selcan xatun cavab verir ki,

düşmən gəlir, «savaşalım, döğüşəlim – ölənimiz ölsün, diri qalanımız odaya gəlsün!» Maraqlıdır ki, gələnlərin atasının adamları olmasına baxmayaraq, qız onlara düşmən gözüylə baxır. Nə səbəbə? Qızın təkbaşına bütün kişiləri məğlub etməsi, ərin öz arvadının döyüşkənliyindən ehtiyatlanması, onu öz həyatı bahasına almasına baxmayaraq öldürmək istəməsi təəccüblü deyilmi? Bizcə, bunlar çox əski çağlardan gələn mifoloji təsəvvürlərin sonrakı mərhələlərdə epik ənənəyə transformasiyasından irəli gəlir. Skif gəncinin ərbat qadınla ilk ünsiyyətə girməsi, onu ram etməsi haqqındakı mifin evolyusiyası, məişətlə əlaqələndirilməsinin nəticəsində savromat təbiətli qız saray xanımına çevrilmişdir. «Selcan» sözünün birinci komponentinin dağdan gələn coşqun su anlamını verməsi («sel») də göstərir ki, eposdakı bəzi epizodlar: Trabzon təkurunun qızı olması, üç vəhşi heyvanı öldürənə ərə verilməsi mətnə sonradan artırılmışdır. Epizodların daxilən bir-birinə uyğunlaşmaması belə bir qənaət irəli sürməyə imkan verir ki, bu işi boyları yazıya alan katiblər eləmişlər. Başqa sözlə, mifik görüşlərdən yoğrulmuş eposla, oğuzların yaratdığı epik söyləmələri birləşdirmişlər. Diqqət yetirin, Qanturalı qızın el arasında özünü öyməsindən ehtiyatlanıb onu öldürmək niyyətini həyata keçirmək istəyəndə mərdcəsinə hərəkət edir. Onlar qarşı-qarşıya durub bir-birinə ox atmalı, bir növ duələ çıxmalı idilər. Qanturalı «Qızların yolu əvvəldir, əvvəl sən at!» – deyir. «Qız bir oxla Qanturalıyı atdı şöylə kim, başında olan bit ayağına endi! İrəlülə gəlib Selcan xatununu qucaqlayıb barışmışlar» [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 92].

Qanturalı onu sınağını bildirir. Türk-oğuz ərin «öz canımı qıyar, mən sənə qıymazdım» şərhinə qarşı Selcan xatun açıqaydın «savromat»lığı xatırladan əlamətləri sadalayır.

Arqu beli, Ala tağı avlar idim,

Ala-gen, sığın-keyik qovar idim.

Tarıyanda bir oxla nəmlərdim?

Dəmrənsüz oxla, yigit, cəni sınaq idim!

Öldürməyə, yigidim, vən səni qıyarmıdım?! [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 93].

Ona görə ki, Selcan xatun hökmdar qızı kimi təkbaşına atına minib Ala dağda, Arqubeldə gəzib dolaşa-bilməzdi. İkincisi, ox atmaqda Qanturalıdan – oğuz igidindən üstün göstərilməzdi. Çünki oxu sürətli və düzgün atmaq üçün tarıma çəkilməmiş yayı bərk dartmaq lazımdır, bundan ötrü fərasətlə yanaşı güc də tələb olunurdu. Oxu eposda təsvir olunan şəkildə qadının atmasından ötrü savromatlılar kimi uşaqlıqdan məşq keçməli, dağda-meşədə gün çürütməli idi. Üçüncüsü, öz nəslinin adamlarını soyuqqanlıqla qılınclayan qız özgə elin oğluna qarşı ürəyi yumşaq göstərməzdi. Dördüncüsü, ərbatlar sakları ona görə içərilərinə buraxırlar ki, ilk-əvvəl onlarda öz əlamətlərini tapır, sonra da sədaqət, vəfa görürlər. Qanturalı da ox atmaq növbəsindən imtina edib Selcan xatununu canından çox istədiyini bildirir.

Oxşar halla Bamsı Beyrək – Banıçiçək (III boy) xəttində də rastlaşırıq. Göbəkkəsmə nişanlı olan bu gənclər ancaq bir-biri ilə yetkinlik yaşlarında görüşürlər. Qız nişanlısına özünü danıb dayənin rolunu üzərinə götürür və bildirir ki, «Gəl, imdi sənünlə avla çıxalım. Əgər sənün atın mənün atımı keçərsə, anın atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Mənün keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənünlə güləşəlim. Mənün basarsan, anı dəxi basarsan» [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 55]. Maraqlıdır, oğuz igidi Beyrək yaxşı anlayır ki, rəqibi qadındır, lakin fərqi varmadan onunla at çapmağa, ox atmağa, güləşməyə razılıq verir. Hətta sonda basılacağından ehtiyatlanıb «el içində başına qaxınc, üzünə toxunc (rişxənd) etməsinlər» deyərək qadınla əlaqələrindən faydalanmaqla qələbə çalır: qızın sinəbağını ələ keçirir, döşündən yapışib arxası üzərinə yerə vurur. Beləliklə, «hiyləyə» əl atmaqla dayə nişanındakı nişanlısına üstün gələndən sonra Banıçiçək Bamsı Beyrəyi qəbul edir.

Burada göbəkkəsmə nişanlı olmaları bir yana qalsın, gənclərin öz aralarında razılaşması baş tutandan (hətta öpüşüb qızın barmağına altun üzük keçirəndən) sonra da ata-oğul arasında nə cür arvad seçmək barədə mübahisə düşür. Atasını ondan soruşur ki, «Sənə kimin qızını almaq?» Beyrək Qanturalı kimi savromatlı qızların xasiyyətnaməsini sadalayır: «Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın, ol turgəc gərək! Mən qaracuc atıma binmədin, ol binmax gərək! Mən qırıma varmadın, ol mana baş gətürmək gərək» [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 93].



Atası bu nişaneləri eşidən kimi anlayır ki, oğlu Baybican bəyin qızı Baniçiçəyi istəyir. Qızın tayfasını peçeneqlərlə əlaqələndirənlər də var. «Bicən» sözünün «biçən»/ «beçənə»/ «peçeneq» şəklində transformasiyalara uğradığını göstərirlər [Tanrıverdi Ə. (1999, 82)]. Və Azərbaycanda yaşayan oğuz elinin tərkibinə çoxsaylı qeyri-oğuz yerli türk tayfalarının daxil olması tarixi həqiqətdir. Bu səbəbdən də eposun əksər motivləri Qafqaz materialları əsasında yazıya alınmışdır. Baniçiçəyin tayfasının savromatlardan törəməsi göz qabağındadır. Təsədüfi deyil ki, kişilərsiz düşmən başı kəsən, at minib ox atan, təkbaşına dağlarda ov ovlayan qızları oğuz bəyləri ilk növbədə türkmən qadınlarından (Oğuz tayfalarının Xəzərin o biri sahilində qalan hissələrindən) fərqləndirirdilər. Əslində bu onu göstərir ki, səlcuqlarla Azərbaycana gəldikləri hesab edilən oğuzlar burada dil və adət-ənənə baxımından onlara çox yaxın yerli türk tayfaları – sakların, masagetlərin, skiflərin, savromatların, albanların, balqarların, hunların törəmələri ilə rastlaşmışlar. Bu tayfalar qısa zamanda bir-birinə qaynayıb-qarımış, kökdən gələn adət-ənələrin, təsəvvürlərin eyniliyini nəsillər arasında qan qohumluğunu (qız verib qız alma ilə) genişləndirmişdilər. Nəticədə yurdumuzda yaşayan əski prototürk tayfaları ilə oğuzların birliyindən müasir azərbaycan türkləri formalaşmışdır. Məhz formalaşma «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun yaranıb yazıya alındığı ərafədə başa çatdığı üçün yeni türk etnosu türkmən qızlarını bəyənmiş və oğuzun arsızını türkmənin dəlisinə bənzətməklə özlərini Orta Asiyada türkmənləşən oğuzlardan ayırmışdılar. Bu faktı tarixçilər başqa şəkildə şərh edirlər. S.Əliyarov yazır ki, «Oğuzun arsızı türkmənin dəlisinə bənzər» (IX boy) – oğuzların mənşəyini öyrənmək baxımından özündə tutarlı məlumat saxlayan cümlədir. VI boydakı «cicibacı türkmən qızı alarsan, üstünə yıxılısam qarnı cırılar» cümləsi də bu qəbildəndir. Hər ikisində oğuzlar «türkmən» etnik anlayışına qarşı qoyulur, bir növ saymazlıq ifadə olunur. Halbuki X-XI yüzilliklərdən bəri hər iki anlayış bir etnik topluma aid olmuşdur. Belə bir ziddiyyətin açımı qədim oğuzların – Zaqafqaziya protobulqarlarının (Balqar – bir ər), habelə Kültəkin, Bilgə kağan run yazılarında adları dönə-dönə çəkilən «Oğuz xalqı»nın baxışları ilə bağlıdır. «Ol zamanda» oğuz və türkmən etnik anlayışları hələ bir-birinə calanıb bitişməmişdi. Həmin dövrün tarixi baxışının izi olmaq etibarilə «Dədə Qorqud» boylarındakı oğuzlar özlərini etnopsixoloji baxımdan türkmənlərdən (o cümlədən Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu türkmənlərindən) seçirdilər» [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 263]. Bu fikirlərdə bizim qənaətin tam əksi irəli sürülür. Oğuzlar özlərini Azərbaycanda, İranda və Kiçik Asiyada yaşayan türklərdən ayırırdılarsa, onda bəs nə səbəbə eposda yerli materiallara geniş yer ayırır, saklara, balqarlara, alpanlara, savromatlara və b. yerli türk tayfalarına aid qədim təsəvvürləri, adət-ənənələri, bütöv motivləri boyların süjetində oğuz materialları kimi təqdim edirdilər? S.Əliyarov özü tarixi mənbələr əsasında dəfələrlə təsdiqləyir ki, eposun VII boyunda adı çəkilən balqar türklərini Zaqafqaziyaya b. e. ə. II yüzillikdə Bulqar Vənd adlı bir başçı gətirmişdir. Hazırda, hadisədən 2200 il keçəndən sonra Vənənd, Vənətli, Vənədi kəndləri (Ordubad, Zəngilan, Lerik), beş yerdə Qaravənd kəndi (Füzuli, Ağdam), onlarca «vənd» sonluqlu kəndlərimiz - Yaqlavənd, Papravənd, Xocavənd, Bozavənd, Bürvənd, Zuvandlı və s. öz adlarında həmin protobulqar izini yaşatmaqdadır. Protobulqarlar soyundan olan «onoqur» (on oğuz) eli IV-VII yüzillərdə ərazicə Dərbənd-Sakaşen (Şəki)Savalan arasında bir üçbucaq yaradan güclü dövlət qurmuşdu. Mehrani knyazı Cavanşir onların vassalı olmuşdur. Göytürklər kimi protobulqarlar da dil baxımından oğuz (daha doğrusu, protooğuz) soyuna mənsub olmuşlar [Kitabi-Dədə Qorqud. (1988), 259-260]. Eləcə də oğuzlar eposda əsas sərkərdələri Qazanı «alpanlar başı» (IV boy) adlandırırdılar. S.Əliyarov bir çox alimlərə (M.Kaşkarlı, A.Bakıxanov, V.V.Bartold, O.Ş.Gökyay və b.) istinadən «Ağ boz atlar çapdırır alpanlar gördüm. Ağ işıqlı alpı yanıma saldım» (VII boy) cümlələrindəki alpanlarla antik mənbələrdən bəlli olan «alban», «albanlar» anlayışlarının eyniliyini göstərmiş və xüsusi vurğulamışdır ki, bu faktlar «qədim albanların oğuz etnosu tərkibində olduqlarını, yaxud albanlar adının oğuzlara da keçdiyini «sənədləşdirir». Oğuzlar daha əvvəllərdə tamamilə Qafqaz faktoruna çevrilən bulqarları, alpanları özlərindən ayırmadıqları halda, nə səbəbə XI yüzillikdə M.Kaşkarlının təsdiqində «türkmənlər» adının onlara verildiyini qəbul etmişdilər, sonrakı əsrlərdə isə Azərbaycanda yazıya alınan eposlarında türkmənlərə «saymazıyana» yanaşmışlar? Bu sualların cavabı məhz irəli sürdüyümüz qənaətlərdə tapılır: onlar yerli Qafqaz türk tayfaları ilə birləşib yeni etnosa – Azərbaycan türklərinə çevrilmişdilər. Bu andan da Xəzərin o biri sahilində qalan əski soydaşlarına soyuq münasibət bəsləmişlər.

Qızların igidliyinin təsviri dünya xalqlarının epos ənənəsində özünü göstərən əlamətlərdən biridir. Selcan xatun və Baniçiçəyin (bura Burla xatunun, sonrakı eposlarımızdakı Nigar, Telli xanım,

Ərəbzəngi və b. əlavə etmək olar) xarakteri ilə bağlı sadalananlarda məhz bir cəhət kifayətdir ki, sözü gedən motivlərin savromatlarla bağlılığını deməyə tam haqq qazandırır. Həmin cəhət başqa heç bir eposda təkrarlanmır. Herodot nikah adətlərindən bəhs açanda bildirirdi ki, «savromatlar skifcə danışırdılar... Evlənmə, nikah adətlərinə gəlincə, belədir: qızlar düşmən öldürməmiş ərə getmirdilər. Bəziləri qocalıb ər üzünü görməmiş ölüdü, ona görə ki, adəti yerinə yetirə bilməmişdi» [Геродот. (1999), 272-273].

Savromatların «düşmən öldürmədən ərə getməmək» adəti ilə Qanturalı və Bamsı Beyrəyin seçdiyi qızlardan «yağı başı gətirməyi» evlənməyin şərti kimi irəli atmaları faktı göstərir ki, ərəblərlə (amazonkaların) sakların törəmələri haqqındakı təsəvvürlər çox dərin qatlarda Azərbaycan türklərinin ulu əcdadlarının da gen yaddaşına həkk olunmuşdur.

Antik Romada sivil uzaqgörənlərinin kitabları çox əski çağlarda meydana gəlsə də, etrus mənşəli Tarkvin çarlarının – Prist («qədim» deməkdir) Tarkvin (b. e. ə. 616/615-578/577-ci illər) və Superbus, yəni Qürurlu Tarkvinin (b. e. ə. 535/533-510/509-cu illər) hakimiyyəti dövründə geniş yayılmışdır. Vergilinin də üz tutduğu gələcəkdən xəbər verən yazılı abidələrin sayını bəzən üç, bəzən də doqquz hesab edirlər. Romalılar öz dövlətlərinin həyatındakı mühüm hadisələrin başvermə səbəblərini, çoxsaylı sirlə məqamların açarını həmin kitablardan öyrənməyə çalışırdılar. Sonralar müqəddəs yazıların qorunması interprtərlər (yozanlar) adlanan sivil kahinlərinə tapşırılmışdı. Lap başlanğıcda iki nəfərdən ibarət kollegiyanın sayı b. e. ə. 367-ci ildən yeni əsrədək artırılıb 10-a çatdırılmış, Sulla və Avqustun çağında isə 15 kahindən ibarət olmuşdur. Kollegiya üzvləri senatın tapşırığı ilə bütün dövlət işlərindən uzaqlaşdırılmışdı. İnterprtərlərin başlıca vəzifəsi gələcəkdə baş verəcək təhlükələri və respublikanın həyatındakı mühüm hadisələri özündə daşıyan müqəddəs kitablardakı müəmmaları açıqlamaqdan ibarət idi.

Diqqətçəkici faktdır ki, uzaqgörənlərin əsərlərində Qafqazda yaşayan prototürk tayfaları barədə də olduqca maraqlı məlumatlar qeydə alınmışdır. «Sivil uzaqgörən-lərinin kitabı»nın CXVII fəslində b. e. ə. 3600-cı ilə yaxın Şərqdən Qara dəniz sahillərinə (Ayıdağ və Qaradağa) köçmüş əski xalqın dəfn adətlərindən bəhs açılarda göstərilir ki, «tavrlar özlərinin ölmüş çarlarını sağlığında onun üçün hər şeydən əziz olan bütün yaxınları ilə birlikdə basdırırdılar. Yas mərasimi və daş qutularda torpağa tapşırma adətinin özünü onlar şimal qonşularından – Mərkəzi Qafqazdakı skiflərdən, turanlılardan götürmüşdülər» [Геродот. (1999), 418]. Məlumdur ki, qədim insanlar ölünü torpağa tapşırma adətinə oturaq həyata keçəndən, yurdməskənlərini özünüküleşdirib doğmalaşdırandan sonra başlamışlar. Xüsusilə ulu ata-babalarını kultlaşdırmaqla onların şərəfinə qurduqları kurqanları düşmən hücumlarından qanları bahasına qorumuş, ibadət, inam və ümid yerinə çevirmişdilər. O biri dünyadakı əbədi məskənlərə uğurlarının təminatçısı, fəlakətlərin qoruyucusu kimi baxmışdılar. Arxeoloji qazıntılar zamanı Şəkiddə çoxsaylı belə daş qəbirlər aşkarlanmışdır. Sivil uzaqgörənlərinin kitablarında təsvir edildiyi şəkildə orada da ölən icma başçıları xoşladığı əşyaları, silahları, atı və istəklilə qulları ilə birlikdə basdırılmışdır.

Antik dövr roma mənbələrindən məlum olur ki, tavrlar sonralar tez-tez İran imperiyasının hücumlarına məruz qalırdılar və «Daranın skiflər üzərinə yürüşü zamanı onlar skif tayfalarının müttəfiqləri idilər» [Геродот. (1999), 419]. Bu tarix Böyük Kirin Qafqaz massagetləri (Tomris) tərəfindən öldürülməsindən sonrakı çağlara təsadüf edir. «Tavr» sözünün yozumundan danışılanda isə sivil uzaqgörənləri bildirirdilər ki, «antiq yazıçılar bəzən «tavr» deyəndə təkcə xüsusi tavr tayfalarını deyil, ümumilikdə Tavriç yarımadasında məskunlaşan turan, ari, sonralar isə german və slavyan xalqlarını nəzərdə tuturdular» [Геродот. (1999), 419].

Sözü gedən Sivil kitablarında arilərin turanlılarla birliyini, daha doğrusu, qədimlərdən onlarla əlbir fəaliyyətini təsdiqləyən məlumatlarla da rastlaşırıq: Belə ki, «bizim eramın 267-275-ci illərində Tavriç sahillərini yeni sakinlər – qotlar və gerullar (german tayfaları), eləcə də utiqurlar (Prikuanyadan gələnlər - turan və arilər üstünlük təşkil edirdilər) tutdular» [Книга оракулов. (2002), 419]. Beləliklə, dolaylı da olsa, antik alimlərin əsərlərində Xəzərboyu və Qafqazətərafı ərazilərdə prototürklərin b. e. ə. IV minilliyin ortalarından başlayaraq məskunlaşdığı göstərilmişdir.

Rus tarixçisi N.M.Karamzin də özünün çoxcildlik «Rusiya dövlətinin tarixi» əsərində yunan və roma mənbələrinə əsaslanaraq Qafqazın qədim sakinlərini diqqət mərkəzinə çəkmişdir. O, Rusiyanın cənub

torpaqlarında, Kımda və mərkəzi Qafqazda slavyanlaradək məskunlaşan etnoslardan - tavrılar, kimmeriyanlar, hiperborilər, əkinçi-skiflər (yəni oturaq həyata başlayanlar, onlar yadelliləri öldürüb öz bakirə tanrılarına qurban gətirirdilər) [Карамзин Н.М. (1989), 33], yazıqlar, sarmatlar, yaxud savromatlar (Herodota görə, savromatlar amazonkaların – «orpat»ların, yəni «ərbatıran» qadınların skif igidləri ilə qohumlaşmış qoludur), alanlar, massagetlər (K.V.Trever belə bir qənaət irəli sürürdü ki, «massaget» adında ayrıca tayfa olmamışdır. Təkcə Herodotun və ona istinadən Strabonun, Marsellinin kitablarında rastlaşdığımız həmin sözün hərfi mənası «böyük sak ordusu» deməkdir» [Тревер К.В. (1950), 6]), hunlar və oqurlardan bəhs açmışdır. Ammian Marsellinin yazılarında alanlar qədim massagetlərin törəmələridirlər, Xəzərlə Qara dəniz arasında yaşamışlar və ümumilikdə hunların adətləri ilə eyniyyətləri nəzərə çarpmışdır. Moisey Xorensi də bildirdi ki, alanlar Qafqazın ətraflarında yerləşmişdilər [Хрестоматия по истории Древнего Востока. (1980), 33]. Nəhayət, N.Qumilyev bəzi tədqiqatçıların belə bir qənaəti ilə razılışır ki, onlar sonralar saklardan ayrılaraq osetin xalqını formalaşdırmışlar [Гумилев Л.Н. (2002), 334]. Göründüyü kimi, barbarlıq və köçərlik çağlarında müxtəlif mənşəli etnosların axını eyni istiqamətli deyildir. Bu səbəbdən də müasir super xalqların kökünün təkcə şimal, yaxud şərqlə məhdudlaşdırılması əsassızdır. Əslində qədim yazılı mənbələrdə etnoloji axınların istiqamətləri çoxşaxəlidir və dumanlı şəkildədir. Bu gün türklüyün ilkin vətəni Şərqlə – Altay və Orta Asiya ilə müəyyənləşdirib Qafqaza və Avropaya oradan keçmə kimi göstərmək, yaxud arilərin Şimaldan Şərqə və Cənuba yayılmasını, sakların, skiflərin gah prototürk, gah hind-Avropa mənşəliyinə işarə edilməsi qədim etnosların tez-tez bir-birinə qarışmasından, yəni aralarında aparılan qanlı müharibələrdə birinin digərini aradan çıxartmaq dərəcəsinə çatdırılmasından irəli gəlirdi. Eləcə də empirik zamanda az-çox bəlli hadisələrin dövrümüzə gəlib çatan izlərinə nəzər salanda aydınlaşır ki, başlanğıcda ayrı-ayrı dillərin söz ehtiyatı zəngin olmadığından, nitqin qrammatik quruluşunda da hələ əsaslı spesifik qanunlar formalaşmamışdı. Ona görə də etnoslar arasında ciddi fərqlər az nəzərə çarpmışdır. Əsasən əşyavi və şəkli ünsiyyət formalarından faydalanan ayrı-ayrı icmaların təsəvvürlərində eyni ilə ağaclar meşəni, yay-ox ovu, at döyüşü, tonqal yurdu bildirdi. Etnoqrafik faktorlar da tez-tez dəyişirdi, dəfn adətləri, geyimlər, məişət, ov və əkçinçilik əşyaları və s. bir tayfadan digərinə ötürülürdü. Ən mühafizəkar amilləri – inanclarını belə (totemə, ayrı-ayrı kultlara) uzun müddət qoruyub saxlamaq çətin idi. Güclü basqınlar zamanı hər şey alt-üst olurdu, tanrıların onları qoruya bilmədiyini zənn edib daha qüvvətli tayfanın bütünə sığınmışdılar. Lakin atalar demişkən, «yellə gələn, yellə də gedir»di. Sirri bilinməz adi təbiət hadisəsi belə qədim insanların primitiv düşüncəsində dönüklüklə nəticələnirdi.

Məlumdur ki, əski mədəniyyətlərin bünövrəsi xalqın yaratdığı şifahi eposlarla qoyulmuş və yarım-tarixi, yarım-əfsanəvi əhvalatlar yazının meydana gəlməsi ilə əbədilik yazı yaddaşına köçürülmüşdür. Misir ehramlarındakı və şumerakkad gil lövhələrindəki ilkin mətnlərdən aydınlaşır ki, məhz insanların yazılı dilə yiyələnməsinə təkan verən amillərdən birincisi mifoloji təfəkkürün yardımı ilə formalaşan eposlardır. Və Türk dünya xalqları arasında eposlarına görə tamamilə fərqli tarixi ənənəyə malikdir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox tədqiqatçılar (Y.Konuş, V.Bartold, P.N.Boratav, B.A.Karıyev və b.) türk eposunun mənbəyindən və tarixi köklərindən danışanda Qafqazla, eləcə də birbaşa Azərbaycanla bağlılığını təsdiqləmişlər. P.N.Boratav Y.Konuşa istinadən yazırdı ki, «əgər dil və mövzusunun çıxış edilsə, onda bu dastanların ilkin yarandığı yer türklərin əzəli vətəni Azərbaycandır, eləcə də İranın türklər yaşayan əraziləridir».

## Ədəbiyyat

- Azərbaycan tarixi (ən qədim zamanlardan XX əsrədək). (1994). Birinci cild. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
- Əbu Həyyan əl-Əndəlusi. (1992). Kitab əl-idrak li-lisan əl-Ətrak (Türk dilini dərk-etmə kitabı). Ərəb dilindən tərcümə. Azərənəşr.
- Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). B., Elm
- Rəşidəddin Fəzlullah.(1992). Oğuznamə. B., Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-poliqrafiya Birliyi.
- Tanrıverdi Ə. (1999). «Kitabi-Dədə Qorqud»da şəxs adları. B., Elm.
- Албедиль М.Ф.(2002). В магическом круге мифов (Миф. История. Жизнь). – СПб.: «Паритет».

- Гумбатов К.Н.(1998). Забытые курганы (Происхождение азербайджанских тюрков). – Б., Маариф.
- Гумилев Л.Н. (2002). История народа гунну. В 2 книгах. Книга 1. ОО «Издательство АСТ»..
- Геродот. (1999). История в девяти томах. М., Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ».
- Книга оракулов. (2002). Пророчество Пифий и Сивилл. М.: Изд-во Эксмо.
- Карамзин Н.М. (1989). История государства Российского в 12-ти томах, М.: Наука.
- Минорский В.Ф. (1963). История Ширвана и Дербенда. – М.: Наука.
- Оппенхейм А.Л. (1990) Древняя Месопотамия. Портрет по-гибшей цивилизации. М.: Наука, 1990.
- Тревер К.В. (1950). История Узбекистана. Т. I, Ташкент, 1950.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. (1988). Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука.
- Элиаде М. (1987). Космос и история. М., Прогресс.
- Элиаде М.(1995). Аспекты Мифа. – М., Инвест-ППП.
- Хрестоматия по истории Древнего Востока. (1980). Ч. 2. М., Наука.
- .

## MİLLİ İDEYA: İCTİMAİ-DİPLOMATİK VƏ MƏDƏNİ “GÜC” SİYASƏTİNDƏ MƏRİBAN ƏLİYEVƏ FENOMENLİYİ

**Rəna MİRZƏZADƏ\***

*“Azərbaycan xalqının mənafeələrini  
müdafiə edəcəyəm!”*

**Xanım Mehriban Əliyeva**

Yeni tarixi dövrə qədəm qoyan Azərbaycanda dövlət idarəetmə institutunda zamanın tələblərinə uyğun demokratik yenilənmələrin milli qanunvericilik əsasında çoxşaxəli islahatlar xətti həyata keçirilir. Diqqətə yetirək ki, XXI əsrin dəyişən nizamı hər bir dövlətin idarəçilik sistemində dövrə uyğun islahatlar və yenidənqurma mexanizmlərini tələb edir. Bu: dövlət idarəetmə islahatlar xəttinin **sosio-iqtisadi** hədəfi - dayanıqlı inkişaf, modern Güclü dövlət: **strateji xətti** - milli təhlükəsizliyinin qorunması; daxili siyasəti - əhalinin rifahlı cəmiyyətdə yaşamı; **xarici siyasət xətti** - beynəlxalq qarşılıqlı əməkdaşlıq: məqsədi–**Sülh, Dialoq və Həmrəylikdir**.

Dünyanın geosiyasi yeni reallıqları zəminində **dövlətçilik institutunun strateji-siyasi xəttində ictimai-mədəni-humanitar tələblər də** islahat mexanizmində zəruri amildir. **Yeni Dövrədə** idarəetmə sahəsində müasir tələblərə uyğun inkişaf açan institusional qurumlarda da yenilənmələrə ehtiyac yaranır. Bu baxımdan Prezidentlik İnstitutunun əsas və mühüm tərkib hissəsi **Birinci vitse-prezidentlik təsisatının** yaradılması da **ölkədə islahatlar mexanizmində** önəmli fəaliyyəti ilə dəstəverici struktur vahidi olaraq **Azərbaycanın modernləşməsində əhəmiyyətli islahat xəttidir** (Azərbaycan Resp..., 2016: 391).

Müasir Azərbaycanda konstitusion əsaslarla **ilk dəfə yaradılan Birinci vitse-prezidentlik təsisatı 2017-ci ildən başlayaraq yeni və faydalı** bir dövlət siyasi idarəetmə sistemi olaraq ölkədə **Xanım Mehriban Əliyevanın** rəhbərliyi ilə səmərəli, çevik fəaliyyət aparır.

**Xanım Mehriban Əliyevanın bacarıqlı idarəçilik qabiliyyəti, təşkilatçılıq təcrübəsi, xarizmatik xüsusiyyətləri, milliliyi modernliklə vəhdətdə ehtiva etməsi XXI əsr Azərbaycan qadınının ictimai-siyasi-mədəni RƏHBƏR** obrazıdır.

**Prezident İlham Əliyev vurğulayır:** “Mehriban Əliyeva uzun illərdir ki, ölkənin ictimai-siyasi həyatında, mədəni həyatımızda mühüm və fəal rol oynayır. **Mehriban Əliyeva Yeni Azərbaycan Partiyasının Sədr müavini**dir” (president.az/az/articles/view/228543).

Xanım Mehriban Əliyeva vurğulayır ki: “Bütün bu illər ərzində mən öz beynəlxalq fəaliyyətimi nizamlamalı olurdum. İlk növbədə, bu, mənim üçün dünya ictimaiyyətinə Azərbaycanın tarixini, mədəni irsini, bununla yanaşı, Azərbaycanın bugünkü siyasi və ictimai gerçəkliklərini çatdırmaq imkanı idi. Müasir Azərbaycanın nə demək olduğunu, onun əhəmiyyətini, siyasi mövqeyini, bu ölkənin potensialını dünya ictimaiyyətinə çatdırmaq lazım idi” (mehribanaliyeva.preslib.az/media/Ajhj5HozCQ.html). Bu məntiqdə **Xanım Mehriban Əliyeva** fenomenliyinin fəaliyyət yolu, **məqsəd və məramı**, həyata keçirdiyi tədbir və təşəbbüslər, gerçəkləşdirdiyi həm ölkə daxili sosio-mədəni layihələr, həm də beynəlxalq ictimai-diplomatik missiyası əks olunur. **Xanım Mehriban Əliyeva** fenomenliyində çoxistiqamətli sahələrdə apardığı real işlərin əhəmiyyətliliyi ölçüsüzdür.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** çoxşaxəli fəaliyyətinin **məğzində xalqına**, böyük məntiqi xidmət məramı dayanır ki, bu əsasən:

**Birincisi**, Azərbaycan xalqının fədakar övladının, **Dövlət Xadimi Qadın Rəhbərin** dövlətin inkişafında iştirakı siyasətidir.

**İkincisi**, Heydər Əliyev Fondunun prezidenti olaraq gerçəkləşdirdiyi fəaliyyət xəttində **Ulu öndər Heydər Əliyev** siyasi-mədəni məktəbinin mənimsəmə və həyata tətbiqində nümunəvi dərslərdir.

\* Prof., AMEA, Fəlsəfə və Sosiologiya İnstitutu, Siyasətin Fəlsəfəsi və Sosiologiyası Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan

**Üçüncüsü**, milli dəyərlərin geniş miqyaslı təbliğində yeni məzmununda bu irsi institutionallaşma və mədəni maarifçilik hərəkatı dirçəlir. **Bu Yolda Xanım Mehriban Əliyeva** Ulu öndər **Heydər Əliyevin geniş siyasi-mədəni “güc”** fəaliyyətini məktəbləşdiribdir.

**Dördüncüsü**, Heydər Əliyev Fondu prezidentinin kreativ və universal mədəniyyətindən irəli gələn vətənkeşlik, torpağa, el-obaya bağlılıq keyfiyyətləri rəşadətli tərəkürün, ağıllı zəka təzahürünün dövlət idarəetmədə paradıqmal fenomenliyi.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** Ulu öndər **Heydər Əliyev** siyasi-mədəni Yolunu davam etdirməsi milli adət-ənənələrin qorunması, milli dəyərləri dirçəldilməsi, dünyaya tanıtılması məntiqinin göstəricisidir.

**Ölkənin Birinci Xanımının** mənən zəngin və geniş dünyagörüşlü zəkasının məcmusu, universal intellekti, kübarlıq xüsusiyyəti komponentidir.

Modern Qadın Rəhbər obrazı **Xanım Mehriban Əliyevanın** Azərbaycan milli irsinin təbliğindəki yorulmaz əməyi də **Xalq+Dövlət Birliyindən** qaynaq alan **“mədəni güc”** amilidir.

Bu baxımdan **Xanım Mehriban Əliyevanın** rəhbərliyi ilə Heydər Əliyev Fondu tərəfindən reallaşdırılan çoxşaxəli beynəlxalq layihələrin də daxili sosial siyasi fəaliyyətdə rolu əhəmiyyət daşıyır. Nəzərə yetirək ki, Azərbaycan xalqı **Xanım Mehriban Əliyevanı** bir güvənc, bir ümid, bir etimad göstərdikləri **Ali statuslu Rəhbər** kimi qəbul edirlər.

Buradaca digər bir önəmli məsələyə də nəzər yetirək. Belə ki, müstəqil Azərbaycanda **Birinci Xanım statusu Xanım Mehriban Əliyevanın** şəxsinde inkişaf etmişdir. Ölkə Prezidentinin sədaqətli həyat yoldaşı və silahdaşı **Xanım Mehriban Əliyevanın fenomenliyi** respublikanın **mədəni-humanitar, ictimai-siyasi**, eləcə də beynəlxalq müstəvidə tanınmasında rolu təkzib olunmaz **ictimai-diplomatik fəaliyyəti çoxspektrlidir**. Bu kontekstdən **Xanım Mehriban Əliyevanı** Azərbaycan xalqı **Birinci Xanım missiyasında** - bütün hadisə və proseslərin mərkəzində, öz diqqəti, öz münasibəti, öz vətənsəvər humanizmi ilə ölkə vətəndaşlarına olan sayğı və qayğısında görür, həyatlarında hiss edirlər.

**Xanım Mehriban Əliyeva** fenomenliyində əsrlərdən gələn Azərbaycan milli irsini, mədəniyyətini beynəlxalq aləmdə tanıtdırması dövlətçilikdə **ictimai-diplomatik “güc” Yoludur**.

Vətən müharibəsində **Xalq** bütün dəstəyi ilə “İrəli Baş Komandan” amallı **Milli Orduya dəstək** məsləyində, **Prezident İlham Əliyev** siyasi-diplomatik-informasiya savaşı meydanında, Xanım Mehriban Əliyeva da vətəndaşlara, şəhid ailələrinə, qazilərə diqqət və qayğı cəbhəsinə dəstək olurdu. 44 günlük Vətən müharibəsində məhz Xalqın, Milli Ordunun, Dövlətin bu vəhdətdən irəli gələrək Azərbaycan Respublikası həm **döyüş meydanında**, həm də **ictimai-mədəni diplomatik güc savaşı**nda da **Zəfər qazandı**.

**Birinci vitse-prezidentin “mədəni-diplomatik güc”** sahəsində fəaliyyət məkanı genişdir. Bu: **ictimai diplomatiya; yeni xeyriyyəçilik modeli; milli musiqi, muğam, sazın dirçəldilərək təbliği; milli mətbəx və xalçaçılığın dünyada tanıtılması**; ölkənin şəhər və rayonlarının, Qarabağın işğaldan azad olan ərazilərinin bərpa - quruculuq işlərində ənənəviliklə modernliyin vəhdətini yaratmaq və s. proseslərdir. Bu mənada idmanın təbliği də Azərbaycanda idman hərəkatının dünyaya tanıtılması da ictimai-diplomatiyadır. Bütün bu yöndəki təşəbbüskarlıq və təşkilatçılıq respublikada **dövlətin inkişaf xəttidir**. Bakıda Birinci Avropa Oyunları, eləcə də İslam Oyunlarında Təşkilat Komitəsinin sədri Xanım Mehriban Əliyeva idman yarışlarını **“mədəni güc”** amili kimi beynəlxalq **“Azərbaycan İdman Günü”** Bayramına döndərdi. **“Azərbaycan İdman Günü”** Bayramında qədim tariximizin müasir baxımdan milli çalarlı xüsusiyyətləri əks olunurdu.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** çoxşaxəli fəaliyyətinin formalaşmasında və xalq tərəfindən qəbulunda səmimiyyəti, diqqətçiliyi, qayğısevərliyi kimi keyfiyyətlərinin rolu bənzərsizdir. Bu **çoxşaxəli fəaliyyətin hədəfində** Azərbaycanın mədəni inkişafı, bu istiqamətdə **ictimai-siyasi məramlı tərəqqi Yolu** dayanır.

**Xanım Mehriban Əliyevanın Birinci vitse-prezident statusu** Azərbaycan xalqı tərəfindən məntiqi qərar kimi qəbul olunaraq, ölkə vətəndaşları tərəfindən müsbət dəstək qazandı. Bu dəstək məhz **Xanım Mehriban Əliyevanın** onilliklər ərzində formalaşan **Rəhbər Qadın, Rəhbər Birinci Xanım** və sadəliyin bariz nümunəsi olaraq, xalqın Vətənsəvər övladı kimi **“Sizin Mehriban”** imzasında

təsdiq olundu. Ölkə vətəndaşları **Birinci Xanımı** insanların sırasında, öz yaxınlıklarında görməyə alışmışlar. Bu **Xanım Mehriban Əliyevanın insanpərvərliyindən, genetik xarakterindən, ziyalılığından və yüksək kübar keyfiyyət-lərindən** irəli gələn **elit mədəniyyətidir**. Məhz bu komponentlər də **Xanım Mehriban Əliyevanı** xalqının ümid, inam ünvanına və sevimlisinə, “**Sizin MEHRİBAN**” imzalı etmişdir.

**Birinci vitse-prezident Xanım Mehriban Əliyeva** vurğulayır ki: “Prezidentin etimadını, ən başlıcası isə mənə inanan, ümid bəsləyən insanların etimadını doğrultmalıyam” (president.az/az/articles/view/22854). **Bu nöqteyi-nəzərdən də** “Cəmiyyətdə Xanım Mehriban Əliyevanın nüfuzu şəxsizdir, praktiki olaraq ölkənin bütün ictimai-siyasi fəaliyyətində iştirak edir, idarəetmə fəaliyyətində zəngin təcrübəyə malikdir” – fikri “Rossiya 1” telekanalının aparıcısı D. Kiselyova məxsusdur (Youtube. <https://youtube.com>).

**Birinci vitse-prezidentin** işğaldan azad edilən torpaqların, Qarabağın yenidən Qurulması və Dirçəldilməsində fəaliyyətinin əsasında onun **Xalqa xidmət siyasi fəlsəfəsinin** təməli, məhz **sevdiyi xalqının xoş gələcəyi**, firavan **həyat tərz**i istəyi, Ulu öndər **Heydər Əliyev dərslərinin** təcrübəsi dayanır.

**Xanım Mehriban Əliyeva** həm Vətən müharibəsindən öncə, həm də post-müharibə dövründə dünyada **Xalqının sülhməramlı elçisi** olaraq sabitlik, mədəniyyətlər və dinlərarası dialoq müstəvisində, bərabər dinc yaşamaq, təhlükəsiz, müharibəsiz dünya, insanlığın sivil tərəqqisini dəstəkləyən həmrəyliyin, Sülhün reallaşdırılmasına dair çağırışlarla ölkə Milli Məclisinə müraciət ünvanlayan, beynəlxalq ictimaiyyətə “**Sülh, Həmrəylik, Bərabərlik**” ideyaları ilə səslənən **Azərbaycanın Ali statuslu Qadın Rəhbəridir**.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** ictimai-siyasi-diplomatik fəaliyyət Yolunda əsas xüsusiyyət onun bu sahədəki işlərində köklü-əsilli, kübarlığı önəm daşıyır. Qadın siyasətçi obrazı, ictimaiyyətçi, xeyriyyəçi olmaq Xanım Mehriban Əliyevanın yumşaq ictimai “mədəni güc” fenomenliyidir. Fenomenliyin əsası şəxsin daxilindən gələn təzahürün davranışı, aristokratizmdir.

Xanım Mehriban Əliyeva **ictimai “mədəni güc” diplomatiyasının hədəfləri** nədir... Bu fikrə **Xanım Mehriban Əliyevanın** öz məntiqi ilə nəzər yetirək: “Mənim təsəvvürüm, istəyim sosial problemlərin, əhalinin aztəminatlı təbəqəsinin problemlərinin həllinə diqqəti maksimum cəmləşdirməkdir” (mehribanalievya.preslib.az/media Ajh5HozCQ.html). Azərbaycanın Birinci Xanımını xalqına sevdiren sadəliyi, səmimiliyi, insanpərvərliyi, humanist fenomenliyidir.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** ölkə sərhədlərindən də uzaqlarda təhsil, sağlamlıq, təbii fəlakətlər zamanı yardım və xeyriyyəçilik missiyası, həm Qərbdə, həm də Şərqi məkani ölkələrini əhatə edir.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** təşəbbüs və rəhbərliyi ilə gerçəkləşdirilən humanitar-mədəni aksiyalar məhz bu qəbildən olan **fəaliyyət hədəfləridir**.

Ölkənin **Birinci Xanımı** Cənubi Qafqazda geniş fəaliyyət dairəsi, **xarizma və nüfuzu ilə**, İslam ölkələrində mənəvi dəyərlərə hörmət, mədəni irsi yaşatmaq diqqəti ilə, **Qərbdə də yüksək intellektli, kübar davranışlı modern və sivil dünyagörüşlü Qadın - Rəhbər, siyasi-ictimai, idarəedici funksiyası ilə**, beynəlxalq ictimaiyyət tərəfindən də **yüksək dəyərli bir Lider** kimi səciyələndirilir.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** istər sabiq Milli Məclisin deputatı, istər YAP sədrinin Birinci müavinədəki siyasətdəki fəaliyyəti, ziyalılıq keyfiyyətləri, Birinci vitse-prezidentlik təsisatında əməli fəaliyyəti **yüksək dəyərli Rəhbər idarəçiliyidir**. Xanım Mehriban Əliyevanın ictimai-siyasi yanaşmasında əsas qayə insana qayğı, diqqətli münasibətdir. **Xanım Mehriban Əliyeva vurğulayır:** “Mənim məqsədim ondan ibarətdir ki, belə deyək, hətta tənqiddə ən çox meyl edən təbəqələrin də müəyyən müddətdən sonra tənqid üçün az əsası olsun” (Youtube. <https://youtube.com>). Məhz bu keyfiyyətlər **ziyalı – alim – siyasətçi Qadın Rəhbərin fenomenliyidir**.

Xanım Mehriban Əliyeva fenomenliyinin əsas mühüm məqamı da müasir Azərbaycan qadınının siyasi-ictimai-diplomatik obrazının məhz öz fəaliyyəti ilə təqdimidir. Müasir Azərbaycan qadınının **beynəlxalq müstəvidə surəti** Xanım Mehriban Əliyevadır.

**Xanım Mehriban Əliyevanın** Azərbaycanın və dünyanın çoxsaylı nüfuzlu adları və mükafatları ilə təltif olunması çoxşaxəli fəaliyyətinə verilən qiymətin **siyasi fəlsəfəsidir**. Təbii ki, bu mükafatlar **savad, zəka və qətiyyətlilik, idarəetmədə peşəkarlıq və bilgi, işində iradəli prinsipallıq və humanitarlıq missiyası ilə bahəm** yaradıcı ağıl, millətində, ölkəsində, dünya insanlığına olan ülvə yanaşma əksinin **siyasi fəlsəfəsidir**.

Nəzərə yetirək ki, ölkənin Birinci Xanımının yüksək dəyəri, Azərbaycan xalqına **“Sizin Mehriban”** imzalı müraciəti, **ali mükafatı** isə Azərbaycan Xalqının **“Bizim Mehribanımız”** rəğbətindən doğan hörmət və məhəbbətdir.

**Xanım Mehriban Əliyeva** Vətən müharibəsində Zəfər çalan Azərbaycan Prezidentinin, Qalib Ali Baş Komandanın ömür-gün yoldaşı, silahdaşı, üç övladının anasıdır. İctimai-siyasi fəaliyyətlə ailə məsuliyyətinin vəhdətini uzlaşdırmaq da Xanım Mehriban Əliyeva fenomenliyinin **Qadın-Dost-Ana xüsusiyyəti**, ictimai-diplomatik-humanistik fəaliyyəti də bu cəhətləri həssaslıqla cəmiyyətlə uyğunlaşdırma qabiliyyətidir.

**Xanım Mehriban Əliyeva Dövlət xadimi, ölkənin Qadın Lider Rəhbər təmsilçisi olaraq fenomenidir.**

**Xanım Mehriban Əliyeva** istər siyasi motivdə, istər ictimai yöndə, yaxud mədəni-sosial humanitar zəmində də hər hansı bir fəaliyyəti əzmlə və yüksək səviyyədə həyata keçirir.

Fikrimizi Birinci vitse-prezident **Xanım Mehriban Əliyevanın** sözləri ilə bitirək: “Gündəlik fəaliyyətimizdə insansevərlik, mərhəmət, qarşılıqlı hörmət, mehribançılıq unudulmamalıdır. Əksinə məhz bu mənəvi dəyərləri uca tutaraq, ən yüksək qələbələr əldə etmək, ən böyük zirvələrə qalxmaq olar”. Və... **“Bizim Mehribanımızın”** dediyi kimi: “Tanrı Azərbaycanımızı qorusun”!

### Ədəbiyyat Siyahısı

Azərbaycan Respublikası Konstitusiyası, Bakı, 2016.

[mehribanaliyeva.preslib.az/media/Ajhj5HozCQ.html](http://mehribanaliyeva.preslib.az/media/Ajhj5HozCQ.html).

[president.az/az/articles/view/22854](http://president.az/az/articles/view/22854). İlham Əliyevin sədrliyi ilə Təhlükəsizlik Şurasının iclası keçirilib. 21.02.2017.

Youtube. <https://youtube.com>. Mehriban Əliyeva “Rossiya 1” telekanalına müsahibə verib. 27.02.2017.

[President.az/az/articles/view/22850](http://President.az/az/articles/view/22850). M. A. Əliyevanın Azərbaycan Respublikasının Birinci vitse-prezidenti təyin edilməsi haqqında Azərbaycan Respublikası Prezidentinin Sərəncamı.

[facebook.com/photo.php?fbid=4251132695006673&id](https://facebook.com/photo.php?fbid=4251132695006673&id) gündəlik həyatımızda.



## TÜRK DÜNYASI ORTAK ETİK KODU KORKUT ATA İLE TOPLUM 5.0 SÜPER AKILLI TOPLUM BİÇİMİNDE KÜLTÜR METAVERSE'LERİNİN YAPILANDIRILMASI

### Turkish World Common Code of Ethics Korkut Ata with In the Form of Society 5.0 Super Smart Society Structuring Culture Metaverses

Sacide ÇOBANOĞLU\*

#### Öz

Uygurlık tarihinin her döneminde, çağın şartlarına uygun olarak bir toplum biçimi geliştirilmiştir. İnsanlık Toplum 1.0 (Avcı-Toplayıcı Toplum), Toplum 2.0 (Tarım Toplumu), Toplum 3.0 (Sanayi Toplumu), 4.0 (Bilgi Toplumu) biçimlerinden geçerek 21. yüzyılda ulaştığı yapay zekâ ile harmanlanmış insansız teknolojilerle Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum) toplum biçimine evrilmiştir. Toplum 5.0; Süper Akıllı Toplum biçiminin getirisi olarak yakın bir gelecekte hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelecek Metaverse (evren ötesi) yeni bir çevrimiçi yaşam biçimi olarak karşımızda durmaktadır. Şu anda VR gözlüklerle girilen Metaverse'de kısa bir süre sonra lensler ve sinir sistemine bağlanan duyu aktarımlı giyilebilir internetle kullanılacaktır. Günlük yaşamı, avatarlar vasıtasıyla çevrimiçi yaşama aktaracak olan metaverse hem kültürel hem de ekonomik üretimin yapılabileceği yeni bir anlam dünyasıdır. Türk dünyası gerek yayıldığı büyük coğrafya gerekse nüfusu bakımından bu platformda oyun kurucu olacak güce sahiptir. Türk dünyası ortak etik kodu *Korkut Ata* adı altında *Türk Kültür Metaverselerini* kurmak ve etik yapılanmasını oluşturmak, kadim etik anlayışımızın yepyeni bir formatla hayata geçirilmesini sağlamak bir gereklilik durumundadır. Daha önce yaptığımız *Dede Korkut Etik İndeksi*, *Kazak ve Oğuz Halk Felsefesi Metaetik Temellendirme*, *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*, *Türk Mitolojisinden Masallar ve Âşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk* adlı çalışmalarımız bu yapılanmanın temel taşlarını oluşturan çalışmalardır. Kültürel etik kodlarımızla tasarlayacağımız metaverse'lerde ortak etik anlayışımızı yansıtan metaetikverse'ü dünyaya tanıtmak ve çağın gereklerine uygun olarak yeni bir rota çizmek Türk dünyası için artık bir hayal değil, hedef olmalıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Metaverse, Metaetikverse, Türk dünyası, halkbilimi, Etik index.

#### Abstract

In every period of the history of civilization, a form of society has been developed in accordance with the conditions of the age. Humanity has gone through Society 1.0 (Hunter-Gatherer Society), Society 2.0 (Agricultural Society), Society 3.0 (Industrial Society), 4.0 (Information Society) and reached the Society 5.0 (Super Smart Society) society with unmanned technologies blended with artificial intelligence, which it has reached in the 21<sup>st</sup> century. has evolved. Society 5.0; Metaverse, which will become an integral part of your life in the near future as a result of the Super Smart Society form, stands before us as a new online lifestyle. Metaverse, which is currently accessed with VR glasses, will soon be used with lenses and wearable internet with sensory transmission connected to the nervous system. The metaverse, which will transfer daily life to online life through avatars, is a new world of meaning where both cultural and economic production can be made. The Turkish world has the power to be a playmaker on this platform, both in terms of its vast geography and population. It is a necessity to establish Turkish Cultural Metaverses and ethical structuring under the name of Korkut Ata, the common ethical code of the Turkish world, and to ensure that our ancient ethical understanding is implemented in a brand new format. Our previous studies titled *Dede Korkut Ethics Index*, *Kazakh and Oghuz Folk Philosophy Metaethical Grounding*, *Folklore and Metaverse in the Cradle of New Worlds*, *Tales from Turkish Mythology and Turkish Folk Philosophy and Existentialism in Âşık Veysel Poetics* are the foundation stones of this structuring. Introducing the metaethicverse to the world, which reflects our common ethical understanding in the metaverses that we will design with our cultural ethical codes, and charting a new route in accordance with the requirements of the age should no longer be a dream, but a goal for the Turkish world.

**Keywords:** Metaverse, Metaethicverse, Turkish world, Folklore, Ethics index.

\* Dr., Akademisyen-Yazar. (Academician-Writer), Ankara/Türkiye, sacidecobanoglu01@gmail.com, ORCID: 0000 0002 5204 4270.

## Giriş

Uygurlik tarihi boyunca insan, sahip olduđu akilla her geçen gün yařam standardını yükseltmiř, bilgilenmiř ve bilgilerini, tecrübelerini nesillere aktararak varlıđını sürdürmüřtür. Yařadıđı her çađda, dönemin řartlarına uygun olarak bir toplum biçimini geliřtirilmiřtir. Bunlar; *Toplum 1.0 (Avcı-Toplayıcı Toplum)*, *Toplum 2.0 (Tarım Toplumu)*, *Toplum 3.0 (Sanayi Toplumu)*, *4.0 (Bilgi Toplumu)* biçimleridir. İlk ađ dönemi haricinde özellikle Aydınlanma ađında insan, dođanın kendi emrinde olduđunu ve bütün evrenin kendi varlıđına hizmet etmek için yaratıldıđını düřünmüř, buna göre hareket etmiřtir ve artık 21. yüzyılda, biriktirdiđi bilgiyi sentezleyerek, yapay zek ile harmanlanmıř insansız teknolojilerle *Toplum 5.0 (Süper Akıllı Toplum)* biçimini yařamaya bařlamıřtır. Dođanın kendi hizmetinde olduđuna inanan insan, Toplum 5.0'ın teknolojik getirilerini hayatına dhil ettikçe iklim deđiřikliđi, evre kirliliđi, radyoaktif kirlilik, endüstriyel atıklar, çarpık kentleřme gibi birçok ekolojik sorun yanı sıra savař, g, terör, insan/kadın/ocuk/hayvan hakları, açlık, sađlık hizmetleri, insan kopyalama gibi pek çok etik sorunuyla karřı karřıya kalmıřtır. Bu sorunlar insanlıđın *Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum Biçiminin* son basamađında ve *Toplum 6.0 Ekolojik Devrim Süper Bilgi Toplumunun* ilk basamađında olduđunun göstergesidir nitekim insanlık, günümüz dünyasının sorunlarına çözüm üretmek için kadim bilgilere bařvurmak gerektiđinin farkına varmıř ve evre sorunlarını zebilmek için geleneksel ekolojik bilgiye; toplumsal sorunları zebilmek içinse kadim ahlak ve etik bilgisine bařvurmaya bařlamıřtır.

Türk dünyası, Adriyatik Denizi kıyılarından bařlayarak Çin Seddi'ne kadar ulařan topraklar üzerinde çok büyük bir cođrafyaya yayılmıř, yzlcm 11.2 km<sup>2</sup>'yi ařan ve nüfusu 140 milyona ulařan büyük bir siyasi cođrafya birliđidir. Bu büyük cođrafyada, kültürel unsurların birleřimiyle husule gelen büyük bir Türk kültür dünyasının varlıđı söz konusudur. Türk dünyası çok uzun zaman siyasi zorunluluklar sebebiyle birbirinden ayrı kalmıř fakat bu ayrılıđa rađmen hiçbir řekilde varlıđını, birliđini yitirmemiřtir çünkü Türk dünyasının halk felsefesini yansıtıđı destanlar, masallar, halk hikyeleri, fıkralar, atasözleri, bilmeceler gibi tüm sözlü kültür rnleri, Türk topluluklarında bir kültürel kod olarak varlık sürdürmektedir. Türk dünyasının yarattıđı sözlü kültür ürünlerinde içinde gerek tarih, edebiyat, dilbilimi gerekse halkbilimi alanlarında birinci dereceden kaynak olan Dede Korkut Kitabı ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Dede Korkut Hikyeleri, bir milletin, milletleřme sürecinin hikyesi olup Türk dünyasının devamlılıđını sađlayan halk fikirlerini nesilden nesile aktaran en önemli sözlü kültür ürünleridir (obanođlu, 2022a: 169).

Bu düřüncelerimden hareketle doktora tezimde halk felsefesi konusunun ayrıntısına inmek amacıyla Türk halk felsefesinin, etik kodlar dhilinde kültürel ergonomiye uygun olarak yansıtıldıđı en müstesna eserimiz ‘‘Dede Korkut Kitabı’’nı çalıřma evrenim olarak belirledim ve halk felsefesinin en önemli yapı tařlarından biri olan etik anlayıřı, Dede Korkut rnekleminde çalıřmaya bařladım. Yaptıđım arařtırma sonucunda, Türk toplumda halk felsefesinin oluřumunda bađlam görevi üstlenen yapıların sosyal normlar olduklarını ve sosyal normlardan bađımsız olarak bir etik anlayıřın ortaya çıkmadıđını gördüm. Halk fikirleri birleřmesiyle oluřan halk felsefesi; sosyal normların bađlamını oluřurmada sosyal normlar da toplumsal etik anlayıřın bađlamını oluřurmaktadır. Bu fikirlerimi bir araya getirdim ve bir kuram olarak ifadelendirdim: *Halkbilimsel Metaetik Kuram*. Folklor olgularının/olaylarının etik yönünü arařtırmak için kullanılmak üzere ortaya koyduđum Halbilimsel Metaetik Kuramın nermesi; *Ahlaksal yařam sosyal normlar üzerine temellendirilebilir* nermesidir. Bu nerme, bir toplumda etik anlayıřın oluřmasında bađlam görevi üstlenen yapıların, birbirini tetikleyen uzun soluklu oluřum sürecinin somutlařtırılmıř cümlesidir (obanođlu, 2024: 452-453).

*Halkbilimsel Metaetik Kuram* ve kuramın inceleme yöntemi *Halkbilimsel Temellendirme Metaetiksel zmleme Yöntemi* ile Dede Korkut Kitabı'nda bir etik indeks çalıřması yapmıř bulunmaktayım. Etik indeks konusunda bir örnek teřkil eden *Dede Korkut Etik İndeksi* alıřmamın sonucunda; Dede Korkut Kitabı'nda; 173 olumlu ve olumsuz etik deđer tespit edilmiřtir. Olumlu ve olumsuz etik deđerlerin toplam bađlam sayısı 929'dur. 126 olumlu etik deđer, 777 bađlam sayısıyla; 47 olumsuz etik deđer, 152 bađlam sayısıyla *Dede Korkut Etik İndeksi*nde yerlerini almıřlardır (obanođlu, 2021a; 2021b).

## 1. Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi Projesi

Bu noktada üç farklı projeden bahsetmek istiyorum: *Birinci proje; Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* projesidir. Türk dünyasında ortaklık gösteren etik değerlerin, etik indeksinin yapılması gerekmektedir. Bu indeks yeni nesillere, unutulmuş değerlerin hatırlatılması, ortak Türk değerlerinin yeniden yaşatılmaya başlanması ve Türk dünyasının birliğini göstermek bakımından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Halkbilimsel Metaetik Kuram ile çalışılan ve *Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* çalışmasının birinci ayağı, prototipi olarak isimlendirebileceğim, Tursun Gabitov ve Özkul Çobanoğlu ile birlikte yaptığımız *Kazak Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme (2022)* adlı çalışmamızdır.

Bu çalışmamızda Kazak ve Oğuz halk felsefesindeki etik değerlerin, etik indeksi yapılmıştır. Türk dünyası ortak kültürünü, ortak halk felsefesini, ortak etik anlayışı; *Oğuz Halk Felsefesi, Oğuz Etik Anlayışı* olarak tanımlanmış ve *Türk Dünyası Etik Kodu* da *Dede Korkut Etik Kodu* olarak adlandırılmıştır. Kadim Türk gelenekleri içinde tartışılmaz öneme sahip etik değerlerimizin, tüm Türk dünyasını kapsayacak şekilde çalışılması ve *Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* adı altında, bir etik indeks çıkarılması, geleceğin Türk dünyasının varlığını ve birliğini kısa bir süre içinde geçiş yapacağımız *Toplum 6.0 Ekolojik Devrim Süper Bilgi Toplumu* biçiminde de geçmişte olduğu gibi devam ettirmesi bakımından bir gereklilik durumundadır (Çobanoğlu, 2022b: 2187).

## 2. Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri Projesi

*İkinci proje; Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri* projesidir. Dede Korkut Kitabı'nın *Adaletli Devlet Yapısı; Eşitlikçi Sosyal Düzen ve Özgür Dinî Yaşantı* üzerine inşa edilmiş *Erdem ve Hüner* ana değerleri etrafında teşekkül eden *Alplik Geleneği* ile yapılandırılmış bir etik yasası mevcuttur, bu sebeple Dede Korkut Kitabı salt kendisi olmakla bizzat bir ideolojidir. Dede Korkut etik felsefesinin evrensel bir etik felsefesi olduğuna ve dünyaya layıkıyla tanıtılması gerektiğine dair inancım doğrultusunda metaverse'de kurulmak üzere *Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri* tasarlayarak bu kültür metaverse'lerinde takip edilecek etik anlayışa *metaetikverse* adını verdim. Hazırladığım Dede Korkut etik indeksinden yola çıkarak *metaetikverse* anlayışı çerçevesinde kurulacak *Türk Dünyası Kültür Metaverse'lerinin* nasıl kurulacağını, Dede Korkut Halk Felsefesi doğrultusunda nasıl oluşturulacağını ve Türk etik felsefesini kültür metaverse'lerine *Dede Korkut Etik Kodu* ile nasıl tanımlanacağını konu ettiğim çalışma *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde (2023)* adını taşımaktadır.

Toplum 5.0; Süper Akıllı Toplum biçiminin getirisi olarak günümüzde yeni bir dijital yapılanma, yeni bir çevrim içi yaşam metaverse (evren ötesi) yaşamı başlamıştır. Bu yeni dijital yapılanmanın adı Metaverse'dür. Metaverse sanal platformlar olup bağlantı, VR gözlük takılarak internete üzerinden sağlanmaktadır. Günümüzde herkesin ilgi alanına göre girdiği internet siteleri gibi düşünülebilecek metaverse platformlarında kişileri temsil eden avatarlar, bizzat kendisi olarak dolaşabilmektedir. Çok kısa bir zamanda gözümüze taktığımız lensler ve sinir sistemimize bağlanmış duyu aktarımını sağlayacak giyilebilir internet ile metaverse'lere girilmesi hedeflenmektedir. Gündelik yaşamdaki alışveriş, ticaret, eğitim, arkadaş toplantıları, iş toplantıları, konserler, aile ziyaretleri, oyunlar yanı sıra dinî, mistik, metafizik, new age alanlardaki faaliyetlerin tamamını karşılayacak alternatif sanal bir yaşam platformudur.

“Metaverse’ün vaatleri ve olumlu yönleri nelerdir?” sorusunun cevabı olarak bireysel olarak;

- Irk, dil, din, cinsiyet, fiziksel engellilik, eğitim gibi farklılıkları ortadan kaldırmak. Eğitimde fırsat eşitliğini sağlamak.
- Sadece ekrana bakarak gerçek dünyada olduğu gibi sürdürülebilir bir yaşama kavuşmak.
- Bir avatarla istenilen insan tipine, yaşam biçimine kavuşmak.
- Maddi kazanç elde etmek. Yeni topluluklar, yeni kültürlerle tanışmakta.
- Arkadaş bulmak, yalnızlık gidermek.

- Gerçek yaşamda deneyimleme imkânı olmayan deneyimleri yaşamak şeklinde farklı maddeler sıralamak mümkündür.

Toplumsal alanda ise;

- Bilimsel çalışmaların kolaylaşması.
- Tıbbın kadavra aramaması, iç organlarda dolaşılabilmesi.
- Mühendisin çizdiği köprüde gezinebilmesi, yaptığı cihazı elleriyle şekillendirebilmesi.
- Öğrencinin gezegenlerde, atomun etrafında gezebilmesi.
- Müzik aleti çalmayı öğrenmek isteyen hiçbir yere gitmeden bunu yapabilmesi.
- Öğrencinin coğrafyaları bizzat tanıyabilmesi, meridyen paralel hesaplarını dokunarak yapabilmesi. vb. maddeler sıralanabilir.

Metaverse'ün olumsuz yönlerine baktığımızda; Semavi dinlerin ibadetlerinde düşünce ayrılığının ortaya çıkma olasılığına yol açacağını görmekteyiz. Şu an *Kâbe* ve *Hacerülesved Taşı* metaverse'e taşınmıştır. Türkiye'de farklı firmalar VR gözlükleri *Kâbe Gözlük'le Kutlu Yolculuk* sloganıyla satışa sunmuştur. İsteyen avatar, gidip bu kutsal mekanları ziyaret etmektedir. Bu nokta yapılan ibadet *dinen geçerli midir, değil midir?* sorusu gündeme gelmektedir. Tasavvuf felsefesi yeniden şekil almakta ve batı kökenli new age dinler, kozmik bilinç, kuantum düşünce teknikleri adı altında, spritüel yaşam koçları avatarlar vasıtasıyla süretiler metaverse'de yer almaktadır.

Bu noktada *Türk Dünyası Neler Yapmalıyız?* sorusu gündeme gelmektedir. Çalışmada ifade edilen şekliyle yapılması gerekenler şöyle sıralanabilir; Öncelikle Türk dünyasının bu oluşumda oyun kurucu olması gerekliliği görülmeli ve topluma dayatılan *tüketim odaklı değer odaksız felsefeden* uzaklaşarak insana değer veren Türk Halk Felsefesine dönülmelidir. Teknoloji üretip ürettiği teknolojiyi satan bir Türk dünyası hedeflenmelidir. Teknoloji üretmeye zaman kalmadıysa satın alınan teknoloji, Türk dünyası kültürel ergonomisine uyarlanmalıdır. Bu uyarlamayı gerçekleştirmek için de metaverse'de *Korkut Ata Kültür Metaverse'leri* kurulmalıdır. Türk dünyası gerek yayıldığı büyük coğrafya gerekse nüfusu bakımından bu platformda *oyun kurucu* olacak güce sahiptir. Türk dünyası ortak etik kodu *Korkut Ata* adı altında *Türk Dünyası Kültür Metaverselerini* kurmak ve etik yapılanmasını oluşturmak, kadim etik anlayışımızın yepyeni bir formatla hayata geçirilmesini sağlamak tıpkı *Büyük Türk Dünyası Etik İndeksi* gibi bir gereklilik durumundadır.

*Halkbilimsel metaetik kuram doğrultusunda kültür metaverse'ünü nasıl kuracağız?* Sorusunun cevabını birkaç örnekle somutlaştırmak mümkündür. Dede Korkut Etik İndeksi çalışmasında *sağlıklı olmak etik değeri* Dede Korkut Kitabı'nda dört bağlamda yer almaktadır. Halkbilimsel metaetik kuram disiplinlerarası bir kuramdır, bu sebeple bağlamlar *halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu* olarak isimlendirilmektedir.

**a) Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu:** Babasının Boğaç Han'ı oklamasından sonra yarasının iyileşmesi, yeniden sağlığına kavuşması için Hz. Hızır'ın onun rüyasına girmesi ve anasının Hızır'ın tarif ettiği merhemi yaparak Boğaç Han'ın yarasını sağaltması.

**b) Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu:** Karaçuk Çoban'ın düşmanlarla savaşarak yara almasından sonra kepeneğinden yün alıp yakması ve yaralarını sağaltması, sağlığına kavuşmak için kendini tedavi etmesi.

**c) Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu:** Deli Karçar'ın isteklerini tedarik ederek ona giden Dede Korkut'un, Karçar'ı önce pirelerin içine koyup cezalandırmasının ardından pirenin insan sağlığına zararını bildiği için onu nehre sokarak pirelerden arınmasını sağlaması.

**d) Halkbilimsel anlamda etik eylem/metaetikselsel anlamda moral olgu:** Begil'in, avlanırken yaralanması, yarasını sağaltmak için atının koşullarıyla önce ayağını bağlayıp sabitlemesi, sonra kendini atına bağlaması ve hayvanın onu obaya götürmesi.

Bu dört bağlamın hepsi halk tababeti adını verdiğimiz sağlık uygulamaları içermektedir. Dört bağlamın her biri bir metaverse evreni olarak tasarlanabilir ya da bir tek metaverse’de tüm eylemler avatarlara deneyimletilebilir. 12 Dede Korkut Hikâyesi’nin, 12 farklı metaverse olarak tasarlanması ya da tek bir metaverse’de 12 hikâyenin bir arada tasarlanması mümkündür. Dede Korkut’taki etik anlayışı günümüze taşımanın bir örneği olarak tasarladığımız metaverse’de şöyle bir konseptte yer verebiliriz:

Dede Korkut’ta Begil çok iyi bir avcıdır ve hayvanı yay kirişi ile yakalar. Avlanmaya müsait değilse kulağına bir nişan koyarak salar. Bu nişana *Begil Sevinci* adı verilir. Günümüzde sokak hayvanlarına yapılan muayene ve uygulanan aşılarından sonra hayvanların kulaklarına bir plastik klips takılmaktadır. Bu klipse *Begil Sevinci* adını verebiliriz ve oluşturacağımız metaverse’de Begil’i bir sabit avatar olarak konuşlandırabilir ve muayene ettiği hayvanların kulaklarına Begil sevinci taktırabiliriz. Bu evrensel olarak hayvan sevgisini göstermek bakımından büyük önem taşır.

Metaverse evrenlerini çoğaltmak mümkündür. *Türk Mitolojisinden Masallar (2022c)* adlı iki ciltlik çalışmamda, farklı Türk boylarına ait 70 Türk destanı masallaştırılmıştır. Bunların her biri, bir metaverse dünyasıdır. Bu çalışmadan yararlanarak kurulacak metaverse’lerde Türklerin hayvan sevgisini ifade edecek bir başka ilginç konsept olarak *Tölegetay oğlu Kıtay* anlatısı ele alınıp eski Türklerdeki kartal eğitimi/alıcı kuş eğitimi işlenebilir. Kartal eğitiminin safhaları, metaverse konseptleri olarak geliştirilebilir, avatarlara deneyimletilebilir. Yaptığım tüm bu çalışmalar, metaverse yapılanmasının temel taşlarını rahatlıkla oluşturabilecek çalışmalardır. Kültürel etik kodlarımızla tasarlayacağımız metaverse’lerde; Türk dünyası ortak etik anlayışımızı yansıtan *metaetikverseü* dünyaya tanıtmak ve çağın gereklerine uygun olarak yeni bir rota çizmek artık bir hayal değil, Türk dünyasının ortak hedefi olmalıdır.

### 3. Büyük Türk Dünyası Aksakallar Halk Felsefesi Projesi

*Üçüncü proje; Büyük Türk Dünyası Aksakallar Halk Felsefesi* projesidir. *Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Aşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk (2024)* adlı çalışmamda; toplumumuzu birleştiren ortak dilin halk felsefesi olduğunun bilincinde olan ve bu felsefeyi bütün yaşamında, eserlerinde kullanan bir âşık olarak Aşık Veysel’in poetikasında, varoluşçuluk felsefesinin varlık (ontoloji) felsefesi ve etik felsefesi olmak üzere iki yönüyle nasıl yer aldığını, *Ziya Gökalp* ve *Hilmi Ziya Ülkenin* tanımlamaları dâhilinde halk felsefesini günlük hayatında nasıl kullandığı ve etik anlayışını nesillere nasıl aktardığı kuramım doğrultusunda inceledim. Bu çalışma *Büyük Türk Dünyası Aksakallar Halk Felsefesi* projesinin prototipini oluşturmaktadır yanı sıra *Kazak Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme (2022)* adlı çalışmamızda aksakal olarak Abay’a yer vermemiz de projeyi örneklemektedir. Aşık Veysel poetikasında halk felsefesinin incelendiği gibi Türk dünyası aksakallarının *Mirza Elekber Sabirin, Mehmet Emin Resulzâdenin, Mahtumkulunun, Çolpanın, Mağcan Cumabayın, İsmail Gaspralının, Akçuranın, Aytmatovun, Dağcının* eserlerinde ve düşüncelerinde halk felsefesinin çalışılması gerekmektedir.

Halk felsefesi konusunda yaptığım bütün bu çalışmaların sonucunda; yeni dünya düzeninde, Türk dünyasının yükleneyeceği misyonun, oyun kurucu olmak ve bu dijitalleşmenin etik düzlemini oluşturmak olduğunu düşünmekteyim. Kültürel etik kod, Türk dünyasının geleceğinin sigortasıdır ve taşıdığı öneme binaen bu üç proje kapsamında yapılandırılması, çalışılması ve hayata geçirilmesi bir gerekliliktir. Halkbilimsel Metaetik Kuram bu misyonu gerçekleştirmeye katkıda bulunmak, bir sistem ve bir yöntem dahilinde çalışılmasını sağlamak amacıyla ortaya konmuştur.

Bizim, ütopyalarını gerçeğe dönüştüren ve bizlere; Üstte mavi gök çökmedikçe altta yağız yer yarılmadıkça senin ilini, töreni kim bozabilir? diyen; Güneş bayrağımız olsun gökyüzü kurikan! diyen; En hakiki mürşit ilimdir! diyen atalarımız; İlim Çin’de olsa gidip alınız! diyen bir peygamberimiz var. Onların nesli olarak bize; teknoloji üreterek, yazılım geliştirerek yaşadığımız çağa ayak uydurup aynı oranda dünyada söz sahibi olarak atalar izini takip etmek düşer. Bunun için “Muhtaç olduğumuz kudret damarlarımızdaki asil kanda mevcuttur!”

### Kaynakça

- Çobanoğlu, Sacide. (2021a). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. C.I. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Çobanoğlu, Sacide. (2021b). *Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. C.II. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Çobanoğlu, Sacide. (2022a). Halkbilimsel Metaetik Kuram ile 'Kendini Övmek ve Kibirli Olmak Olumsuz Etik Değerleri'nin Halkbilimsel Temellendirmesi, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 10(30), 168-192.
- Çobanoğlu, Sacide. (2022b). Türk Dünyası Etik İndeksi ve Türk Dünyası Kültür Metaverse'leri Projesi Üzerine Düşünceler. *Uluslararası Türk Dünyası Sempozyumu Bildiri Kitapçığı 9-12 Ekim 2022* içinde (s. 2187-2194). Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi.
- Çobanoğlu, Sacide. (2022c). *Türk Mitolojisinden Masallar*. C.I-II. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Çobanoğlu, Sacide. (2023). *Halkbilimi ve Metaverse Yeni Dünyaların Beşiğinde*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Çobanoğlu, Sacide. (2024). *Halkbilimsel Metaetik Kuram ile Âşık Veysel Poetikasında Türk Halk Felsefesi ve Varoluşçuluk*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Çobanoğlu, Özkul. (2024). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemlerine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gabitov, Dursun-Çobanoğlu, Özkul-Çobanoğlu, Sacide. (2022). *Kazak ve Oğuz Halk Felsefesi Halkbilimsel Metaetik Temellendirme*. Ankara: Grafiker Yayınları.

## ÇAĞDAŞ TÜRK ŞEİRİNİN NÜMAYƏNDƏSİ – BÜLƏND ECEVİTİN BƏDİİ YARADICILIĞINA BİR NƏZƏR

### A Look At The Artistic Creation of Buland Ecevit, Representative of Contemporary Turkish Poetry

#### Çağdaş Türk Şiirinin Temsilcisi Bülent Ecevit'in Sanat Eserlerine Bir Bakış

Salidə ŞƏRİFOVA\*

#### Xülasə

Tarixi arenada daha çox partiya sədri, baş nazir və siyasi xadim kimi tanınana Bülənd Ecevitin poetik yaradıcılığı kamilliyi və problematika baxımından özünəməxsus xüsusiyyətlərə malikdir. O, “Şeirlər” (Şiirler, 1976), “İşığın daşdan oydum” (Işığın Taştan Oydum, 1978), “Əl-ələ böyütdük sevgini” (El Ele Büyüttük Sevgiyi, 1987), “Sabah bir şeylər olacaq” (Bir Şeyler Olacak Yarın, 2005) kimi şeir kitablarının müəllifidir. Bülənd Ecevit yalnız poetik nümunələr qələmə almamış, sanskrit, bengal və ingiliscə qələmə alınmış müxtəlif ədəblərin şeirlərini türk dilinə çevirmişdir. Onun bədii tərcüməçilik sahəsindəki fəaliyyətini 1976-cı ildə “Şeirlər” (Şiirler) adıyla nəşr etdirdiyi kitabda toplanılıb. Bülənd Ecevit şeirlərinin çox qismi sərbəst şeir şəklində qələmə almış, sərbəst şeirin poetik imkanlarından yaradıcı şəkildə faydalanaraq, düşüncələrini ifadə edə bilmişdir. Bülənd Ecevit yapon poeziyasına aid haykuların qələmə alması da qeyd edilir. Bülənd Ecevitin heca vəznində qələmə aldığı şeirlər də problematika baxımından zəngindir. Bülənd Ecevitin şeirlərinin problematikasına diqqət yetirdikdə, ilk növbədə, vətənə bağlılıq, tarixi keçmişin unudulmamasına çağırış və s. əsas yer tutur. Bülənd Ecevitin poetik yaradıcılığının problematikasında xalqın dogma yurd-yuvalarından köç etməsi məqamları da əksini tapmışdır. Bülənd Ecevit şeirlərinin problematikasında azadlıq məhfumu ana xətt təşkil edir. Belə ki, o şeirlərində azadlığı, onun xalqın şüurunda tutduğu mövqeyi, cəmiyyətdəki tərəfdarlarının apardıqları mübarizələri və s. istər açıq şəkildə, istərsə də üstüörtülü şəkildə təqdim edilir. Bülənd Ecevitin şeirlərinin problematikasında qadın və onun cəmiyyətdə tutduğu mövqenin tərənnüm və təbliğ edilməsi də geniş yer tutmaqdadır.

**Açar Sözlər:** Bülənd Ecevit, poetik yaradıcılıq, şeir, sərbəst şeir şəkli, haiku, azadlıq məhfumu.

#### Abstract

In the historical arena, Buland Ecevit, who is known more as a party chairman, prime minister and political figure, has unique poetic creativity has unique characteristics in terms of perfection and problematic. He wrote “Poems” (Şiirler, 1976), “I Carved Light Out Of Stone” (Işığın Taştan Oydum, 1978), “We Raised Love Hand In Hand” (El Ele Büyüttük Sevgiyi, 1987), “Things Will Happen Tomorrow” (Bir Şeyler Olacak Yarın, 2005) is the author of poetry books. Buland Ecevit not only wrote poetic examples, he also translated the poems of various writers written in Sanskrit, Bengali and English into Turkish. His activities in the field of literary translation were collected in the book he published in 1976 under the name “Poems” (Şiirler). Buland Ecevit wrote most of poetry in the form of free verse, he was able to creatively benefit from the poetic possibilities of free verse and express his thoughts. It is also noted that Buland Ecevit wrote haikus related to Japanese poetry. Poems written by Buland Ecevit in syllabary are also rich in terms of problematics. When Buland pays attention to the problematic of Ecevit's poems, first of all, the attachment to the motherland, the call not to forget the historical past, etc. takes the main place. Buland Ecevit's poetic creativity also reflected the issues of the migration of the people from the homes. In the problems of Buland Ecevit's poems, the theme of freedom is the main line. Thus, in his poems, freedom, its position in the minds of the people, the struggles of its supporters in society, etc. whether presented overtly or implicitly. In the problematic of Buland Ecevit's poems, the glorification and promotion of women and their position in the society is also very important.

**Keywords:** Buland Ecevit, poetic creativity, poem, form of free verse, haiku, the teme of freedom.

#### Öz

Tarixsel alanda daha çox parti genel başkanı, başbakan ve siyasi figür olarak bilinen Bülent Ecevit'in şiirsel yaradıcılığı mükemmellik ve sorunsallık açısından kendine has özelliklere sahiptir. “Şiirler” (1976), “Işığın Taştan

\*Prof. Dr., Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi, Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, Bakü/Azerbaycan, salidasharifova@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-8788-6366.

Oydum” (1978), “El Ele Büyüttük Sevgiyi” (1987), “Bir Şeyler Olacak Yarın” (2005) gibi şiir kitaplarının yazarıdır. Bülent Ecevit sadece manzum örnekler yazmakla kalmamış, çeşitli yazarların Sanskritçe, Bengalce ve İngilizce yazılmış şiirleri de Türkçeye çevirmiştir. Edebi çeviri alanındaki faaliyetleri 1976 yılında “Şiirler” adıyla çıkardığı kitapta toplandı. Bülent Ecevit şiirlerinin çoğunu serbest şiir türünde yazmış, serbest şiir türünün şiirsel olanaklarından yaratıcı bir şekilde yararlanabilmiş ve düşüncelerini ifade edebilmiştir. Ayrıca Bülent Ecevit’in Japon şiiriyle ilgili haikular yazdığı da belirtiliyor. Bülent Ecevit’in heceyle yazdığı şiirler sorunlar bakımından da zengindir. Bülent Ecevit’in şiirlerindeki sorunsala dikkat çektiğinde öncelikle vatana bağlılık, tarihi geçmişi unutmamaya çağrı vb. asıl yeri alır. Bülent Ecevit’in şiirsel yaratıcılığı aynı zamanda halkın yurtlarından göçü konularını da yansıtıyordu. Bülent Ecevit’in şiirlerinde özgürlük teması ana çizgidir. Böylece onun şiirlerinde özgürlük, halkın zihnindeki yeri, taraftarlarının toplumdaki mücadeleleri vb. ister açık ister örtülü olarak sunulur. Bülent Ecevit’in şiirlerindeki sorunsalda kadının yüceltilmesi, tanıtılması ve toplumdaki konumu da oldukça önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Bülent Ecevit, şiirsel yaratıcılık, şiir, serbest şiir türü, haiku, özgürlük teması.

## Giriş

Əsasən partiya sədri, baş nazir və siyasi xadim kimi tanıdığımız Bülənd Ecevitin poetik yaradıcılığı özünün kamilliyi və mövzu rəngarəngliyi ilə “Şeirlər” (Şiirler, 1976), “İşıq daşdan oydum” (Işıq Taşdan Oydum, 1978), “Əl-ələ böyütdük sevgini” (El Ele Büyüttük Sevgiyi, 1987), “Sabah bir şeylər olacaq” (Bir Şeyler Olacak Yarın, 2005) kimi şiir kitablarında əksini tapmışdır.

Bülənd Ecevit şairlik missiyası haqqında bəhs edərkən, şeirə niyə diqqət yetirməsini konkret şəkildə vurğulamışdır: «“Sunuş”da belirttiğim gibi benim için şiir yazmaq - özellikle siyasətə girdiğimden beri - bir iletişim aracı bir düşünce açıklama yolu değil bir düşünme yöntemidir» (Bülent Ecevit). Bülənd Ecevitin şeirə müraciət etməsini ünsiyyət vasitəsi və ya fikirləri ifadə etmək üsulu olması deyil, məhz bir düşüncə tərzini olması, yaradıcılığının milli səciyyəsinə təşkil etməsini, hətə 1976-cı ildə yazdığı “Niçin şiir” adlı yazısında açıqlayır. “Şiirler” kitabında “Siyaset, Şiir və Tasavvuf” başlıqlı yazıda bizlər məhz Bülənd Ecevitin poeziyanın incəliklərinə dərinədən bələd olan şəxs olmasının şahidi oluruq.

Şeirinin məhz şairin düşüncə tərzini olması qələmə aldığı şeirlərinin problematikasında qabarıq şəkildə özünü əks etdirir. Şeirlərinin problematikasının müxtəlif və rəngarəng olması şairin fikir və düşüncələrinin zənginliyinə dəlalət edir. Şairin özünün vurğuladığı kimi “Söyleyişle düşünüş arasındaki bağlantı gözönünde tutulursa şiir için “düşünülen şey değil düşünüş biçimidir” de denilebilir” (Bülent Ecevit). Bülənd Ecevit bundan əlavə deyilə bilməyəcək fikirlərin şeirlə deyilməsinə də toxunur:

ozan söze deđdi mi  
sözün dili çözüdür  
usun ermediđini  
gözün görmediđini  
şiir dili duyurur

Maraqlı məqam, şairlərin ədib tərəfindən ozan adlandırılması məqamıdır. Bülənd Ecevitin şairi ozan kimi təqdim etməsi məhz onun söz sənətinə verdiyi yüksək dəyər kimi qəbul edilməlidir.

Bülənd Ecevit poetik nümunələr qələmə aldığı kimi, sanskrit, bengal və ingiliscə qələmə alınmış müxtəlif ədiblərin şeirlərini ana dilinə çevirmişdir. Onun bədii tərcüməçilik sahəsindəki fəaliyyətini 1976-cı ildə “Şeirlər” (“Şiirler”) adıyla nəşr etdirdiyi kitabda şahidinə çevrilirik. Həmin kitabda “Evren, İnsan, Toplum alt başlıqları altında 38 telif şiirinin yer aldığı bu kitab aynı zamanda Hint Destanı Bhagavatgita’dan, Çin bilgesi Lao Tsu’dan, İngiliz və Amerikan şairləri T. S. Eliot, Ezra Pound, Dylan Thomas, Peter Larkin, David Mallet ve Ruyard Kipling’dən çeviri şiirleri içinde barındırır. Ayrıca yıllar önce İngilizceden çevirdiği Gitanjali’nin Bengalce orijinalinden çevirdiği parçalara da yer verir” (Öztürk, 2017: 35). Bülənd Ecevitin ingilis yazıçısı və şairi Redyard Kiplinqin “Əgər” (“If”, 1895) adlı şeirini türk dilinə “Adam olmak” adıyla təqdim etməsindən sonra şeir ətrafında mübahisələrin meydana çıxması, məhz tərcümənin kamil şəkildə həyata keçirilməsindən irəli gəlir. Bülənd Ecevit Rabindranat Taqor (Gitanjali İlahiler, 1941; Âvare Kuşlar, 1943) T. S. Eliot



(Kokteyl Partisi, 1963) və başqa dahi sənətkarların əsərlərini də tərcümə edərək türk xalqına çatdırmışdır.

### 1. Bülənd Ecevit Nəzminin Janr Xüsusiyyətləri

Bülənd Ecevitin poetik yaradıcılığının janr məsələsinə toxunarkən, sərbəst şeir vəzninə toxunmamaq qeyri-mümkündür. Şairin şeirlərinin çox qismi sərbəst şeir şəklində qələmə alınmışdır. Bülənd Ecevit sərbəst şeir şəkli ilə öz poetik imkanlarını, həmin imkanların çatdırılmasını həyata keçirə bilir. Şair sərbəst şeirin poetik imkanlarından yaradıcı şəkildə faydalanaraq, düşüncələrini ifadə edir. Məsələn, şairin “Sabah” (Yarın) şeirinin vəzninin sərbəst şeir şəklində olmasının şahidinə çevrilirik:

bir şeylər olacaq sabah  
duruşundan bəlli  
çöldəki atların  
buludların köçməsindən bəlli  
köstəbəklərin torpağı  
necə qazıdıklarından bəlli  
qarışqaların təlaşından bəlli  
bir şey olacaq sabah  
bəlkə də bir tumurcuq  
bəlkə də bir ağacın düşən yarpağı  
bəlkə də bir körpənin doğuluşu

Bülənd Ecevitin “Sual” (Soru) şeirinin də sərbəst şeir şəklində qələmə alınması diqqəti cəlb edir:

kim bilir  
insanda son kalan gözler  
görür mü dünyayı uzaktan

kim bilir  
küçülür mü dünya  
büyür mü uzaktan

Qeyd etdiyimiz kimi, şairin şeirlərinin əksər qismi sərbəst şeir şəklindədir. Bülənd Ecevitin sərbəst şeir şəklində qələmə alınmış “İnsan” şeiri də diqqətdən yayınmır:

Əlbəttə,  
səndən gözəl olacaq  
çəkdiyən rəsm,  
səndən ucaboy,  
səndən yaraşlı olacaq  
yonduğun heykəl.  
Əlbəttə,  
nə desə, səndən doğru deyəcək  
yazdığım şeir.

Bülənd Ecevitin poetik nümunələrinin janrlarından bəhs edərək, onun yapon poeziyasına aid haiku (haiku) qələmə almasına da toxunulur: “Ayrıca Ecevit, Londra’da iken Türk-Yunan Şiiri gibi önemli bir çalışmasının ilk taslağını hazırlarken haiku gibi daha önce edebiyatımızda pek görülmemiş bir türün denemelerini yapar” (Öztürk, 2017: 26). Yapon poeziyasına aid janrlardan biri olan haikunun 3 sətirdən ibarət olması bəllidir. Haiku 5-7-5 heca sisteminə əsaslanır. Bülənd Ecevitin haiku kimi təqdim edilən poetik nümunələr isə fərqli şəkildədir. Belə ki, şairin qələmə aldığı haiku adlanan poetik nümunələr nə üç sətirdən ibarətdir, nə də heca bölgüsü 5-7-5 şəklindədir. Ədəbin şeir kitablarında yer almış “İlkbahar və Kuşlar”, “İlkbahar Müjdələri”, “Bahar Akla Nələr Getiriyor”, “Kuşunun Ölümü”, “Londralı Kuşular” isimli beş şiir Ecevit ‘in son şiir kitabı olan Bir Şeyler Olacak Yarın’da “Bülent Ecevit’ten Haikular” başlığı ile yayımlanmışdır və şiirlerin altında “Londra, 1947” notu vardır. Bülent Ecevit de haikuyla ilgilendiğini çeşitli rəportajlarda dile getirmişdir (Öztürk, 2017: 26). Lakin təqdim edilən şeirlərə diqqət yetirdikdə, onların haiku (haiku) olmadığına şahidi oluruq. Bülənd Ecevit yaradıcılığını tədqiq edən tədqiqatçılar tərəfindən şairin şeirlərinin yapon şeir növü olan haikulardan həcm və bölgü baxımından fərqli olmasına baxmayaraq, bəzi şeirlərinin haiku (haiku)

adlandırılmasına toxunulur: “Ənənəvi haiku 5-7-5 heca rəqəmləri ilə üç sətirdə yazılsa da, Ecevit buna əhəmiyyət verməyərək dörd-beş misra ilə yazdığı şeirlərə haiku deyirdi. Amma onun yazdığı şeirlər Ecevitin özünün haiku tərifinə uyğun deyildi. (Geleneksel haiku hece sayıları 5-7-5 şəklində olan üç mısradan yazılırken Ecevit bunu önemseməmiş, dörd-beş mısra halində yazdığı şiirlərə haiku demiştir. Ama yazdığı şiirlər Ecevit’in kendi haiku tanımıyla tutarlıdır)” (Öztürk, 2017: 124). Bəzi tədqiqatçılar Bülənd Ecevitin haikularının uğurlu olmadığını da vurğulamaqdadırlar: “Mən ədəbiyyatşünas deyiləm, amma eşitmişəm ki, Ecevitin yazdığı haikular çox da yaxşı deyil. (Ben edebiyat eleştirmeni sayılmam ama Ecevit’in yazdığı Haiku’ların çok iyi olmadığını duymuşluğum var)” (Yılmaz).

Bülənd Ecevitin haikularına diqqət yetirdikdə, həqiqətən də həmin poetik nümunələrin bu janra cavab vermədiyinin şahidi olursan:

Bahar ne acayip ne acayip sorular  
insanın başına yığmada  
bahar çiçəkləri açmışsa hangi eller  
sular onları şimdi  
Hiroşima’da.

Bülənd Ecevitin heca vəznində qələmə aldığı şeirlər də problematika baxımından zəngindir. Məsələn, şairin 4 bənddən, hər bəndi 2 mısradan, hər mısrası 10 hecadan ibarət olan Levniyə ithaf etdiyi “Uyum” şeiri heca vəznində qələmə alınmış mükəmməl poetik nümunə kimi diqqətlərdən yayınmır:

Boşluğa bulut buluta yağmur  
yağmura toprak ne güzel uymuş.

Gündüze güneş güneşe tarla  
tarlaya başak ne güzel uymuş.

Xüsusi qeyd etmək lazımdır ki, on hecalı şeirə poeziyada az rast gəlinir. Bülənd Ecevitin on hecalı “Uyum” şeirinin bölgüsü 5+5 şəklindədir:

Başağa buğday / buğdaya insan 5+5=10  
insana emek / ne güzel uymuş. 5+5=10

Emeğe eylem / eyleme yürek, 5+5=10  
yüreğe sevgi / ne güzel uymuş. 5+5=10

“Şiir benim özel eylemim” kimi iddiada olan türk siyasi səhnəsində “Qara oğlan” (Karaoğlan) təxəllüsü ilə şeirlər yazan Bülənd Ecevit bədii yaradıcılığının problematikasında xalqı əldə saxlamaq üçün siyasi ideyalarını təbliğ edilməsini deyil, öz hiss və duyğularını məhz bədii yaradıcılığının əsas qayəsinə çevirir. Bu da zənginliyi ilə diqqəti cəlb edən şairin “Əl-ələ böyütdük sevgini” (El Ele Büyüttük Sevgiyi), “Çanaqqala” (Çanakkale), “Pülümür’un Yaşsız Kadını”, “Dərə” (Dere), “Yapamadığımız”, “Göçmen”, “Mağara”, “Sərhəd” (Sınır), “Kəndli qadınlar” (Köylü kadınlar), “Ben misin” kimi poetik nümunələrində öz əksini tapır. Bülənd Ecevit toplum üçün təqdim etdiyi bu şeirlərini ilk növbədə, yəni qələmə aldığı bu şeirləri özü üçün, bunun müqabilində insanlar üçün yazmasına toxunur. Müəllif məhz şeir vasitəsilə bir varlıq kimi özündə tapdığı həqiqəti bəşəriyyətə, onu əhatə edən insanlara çatdırma bilməsini vurğulayır: “Bu bir anlamda şiiri kendimiz için yazmak demektir. Ama kendimiz için yazarken de insan için yazmış olursunuz. Şiirle kendinizde bulduğunuz tüm insanlık için bulmuşsunuzdur. Bir gerçeği veya doğruyu kendinizde duyamazsanız bulamazsanız dışınızda hiç duyamaz hiç bulamazsınız. O nedenle bencillik değildir şiiri kendisi için yazmak...” Müəllif tərəfindən vurğulanan bu məqam bir daha təsdiq edir ki, müəllifin şeirlərinin problematikası rəngarəng və aktuallıq kəsb edir. Bir şair kimi Bülənd Ecevit şiirin əhəmiyyətini vurğulayarkən, onun xalq şüuruna necə təsir edəcəyini biləcəyi amilinə də nəzər salır: “Şiirsiz kalan toplum bu nedenle “insanlığın ana dili”nden kopmuş olur. Dile yabancılaşır. O yüzden kendine de yabancılaşır”.

## 2. Bülənd Ecevit Nəzminin Problematikası

Bülənd Ecevitin şeirlərinin problematikasına diqqət yetirdikdə, ilk növbədə, vətənə bağlılıq, tarixi keçmişin unudulmamasına çağırış və s. əsas yer tutur. “Çanaqqala” (Çanakkale) şeirinin

problematikasında şair xalqının qəhrəmanlıq dolu tarixi keçmişini əks etdirir. Şeirdə müəllifin ünvanladığı sualı müdrik şəkildə cavablandırması həmin məqamı oxucunun gözü önündə canlandırır, düşünməyə vadar edir. Şairin şeirdə ünvanladığı;

Söyle Arkadaşım' dedi Anadolulu Mehmet  
yanı başındaki Anzak erine  
'nereden kopup gelmişsin,  
neden çökmüş bu mahzunluk üzerine?'

– sualını bir müəllif kimi cavablandırması yalnız özünün deyil, həm də millətinin bu suala cavabı kimi dəyərləndirilməlidir. Dünyanı ağışuna alan müharibənin acı bir vəba olmasına baxmayaraq, vətən övladlarının düşmənə qarşı mərdliklə mübarizə aparması xalqının birliyi kimi təqdim edilir:

'DÜNYANIN ÖBÜR UCUNDAN' dedi gencecik Anzak  
'Öyle yazmışlar mezar taşıma.  
doğduğum yerler öylesine uzak,  
örtündüğüm topraksa gurbet bana.'  
'Dert edinme arkadaşım' dedi Mehmet  
'değil mi ki bizlerle birleşti kaderin,  
değil mi ki yurdumuzun koynundasın ilelebet,  
sen de artık bizdensin,  
sen de bencileyin bir Mehmet'.

Bütün bunlara rəğmən Bülənd Ecevit Çanaqqala döyüşlərinə olan sevgi və ehtiramını da əks etdirə bilir. Şairin,

Çanakkale'de toprağının  
üstü cennət altı mezar  
kavga bitmiş mezarlarda  
kaynaş olmuş yiten canlar

– deyərək tarixi xatırlatmaqla yanaşı, böyük Vətən, torpaq sevgisini də əks etdirir. Bülənd Ecevit “Çanaqqala” (Çanakkale) şeirində dogma torpağı uğrunda şəhid düşənlərin ümumiləşdirilmiş şəhid obrazını yaratmağa nail olur:

Huzur içinde uyusun  
vuruştukları toprakta  
kavgadan kinden uzakta  
yan yana dostça yatanlar.

Şair şeirlərində görkəmli şəxsiyyətlərin müəyyən fikirlərini səsləndirməsi ilə tarixə bağlılığını, tarixi şəxsiyyətlərə hörmət və ehtiramını ifadə edir. Məsələn, Bülənd Ecevit “Çanaqqala” (Çanakkale) şeirində Mustafa Kamal Atatürkün 1934-cü ildə Çanaqqalada keçirilən mərasimə göndərdiyi mesajının şeirdə səsləndirilməsi xalqın tarixi yaddaşının yaşamasına və yaşayacağına bir əminlik ifadə edir. İfadə edilən bu əminlikdə türk torpaqlarında vuruşmuş əcnəbilərə nifrət deyil, onların da Vətən uğrunda şəhid olmuşlarla bərabər, dost torpaqlarında rahat yatmaları əksini tapır:

“Bu memleketin toprakları üzerinde  
kanlarını döken kahramanlar:  
Burada bir dost vatanın toprağındasınız.  
Huzur ve sükün içinde uyuyunuz!  
Sizler Mehmetçiklerle yan yana, koyun koyunasınız.  
Uzak diyarlardan evlatlarını savaşa gönderen analar:  
Gözyaşlarınızı siliniz!  
Evlatlarınız bizim bağrımızdadır.  
Huzur içindedirler  
ve huzur içinde rahat uyuyacaklardır.  
Onlar bu toprakta canlarını verdikten sonra  
artık bizim evlatlarımız olmuşlardır”.

Bülənd Ecevitin poetik yaradıcılığının problematikasında xalqın dogma yurd-yuvalarından köç etməsi məqamları da əksini tapmışdır. Şair “Göçmen” adlı şeirində xalqın məcburən köç həyatı sürməsinə poetik dillə təqdim edə bilir. Müəllif köçmən həyatının ağrı-acılı olmasını qabardır:

Yurdum olmadan sıldayım  
Kimsem ölmeden yasta  
Yollarda gözlediğim ne  
Mektuplarda beklediğim ne  
Nereden sürmüşler beni buralar nere  
Buralar nere, buralar nere

Bülend Ecevit incəliklə məcburən dogma el-obanı tərkdən insanlar üçün köç etdikləri məkanın “buralar nere” deyərək ritorik sual ünvanlamaqla, cavablandırmağı sualın cavabını oxucusunun öhdəsinə buraxır. Şair məcburiyyət qarşısında “köçmən” olmağa məruz qalan insanların üzləşdikləri acıları, ağrıları, iztirabları isə açıq-aydın şəkildə göstərir:

Buralara konmuş göçmen olmuşum  
Bir derdim olmalı, gülmez olmuşum

Bülend Ecevit şeirlərinin problematikasında azadlıq məhfumu ana xətt təşkil edir. Belə ki, o, şeirlərində azadlığı, onun xalqın şüurunda tutduğu mövqeyi, cəmiyyətdəki tərəfdarlarının apardıqları mübarizələri və s. istər açıq şəkildə, istərsə də üstüörtülü şəkildə təqdim edir. Məsələn, şair “Sərhəd” (Sınır) adlı şeirində azadlıq məhfumunu xüsusi olaraq qabartmağa nail olur. Azadlığın sərhədsiz olmasını, heç bir çərçivəyə sığmadığını poetik dillə verməyə cəhd edir. Böyük təəssüf hissi ilə insanın quş kimi, qarışqa kimi, dərədən axan su kimi sərbəst, azad olmadığını əks etdirir. Şair,

dur yolcu bura sınır  
yabandır yasaktır ötesi

– deməklə, məhz insanlar, xalqlar arasında yaradılmış sərhədləri, bölgüləri göstərir:

dur yolcu bura sınır  
sen keçemezsin  
dur yolcu bura sınır

ne çizili ne yazılı  
geçemezsin yine de silemezsin  
içinde kazılı

Bülend Ecevitin şeirlərinin problematikasında qadın və onun cəmiyyətdə tutduğu mövqə geniş yer tutmaqdadır. Şairin “Pülümür’un Yaşsız Kadını” adlı şeirində həm dogma torpağa olan olan bağlılıq, həm də qadınlara, yaşlı nəslə olan rəğbət əksini tapır:

Pülümürün bir dağ köyünde gördüm onu  
yaşını sordum bir giz gibi güldü  
kimi seksen dedi köylülere kimi yüz  
yüzüne baktım bir giz gibi güldü

Şair milli-etnoqrafik yaddaşın salnaməsi kimi özünü əks etdirən bu poetik nümunəsində bir türk olmasından duyduğu qürur hissi də, “bir taç gibi kondu başıma Türkiyeliliğim” kimi misrasında yaradıcılıq amalı, həyat ideali kimi əks etdirir:

zamanı onda yitirdim ben  
yitik zamanlara onda eriştim  
en soylu yoksulluğun toprak döşeli sarayında  
bir taç gibi kondu başıma Türkiyeliliğim.

Bülend Ecevitin yaradıcılığında qadına hörmət və ehtiram bu şeirdə özünü qabarıq şəkildə göstərməkdədir. Bu amili istər ona dogma, yaxın olan qadınlara münasibətdə, istərsə də digər qadınlara olan münasibətdə də görə bilirik. Məsələn, “Kəndli qadınlar” (Köylü Kadınlar) şeirində şair kəndli qadınlara olan ehtiramını qabardır. Maraqlı məqam isə müəllifin qısa olan bu şeirində kəndli qadının ümumiləşdirilmiş şəkildə portretini yarada bilməsidir:

üzləri günəşdir onların – yanıq  
ayaqları torpaqdır onların – yarıq  
gözəlliklərindən doymadan  
tarlalarda solandılar  
kəndli qadınlar  
donu güllü qadınlar

Şairin 1946-cı ildə evləndiyi həyat yoldaşı Rahşana (Aral) həsr etdiyi “Yapamadığımız” şeirində evdar türk qadınlara olan rəğbət və ehtiramın əksi etdirilməsi ilə üzləşirik. Doğma insanla bərabər həyata keçiriləcəyinə olan ümidləri əks etdirən şeirində şair Rahşana xanımın timsalında evdar, sadıq qadınların həyatda tutduqları mövqeləri canlandırır. “Zira Bülent Ecevit’in şiirlerinde aşk ve kadın teması her zaman Rahşan Ecevit’i işaret edecektir” (Öztürk, 2017: 25):

yün örmen vardı akşamları koltuğa gömülü  
karşında polisiye roman okumak vardı  
sorgusuz bakışmak yorulduqça gözlerimiz  
sevinçsiz gülmek üzüntüsüz ağlamak

Bülend Ecevit poeziya aləminin əsas mövzularından olan sevgi, məhəbbət anlayışlarını tərənnüm edən şeirlər də qələmə almışdır. Onun sevgi, məhəbbət mövzusunun əks etdirən şeirlərində sevgi məfhumunu geniş anlam kəsb etməsi açıqlanır. Məsələn, şairin “Əl-ələ böyütdük sevgini” (El Ele Büyüttük Sevgiyi) şeirində sevginin yalnız tək başına deyil, sevdiyi insanla həyata keçirilməsi anladılır. Şair “Birlikte öğrendik seninlə” deyərək müraciət edərək sevdiyi insana sevgisini ünvanlayır. Bülend Ecevit “Birlikte öğrendik seninlə” misrasında oxucusu üçün birlikdə olduğu kimsənin varlığını kim olmasını açıqlamır. Bu açıqlamanı oxucunun öhdəsinə buraxır. Oxucuların bir qismi üçün sevgili yarı, yəni həmdəmi, könül sirdaşı, bir qisim oxucular üçün müəllifə doğma olan insan olması, məsələn, anası olması kimi cavablar yaranır. Bütün bu qaranlıq məqama baxmayaraq, şair vətənə, el-obaya olan bəşəri sevgi ideyasını qabardır:

acısıyla sevinciyle sevdik  
yazıyla kışıyla sevdik  
köy-köy, ülke-ülke

Maraqlı məqam isə şeirlərinin problematikasında şairin dili ilə vətən torpaqlarına olan sevginin özünəməxsus nəhəng olmasının açıqlanmasının, həm də bəşəri məsələlərə münasibətin bildirilməsinin əks etdirilməsidir:

Əl-ələ bəsləyib, əl-ələ dərdik,  
əl-ələ dərib, insanlara verdik  
verdikcə artan sevgimizi.

Bülend Ecevitin şeirlərinin problematikasında siyasi məsələlərin, məqamların qabardılması və açıqlanması özünü bürüzə verməkdədir. Şairin siyasi yaradıcılığında olduğu kimi, bədii yaradıcılığında da dogma Vətəninin sərbəst olması, dövlətinin sərhədində yerləşən dövlətlərlə sülh və əmin-amanlıqda yaşamaq arzusu və istəyinin şahidinə çevrilirik. Məsələn, şairin Türk - Yunan əlaqələrinə olan münasibəti parlaq şəkildə əks etdirən və daha çox “Mavi büyü” adı ilə tanınan “Türk - Yunan şeiri” (1947) adlı poetik nümunəsində bu amalı təqdir etməsinin şahidi olur. Şair türklər və yunanlar arasındakı gərginliyin aradan qalxacağına olan ümidini əks etdirir:

aramızda bir mavi büyü  
bir sıcak deniz  
kıyılarımızda birbirinden güzel  
iki milletiz  
bizimle dirilecek bir gün  
Egenin altın çağı  
yanıp yarının ateşinden  
Eskinin ocağı  
önce bir kahkaha çalınır kulağına  
sonra rum şiveli Türkçeler  
O Boğazdan sözeder.

Bülend Ecevitin “Prometey kənddə” (Promete Kentte) şeirində də insanların təkamül tarixindən bu gününə gəlib çatan əsətlər işığında siyasi hadisələrə dəyər verilməsi məqamı diqqətlərdən yayınmır. Bəllidir ki, qədim yunan mifologiyasında Prometey insanların dostu kimi odu oğurlayaraq insanlara verməsi ilə əsətlərdə yaşamaqdadır. Prometeyin xeyirxah əməli tanrı Zevsin hiddətinə səbəb olmuşdur. Prometeyi cəzalandıraraq, onu Qafqaz dağlarının zirvəsində zəncirlədir. Qartal otuz il ərzində Prometeyin qaraciyərini didib yeyir. Şair şeirində bu məqama da toxunur. Bununla da, insanların diqqətini dünyada gedən siyasi məsələlərə yönəltməyə cəhd edir:

prometey indi kənddə  
qayalara bağlı deyil  
beton divarlar arasındadır  
qartalların girə bilmədiyi bir səmtdə  
özü özünü gəmirir.

Bülənd Ecevitin şeirlərinin problematikasında gələcəyə ümid bir ana xətt kimi keçir. Vətənin gələcəyi, xalqın gələcəyi, insanların gələcəyi, özünün gələcəyi və s. məqamlar şairin poetik yaradıcılığında özünü göstərməkdədir. Bülənd Ecevitin “Sabah” (Yarın, 1975) şeirində müəllif məhz konkret gələcəyə olan ümidini qabarıq şəkildə tərənnüm etmişdir:

o qədər görməsək də uzağı  
quşların uçuşundan bəlli  
bir şeylər olacaq sabah  
o biri gündən önəmsiz  
sabahdan önəmli.

Bülənd Ecevitin “Mağara” şeirində də gələcəyə ümid, həyata bağlılıq əksini tapır:

qaranlıqdır mağara  
daşdan işıq oydum  
şüyürdüm  
bir də günəş qoydum  
eşq oydum mağaranın divarına  
oyduğum eşqdən  
ağrıdı daşlar  
yarıldı mağara

### 3. Bülənd Ecevit Nəzminin Bədii Dili

Bülənd Ecevit bir qələm sahibi kimi poeziyanın bədii dil probleminə də biganə qalmamış, bədii dilin işlənmə məqamına incəliklə aydınlıq gətirmişdir. Şair insanın transsendental, irrasional və ya şüursuz düşüncəsindən asılı olmayaraq, əsas düşüncə alətinin dil olmasına toxunur. Məhz dil vasitəsilə ümumi müşahidələri, hiss olunan duyğuları və təəssüratları obyektiv şəkildə müəyyən edən və təsvir etməyin mümkünlüyünü açıqlayır. Şair fikirləri ifadə edərkən, istifadə edilən sözlərin məhz müəyyən qaydalara uyğun ardıcılığa riayət edilməsindən azad olmanın isə poeziyada mümkün olduğunu da əsaslandırır: “İstediyiniz kadar “açıktan” düşünün... İstediyiniz kadar aşkın düşünün usdışı veya bilinçdışı düşünün... Başlıca düşünmə aracımız dildir. Dil de ortak gözlemleri duyulan duyguları izlenimleri nesnel olarak belirleyip tanımlayan sözcüklerden oluşur. Üstelik bu sözcüklerin ardarda dizilişi belli kurallara göre olur. Bu da düşüncede büyük ölçüde bağımlı kılar insanı. O bağımlılıktan bir ölçüde kurtulabilme olanağı en çok şiirde vardır. Çünkü anlatmakla yükümlü değildir ozan. Nasıl bir heykeltıraştan taşı veya tuncu günlük yaşamda işe yarayacak biçimde kullanması beklenmezse ozandan da sözcükleri tümceleri günlük konuşmada veya yazışmada kısacası toplumsal iletişimde işe yarayacak biçimde kullanması beklenemez” (Ecevit, 2009).

Bülənd Ecevitin poetik nümunələrinə nəzər saldıqda, fikir və düşüncələrimizi ifadə edərkən, danışq dilində riayət etdiyimiz qaydalara uyğun ardıcılığın olmaması, qəsdən pozulması kimi məqamlarla da üzləşirik.

Bülənd Ecevit şairin poetik yaradıcılığında istifadə etməli olduğu dilin sərbəst olmasını məhz özünü nəql etmək məcburiyyətindən və məsuliyyətindən azad etməkdə görür. Şairin bədii dilindəki sərbəstliyin nisbi düşüncə azadlığı ilə nəticələnməsini də qeyd edir: “Anlatma yükümlülüğündən və sorumluluğundan kurtulması dilde özgürlük kazandırır ozana. Dilde özgürlükse düşünmədə özgürlüğü artırır. Kuşkusuz kesin bir özgürlük değildir bu. Kesin özgürlük yoktur aslında. Göreceli bir özgürlüktür bu. Fakat göreceli de olsa önemli bir özgürlüktür”.

Bülənd Ecevit “Şiirsiz kalan toplum bu nedenle “insanlığın ana dili”nden kopmuş olur. Dile yabancılaşır. O yüzden kendine de yabancılaşır” deyərək, konkret şəkildə poeziyanın xalq şüuruna, xalqın təkamülünə təsir edə bilməsini göstərməsində tamamilə haqlıdır.

Bülend Ecevitin şeirlərinin bədii dili zənginliyi ilə diqqəti cəlb edir. Belə ki, şair bədii dilin ən mühüm tərkib hissələri olan bədii təsvir və ifadə vasitələrindən sənətkarlıqla istifadə edir.

Bülend Ecevit bədii ifadə vasitələrindən olan bədii suala qələmə aldığı poetik nümunələrdə müraciət etməsi diqqətdən yayınmır. Şair şeirlərində istifadə etdiyi suallarla cavab almaq, hər hansısa bir məlumatı dəqiqləşdirmək məqsədi güdmür. Şairin qələmə aldığı poetik nümunələrin emosional təsirini artırmaq məqsədi özünü büruzə verir. Bülend Ecevitin əksər şeirlərində bunun şahidi oluruq. Məsələn, Bülend Ecevitin “Göçmen” seirində şairin “buralar nere” ifadəsi həmin məqsədi daşıyır:

Nereden sürmüşlər beni buralar nere  
buralar nere, buralar nere

Bülend Ecevit şeirlərində bədii ifadə və təsvir vasitələrindən məqamında istifadə etməsilə özünün sənətkarlıq gücünü əks etdirir. Şairin şeirlərində istifadə etmiş olduğu poetik sintaksislər şeirlərinin dilinə ağırlıq gətirmir, əksinə bədii dilin əlvanlığını və zənginliyini qabardır. Bülend Ecevitin şeirlərində eyni söz və ya ifadənin bilərəkdən, təkrar təqdim edilməsini müşahidə edirik. Müəllifin istifadə etdiyi təkrirlər məhz şeirin bədii təsir gücünü artıraraq oxucuya çatdırır. Məsələn, “Sebastian Baxın sonatası” (Bax Sonatı) adlı poetik nümunədə şairin istifadə etdiyi “nə” ilə həm tabesizlik bağlayıcısının inkar kimi qrammatik məna növünə, həm də sözlərin və cümlələrin təsir qüvvəsini artıran köməkçi nitq hissəsi olan ədata müraciət edir. Şair məhz qüvvətləndirici ədatlardan olan “ne” yəni “nə” ədatına müraciət edərək, sözlərin təsir qüvvəsini artıraraq, ifadənin səlisləşməsinə təsir edir:

Nə mən soruşum səni,  
nə sən məni sor.

Tabesizlik bağlayıcısının inkar növündə çıxış edən “nə” bağlayıcısı isə həmcins üzvləri birləşdirməyə xidmət edir:

Nə qollarımız var,  
bir-birimizi saracaq.  
Nə dodaqlarımız var,  
bir-birimizi öpəcək.  
Nə görə gözümüz var,  
Nə görünən üzümüz var...

Bülend Ecevit şeirinin bədii təsir gücünü artırmaq üçün “ne” yəni “nə” sözündən təkrir kimi istifadə edir. Şairin bu şeirdə istifadə etdiyi təkrir misranın əvvəlində işləndiyinə görə təkririn anafora növüdür.

Bülend Ecevitin şeirlərində məzmunca bir-birinə zidd olan iki anlayışın (antiteza) qarşılaşdırılması və yaxud da vəziyyətlərin qarşılaşdırılması (kontrast) ilə üzləşirik. Məsələn, şairin “Yarğı” adlı şeirində bədii təzadə müraciət edilir. Şeirdə məzmunca bir-birinə zidd anlayışların, vəziyyətlərin qarşılaşdırılması ilə üzləşirik. Şair bir-birinə zidd iki vəziyyəti, hadisəni qarşılaşdıraraq kontrast yaradır:

öldürenle katiliz çalanla hırsız  
tümümüz sanığız tümümüz savcı  
tümümüz suçlu tümümüz yargıç  
kimi aklar kimi suçlarınız  
kimi bağışlar kimi asarız

Bülend Ecevitin “Sorudan Öncəsi” şeirində də bədii təzadla üzləşmək mümkündür:

sormazdık soramazdık  
sorulanla soran ayrılmamıştı çünkü

Bülend Ecevitin şeirlərində inversiya hadisəsi ilə də tez-tez rastlaşırıq. Şeirlərdəki yerdəyişmə poetik nümunələrin bədii dilinin təsir gücünü artırması ilə diqqəti cəlb edir. Məhz şairin qələmə aldığı şeirlərində bilərəkdən, qrammatik ardıcılığın pozulması müəllifin özü tərəfindən də vurğulanır. Bülend Ecevit şeirlərinə ünsiyyət vasitəsi kimi deyil, daha sərbəst şəkildə düşüncələrini əks etdirmək məqsədi ilə yanaşmasını, sintaksis qaydalarından kənara çıxmasını özünməxsus şəkildə əsaslandırmağa da nail olmuşdur: “Ben de gazeteciliğe hele siyasete girdikten sonra kendim için yazar oldum şiiri. Çünkü artık bir iletişim aracı olarak şiiri kullanmama gerek kalmamıştı. Gazetecilikte de siyasette de toplumla -şiire gerek kalmaksızın- doğrudan doğruya iletişim kurabiliyordum. Toplumsal işlevimi o

yoldan yapabiliyordum. Öyle olunca şiirde daha özgürleşebildim. Şiir yazmaya ancak bir düşünce ve duyma yöntemi olarak gerek duyar oldum. Dili dileğince kullanabilirdim artık şiirde... Söz dizini kurallar dışına çıkabilirdim. Kimse kınayamazdı beni bu yüzden. Kimse bunun hesabını soramazdı benden. Kimse “ne demek istiyorsun” diye soramazdı bana. Kimse “neden şu konuyu işledin”, “neden şu düşünceyi dile getirdin” diyemezdi”. Şairin “Sorudan Öncəsi” adlı şiirində inversiyayla üzləşirik:

yansırđı yakamozlarla karanlık denize  
anlamasak da yaşardık yaşamın gizini

### Nəticə

“Üstelik şiiri özel eylemim saysam bile bu özel eylemin toplumsal yaşamımdan ve siyasi eylemimdən büsbütün kopuk olmadığını da biliyorum. Siyasete girdim diye şiir yazmayı şiir çevirmeyi bıraksaydım siyasette ben ben olmazdım” (Bülent Ecevit) dediyi kimi, bədii yaradıcılığını siyasi fəaliyyətindən ayırmayan və siyasi məqamları açıqlamasını yaradıcılığının ana xəttinə çevirən Bülend Ecevit adını poeziya aləminə bir şair kimi həkk etdirməyə qadir olmuşdur.

Vətənə sevgisini, Çanaqqala kimi tarixi hadisələrin unudulmamasına çağırışını, qadınların azad və firavan yaşamlarının təbliğ etməsini və s. mühüm problemləri əks etdirən bədii yaradıcılığı tədqiqat obyektlərinə çevrilməkdədir. Məsələn, 2017-ci ildə Uludağ Universitetinin Sosial Bilimler İnstitutunun “Türk dili və ədəbiyyat” şöbəsində Gökhan Öztürk tərəfindən “Bir şair olaraq Bülent Ecevit” magistr (Yüksek lisans tezi) işinin müdafiə edilməsi də ədibin bədii yaradıcılığına olan marağı əks etdirir. Mustafa Çolakın 2016-cı ildə nəşr etdirdiyi “Karaoğlan Bülent Ecevit” kitabında Bülend Ecevitin bədii yaradıcılığı, şiir yaradıcılığına verdiyi dəyər, tərcüməçilik fəaliyyəti və s. haqqında qısa məlumatlara “Kolejli Ecevit: Şiir və mistisizm”, “Doğu’ya açılan kapı: Tagore”, “Şiir, tasavvuf və politika”, “Şiirlerden bazı örnekler” kimi başlıqlı yazılarda əksini tapır.

Bülend Ecevit haqqında onu sevən və fəaliyyətini dəyərləndirən insanlar tərəfindən qələmə alınmış əsərlər ona olan qayğı və diqqəti əks etdirir. Orhan Durunun “Ecevit’in Çilesi” (1995), Faruk Bildiricinin “Kuzum Bülent” (2000), Fikret Bilanın “Phoenix- Ecevit’in Yeniden Doğuşu” (2001), Aras Erdoğanın “Umut Adam Ecevit” (2006), Aytekin Gezicinin “Bülent Ecevit, Bir Karaoğlan Masalı” (2006), Cüneyt Arcayürekin “Bir Özgürlük Tutkunu Bülent Ecevit” (2006), Can Dündar və Rıdvan Akarın “Ecevit ve Gizli Arşivi” (2008), Emrah Konuralpın “Ecevit ve Milliyetçilik” (2013), Fatih Yaşlının “Halkçı Ecevit” Ecevit, Ortanın Solu, CHP (1960-1980) (2020) və s. kitablarda Bülend Ecevitin fəaliyyətinə dəyər verilir. Tədqiqatçıların vurğuladığı kimi, “onlarla siyasi məzmunlu kitabın, həmçinin Mustafa Kamal Atatürk haqqında iri bir kitabın müəllifi olan Bülend Ecevitin ədəbi fəaliyyəti də təəccüb doğuracaq qədər geniş və məzmunludur”.

Şairin poeziyası hələ sağlığında dünya xalqları dillərinə tərcümə edilmişdir. Şairin ədəbi yaradıcılığı “Bülent Ecevit: Ich Meisselte Licht Aus Stein” (1976) adıyla alman dilində, “Poezil” (1978) adıyla rumın dilində, dan, serb, rus və s. digər müxtəlif dillərdə, Almaniya, Rusiya, Rumıniya, Yuqoslaviya, Danimarka, İsveç kimi dövlətlərdə işıq üzü görüb. Bülend Ecevitin şiirlərinə mahnılar bəstələnmişdir. Türk bəstəkarı Muammer Sun şairin “Türk-Yunan Şiiri”ni “Mavi büyü” adı altında, müasir folklor üçlüyü (Modern Folk Üçlüsü) tərəfindən “Takalar” şiiri və s. poetik nümunələr bəstələnərək ictimaiyyətə təqdim edilmişdir.

Türkiyə Respublikasının 34-cü baş naziri olmuş Bülend Ecevitin Türk xalqının tarixinə bağlılığı, vətənə olan sevgi və ehtiramı, milləti qarşısındakı xidmətləri yaddaşlara həkk olunmuş, yüksək dəyərləndirilmiş, Zonguldakda Universitet siyasi xadimin şərəfinə “Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi” adlandırılmışdır.

### Ədəbiyyat

17 Şiiriyle Bir Unutulmaz Siyasetçi: Karaoğlan Bülent Ecevit | ListeList.com

Çolak, Mustafa. (2016). *Karaoğlan Bülent Ecevit*. İstanbul: İletişim Yayınları.



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bulent@kongresin.org.tr

 TİKA  
TÜRKİYE İŞ BANKASI  
BAKIR AĞIRLIYAN

Ecevit, Bülent. (2009). *Bir Şeyler Olacak Yarın/Tüm Şiirler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ecevit, Bülent. *Niçin Şiir?* <http://www.siirparki.com/ecevitduz.html>.

Ecevit, Bülent. *Sorudan Öncesi*. <https://www.turkcebilgi.org/sairler-ve-siirleri/bulent-ecevit/sorudan-onesi-34262.html>.

Ecevitin Türk-Yunan Şiiri Beste Oldu. *Hürriyet*. Cumaertesi, 11 Aralık 1999.

<https://edebiyatqazeti.az/news/poeziya/1697-insan>.

<https://listelist.com/karaoglan-bulent-ecevit/>.

<https://moderator.az/az/maraqli/312702/diplomsuz-bas-nazirin-kipr-fatehinden-keniya-fatehinedek-uzun-suren-yolculuu/>.

<https://wannart.com/icerik/11000-bulent-ecevitin-kaleminden-cikmis-7-can-alici-siir>.

<https://www.antoloji.com/canakkale-268-siiri/>.

<https://www.antoloji.com/pulumur-un-yassiz-kadini-siiri/>.

<https://www.antoloji.com/soru-siiri/>.

[https://www.siir.gen.tr/siir/b/bulent\\_ecevit/gocmen.htm](https://www.siir.gen.tr/siir/b/bulent_ecevit/gocmen.htm).

Öztürk, Gökhan. (2017). *Bir Şair Olarak Bülent Ecevit*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Quliyev, Cəmaləddin. Ərdəbilli Kor Qadının Oğlu Təbrizli Zübeydə Xatunun Oğluna Qarşı: Özümüzlə Barışmaq Vaxtıdır. [https://publika.az/news/nida\\_tehlil/468643.html](https://publika.az/news/nida_tehlil/468643.html).

Yılmaz, Mehmet Y. Herkes Gider Tersine Biz Giderken Mersin'e. <https://t24.com.tr/yazarlar/mehmet-y-yilmaz-hafta-sonu/herkes-gider-tersine-biz-giderken-mersin-e,33605>.

## MİLLÎ KİMLİK KAZAN(DIR)MANIN BİR ARACI OLARAK TUVA SOYADLARI

Salih Mehmet ARÇIN\*

### Öz

Aile adı veya soyadı, aynı ailedeki kişiler tarafından kullanılan bir işarettir. Soyadı, geçmişten günümüze farklı ülkelerde kendine özgü dinamiklerin etkisiyle kullanılagelmiştir. Bununla ilişkili olarak kültürden kültüre soyadlandırma farklılık arz etmektedir. Soyadı sistemleri de ülkeden ülkeye yapısal olarak değişik görünüm (adların sıralaması, cinsiyete özgü farklar vd.) sergilemektedir. Öte yandan dilbilimin özel adları inceleyen dalı olan *onomastikin* içinde değerlendirilen soyadları, dil çalışmalarında bir araştırma nesnesi olarak ele alınmaktadır. Bu çalışmada, Rusya Federasyonu'na bağlı Tuva Cumhuriyeti'ndeki Tuva etnisitesine ait soyadlarındaki soy/sülale adlarının millî kimlik kazan(dır)madaki rolünü ortaya koymak amaçlanmaktadır. Öyle ki çalışmada Tuvalar tarafından kullanılan soyadlarının tarihsel ve kültürel niteliğinin Tuvaların geçirmiş oldukları sosyal, kültürel ve siyasal değişikliklerdeki yansımaları ele alınacaktır. Bu kapsamda çalışmanın bulguları olarak Tuvaların kullandıkları soy/sülale adları olan *Ak, Bay-Kara (Baykara), Baraan, Dolaan, Dongak (Kara-Dongak, Sarıg-Dongak), İrgit, Kara-Sal, Kol, Kuular, Küjüget, Kırgıs, Maadı, Moŋguş (Ak-Moŋguş, Kara-Moŋguş), Ondar, Oorjak, Oyun, Oolet, Saaya, Salçak, Sartul, Sarıglar, Sat, Soyan (Çoldak-Soyan, Kızıl-Soyan), Todut (Ak-Todut, Kara-Todut), Tumat, Tülüş (Adıg-Tülüş, Ulug-Tülüş), Hertek, Hovalıg, Homuşku, Hoyuk, Çoodu, Şalık* tespit edilmiştir. Sonuç olarak, bildiride Tuvaların kullandıkları söz konusu soyadlarının millî kimlik inşasındaki rolü ve stratejik olarak işlevi irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tuvalar, Tuva soyadları, soy / sülale adları, millî kimlik inşası.

### Giriş

*Soyadı* sözcüğü *Türkçe Sözlük*'te “Herkesin ailece anılmasına yarayan öz adından sonraki adı; aile adı, soy ismi” (URL-1) biçiminde tanımlanmaktadır.

Soyadları kültürden kültüre farklı kullanım özellikleri gösterebilmektedir. Sıralama farkları, birden fazla soyadı alınması, cinsiyete göre soyadının farklılaşması, bir ailenin bütün bireylerinin farklı soyadları alması biçiminde değişik görünüm dikkat çekmektedir.

Soyadının ilk defa ne zaman kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir. Bu konu üzerine yapılan araştırmalarda ortak düşünce kişileri işaretlemeye kullanılan adların yetersiz kalmasından hareketle “soyadı” kullanımının ortaya çıkmış olabileceğidir. Özellikle de kişiyi ayırt etmede; yaptığı iş, kişisel özellikleri, kökeni ve kabile adı vb. söz konusu bireyi etiketlemek için ilave bilgiler olarak değerlendirilmiştir. Doğal olarak toplumdan topluma farklı dinamiklerin etkisiyle soyadları geçmişten günümüze kadar evrimleşerek gelmiştir. Eski zamanlardan itibaren temelde bireyin bir özelliğinden hareketle verilen soyadları günümüz toplumlarında yasal bir zorunluk hâline ve evrensel bir etikete dönüşmüştür.

Günümüzde ülkelerin yazılı normlarına bağlı olarak soyadları doğum, kadınlar için evlenme ve mahkeme yoluyla olmak üzere edinilebilir. Soyadların görünümü yine ülkeden ülkeye farklılıklar göstermektedir. Bazı ülkelerde soyadları kişinin adının başına veya sonuna yerleştirilebilir. Yine bir kişinin alabileceği soyadı sayısı da değişiklik gösterebilir. Mesela, genellikle İspanyol kültür dairesindeki ülkelerde iki soyadı kullanımı ile karşılaşılır. Biri babadan diğeri ise anneden gelen soyadıdır (URL-2).

### 1. Tuva Cumhuriyeti'ndeki Soyadı Kullanımının Tarihçesi ve Uygulama Esasları

Modern çağla birlikte devletler vatandaşlarının soyadı edinmesini zorunlu kılmıştır. Bu durumun yansımaları bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Tuva Cumhuriyeti'nde yaşayan Tuvalarda da gözlemlenmektedir.

\* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli/Türkiye, saliharcin@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9337-0611.

Tuvalar tarafından soyadı kullanımı ilk defa Sovyetler Birliği zamanında başlamıştır. Bu konuyla ilişkili olarak Suvandii, Tuva Cumhuriyeti vatandaşlarının pasaporta tabi tutulduğu 1944 yılından itibaren soyadının kullanılmaya başlandığını belirtmektedir (Suvandii, 2004: 51; 2015: 171). Daha sonra 25 Aralık 1991 tarihinde Tuva Cumhuriyeti (statü olarak “özerk” cumhuriyet değil, “cumhuriyet”) Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından Rusya Federasyonu’nun yapılanmasında bir cumhuriyet olarak yer almıştır. Rusya Federasyonu’nun yapılanmasında cumhuriyetlerin “kendi resmî dillerinin olması, kendi anayasalarının” olması açısından diğer birimlerden statü olarak ayrılmaktadır. Bu bağlamda Tuva Cumhuriyeti’nde de yasama yetkisi *Deedi Huralı* [Yüce Meclis]dadır. Bahse konu meclisin yaptığı işlerden biri de konumuzla ilişkili olarak 20 Şubat 1996 tarihli 496 Numaralı “Tuva Cumhuriyeti Topraklarında İkamet Eden Rusya Federasyonu Vatandaşlarının İsimleri, Soyadları ve Soyadları Hakkında” başlıklı kanunu çıkarmasıdır. Bu kanun, Tuva Cumhuriyeti topraklarında yaşayan Rusya Federasyonu vatandaşlarının isimlerinin, soyadlarının ve soyadlarının atanması konusunda ulusal geleneklerin korunması ve geliştirilmesi için yasal dayanakları belirlemekte ve medeni durum işlemlerinde isimlerin ve soyadların kaydedilmesinin temel ilkelerini göstermektedir (Kanun 1996: 1/URL-3).

İlgili kanunun altta yer verilen maddeleri “soyadı” kullanımını teşkil etmektedir:

1. Madde: “Bir vatandaşın adı, soyadı ve baba kökenli adı (patronomik) doğumdan itibaren verilir”;
2. Madde: “Çocuğun adı ebeveynler tarafından verilir. Ebeveynler arasında bir anlaşma olmaması durumunda, çocuğun adı ve (veya) soyadı (ebeveynlerin farklı soyadları varsa) vesayet ve velayet kurumunun talimatları doğrultusunda çocuğun doğum belgesine kaydedilir”;
6. Madde: “Bir soyadı, Rusya Federasyonu’nu oluşturan birimlerin yasalarında aksi belirtilmedikçe veya ulusal geleneklere dayanmadıkça, babanın adıyla veya baba olarak kaydedilen kişinin adıyla (patronomikle) atanır.”;
8. Madde: “Bir kişinin soyadı, ebeveynlerinin soyadı ile belirlenir. Anne ve babanın soy adlarının farklı olması durumunda anne ve babanın mutabakatı ile çocuğa baba veya annenin soyadı verilir”;
9. Madde: “Evliliğin bitiminde eşler, içlerinden birinin soyadını ortak soyadı olarak seçer veya eşlerden her biri evlilik öncesi soyadını korur veya kadının soyadını kocanın soyadına ekleyerek diğer eşin soyadını kendi soyadına ekler” ve “Boşanma durumunda, eşler evlilik öncesi soyadlarını geri alma hakkına sahiptir”;
12. Madde: “Adını, baba kökenli adını (patronomik) ve soyadını değiştirme başvurusu kişinin ikamet ettiği yerdeki veya doğumunun devlet tescil yerindeki nüfus müdürlüğüne yapılır”.

Yine söz konusu kanunda, kanunun geçtiği tarihte soyadı ve isim olarak kullanılan Tuva soy/sülale adlarının listesi Tuvaca ve Rusça yazımı ile listelenmiştir.<sup>1</sup>

Tuvaca (Kiril)	Tuvaca (Latin)
1. Ак	1. Ak
2. Бай-Кара (Байкара)	2. Bay-Kara (Baykara)
3. Бараан	3. Baraan
4. Долаан	4. Dolaan
5. Донгак, ону ылгаары: а) Кара-Донгак; б) Сарыг-Донгак	5. Dongak, onu ılgaarı: а) Kara-Dongak; б) Sarıg-Dongak
6. Иргит	6. İrgit

<sup>1</sup> Liste, Zoya Borandaevna Çadamba tarafından derlenmiştir (Kanun 496: 3-4/URL-3).

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

trkiyat.kongresin.org.tr

 TIKA  
HAYAT SAĞLIK BİLİM  
BAKIM ADERASYONU

7. Кара-Сал	7. Kara-Sal
8. Кол	8. Kol
9. Куулар	9. Kuular
10. Кужугет	10. Küjüget
11. Кыргыз	11. Kırgıs
12. Маады	12. Maadı
13. Монгуш, ону ылгаары: а) Ак-Монгуш; б) Кара-Монгуш	13. Monguş, onu ılgaarı: а) Ak-Monguş; б) Kara-Monguş
14. Ондар	14. Ondar
15. Ооржак	15. Oorjak
16. Оюн	16. Oyun
17. Оолет	17. Oolet
18. Саая	18. Saaya
19. Салчак	19. Salçak
20. Сартыыл	20. Sartııl
21. Сарыглар	21. Sarıglar
22. Сат	22. Sat
23. Соян, ону ылгаары: а) Чолдак-Соян; б) Кызыл-Соян	23. Soyan, onu ılgaarı: а) Çoldak-Soyan; б) Kızıl-Soyan
24. Тодут, ону ылгаары: а) Ак-Тодут; б) Кара-Тодут	24. Todut, onu ılgaarı: а) Ak-Todut; б) Kara-Todut
25. Тумат	25. Tumat
26. Тулуш, ону ылгаары: а) Адыг-Тулуш; б) Улуг-Тулуш	26. Tuluş, onu ılgaarı: а) Adıg-Tuluş; б) Ulug-Tuluş
27. Хертек	27. Hertek
28. Ховалыг	28. Hovalıg
29. Хомушку	29. Homuşku
30. Хойук	30. Hoyuk
31. Чооду	31. Çoodu
32. Шалык	32. Şalık

## 2. Tuva Cumhuriyetindeki Soyadı Modelleri

Tuvalar soyadı almaya başladıkları zamandan beri birbirinden farklı görünümdeki soyadlarını kullanagelmışlerdir. Tuva soyadlarını farklı yönlerden Z. B. Çadamba (1965, 1993), K. A. Biçeldey (1993), L. D. Sunduy (1996), Harrison (1999), V. Bavuu-Sürün (2000, 2015) ve N. D. Suvandii (2004, 2011, 2015) çalışmışlardır.

Tuvalardaki soyadı görünümleri için kaynaklardan şu modeller tespit edilmiştir:

Harrison'a göre Tuva'nın Sovyetler Birliği tarafından ilhak edildiği 1944 yılından önce, her Tuvalının en az iki adı vardı. Bu iki ad; belirli bir ad ve bir akrabalık grubu (klan) adından oluşmaktaydı (Harrison, 1999: 7). 1944 yılında Tuva'da soyadı kullanımı zorunlu hâle getirildiği zaman Tuvaların aldığı ilk soyadları etnonimlerden seçilmiştir. Bu durum da etnonimin yeni düzenle birlikte artık soyadı konumuna geçtiğinin ve bunun kültürel bir süreklilik örneği olduğunun yansımasıdır. Etnonimlerin sayılarının azlığı dolayısıyla bu görünümdeki soyadı sayısı doğal olarak az olmuştur (Suvandii, 2015: 171). Ancak soyadı için seçilen bu adlar Tuvaların kültürel ve tarihî bağlarının unutulmamasını sağlamıştır.

Tuvalardaki ikinci soyadı modeli ise bireylerin, babalarının adlarını soyadı olarak almalarıdır. Bu modeldeki soyadlarına Rus kültürünün etkisi ile *-ov/-ev* biriminin de (*Artaa*'dan *Artaev*; muhtemelen Rus soyadı *Baranov*'dan veya Toju kojuununda yaygın olan *Baraan* kabile grubunun adından *Baranov*) eklendiği gözlemlenmektedir. Suvandii, soyadlarına eklenen Rusça eklerle yapılan modelin Tuvacada yaygınlık kazanmadığını, ancak bu tarz soyadlarının Tuva'nın Sovyetler Birliği'ne bağlanmadan önce de kullanıldığını belirtmektedir (Suvandii, 2015: 171). Bavuu-Sürün de pasaportlaştırmanın yapıldığı yıllarda, nadir de olsa Rusça *-ov/-ev* ekli Tuva soyadlarının ortaya çıktığından bahsetmektedir: *Oyun-nar-ov* veya *Oyun-nar-ov-a* (*-nar* 'çoğul eki'). Ayrıca, verilen örnekteki gibi soyadlarında Tuva dili için tipik olmayan dişil eki *-a*'nın kullanıldığını da vurgulamıştır (Bavuu-Sürün, 2015: 22).

Üçüncü soyadı modeli *-ovna/-evna* ve *-oviç/-eviç* ekleri ve patronimiklerle (baba kökenli adı) yapılan soyadlarıdır: *İrgit Kara Ayurovna*, *Salçak Bagay-ool Çaldıgoviç* vb (Suvandii, 2015: 171). Bavuu-Sürün, *-ovna/-evna* eklerinin eklenmesiyle ilgili çeşitli soyadı örnekleri göstermiş ve Rusça kökenli söz konusu bu eklerin eklenmesinin nasıl yapılması gerektiğini de belirtmiştir (Bavuu-Sürün, 2015: 22).

Dördüncü soyadı modeli, Tuvaca özel adların Rusçaya çevrilmesiyle oluşturulmuş tek kelimelik soyadlarıdır. Suvandii'nin bu modelle ilgili vermiş olduğu örnekler şunlardır: *Kızıl-ool* adından *Krasny*, *Ak-ool* adından *Belov* (Suvandii, 2015: 171).

Suvandii'nin işaretlemiş olduğu kullanıcılarının (taşıyıcılarının) kişisel adlarının yeniden yorumlanması sonucu ortaya çıkan soyadları da ayrı bir model olarak değerlendirilebilir. Örneğin *Sevilbaa Alexandra Kara-oolovna* örneğinde, taşıyıcısının özel adı olan *Sevilbaa* kadın adı hâline gelmiştir (Suvandii, 2015: 171).

Annenin adının soyadı olarak kullanıldığı bir model daha vardır. Bu model, dul annelerin çocuklarında gözlemlenen bir durumdur: *Kök-kıs* [annenin adı] *Çoygan*, *Norjuñmaa* [annenin adı] *Sevil* vb. Annenin adı, bu modelde soyadı olmuştur (Suvandii, 2015: 171).

Tuvacada, aynı zamanda taşıyıcılarının isimlerinden oluşan soyadları da bulunmaktadır ve bu durumda soy/sülale adı (soyadı) bir isim hâline gelir, örneğin, *Maadır-ool Nikolay Monguşoviç*, *Şagdır Sat Borbak-oolovna* vb. (Suvandii, 2015: 171).

Babanın adının soyadı ve onun soyadının da patronimik olduğu birçok durum vardır: *Kara-ool Çeçek Homuşkuevna*, *Kongar Alexey Sarıglaroviç*. Bilgi verenlere göre bu olgu, bu tür soyadlarının sınırlı sayıda olmasıyla açıklanmaktadır (Suvandii, 2015: 171).

Son olarak, Harrison'un ifade ettiği üzere Tuvaların geleneksel soyadlı (patronimikler) bir adlandırma sistemini kullanmadıklarını, Hakaslarda olduğu gibi babanın adının ilk sıraya yerleştirildiği ardından çocuğun adının üçüncü tekil şahıs iyelik ekini içeren bir soyadı sistemine sahip olmadıklarını belirtmek gerekir (Harrison, 1999: 8).

### 3. Tuva Soy/Sülale Adı Kökenli Soyadlarının Millî Kimlik İnşasındaki Rolü

Tuva soy/sülale adları veya diğer bir deyişle etnonim adlarının genel listesi yukarıdaki tabloda listelenmiştir. Burada sunulan araştırma nesnesinin öncelikli olarak millî kimlik oluşturmadaki niteliği irdelenmelidir. Bu açıdan millî kimliğin temel özelliklerine bakıldığında Anthony D. Smith'in şu tespitleri dikkate değerdir: “1. Tarihi bir toprak/ülke ya da yurt 2. Ortak mitler ve tarihi bellek 3. Ortak bir kitlesel kamu kültürü 4. Topluluğun bütün fertleri için geçerli ortak yasal hak ve görevler 5. Topluluk fertlerinin ülke üzerinde serbest hareket imkanına sahip oldukları ortak bir ekonomi” (Smith, 2017: 31-32).

Millî kimliğin unsurlarını gösteren bu nitelikler birleştirici olduğu gibi ayırıcı bir biçime de sahiptir. Bu bağlamda bahse konu unsurları bulunduranların geçmişten günümüze birleştirici örnekleri olduğu gibi tam tersine ayırıcı örnekleri de bulunmaktadır. Bu çalışmada millî kimliği oluşturan yukarıda zikredilen niteliklerin Tuva kimliğini veya diğer bir deyişle Tuva milletini oluşturmadaki birleştirici etkisine odaklanılmıştır.

Kara-ool ve Kormuşin “Nazvaniya rodovih grupp Tuvintsev” adlı makalelerinde Tuva etnogenezinin esas olarak Türkçe konuşan bileşenlere dayandığını, ancak Moğol, Samoyed, Ket ve Tungus unsurlarının da izlenebildiğini vurgulamaktadır (Kara-ool-Kormuşin, 2022: 1254-1255). Tuvaların çok eski çağlardan beri kendilerini kabile mensubiyetine göre tanımladıklarından bahseden araştırmacılar Tuva kabile gruplarının adlarının analizini; idari-bölgesel özelliklerine, temsilcilerinin yaşadığı bölgenin coğrafi özelliklerine, grup temsilcilerinin antropolojik özelliklerine, kabilenin temsilcilerinin karakterleri hakkındaki fikirlere, farklı koşullar nedeniyle ana ikamet yerlerinden taşındıkları belirli bir bölgedeki kabilenin temsilcilerinin sayısına, karışık etnik bileşenlere, ekonomik faaliyetlere veya hane halkının özelliklerine göre değerlendirilebileceğini düşünmektedirler. Bu bağlamda da kabile adlarını gruplandırırken başlıklarla ilgili örneklendirmeler de yapmışlardır (Kara-ool-Kormuşin, 2022: 1261).

Bu bağlamda Tuva kimliğinin oluşmasındaki alt parametrelerden biri olan soy/sülale bağlarının Tuva Cumhuriyeti'nin tarihsel süreci içerisindeki etkinliği ve işlevi karşımıza çıkmaktadır. Bu hususu berraklaştırmak gerekirse ilgili soy veya sülale bağları bir bakıma millet kimliğinin altındaki “alt birimler” olarak değerlendirilebilir. Alt birimlerin toplamı da Horowitz'in dediği gibi bir “süperail” olarak milleti oluşturur (Horowitz, 1985: Bölüm 2'den aktaran Smith, 2017: 43). Bu husus Tuva kimliği özeline indirildiğinde Tuva kimliği bir “süperail” veya “üst aile” olarak görülmelidir, bu üst aileyi oluşturan alt birimler olan aileler/sülaleler ve bunların adları, Tuvalar tarafından tarihî ve kültürel bir bağ olarak yaşatılmıştır. Ancak bu adların stratejik açıdan öneme haiz olması ise Tuva'nın Sovyetler Birliği terkibine girmesiyle gerçekleşmiştir.

1944 yılında Tuva, Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti'ne dahil olduktan sonra bir yükümlülük olarak soyadı kullanımı getirilmiştir. Bu yükümlülüğü yerine getirmek için bazı Tuvaların soyadı olarak soy/sülale adlarını almaları başlı başına Sovyet ideolojisinin reddedeceği bir olgu olmasına rağmen Tuvalar edilgen bir meydan okuma gerçekleştirmişlerdir. Edilgen bir meydan okuma denilmesinin nedeni ise dönemin reel-politikaları göz önünde bulundurulduğunda dinamik bir siyasi meydan okuma olmasının mümkün görünmemesidir. Buradaki mesele, Tuvaların kültürel ve tarihî belleğinin yansımaları olan bu adları, soyadı olarak seçmesi kendileri açısından önemli bir etkenken; Sovyet politikalarına göre ise bunun kabul edilmesi çok mümkün olmayan bir olgudur. Zira Sovyetler Birliği'nin kimliksizleştirme siyasetinde tarihî bağlar, tarihî şahsiyetler ve kültürel değerler tahribata uğratılmış veya sansürlenmiştir. Ancak Tuva'da ilgili soyadlarının kullanılması Tuvalar açısından Tuva kimliğine ait olumlu bir etkiye sahipken Sovyet ideolojisi açısından tam tersi bir duruma işaret etmektedir. Her ne kadar söz konusu soyadları nicelik açısından az olsa da tarihî ve kültürel değerlerin unutulmaması ve Tuva millî kimliğinin oluşmasında ayırt edici bir unsur olarak görülebilir.

#### Değerlendirme

Soy/sülale adlarının sayısı ilgili kanun (1996) baz alındığında 32 olarak tespit edilmektedir. Söz konusu edilen adlar, niceliksel olarak az olmasına rağmen işlev açısından etkili olmuş ve Tuva kimliğinin oluşmasındaki özelliklerden birisi olmuştur.

Soy/sülale adı kökenli soyadları Sovyetler zamanındaki baskıcı politikalara rağmen Tuvaların tarihî ve kültürel bağlarını yansıtan bir bellek olmuştur. İlgili dönemde böyle bir işleve sahipken zaman geçtikçe etnonimler soyadı olarak kullanılmamanın yanı sıra isim olarak da görülmeye başlanmıştır.

1944 yılında Sovyetler Birliği terkiğine giren Tuva Cumhuriyeti'ndeki soyadı kullanımı yükümlülüğü gereği Tuvalar tarafından seçilen soy/sülale adları, Sovyet memurları tarafından fark edilmese de aslında Sovyet politikalarının karşı olduğu bir anlayışın göstergeleridir. Bu göstergeler Tuva kimliğinin oluşmasında alt parametreler olarak Tuva kimliğini tekamüle ulaştıran vasıtalarlardır.

### Kaynaklar

- Biçeldey, K. A. (1993). Tıva dil bolgaş öske dıdar. *Tıva dil bolgaş çugaa kulturazı*, Kızıl, 62-75. (bu kaynak görülmedi)
- Bavuu-Sürün, M. V. (2000). Vliyanie russkogo yazıka na obrazovanie sovremennih tuvinskih familiy i imyon. *Etnosotsialnie protsessi v Sibiri: temat. sb.*, Novosibirsk: İzd-vo SO RAN, Vıp. 3, 204-205.
- Bavuu-Sürün, M. V. (2015). Struktura Rusizmov v Tuvinskom yazıke. *Filologičeskie nauki. Voprosı teorii i praktiki*, No: 2 (44), Ç. I., 20-24.
- Çadamba, Z. B. (1993). Sposobi obrazovaniya Tuvinskih liçnih imen. *Voprosı Tuvinskogo yazıkoznaniya*, Kızıl: Novosti Tuvı, 98-105. (bu kaynak görülmedi)
- Çadamba Z. B. (1965). Tuvinskie imena, *Spravoçnik liçnih imen narodov RSFSR*. Moskva, 174-177.
- Harrison, K. D. (1999). Naming Practices and Ethnic Identity in Tuva. In Billings, S. J. and Boyle, J. P. and Griffith, A. M. (ed.), CLS 35-2 (1999), *The Panels - Language Identity & the Other / ChiPhon '99 New Syntheses: Multi-Disciplinary Approaches to Basic Units of Speech / Theory & Linguistic Diversity*, 69-79.
- Kara-ool, L. S., Kormuşın, İ. V. (2022). Nazvaniya rodovih grupp tuvintsev, *Oriental Studies*, T. 15, No: 6, 1254-1270.
- Smith, A. D. (2017). *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sunday L. D. (1996). Adıñ-şolañ çajıttarı (Taynı imeni, otçestva tvoego), *Başkı*. No: 6, 7., 95-99.
- Suvandii, N. D. (2004). *Tuvinskaya antroponimiya*. Avtoreferata, Moskva.
- Suvandii, N. D. (2011). *Tuvinskaya antroponimiya*. Kızıl: RİO TuvGU.
- Suvandii N. D. (2015). Stanovleniye familiy i otçestv v tuvinskom yazıke. *Filologičeskiye nauki. Voprosı teorii i praktiki*, No: 12 (54), Ç. 1, 171-173.

### İnternet Kaynakları

URL-1: <https://sozluk.gov.tr>

URL-2: <https://webpages.charlotte.edu/mperez19/twolastnames.html>

URL-3: <https://base.garant.ru/28700072/>

## QARABAĞ AŞIĞ MÜHİTİNDƏ POETİK ƏNƏNƏ Poetic Tradition of The Karabagh Ashug Environment

Səbinə İSAYEVA\*

### Öz

Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının ən zəngin və geniş qollarından biri aşıq poeziyasıdır. Çoxəsrlik tarixə malik Azərbaycan aşıq sənətinin coğrafi hədudları geniş və əhatəlidir. Bu ulu və möhtəşəm sənətin inkişafında, zənginləşməsində və geniş şöhrət tapmasında bir çox aşıq mühitlərinin böyük rolu olmuşdur. Bu sıradan Qarabağ aşıq mühitinin də müstəsna yeri vardır. Üzü XVI əsrdə yaşamış Qurbanidən başlamış, Sarı Aşıq, Abdalgülablı Valeh, sonrakı əsrlərdə Ağdabanlı Qurban, Aşıq Bəsti, Aşıq Pəri, Aşıq Şəmşir kimi qüdrətli sənətkarlar yetirmiş Qarabağ aşıq mühiti Azərbaycan aşıq sənətinin inkişafında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Əsası Qurbani tərəfindən qoyulan bu mühidə saz-söz ənənəsi Qarabağ aşıq mühitinin mənəvi-poetik, bədii-əxlaqi sifəti kimi daim yaşayaraq digər sənətkarların da yaradıcılığına nüfuz etmişdir. Qarabağ aşıq və el şairlərinin yaradıcılığında klassik ənənəyə bağlılıq da güclü olmuşdur. Aşıq poeziyası klassik xalq poeziyası ənənələrinin təməli üzərində ucalmışdır. Belə ki, XVI əsrdə Aşıq Qurbani öz yaradıcılığı ilə aşıq poeziyasına yeni nəfəs, yeni çalarlar gətirib bu sənəti ucaltmışdır, sonrakı dövrlərdə artıq öz poeziyası ilə bir məktəb yaratmış, digər sənətkarların da bu ənənə üzərində yetişib formalaşmasına zəmin olmuşdur. Məruzədə klassik aşıq sənətinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini qoruyub saxlayan Qarabağ aşıq mühitində saz-söz ənənəsinin formalaşması, inkişafı, sonrakı yüzilliklərdə bu ənənə üzərində yetişən sənətkarların poeziyası tədqiq olunmuş, paralellər aparılaraq araşdırılmışdır.

**Açar Sözlər:** Qarabağ, aşıq, poetik ənənə, mühit, Qurbani.

### Abstract

Ashug poetry is one of the richest directions of oral folk literature of Azerbaijan. The geographical boundaries of Azerbaijan ashug art, which has a centuries-old history, are wide and comprehensive. In the development, enrichment and popularization of this great and magnificent art, many ashugs have played a big role. At the same time, the Karabakh ashug environment has a special place. Karabakh ashug environment played an important role in the development of Azerbaijan ashug art, which produced powerful ashugs beginning with Gurbani, who lived in the 16th century, such as Sari Ashug, Abdalgulabli Valeh, Agdabanli Gurban, Ashug Basti, Ashug Pari, Ashug Shamshir. In this environment, the foundation of which was laid by Gurbani, the tradition of song-words as a spiritual-poetic, artistic-moral face of the Karabakh ashug environment has permeated the creativity of other artists as well. In the works of Karabakh ashug and folk poets, attachment to the classical tradition was also strong. Ashug poetry developed on the basis of classical folk poetry traditions. Thus, in the 16<sup>th</sup> century, Ashug Gurbani brought new breath and new shades to ashug poetry with his creativity, elevated this art, and in later times he created a school with his poetry, and formed the basis for the formation of other artists on this tradition. In the article, the formation and development of the song-word tradition in the Karabakh Ashug environment, which preserves the characteristic features of the classical Ashug art, and the poetry of the artists who grew up on this tradition in the following centuries, were studied and parallels were made.

**Keywords:** Karabakh, ashug, poetic tradition, environment, Qurbani.

Aşıq sənəti milli-mənəvi sərvətimizin mühüm tərkib hissəsi, folklorumuzun zəngin sahələrindəndir. Aşıqlığın təşəkkülündən üzü bəri müxtəlif aşıq mühitləri mövcud olmuşdur. Bunlardan biri özünəxas sənət keyfiyyətləri ilə seçilən, muğam sənəti ilə paralel həm də saz-söz sənəti bölgəsi kimi tanınan Qarabağ aşıq mühitidir. Kökü qədimlərə gedən Qarabağ aşıq mühitində üzü Qurbanidən bəri bir çox saz-söz ustaları zaman-zaman aşıq sənətinin inkişafında müstəsna rol oynamışlar. Tədqiqatçı M. Qasımlı qeyd edir ki, Qarabağ aşıq mühitinin sənət həyatı XVI-XVIII əsrlərdə daha canlı və qaynar keçmişdir. Qarabağ mühitinin yetirməsi olan XVI əsrdə Qurbani, XVII əsrdə Lələ, XVIII yüzillikdə Abdalgülablı Valeh kimi sənətkarların göstərilən tarixi çevrədə yaşayıb yaratması təsadüfi deyildir. Bu sənətkarlardan başqa həmin mərhələdə bir çox qüvvətli ifaçı aşıqlar da Qarabağ mühitini şöhrətləndirmişlər (Qasımlı, 1996: 197).

\* Doç. Dr., AMEA Folklor İnstitutu, Bakı/Azərbaycan, sabinaisayeva125@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6351-7993.



Qarabağ aşığı mühitində yetişmiş sənətkarlardan ikisinin – Qurbaninin və Lələnin məzarları pir-ocaq səviyyəsində müqəddəsləşdirilmiş və ziyarətəgaha çevrilmişdir. Cəbrayıl rayonunun Diri kəndində və Füzuli rayonunun Əhmədallar kəndində “haqq aşığının qəbri” adıyla məşhur olan həmin məzar-ziyarətgahlara yüzillər boyudur ki, müşkülləri asana çevirən, ağır dərdlərə çarə qılan, övlad həsrəti çəkənlərə övlad verən, xəstələrə şəfa verən bir ocaq kimi tapınılır” (Qasımlı, 1996: 198). Aşığı Qurbani ilə Qarabağ aşığı mühiti özünün ilkin yaradıcılıq mərhələsini keçirmiş, Aşığı Valehin sənətkarlığı ilə yüksəliş dövrünü yaşamışdır. Sonrakı dövrlərdə Ağdabanlı Qurban, Aşığı Bəsti, Aşığı Şəmşir kimi sənətkarlar bu mühitin inkişafında və zənginləşməsində mühüm rol oynamışlar.

Qarabağ aşığı və el şairləri çoxəsrlik tarixə malik aşığı şeiri ənənələrini öz yaradıcılıqlarında yaşatmış və inkişaf etdirmişlər. Bu sənətkarlar öz yaradıcılıqları ilə aşığı şeirinin ənənəvi mövzu fondunu zənginləşdirmiş, ənənəyə yeni nəfəs, yeni çalarlar da əlavə etmişlər. XVI əsr sənətkarı Qurbani öz sənəti ilə özündən sonra gələn digər sənətkarların yaradıcılığına əsaslı təsir göstərmişdir. Təkcə Qurbaninin “Bənövşə” şeirini xatırlatmaq kifayətdir ki, sonrakı dövrlərin sənətkarları bu əsərdən bəhrələnərək Qurbani dəst-xəttini davam etdirib sələflərinin ruhuna uyğun onlarla “Bənövşə” şeirini yaratmışlar. Təbii ki, Qurbani səviyyəsində “Bənövşə” yaratmaq heç də hər sənətkara müyəssər olmamışdır. Bununla belə sonrakı yüzilliklərin aşığı və el şairləri sələfləri Qurbanidən faydalanmışlar.

Qurbanidən, Sarı Aşıqdan sonra XVIII yüzillikdə yaşamış Aşığı Valeh öz yaradıcılığı ilə Qarabağ aşığı mühitinin inkişafında mühüm rol oynamış, öz yaradıcılığı ilə ənənə üzərində köklənən sənətkar həm də sonrakı dövr aşığılarına böyük təsir göstərmişdir. Aşığı Valeh hər zaman sələflərinin davamçısı olduğunu əsərlərində tez-tez vurğulamışdır:

Mənəm Aşığı Məhəmmədin novbatı,  
Aşığı Cünun, Aşığı Güllü nabatı.  
Aşılıqda hər kəsdənin övladı  
Valeh ilə bərabərsə də gəlsin (Qasımlı, 1996: 197).

Aşığı Valeh yaradıcılığında Qarabağ aşığı mühitinin ilk yetirmələrindən olan Qurbaninin təsiri olmuşdur. Bunu sənətkarın əsərlərinə nəzər saldıqda aydın görmək olur.

Qurbanidə:

Durum dolanım başına,  
Aşığından küsən dilbər!  
Gözlərini dik gözümə,  
Nə mən dinim, nə sən dilbər! (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 24)

Aşığı Valehdə:

Durum dolanım başına,  
Aşığından küsən dilbər!  
Üzüm sürtüm ayağına,  
Nə mən dinim, nə sən, dilbər! (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 128)

Göründüyü kimi, Aşığı Valehin “Dilbər” adlı qoşması Qurbaninin eyni adlı qoşmasını həm forma, həm də məzmun baxımından xatırladır. Hər iki əsər məhəbbət mövzusunda. Şeirlərin məzmununda və bədii ifadə vasitələrində (poetik sintaksisində) bənzərlik olsa da, Valeh gözələ olan məhəbbətini özünəməxsus şəkildə ifadə etmişdir. Həm Qurbanidə, həm də Valehdə sevgiliyə müraciət, onun təsviri surəti bir-birinə bənzər şəkildə təqdim olunsada, hər bir sənətkarın öz deyim tərzini, üslubunu vardır.

Aşığı Valeh poeziyasında XVII əsrin ustad aşığılarından olan Abbas Tufarqanlı yaradıcılığının özünəxas yeri vardır. Abbas Tufarqanlının yaradıcılığında mühüm yer tutan «Bəyənəm» rədifli ustadnaməsi zamanəsində baş verən haqsızlıqları, cəmiyyətdəki təbəqələşməni, bərabərsizliyi göstərmək baxımından bütün dövrlər üçün ölməz sənət nümunəsi olaraq qalır. Həmin şeirin ənənəvi motivlərinə Aşığı Valehin eyni adlı “Bəyənəm» rədifli qoşmasında rast gəlirik.

Abbas Tufarqanlıda:

Ay həzərat, bir zamana gəlibdi,  
Ala qarğa şux tərlandı bəyənəm.  
Oğullar atanı, qızlar ananı,  
Gəlinlər də qaynananı bəyənəm (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 68).

### Aşiq Valehdə:

Hərcayı bədəslə vermə əməgin,  
Səni sayar cüvəllağı, bəyənəmz.  
Kasıblıqda tapmaz yavan şörəyi,

Eşitsə baylığı yağı bəyənəmz (Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri, 1983: 129).

Gördüyümüz kimi, Aşiq Valeh sələfi Aşiq Abbasdan faydalansa da, məzmunca yeni, özünəxas əsər yaratmışdır. Sələfi kimi Valeh də cəmiyyətin təbəqələrə bölündüyünü (varlı-kasıb, ağıllı-nadan və s.) göstərmiş, buna öz kəskin etirazını bildirmişdir. Hər iki sənətkarın yaşadığı dövr bir-birindən ayrı olsa da, eyni sosial problemlər zamanları birləşdirir. Buna görə də aralarındakı böyük zaman məsafəsinə baxmayaraq hadisələrə eyni mövqedən yanaşma hər iki aşığın yaradıcılığında «müştəək» məqamları ortaya qoyur. Gördüyümüz kimi, Aşiq Valeh sənəti klassik xalq poeziyası ənənələrinin təməli üzərində ucalmışdır. Başqa sözlə desək, Aşiq Valeh öz yaradıcılığında ənənədən bəhrələnməklə yanaşı, eyni zamanda öz sənəti ilə müasirlərinə və sonrakı dövrün sənətkarlarına təsir etmiş, bir çox sənətkarlar onun sənətindən ilham alaraq yeni əsərlər yaratmışlar.

Qarabağ aşiq mühitində sonrakı yüzillikdə - XIX əsrdə Maralyanlı Aşiq Pəri kimi istedadlı sənətkar yaşayıb fəaliyyət göstərmişdir. Aşiq Pəri Məhəmməd bəy Aşiq, Cəfərqulu xan Nəva və digər dövrünün tanınmış simaları ilə deyişmiş, hətta çox zaman onları bağlamışdır. Aşiq Pərinin əsərləri şeirləri tam əldə olmasa da, az hissəsi çap olunsada bu əsərlərdə də ənənəyə bağlılıq, klassik saz-söz sənətkarlarından bəhrələnmə aydın görünür.

Folklorşünas M. Qasımlı haqlı olaraq Qarabağ aşiq mühitinin coğrafi mövqeyinə və tarixi-siyasi vəziyyətinə görə Gəncəbasar, Göyçə və Qarabağ aşiq mühitləri ilə daha çox qarşılıqlı sənət münasibətində olduğunu qeyd etmişdir. Rəvayətə görə Qurbanı əslən Qaradağdandır, “Qaradağdan Qarabağa gəlmişəm” misrasını buna görə işlətməmişdir. Qurbanının Gəncə səfərinin dastanlaşması da Qaradağ-Qarabağ-Gəncəbasar xətti boyundakı qarşılıqlı sənət münasibətlərini əks etdirir. Aşiq Talıbın söylədiyinə görə atası Aşiq Ələsgər payız və qış aylarında Qarabağa gələr, mahalın kəndlərində çalıb çağırır, yaxşı da qazanarmışlar. Aşiq Ələsgərin özü də dəfələrlə Qarabağa səfər etmiş, hətta Aşiq Valehin ocağı Abdalgülablıda çoxlu məclislər keçirmişdir (Qasımlı, 1996: 199). Bu faktın özü də, həmçinin Göyçə aşıqlarının Qarabağda tez-tez saz-söz məclisləri keçirməsi Göyçə aşiq mühitinin Qarabağ aşiq mühiti ilə qaynar sənət münasibətində olduğunu bir daha təsdiqləyir.

XIX əsrdə Qarabağda artıq muğam-qəzəl üslubunun güclənməsi ilə əlaqədar olaraq artıq aşiq sənəti nisbətən zəifləməyə başlamışdır. “İyirminci yüzillikdə Qarabağ aşiq mühitinin Göyçə-Kəlbəcər xəttinə söykənən hissəsində aşiq sənəti yaşamaqda davam etmişdir. İstisna hal kimi Abdalgülablı Valeh ocağında da sənət ənənəsi qorunub saxlanmışdır. Aşiq Valehin kötükçəsi aşiq Xaspolad Mirzəyev Ağdamın Abdalgülablı kəndində çalib-çağırmış və yaradıcı aşiq kimi bir neçə dastan qoşmuşdur” (Qasımlı, 1996: 200).

XX əsrdə Qarabağ aşiq mühitinin Göyçə-Kəlbəcər aşıqlığının davam etdiyi xəttində yaşayan görkəmli sənətkarlardan biri Aşiq Şəmşirdir. Şəmşir Azərbaycan aşiq sənətində ölməz və əbədi ənənələri olan bir poeziyanın XX əsrdəki davamçısıdır. Sənətkarın yaradıcılığı sovet dövrünə təsadüf etsə də, məlum dövrün gerçəklikləri, sosializm reallığı onun yaradıcılığında, demək olar ki, yan keçmişdir. Onun yaradıcılığının həm klassik, həm də müasiri olduğu poeziya ənənələri ilə sıx bağlı olması poetik irsinin əhəmiyyətini daha da artırmışdır. Bu bağlılıq Şəmşir sənətini yaşadan başlıca cəhətlərdən biridir. Cəsarətlə demək olar ki, Aşiq Şəmşir klassik ənənədən bəhrələnmə, bu poeziyanın bədii fikir istiqamətindən qidalanaraq özünəməxsus əsərlər yaradan aşiq-şair olmuşdur. “Şəmşirin şeirlərində klassik aşiq şeirinin, qəhrəmanlıq və aşıqanə dastanlarımızın, xüsusən “Əsli və Kərəm”, “Koroğlu” dastanlarının, Tifərqlanlı Abbas, Xəstə Qasım, Miskin Abdal şeirlərinin, Aşiq Alı, Aşiq Ələsgər, Aşiq Qurban yaradıcılığının, eləcə də şairlərdən M. P. Vaqif əsərlərinin xeyirxah təsiri duyulur” (Sarıvəlli, 1973: 29). O, böyük Füzulinin:

İldə bir qurban kəsərlər xəlqi-aləm eyd üçün,  
Dəmbədəm, saətbəsaət mən sən qurbanınam  
beytindən məhəbbət mövzulu əsərlərində uğurla istifadə etmişdir:

Şəmşir kəsər quzu sənə qurbanı,  
O qamətə, gözəl cana qurbanı.  
İldə bir yol olur Mina qurbanı,  
Mən gündə qurbanın olum, olarmı? (Aşıq Şəmşir, 2004: 59)

Füzuli:

Əzizinəm, gündə mən,  
Kölgədə sən, gündə mən.  
İldə qurban bir olar,  
Sənə qurban gündə mən

bayatısından, Şəmşir isə Füzulidən ilhamlanmışdır. Folklorşünas M. H. Təhmasib qeyd edir ki, Füzuli bu beyti bir xalq bayatısından ilhamlanaraq yazmışdır. Şəmşir isə onu alıb aşıq ədəbiyyatına qaytarmışdır (Təhmasib, 1973: 176).

Aşıq Şəmşirin yaradıcılığının formalaşmasında XVII əsrin ustad aşıqlarından olan Abbas Tufarqanlının da özünə məxsus yeri olmuşdur. Şəmşir şeirləri ilə Abbas Tufarqanlı yaradıcılığı arasında aydın hiss olunan bir bağlılıq müşahidə edirik. Şəmşirin poeziyasına diqqət etdikdə Tufarqanlı Abbasın ona mövzu, məzmun, metaforik obrazlar sistemi baxımından təsir etdiyini görmək mümkündür. Məsələn, Şəmşirin:

Mən qocaldım, ovsanmadı məhəbbət,  
Könül bir cananın sevdəsindədir (Aşıq Şəmşir, 2004: 57)

misralarının Abbas Tufarqanlının:

Könül bir cananın sevdəsindədir,  
Cismdə insandır, mahi-ənvərdir (Tufarqanlı, 1973: 26)

misralarından bəhrələnmək qoşulduğunu söyləmək olar. Tufarqanlı Abbasın poetik “bəyan”ı ilə Aşıq Şəmşirin şeiri arasında zahiri bağlılıq (“Könül bir cananın sevdəsindədir”) göz qabağındadır. Lakin buna əsaslanıb ədəbi təsiri heç də yalnız bu misra səviyyəsində axtarmaq olmaz. Tufarqanlı Abbasın “könlünün sevdəsində olduğu canan” Tanrıdır, Şəmşirdə bu aspekt (məhəbbətin təsəvvüfi-irfani səviyyəsi) real olaraq yoxdur. Lakin Şəmşir şeirində Tufarqanlıdakı təsəvvüfi-ilahi məhəbbətin şöləsi var: poeziyanın Tufarqanlıdan «başlanan» ənənəsi Şəmşirdə öz irfani semantikasından məhrum olsa da, poetizmini, bədii güdrətini, ədəbi siqlətini saxlamışdır. Şəmşir öz çağında ənənəyə müasiri olduğu dövrün bədii boyalarını vermiş və nəticədə əsl sənət incisi yaratmağa nail olmuşdur.

Aşıq Şəmşir poeziyasına klassik poeziyanın da təsiri çox olmuşdur. Klassik şairlərdən Molla Pənah Vaqif, Seyid Əbülqasim Nəbati, Qasım bəy Zakir kimi sənətkarların Şəmşir yaradıcılığına müsbət təsiri olmuşdur. Molla Pənah Vaqif poeziyası da Şəmşir yaradıcılığı üçün bir örnək olmuşdur. Belə ki, “XIX və XX əsr aşıqlarının çoxu Vaqif mövzularını təkrar etmiş, onun kimi qoşmalar yaratmağa çalışmış, onun qafiyələrini və bədii ifadələrini dönə-dönə işlətmislər” (Araslı, 1960: 4). Aşığın yaradıcılığının ilk illərinə aid olan “Tapmadım” divanisində Vaqifin zəmanədən şikayət ruhlu məşhur “Görmədim” müxəmməsinin təsiri duyulur, burada da şikayət, narazı əhval-ruhiyyə hakimdir. Vaqifin “Görmədim” müxəmməsi, həmçinin Şəmşirin “Tapmadım” divanisi müxtəlif tarixi dövrün, ictimai-siyasi mühitin məhsuludur.

Vaqifdə:

Mən cahan mülkündə mütləq doğru halət görmədim,  
Hər nə gördüm əyri gördüm, özgə babət görmədim.  
Aşınalar ixtilatında sədaqət görmədim,  
Bütü iqrarü imanü dəyanət görmədim.  
Bivəfadan lacərəm təhsili-hacət görmədim (Vaqif, 1988: 127).

Aşıq Şəmşirdə:

Şəmşir deyir, biilqarda bir etibar görmədim,  
Mən söyüddə, sarağanda, ulğunda bar görmədim,  
Heç qurdun yanında sürü, quldurda var görmədim,  
Müxənnətin süfrəsində bir tamlı aş tapmadım (Aşıq Şəmşir, 1959: 137).

Burada Şəmşirin Vaqif ənənəsini çox məharətlə davam etdirdiyini görmək mümkündür. Vaqif üsyankar ruhlu bu müxəmməsində yaşadığı cəmiyyətə, onun qayda-qanunlarına və eybəcər sosial əxlaqına sonsuz nifrətini bildirmişdir. Şəmşirin də bu əsəri ideya-mövzu cəhətdən Vaqifə yaxın olub, insanların əxlaqındakı naqisliklərə qarşı yönəlmişdir. Təbii ki, Şəmşirin bu divanisi “Vaqif lirikasının ən yüksək zirvələrindən” (Dadaşzadə, 1980: 107) olan bu şeirlə müqayisədə bir qədər zəifdir, lakin ideya yaxınlığını inkar etmək olmaz. Aşıq Şəmşir bu şeirlə Vaqifdən irəli gedə bilməsə də, onun ənənələri çevrəsində uğurlu addımlar atmışdır.

Bütün bunlarla yanaşı Aşıq Şəmşir yaradıcılığında ənənənin təsir imkanlarından danışarkən onun aşıq və şair kimi formalaşmasında həlledici rola malik olmuş iki ustad sənətkarın – Aşıq Ələsgərin və Ağdabanlı Qurbanın adlarını xüsusilə qeyd etmək lazımdır. Şəmşir Aşıq Ələsgərin poeziya ənənələrindən bəhrələnmiş və onlardan bütün yaradıcılığı boyu daim istifadə etmişdir. Bunu sənətkarın müraciət etdiyi mövzular da aydın şəkildə göstərir. Şəmşir də Ələsgər kimi öz dövrünün tale yüklü hadisələrinə bədii münasibət bildirmişdir. O, öz əsərlərində Ələsgər kimi ictimai bərabərsizliyi, maddi və mənəvi hüquqsuzluğu qabardan mövzulara üstünlük vermiş, eyni zamanda gözəlliyi, məhəbbəti və s. Ələsgər-sayağı vəsf etməyə çalışmışdır. Şəmşir yaradıcılığı ilə Ələsgər irsi arasında motiv və ideya səsləşmələri, bənzərliyi sələf-xələf münasibətlərinin zahiri görünən tərəfidir. Əsas məsələ ondan ibarətdir ki, Şəmşir Ələsgər poetik ənənəsinin ruhuna vaqif olmaq istəmiş, onun şeirlərinin bədii dərinliklərinə enmişdir. M. H. Təhmasib bu xüsusda yazır ki, onun “Dönüb sənin” qoşması Ələsgərin “Niyə döndü”sünü, “Bilmədi” qoşması “Çata bilməzsən” qoşmasını, “Sənsiz” qoşması “Sənə qurbanı”, “Aşıq” və “Mən” rədifli qoşmaları məşhur “Gərəkdi” qoşmasını və s. çox yaxşı bir təəssüratla yada salır (Təhmasib, 1973: 176).

Əgər Ələsgər:

Yaxşı hörmətinən, təmiz adınan  
Mən dolandım bu Qafqazın elini.  
Pirə ata dedim, cavana qardaş,  
Ana-bacı bildim qızı, gəlini (Aşıq Ələsgər, 1988: 37).

deyirdisə, Şəmşir də ondan təsirlənərək “Mən” rədifli qoşmasını yazmışdır:

Çox gəzdim elləri cavanlığımda,  
Qız-gəlinə dedim: ana-bacı mən.  
Haramlıq olmadı əl-ayağımda,  
Kimsə üçün söz demədim acı mən (Aşıq Şəmşir, 1996: 42).

Aşıq Şəmşir Ələsgər ədəbi məktəbinin ənənələri üzərində yetişmiş, lakin bu ənənələrin təqlidçisi olmayıb, onları öz yaradıcılığında özünəməxsus şəkildə reallaşdırmışdır. Bunu onların əsərlərinin ideya-bədii, dil-üslub, sənətkarlıq xüsusiyyətlərində, qafiyə, rədif yaxınlığında görmək mümkündür.

Şəmşirin ustad aşıq kimi yetişməsində Aşıq Ələsgərlə bərabər atası və ustadı, XIX əsr Qarabağ aşıq mühitində öz dəst-xətti ilə seçilən Ağdabanlı Qurbanın da müstəsna rolu olmuşdur. Onun Ağdabanlı Qurbana bağlılığı daha geniş olmuş, bu, onun yaradıcılığında təbiət təsvirlərindən tutmuş ustadnamə və nəsihətnamələrinə qədər öz əksini tapmışdır.

Ağdabanlı Qurbanda:

Bu cahanda istədiyim mehriban əldən gedər,  
Taci-təxti, cahı-cəlal, şövkət-şan əldən gedər.  
Bel bağlama bu fənaya, hərgiz etmə etibar,  
Bir nəfəsdir, bir qəfəsdir, cismi-can əldən gedər (Ağdabanlı Qurban, 1972: 92).

Aşıq Şəmşirdə:

Yaxşı dostu yalan satma, etibar əldən gedər,  
Həm məhəbbət, həm səadət, düz ilqar əldən gedər,  
Öz payımla kifayətlən, özgələrdən kəs gözümlə,  
Tamah səni bəndə salar, xeyir kar əldən gedər (Aşıq Şəmşir, 1959: 138).

Göstərdiyimiz bu paralellər Qarabağ aşıq mühitində aşıq sənətinin inkişaf dinamikasını, bu mühitdə klassik ənənənin necə inkişaf etdiyini göstərən faktlardır. Qarabağ aşıq mühitində XVI əsrdən üzü bəri gələn yüzilliklərdə bu ənənə inkişaf etmiş, eyni zamanda digər aşıq mühitlərinə yaradıcı təsir göstərmiş və burada aşıq poeziyası bədii-estetik zövq səviyyəsində ucalmışdır.

### Qaynaqlar

- Araslı, Həmid. (1960). *Müqəddimə Əvəzinə. Molla Pənah Vaqif, Əsərləri*. Bakı: Azərneşr.
- Aşıq Şəmşir. (2004). *O Kürün, Arazın Tərtəriyəm mən*. Tərtib edəni Şəmşiroğlu, Q. Bakı: Sabah.
- Aşıq Şəmşir. (1996). *Öyüdlər*. Toplayıb tərtib edənlər Qurbanov Q.-Quliyev F. Bakı: Ozan.
- Aşıq Ələsgər. (1988). *Seçilmiş Əsərləri*. Tərtib edəni Ələsgərov İ. Bakı: Yazıçı
- Aşıq Qurban Ağdabanlı. (1972). *Möhnət*. Tərtib edənləri Şəmşiroğlu Q.-Aslan M. Bakı: Gənclik.
- Azərbaycan Aşıqları və El Şairləri*. (1983). 2 cildə, I c. Tərtib edəni Axundov Ə. Bakı: Elm.
- Dadaşzadə, A. (1980). *XVIII əsr Azərbaycan Lirikası*. Bakı: Elm.
- Qasımlı, Məhərrəm. (1996). *Aşıq Sənəti*. Bakı: Ozan Nəşriyyatı.
- Molla Pənah Vaqif. (1988). *Əsərləri*. Tərtib edəni Dadaşzadə A. Bakı: Yazıçı.
- Sarıvəlli, Osman. (1973). *Aşıq Ürəkli Şair, Şair Ürəkli Aşıq Şəmşir*. Bakı: Elm.
- Təhmasib, Məmmədhüseyn. (1973). Özü də Şəmşir, Sözü də Şəmşir. *Azərbaycan Jurnalı*, №8, 173-179.
- Tufarqanlı, Abbas. (1973). *72 Şeir*. Tərtib edəni Dadaşzadə A. Bakı: Gənclik.

## EDEBÎ METİNLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER İLE HZ. HATİCE’NİN ÖRNEK EVLİLİĞİ

### Exemplary Marriage of The Hz. Prophet and Hz. Hatice in the Context of Literary Texts Selahattin TOPBAŞ\*

#### Öz

Klasik Türk edebiyatının önemli kaynaklarından biri İslam tarihidir. Hz. Muhammed (sav), hakkında edebî metinler yazılan en önemli peygamberdir. Hz. Peygamber’in şefaatine nail olma, yazdıklarını okuyan ve dinleyenlerin dualarından nasiplenme, adlarını sonsuza dek yaşamak gibi amaçlar bu metinlerin kaleme alınma gerekçelerinin başında gelmektedir. Onun, Hz. Hatice (ra) ile olan örnek evliliği hakkında da çok sayıda manzum ve mensur metin kaleme alınmış, Hz. Peygamber ile Hz. Hatice’nin örnek evliliğini anlatmak, onları tüm evli çiftlere ve evlenecek kişilere rol modeli olarak sunmak amaçlanmıştır. Metinlerde, Hz. Peygamber ile Hz. Hatice’nin evlilik hadisesinin mimarı olarak Hz. Hatice geçmektedir. Hz. Hatice yaşadığı dönemde insanların çok sevdiği, beğendiği, okuma yazma bilen, zengin, soylu biridir. Tüm bu özelliklerinin yanında o evlenmek istediği kişide maddi üstünlük değil manevi üstünlük arayan olgun bir insandır. Hz. Peygamber de onunla evlenirken onun yaşını, zenginliğini, önce evlenmiş olmasını sorun etmemiştir. Güzel niyetlerle başlayan, tüm engelleri aşan, Hz. Hatice ölünceye kadar devam eden bu evlilik Hz. Peygamber için birçok zorluğu kolaylaştıran, huzurlu günler yaşadığı bir süreçtir. Bu evlilik Hz. Peygamber’in çocuk sahibi olmasına da vesile olmuştur. Şair ve yazarlar, Hz. Peygamber ve Hz. Hatice’nin güzel günler yaşadığı bu evliliği, baştan sona detaylıca anlatarak eşlerin birbirlerine nasıl davranmaları gerektiğini iki özel insanın şahsında ifade etmişlerdir. Metinler, içerdiği rol modeli evlilik ile okuyan ve dinleyenler için çok önemli evlilik deneyimleri aktarmaktadır. **Anahtar Kelimeler:** Hz. Muhammed, Hz. Hatice, evlilik, rol modeli.

#### Abstract

One of the important sources of classical Turkish literature is Islamic history. Prophet Muhammad (sav) is the most important prophet about whom literary texts have been written. Purposes such as receiving the intercession of the Prophet Muhammad, benefiting from the prayers of those who read and listen to his writings, and keeping their names alive forever are the main reasons for writing these texts. Many verse and prose texts have been written about his exemplary marriage with Hazrat Khadija, and it is aimed to explain the exemplary marriage of the Hazrat Khadija and to present them as a role model for all married couples and people who will get married. In the texts, Hazrat Khadija is mentioned as the architect of the marriage of the Prophet Muhammad and Hazrat Khadija. Hazrat Khadija was a rich, noble person who was loved and admired by people during her time and who could read and write. In addition to all these features, he is a mature person who seeks spiritual superiority, not material superiority, in the person he wants to marry. When marrying her, the Prophet Muhammad did not mind her age, her wealth, or the fact that she had married first. This marriage, which started with good intentions, overcame all obstacles, and continued until the death of Hazrat Khadija, was a process that eased many difficulties for the Prophet Muhammad and experienced peaceful days. This marriage also enabled the Prophet Muhammad to have children. Poets and writers described this marriage, in which the Prophet Muhammad and Hazrat Khadija had good times, in detail, from beginning to end, and expressed how spouses should treat each other in the person of two special people. The texts convey very important marital experiences for those who read and listen, with the role model of marriage they contain.

**Keywords:** Prophet Muhammad, Hazrat Khadija, marriage, role model.

#### Giriş

İnsan yaşamının en önemli sosyal olaylarından biri olan evlilik, aile birliğinin kurulmasındaki ilk adımdır. Bütün toplumların evlilikle ilgili nişan, nikah, düğün gibi ritüelleri vardır. Bu süreçlerin sonunda çiftler çeşitli ihtiyaçları için aynı çatı altında buluşurlar. Evlilik neticesinde oluşan aileye, sadece iki insanın birlikteliği olarak bakmamak gerekir, çünkü bu çekirdek yapı sonraki nesiller için de örnek konumundadır. Özellikle ileride toplumun alacağı şekli belirlemede rol alacak olan çocukların sorumluluk ve alışkanlıklarının ne olacağı konusunda aile büyük ağırlık taşımaktadır (Coleman ve Ganong, 1984: 425). Ayrıca sonraki kuşaklara toplumların sürekliliğini sağlayan milli ve manevi değerlerin aktarılmasında da ailenin önemli görevleri vardır. Bu nedenle sağlam temeller üzerine

\* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Çankırı/Türkiye, selahattintopbas@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9096-9656.

kurulmuş bir çift ilişkisi, her toplumun üzerinde durduğu bir birlikteliktir (Tekin Çatal ve Kalkan, 2019: 180).

Geçmişten bugüne ailenin yapısında ve işlevinde ciddi değişimler meydana gelmiştir (Aydın, 2000: 35-36). Değişen dünya şartları, bilgi ve teknoloji gibi çeşitli unsurlar bu değişimlerin üzerinde önemli etkiye sahiptir. Ancak tüm değişimlere rağmen evlilikte uyum her zaman önemini korumuştur. Birbiriyle iletişim hâlinde olan, evlilik ve aileyi ilgilendiren konularda fikir birliği yapabilen ve sorunlarını olumlu şekilde çözebilen çiftlerin evliliği uyumlu bir evlilik olarak tanımlanmaktadır (Akar, 2005: 187; Erbek vd., 2005: 40). Bu konuda yapılan çalışmalar adı geçen uyumun, çiftlerin sosyo-demografik özelliklerinin yanında empatik eğilim ve aile içi iletişim gibi farklı değişkenlerle ilişkili olduğunu da ortaya koymuştur (Yağcı, 2014: 252; Soylu ve Kağnıcı, 2015: 46).

Evliliklerin çok farklı gerçekleşme şekli vardır (görücü usulü, severek evlenme vb.). Fakat her evlilikte evliliğin bir yastıkta kocamak, hastalıkta ve sağlıkta beraber olmak yani ölüncüye kadar birlikte olmak gibi amacı vardır. İyi niyetlerle başlayan evlilikler ilerleyen aşamalarda sıkıntı yaşanan noktalara gelebilmekte hatta eşlerin birbirine şiddet uyguladığı, birbirlerini öldürmeye kalkıştıkları vahim durumlara sebep olabilmektedir. Toplumun temel taşı olan aile kurumu bu durumda ailenin bütün üyeleri için birlikte yaşanan ortamı yaşanılmaz mekânlara çevirmektedir.

Bütün dinler, her açıdan sağlıklı toplumlar ve nesiller için evliliğe ve aileye önem vermişlerdir. İnançlarındaki örnek evlilikleri topluma model olarak sunmuşlardır. İslam dininde Hz. Peygamber (sav) ile Hz. Hatice'nin (ra) evlilikleri de bunlardandır. Türk edebiyatında geçmişten bugüne bu çiftin örnek evliliği manzum ve mensur birçok esere konu olmuştur. Özellikle Klasik Türk Edebiyatında bu konuda yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Yazar ve şairler eserlerini yazmadaki amaçlarını “Hz. Muhammed'in şefaatine nail olmak, dua almak, adlarını ölümsüzleştirmek” gibi sıralamışlarsa da en önemli amaçları, bu evliliği eserlerini okuyana, dinleyene örnek olarak sunmaktır.

### **Hz. Peygamber ile Hz. Hatice'nin Örnek Evliliği**

Edebî metinler bağlamında, Hz. Muhammed ile Hz. Hatice'nin evliliğine birçok açıdan bakmak mümkündür. Evlenen çiftin yaşları, ekonomik durumları, sosyal statüleri vb. Metinlerde çiftin evlenme şekli de Hz. Hatice'nin isteği ve Hz. Muhammed ve ailesinin bu durumu kabul etmesi şeklinde anlatılmaktadır. Edebî metinlerde çiftin arasındaki yaş farkına değinilmez. Ancak ekonomik farklılık, Hz. Muhammed'in Hz. Hatice'nin kervanına bir çalışan olarak verilmesiyle ima edilir. Yine sosyal statü olarak Hz. Hatice çok zengin, mahiyetinde çok çalışmanı olan, okuma yazma bilen, asil biridir. Hz. Muhammed ise anne babasını erken yaşta kaybetmiş, dedesi ve amcası tarafından büyütülen, evlenecek yaş geldiği hâlde maddî imkânları olmayan ancak herkes tarafından sevilen, güvenilen sıra dışı biridir (Topbaş, 2022: 79-84).

Sevgi, evlilikte ve aile yaşamında çok önemlidir. Metinlerde sevgi öncelikle Hz. Hatice'de Hz. Muhammed'e karşı ortaya çıkar. Hz. Muhammed'in halası Atike, Hz. Muhammed'e kervanında bir görev istemek için Hz. Hatice'ye gittiğinde Hz. Hatice, gördüğü rüyayı ve yorumunu hatırlar. Atike'nin isteğine olumlu cevap verir ve Hz. Muhammed'i görmek istediğini söyler. Hz. Muhammed evine gelince onu bir duvar arkasında izler. Hz. Muhammed'in rüyasında gördüğü kişi olup olmadığını, Tevrat'taki özellikleri taşıyıp taşımadığını kendi gözüyle görür. Bu konuda hiçbir şüphesi kalmaz. Ona duyduğu sevgiden dolayı yardımcısı Meysere'ye kervan boyunca onu koruma görevi verir. Kervan dönünce Hz. Muhammed'in ücretini, onu başkalarıyla evlendirebilecekleri için hemen vermez. Hz. Muhammed'e duyduğu sevgi, tüm varlığına ve saygınlığına galip gelir ve Atike'ye Hz. Muhammed ile evlenmek istediğini söyler. Bu, o zamanın toplumuna ve şartlarına göre sıra dışı bir şeydir. Atike önce şaşırır, bu teklifin ciddi olmayacağını düşünür. Hz. Hatice bu konudaki ciddiyetini ve kararlılığını ifade eder.

Sevgi ve samimiyet, bütün zorlukların üstesinden gelir. Hz. Hatice babası karşı çıkmasına, toplum ayıplamasına rağmen Hz. Muhammed ile evlenir. Toplum dedikodu üretmeye devam eder. Aralarındaki ekonomik farklılıktan dolayı evliliğin bozulacağı söylentisi çıkar. Hz. Hatice bunu duyunca Mekke halkının tamamını bir ziyafete çağırır ve sahip olduğu her şeyi meydana çıkarır. Oradaki herkese, gördükleri her şeyin kendisinin değil, Hz. Muhammed'in olduğunu, kendisinin de ona ait olduğunu söyler. Bu gerçek sevginin çok güzel bir ifadesidir. Gerçek sevginin ve samimiyetin temellendirdiği bir evliliği, hiçbir dış müdahale yıkamaz.

Hız. Muhammed ile Hız. Hatice'nin evliliğinde hiçbir zaman maddi konular gündem olmamıştır. Hız. Hatice'nin çok zengin olması, çok sayıda çalışanın olması rağmen Hız. Muhammed'in maddi anlamda çok bir şeyinin olmaması sorun oluşturmamıştır. Bu konuda özellikle Hız. Hatice, Hız. Muhammed'e duyduğu sevgiden dolayı onun yanında maddi anlamda zenginliğini yok hükmünde görmüştür.

Evlilikte bireylerin davranışlarında, konuşmalarında bilinçli olmaları, neyi niçin yaptıkları, sözlerinin öncesini ve sonrasını düşünmeleri çok önemlidir. Hız. Muhammed ile Hız. Hatice'nin evliliğinde aktif konumda olan Hız. Hatice, bilinçli bir kadındır. Hız. Hatice, Hız. Muhammed kervanla gittiğinde onun için gözyaşı döker ama kimseye bunu hissettirmez, Hız. Muhammed'in kervan görevinin ücretini bilinçli şekilde ödemez. Atike, bu ücreti istemeye geldiğinde ona Hız. Muhammed ile evlenmek istediğini uygun bir dille söyler, bu konuda samimi olduğuna Atike'yi ikna eder. Bilinçli davranışlarıyla, bu evliliğe karşı olan babasını razı eder. Dedikodu çıkaran kötü niyetli insanların önünü keser.

Sabır, evliliğin her aşamasında gereklidir. Hız. Hatice evlilik öncesinde çok sabretmiş, birçok engeli sabırla aşmıştır. Hız. Muhammed'i gördüğü ve tabir ettirdiği rüyasından sonra acele davranmamış, tüm söz ve davranışları için uygun zamanı beklemiştir. Kervanın gidip gelmesini gözyaşı ve sabırla beklemiş, evlenme teklifi yapmak için sabretmiş, babasının bu evliliğe karşı çıkacağını bildiği için tez canlı davranmamıştır.

Evlilikte eşlerin bulunulan zamana, yere ve şartlara uygun davranması, konuşması evliliği güçlendirmektedir. Bireyler her istediğini istediği zaman yapmaya veya söylemeye çalışırsa bu çiftler arasında huzursuzluğa sebep olabilir. Hız. Muhammed ile Hız. Hatice'nin evliliğinde yersiz konuşma ve davranışlar bulunmamaktadır. Hız. Hatice, o zamanın şartlarına uygun olmayan kadının erkeğe evlenme teklifini bile o derece yerinde yapmıştır ki insanlar bunu yadırgamamıştır. Babasını evliliğe ikna etmede davranış ve konuşmalarındaki uygunluk bu çerçevede değerlendirilebilir.

Evlilikte eşlerin birbirini tam olarak tanınması, birbirine inanması, birbirinin değerini bilmesi ve özverili davranmaları çok önemlidir. Hız. Hatice, Hız. Muhammed'i rüyasından itibaren tanımaya başlamıştır. Onun kutsal kitaplarda geçen özelliklerini, gelecekte peygamber olacağını dahi bilmektedir. Bu konuda ilmine güvendiği Varaka'nın da görüşünü almıştır. Hız. Hatice, eşine güvenen bir kadındır. Hız. Muhammed'e peygamberlik geldiğinde ondaki değişimi ilk fark eden kişi olarak ona inanmış ve dediklerini yaparak ilk Müslüman olmuştur. Hız. Muhammed'in değerini her zaman bilmiş, onu kendisinden üstün tutmuş, sahip olduğu her şeyi onun yoluna feda etmiştir.

### Sonuç

Türk edebiyatında, Hız. Peygamber'in Hız. Hatice ile olan evliliği, manzum ve mensur birçok eserde detaylı bir şekilde işlenmiştir. Şair ve yazarların çeşitli amaçları içerisinde en önemlilerinden birisi de bu örnek evliliği eserlerini okuyan veya dinleyen kişilere örnek olarak sunmaktır. Bu şekilde mutlu bir evliliğin tüm topluma yayılmasını sağlamaktır.

Edebî metinlerde bu örnek evliliğin öncesinde ve sırasında ailenin en aktif kişisi Hız. Hatice'dir. Onun Hız. Muhammed'e duyduğu samimi sevgi, her konuda bilinçli ve sabırlı olması, söz ve davranışlarındaki bulunulan zamana, yere ve duruma uygunluk, büyük fedakârlığı bu evliliğin en dikkat çekici özelliğidir. Hız. Muhammed ise Hız. Hatice'nin yaşını, varlıklı oluşunu, saygınlığını vb. sorun etmemiştir. Birbirleriyle uyum içinde, mutlulukla yaşamaları bu evliliği inanan, inanmayan herkes için örnek konuma getirmiştir.

### Kaynakça

- Akar, Hülya. (2005). *Psikiyatrik Yardım Talebi Olanlar ile Yardım Talebi Olmayan ve Boşanma Aşamasında Olan Çiftlerde Çift Uyum ve Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Karşılaştırılması*. Yayınlanmamış Uzmanlık Tezi, Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul.
- Aydın, Mustafa. (2000). *Kurumlar Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Coleman, Marilyn & Ganong, Lawrence. (1984). Effect of Family Structure on Family Attitudes and Expectations. *Family Relations*, 33(3), 425- 432.
- Erbek, Evrim-Beştepe, Emrem-Akar, Hülya-Eradamlar, Nezih-Alpkan, R. Latif. (2005). Evlilik Uyumunu. *Düşünen Adam*, 18(1), 39-47.



III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

trbtpkt.konmtebim.edu.tr

 TIKA  
T.C. İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
T.C. DİPLOMATİK VE KÜLTÜR BAKANLIĞI

- Soylu, Yağmur ve Kağnıcı, D. Yelda. (2015). Evlilik Uyumunun Empatik Eğilim, İletişim ve Çatışma Çözme Stilllerine Göre Yordanması 1. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 5(43). 44-54.
- Tekin Çatal, Meliha-Kalkan, Melek. (2019). Evli Bireylerin Evlilik Değerleri, Evlilik Doyumu ve Evlilik Tipleri. *Yaşam Becerileri Psikoloji Dergisi*, 3(6). 179-186.
- Topbaş, Selahattin. (2022). *Türk Edebiyatında Hz. Hatice Kıssaları*. Ankara. Sonçağ Akademi Yayınları.
- Yalçın, Hatice. (2014). Evlilik Uyumu ve Sosyodemografik Özellikler Arasındaki İlişki. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 3(1), 250-261.

## KEMAL TAHİR'İN *BİR MÜLKİYET KALESİ* VE *YOL AYRIMI* ROMANLARINDA KANUN ALGISI

### The Perception of Law in Kemal Tahir's *Bir Mülkiyet Kalesi* and *Yol Ayrımı* Novels

Selma ÇELİK\*

#### Öz

Marksist-sosyalist dünya görüşüne sahip olan Kemal Tahir'in, sanat anlayışı da bu düşünceler doğrultusunda şekillenmiştir. Tarihi, romanın temel kaynağı olarak gören yazar, topluma geleneklerinden ve geçmişinden soyutlanmış bir grup insan olarak bakmanın yanlışlığı üzerinde durur ve toplumda sosyalist düzenin Türk tarihi ve gelenekleriyle kurulabileceğini düşünür. Türk toplumunu anlatırken onun tarihsel gerçeklerini ve millî özünü temel alan sanatçı, toplumun gelişmesini ve geleceğe ulaşmasını millî farkındalığa, tarihsel bilince, geleneksel uyanışa bağlar. Kemal Tahir'in bu anlayışla yazdığı *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) ve *Yol Ayrımı* (1971) adlı romanlarında toplumun tarihî süreçte siyasi, sosyo-kültürel, iktisadi alanda yaşadığı değişimleri, çatışmaları ve dönüşümleri konu olarak işlediği görülür. Yazarın, bu romanlarda ele aldığı konulardan biri de devletin yetkili kurumları tarafından hazırlanan ve toplumsal hayatı düzenleyen kanunlardır. Birinci Dünya Savaşı'ndan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurumsallaşma sürecine kadar çıkarılan kanunlar, o günkü Türkiye şartlarında sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik anlamda toplumsal hayatı oldukça etkileyerek medeniyet yolunda önemli adımlar atılmasında rol oynar. Bunun yanı sıra sözü edilen zamanlarda modernleşme çabalarını sekteye uğratmaya çalışan, toplumu kutuplaşmaya sürükleyen kitlelerin çabaları da çıkarılan yasalarla sonuçsuz kalır. Harp Kanunu, Hıyanet-i Vataniye Kanunu, Başkumandanlık Kanunu, Takrir-i Sükûn Kanunu bu süreçte çıkarılan kanunlardan bazılarıdır. Sanatçının topluma karşı bir nevi kılavuz olması gerektiğini belirten Kemal Tahir, *Bir Mülkiyet Kalesi* ve *Yol Ayrımı* romanlarında toplumbilimci sorumluluğu ile hareket ederek roman karakterleri aracılığı ile siyasi ve sosyal çevrede bu kanunların nasıl algılandığını yansıtmaya çalışmış ve tarihî hadiseleri gerçeklerle harmanlayıp değerlendirmelerde bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kemal Tahir, Kanun Algısı, *Bir Mülkiyet Kalesi*, *Yol Ayrımı*.

#### Abstract

Having a Marxist-socialist worldview, Kemal Tahir's understanding of art was shaped in line with these thoughts. The author, who sees history as the main source of the novel, emphasizes the mistake of looking at society as a group of people isolated from their traditions and past, and thinks that the socialist order in society can be established with Turkish history and traditions. While describing the Turkish society, the artist takes its historical facts and national essence as basis, and attributes the development of the society and its reaching the future to national awareness, historical consciousness and traditional awakening. In Kemal Tahir's novels *Bir Mülk Kalesi* (1977) and *Yol Ayrımı* (1971), which he wrote with this understanding, it is seen that he deals with the changes, conflicts and transformations that society has experienced in the political, socio-cultural and economic fields throughout the historical process. One of the subjects that the author deals with in these novels is the laws prepared by the authorized institutions of the state and regulating social life. The laws enacted from the First World War until the institutionalization process of the Republic of Turkey played a role in taking important steps towards civilization by affecting the social, political, cultural and economic life of that day in Turkey. In addition, the efforts of the masses who tried to disrupt modernization efforts and polarize society during the mentioned times were also inconclusive with the laws passed. War Law, Treason Law, Commander-in-Chief Law, Takrir-i Sükûn Law are some of the laws enacted in this process. Kemal Tahir, who stated that the artist should be a kind of guide towards the society, acted with the responsibility of a sociologist in his novels *Bir Mülk Kalesi* and *Yol Ayrımı*, and tried to reflect how these laws were perceived in the political and social environment through the characters of the novel, and blended historical events with facts and made evaluations.

**Keywords:** Kemal Tahir, Perception of Law, A Castle of Ownership, Crossroads.

\* Dr., MEB, Tolunay Özaka Mesleki ve Teknik Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitim Görevlisi, Ankara/Türkiye, elik.selma2016@yandex.com.tr, ORCID: 0000-0002-3886-1338.

## Giriş

Kemal Tahir, “büyük bir tarihi olmayan, böyle büyük bir tarihe dayanmayan toplumlar, hiçbir şart altında, bir büyük milli edebiyat-sanat yaratamazlar...” (Kemal Tahir, 1990: 28) sözleri ile edebiyatın büyüklüğünü tarihin büyüklüğüne bağlar. Ünlü romancıya göre tarihe ilgi duymak, toplumu bilgilendirmek ve halka ait gerçekliği aktarmak sanatçı için kaçınılmaz bir görevdir. Yazar, bu görevin roman türünde de değişmeyeceğini belirtir ve bizim romancımızın da yaptığı bilimsel çalışma ve araştırmalardan elde ettiği verileri sosyal bilimci hassasiyeti ile romanın kurmaca dünyasına aktararak okuyucusunu bilgilendirmesi gerektiğini düşünür. Bir romancı için en büyük gerçeğin, kendi insanının gerçekleri olduğunu belirten Kemal Tahir; tarih bilincinden, kendi toplumunun hakikatlerinden yoksun bir romanı, roman olarak görmez. Yaşadığı topluma bir şeyleri anlatmak ve o toplumun bir şeyleri fark etmesi için eser veren sanatçı, romanlarını yazarken kendine özgü bir çalışma yöntemi uygular.

Türk toplumunun tarihsel geçmişini ve bu geçmişe ait mirası eserlerinde işleyen Kemal Tahir, “gerçekçi bir sanatçı[nın] içinden çıktığı toplumun insanlarını derinlemesine inceleme[si]..” (Kemal Tahir, 1992: 273) gerektiğini ve “bir romanın gerçekçi ise doğrudan tarihsel arka plana yaslanmak” (Gülşen, 2012: 33) zorunda olduğu görüşündedir. Halkın gerçeklerini anlatan bir eseri, gerçek bir eser olarak değerlendiren yazar; bir romancının bir sosyolog gibi çalışarak toplumu analiz etmesi ve bu doğrultuda eser vermesi gerektiğini belirtir. Onun toplumun iyi analiz edilmesi ile iyi eser arasında kurduğu bu güçlü bağlantı sosyalist bakış açısından kaynaklanır (Dinler Köksal, 2017: 39). Bu doğrultuda Türk toplumunun tarihi geçmişine eğilmeyi görev bilen Kemal Tahir; tarihe dair yaptığı okumalar, araştırmalar sonucu elde ettiği tarihi malzemeyi kullanırken olayları doğrudan doğruya aktarmaz; kendi sezgi, yorum ve düşüncelerini roman karakterleri aracılığı ile bir sosyolog gibi eleştirel bir bakış açısıyla yansıtır. Yazarın bu tavrı *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) ve *Yol Ayrımı* (1971) adlı eserlerinde de görülür. Sözü edilen romanlarda Türkiye Cumhuriyeti’nin savaş koşullarında ve kuruluş aşamasında devletin her anlamda yaşadığı sıkıntıların üstesinden gelmek için çıkardığı yasaların, sosyal ve siyasi hayatta nasıl karşılandığı konu olarak işlenmiştir.

Bu çalışmada Osmanlı Devleti’nin savaş koşullarında ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurumsallaşma sürecinde hükümetin çıkardığı kanunlar ve bu kanunların hangi koşullarda çıkarıldığı, mecliste yapılan tartışmalar, siyasi, sosyal, kültürel alanda yapılan yenilikleri engellemeye çalışanlara karşı hükümetin aldığı tedbirlerin toplumsal hayata nasıl yansıdığı Kemal Tahir’in, *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) ve *Yol Ayrımı* (1971) romanlarından hareketle ortaya konmaya çalışılmıştır.

## Kanun Algısı

Kemal Tahir’in *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) romanında II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet, Millî Mücadele yılları, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet’e giden süreçte Osmanlı Devleti’nin tarihi, siyasi, sosyal ve iktisadi anlamda yaşadığı birçok olay ve gelişme kronolojik olarak işlenir. Romandaki olaylar II. Abdülhamit’e yakınlığı sebebiyle rütbesi düşürülerek sonra emekliliğe sevk edilen hünkâr yaveri, bahriyede ve nizamiyede süvari Mahir Efendi’nin gözlem ve tecrübeleri ile aktarılır. Romanın hacim olarak en fazla yere sahip “Kuvayı Millîye” başlıklı on birinci bölümünde tarihî olaylara dair zaman zaman sübjektif değerlendirmeler yapan yazar, 1912 yılında yürürlüğe konulan ve revizyonlarla savaşın sonuna kadar uygulanan Harp Kanunu’na dair düşüncelerini Selami ve Mahir Efendi’nin diyalogları ile paylaşır.

Romanda Batı Cephesi’ne İhtiyat Yüzbaşı olarak gönderilen Mahir Efendi, Çerkez Ethem ve kuvvetlerinin çıkardığı isyanı bastırır. Ethem ve kuvvetleri Yunan hatlarına sığınır. Ancak “*Gedos’un zaptının ertesi günü umumi Yunan taarruzu başla[r].*” (Kemal Tahir, 2005: 387). Mücadeleye bütün kuvvetiyle devam eden askerinin görüntüsü her anlamda içler acısıdır. Akşam olunca Mahir Efendi ve askerler, karlı kış gününde geceyi bir derenin içinde geçirmek üzere istirahat çekilir. Bir kayanın kovuğunda Mülazım Selami Efendi ile Mahir Efendi memleketin hâli üzerine sohbet eder. Sözü Bektaşî fıkrasından Çerkez Ethem’e getiren Selami Efendi, ahlaksız ve deli olduğu, hukuki müeyyideleri göz önüne almadan isyancıları astığı için onu sevmediğini söyler. Bunun üzerine Mahir Efendi, Selami’nin Harp Kanunu konusundaki fikrini sorar. Mülazım Selami Efendi’nin “...harp

kanunu da namuslu, mert adamların elinde olmalı. Hâlbuki karışıklık sıralarında, ekseriya, sert kanunlar, yüreksiz, namert heriflerin hükmü altına geçiyor” (Kemal Tahir, 2005: 389) diyalogu ile yazar, Harp Kanunu hakkındaki düşüncelerini paylaşır.

Osmanlı Devleti, Trablusgarp Savaşı devam ederken Balkan Savaşları'nın patlak vermesi üzerine tüm askeri ve ekonomik gücünü Balkanlara yöneltmiştir. İktisadi açıdan zor günler geçiren Osmanlı'nın art arda girdiği savaşlar, mali yapının her geçen gün daha da kötüleşmesine sebep olur. Olağandışı mali önlemler olarak savaş koşullarının altından kalkmayı planlayan devlet, 13 Ağustos 1912 tarihinde Takvim-i Vekayi'de yayımladığı Harp Vergisi'ni ilk kez yürürlüğe koyar (Arslan, 2016: 76). Her türlü harcama ve gelir üzerinden tahsil edilen bu vergi, I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar yürürlükte kalır (Öner, 2005: 402). 1914 yılına gelindiğinde İmparatorluk bütçesinin, yaklaşık bir milyon askeri beslemesinin ve savaşı devam ettirmesinin pek mümkün olmayacağı görülür. Devlet, savaşın mali harcamalarını karşılamak için iç borçlanmaya giderek alacaklıların ödemesini erteler, memur maaşlarının yarısını nakit öder. Orduya gerekli malzeme alımı için tekrar Harp Vergisini gündeme getirir (Kopar, 2013: 146). I. Dünya Savaşı başladıktan bir ay sonra Almanya, Avusturya-Macaristan ile üçlü ittifak anlaşmasını imzalayan Osmanlı İmparatorluğu'nda, 2 Ağustos gününü 3 Ağustos gününe bağlayan gece genel seferberlik ilan edilir. İttihat ve Terakki yöneticileri, seferberlik ilan edilmeden önce bir savaşın çıkacağını ve Osmanlı'nın da bu savaşın dışında bırakılmayacağını/kalamayacağını tahmin ederek ikinci bir Tekâlif-i Harbiye Kanunu'nu çıkarırlar (Avcı, 1995: 224). Seferberlik öncesinde hazırlanıp kabul edilen bu kanun “seferberlikten sonra 9 Ağustos 1914 tarihli Takvim-i Vekayi'de yayımlanarak yürürlüğe gir[er]” (Arslan, 2016: 76).

Romanda yazar, Selami Efendi ile İhtiyat Yüzbaşı Mahir'in savaşın gidişatı hakkındaki konuşmaları ile ikinci kez ısrarlı bir şekilde Harp Kanunu'nun tatbikinde yapılan yanlışlığı tekrar dile getirir. Yazar, savaş ortamının birtakım zorunlulukları beraberinde getirdiğini, insan öldürmenin savaş ortamı olmasa ne kadar vahşi bir davranış olduğu konusundaki düşüncesini roman karakterlerinin bu konuda hemfikir olduğunu göstererek verir. Ancak Selami Efendi, “Harp kanunu... Geçenlerde bir defa söylemiştim. Harbin de, ihtilalin de birtakım mecburiyetleri var. Bunları münakaşasız kabul etmek iki taraf için de elzem! Fakat kavgada kanun tatbiki vazifesinin namussuzlara verilmesi kötü...” (Kemal Tahir, 2005: 424-425) düşünceleri ile Mahir Efendi'ye yaptığı konuşmayı geriye dönüşle hatırlatarak savaş koşullarının zorluklarını kabullenir.

Yazar, İttihat ve Terakki Hükümeti'nin çıkardığı Harp Kanunu'nun uygulanışında denetimin yetersiz kalması sonucu yapılan yolsuzluklardan dolayı halkın yaşadığı sıkıntılara dikkat çeker. O yıllarda savaş koşullarını fırsata çeviren tüccarlar, temel tüketim maddelerinde fiyatların aşırı artmasına ya da gıda temininde yoklukların yaşanmasına neden olurken halkın yaşam koşullarını her geçen gün daha da güçleştirmiş, uygulamaya konulan vergilerin ağırlığı, kurulan İaşe Nezaretinin yiyecek maddelerinin idare ve sevkini düzenli bir şekilde yapamaması birtakım yolsuzlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur<sup>1</sup>. Yazar, İttihat ve Terakki yönetimini, millî iktisat siyaseti ile yerli zengin iş insanı yetiştirmek için birtakım yolsuzluklara göz yummasını eleştirir çünkü o, devlet desteği ile yerli burjuva yetiştirilmeyeceği görüşündedir (Hüküm, 2023: 81).

<sup>1</sup> Birinci Dünya Savaşı'na girilmeden önce İttihat ve Terakki Hükümeti tarafından halkın işe hizmetlerini karşılamak için pratik çözüm yollarına başvurulmuştur. Seferberliğin ilanından bir hafta sonra “iaşe işleriyle meşgul olmak, halkın ve ordunun ihtiyaçlarını temin etmek üzere harbiye, maliye ve dâhiliye nazırlarından oluşan bir komisyon” (Eldem, 1994: 39) kurulur; bütün değirmenlerin hükümet adına çalışmasını sağlamak, buğday alım ve dağıtımını ile ilgilenmek üzere Kara Kemal'in başkanı olduğu Esnaf Cemiyeti, 27 Ocak 1915 tarihinde görevlendirilmiştir. Bunun dışında 8 Nisan 1915 tarihinde Dâhiliye Nazırı Talat Bey'in sorumluluğunda uygulanmak üzere 3 maddelik bir layiha hazırlanmış ve geçici olarak uygulanmaya konulmuştur. Hükümet bu geçici kanunla, İstanbul'un işgal edilme ihtimaline karşı şehrin un ve ekmek ihtiyacını depolanmak suretiyle karşılanabilmesi için Şehremanetine 6 ay vade ile 30 bin lira avans kullanılarak Beyoğlu ve İstanbul'un aylık un ihtiyacının karşılanmasını karara bağlamıştır. Savaş sırasında İstanbul'daki ekmek dağıtımından sorumlu olan Şehremaneti, askeriye tarafından vagonlarla Sirkeci'ye getirilen un, buğday, mısır gibi malzemeleri teslim aldıktan sonra ihtiyacı olan yerlere dağıtımını yapmıştır. Ancak asker sevkiyatı nedeniyle demiryolu hatları dolu olduğu zaman iaşe tahliyesi sadece hatlar boş olduğunda yapılabilmektedir. İaşe temininde yaşanan gecikmeler ve düzensizlikler şikâyetlere neden olmuştur.

Kemal Tahir'in *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) adlı romanın "Bir Mülkiyet Kalesi" bölümü sonuç kısmıdır. Bu bölümde Kurtuluş zaferi ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında ülkedeki yönetim şeklinin değişimi noktasında alınan kararlar, değişimler konu edilir.

Romanda Mahir Efendi, ağır yaralı bir şekilde seyyar hastane içinde Polatlı'dan Ankara'ya getirilir. Altmış beş gündür hastanede tedavi altında olan Mahir Efendi, baston yardımıyla yürümeye başladığı vakit Anadolu düşmandan temizlenmiş, Mudanya Mütarekesi imzalanmıştır. Beyin felci geçirme riskinden dolayı gözlem altında tutulan Mahir Efendi, yanında hasta yatan Yüzbaşı Vahit Bey ile güneşlenmek için hastanenin bahçesine çıktığında onları Adil Usta ziyarete gelir. Gündeme dair siyasi dedikoduları Adil Usta'nın tafsilatı aracılığı ile aktaran anlatıcı, araya girerek Meclis çevresinde saltanatın kaldırılacağına dair yapılan dedikoduları ve Mustafa Kemal'in, Refet Paşa'nın Keçiören'deki evinde konu hakkında yaptıkları mütalaaları ve sonrasında gelişen olayları anlatır.

Saltanatın kaldırılması konusunda Rauf Orbay, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy'un fikirlerini dinledikten sonra toplumun henüz saltanatın kaldırılma fikrine hazır olmadığı kanısına varan Mustafa Kemal'in, Rauf Orbay'ın görüşlerini "*Al-i Osman sülalesinin saltanatı ile ahir zaman peygamberi Muhammed'in halifelığının mukadderatı, Rauf Bey'in tayin ettiği şekilde*" (Kemal Tahir, 2005: 509) aldığı notu ertesi gün mecliste okuyarak bu konuda telaşlı olanların yüreğine su serptiğini belirten anlatıcı, Meclistekilerin Rauf Bey'in saltanata bağlılığını takdir ettiğini açıklar.

Yazar romanın ilerleyen kısmında, Mustafa Kemal, Rauf Orbay, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy'un karara bağladığı ve Gazi tarafından günün meselesi sayılmayan saltanat konusunun, 17 Teşrinievvel 338 tarihinde Sadrazam Tefvik Paşa'dan gelen telgraf ile birdenbire günün meselesi hâline geldiğini ifade eder. "*Bu telgrafnamede, ihraz olunan muzafferiyetin, bundan böyle, İstanbul ve Ankara arasında ihtilaf ve ikiliği kaldırmış, vahdet-i milliyetimizi temin etmiş olduğunu yazıyordu. Yani Tefvik Paşa demek istiyordu ki memlekette düşman kalmadı, binaenaleyh padişah yerinde, hükümet onun yanında . . . Millete düşen, bu makamların vereceği evamire itaat etmektir. Bu takdirde, vahdete mani elbette bir şey kalmamış olur. Yalnız Ankara'dan biraz daha hizmet istemek ferasetinde bulunuyor, sulh konferansına İstanbul'un ve Ankara'nın birlikte davet edileceğine binaen daha evvel, Mustafa Kemal Paşa tarafından gayet mahremane talimatı hamil bir zatın sür'at-i mümkin ile İstanbul'a gönderilmesini arzu ediyordu*" (Kemal Tahir, 2005: 509) şeklindeki telgraf metnini *Nutuk* adlı eserin 452. sayfasından alıntılanarak romana yerleştiren yazar, o yıllarda büyük tartışmalara neden olan bu meselede, İstanbul Hükûmeti'nin tavrına olumsuz olarak yaklaşır. Romanda bu telgrafın ardından Mustafa Kemal, Tefvik Paşa'ya verilmek üzere İstanbul'a Hamit Bey'e bir telgraf çeker. Ancak Hamit Bey, çekimser davranıp verilen bu görevi yerine tam olarak getirmez. Atatürk, telgrafta "*Tefvik Paşa ve rüfekasının devlet siyasetini karıştırmaktan çekinmemeleri hususunun son derece büyük mesuliyetler doğuracağını*" (Kemal Tahir, 2005: 509) bildirir.

Edebiyatımızda romancı kimliği ile ön plana çıkan Kemal Tahir, kendi toplumunu yakından tanımak amacıyla bir tarihçi, sosyolog gibi araştırmalar yapmış, incelemelerde bulunmuştur. İyi bir roman yazabilmek için toplumun çok iyi bilinmesi gerektiğini ifade eden (Dinler Köksal, 2017: 26) yazar, romanda Tefvik Paşa ve arkadaşlarının Vahdettin Hükûmeti'nin gizli maksatlarını kabul ettirme çabalarını, Tefvik Paşa'nın sadrazam unvanıyla meclis başkanlığına başvurma hadisesini *Nutuk*<sup>2</sup>'tan alıntı yaparak bir tarih metni gibi kurguya yerleştirmiştir.

Kurtuluşa kendilerinin de hizmet ettiklerini beyan edecek kadar cesaret eden Tefvik Paşa ve arkadaşlarının bu telgraftaki beyanlarına oldukça sınırlanan Gazi Paşa, Osmanlı Hükûmeti adına konuyu 30 Teşrinievvel günü meclise taşır ve görüşmeler yapılır. Mustafa Kemal, birçok konuşmacı ve hatibin ardından söz alır. Konuşmacılar, "*... İstanbul'daki Osmanlı hükümetlerini, Ferit Paşa devrinden sonra, Tefvik Paşa perdesinin açıldığını ve bu perdeyi açanların idrakten mahrum, vicdandan mahrum birtakım insanlar olduğunu beyan ederek bu adamlara lazım olan kanuni muamelenin yapılmasını talep ettiler: "Böyle bir zihniyeti taşıyan, yani bize bu kadar ahmakça*

<sup>2</sup> Kemal Tahir'in, *Nutuk*'ta "Çıkarlarını Kirli Bir Tahtın Çürümüş, Çökmüş Ayaklarına Sarılmakta Bulanlar" başlığındaki "*Bütün menfaatlerini, mülevves bir tahtın çürümüş, çökmüş ayaklarına sarılmakta, yalnız bunda gören Sadrazam Tefvik Paşa'yı...*" (Kemal Tahir, 2005: 510) cümlesindeki Atatürk'ün yaptığı ruhsal ve sosyal tasvir ifadelerini romanda birebir kullandığı görülür.

*teklifatta bulunan zevat, ... Hakikaten Babialî'nin hüviyet-i tarihiyesine vaz-ı imza eden ve her şeyden ziyade oraya merbut olan zevattı ...*” (Kemal Tahir, 2005: 510) diyerek İstanbul’da hükûmet nam ve şiarını takmayan adamların Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na göre cezalandırılmasına yönelik tavrı okur. Yazar, romanın kurgusu içine yerleştirdiği saltanatın kaldırılma hadisesini, *Nutuk*’tan birebir alıntı yaparak tarihi gerçekliğe bağlı kalmaya çalışmış; Kurtuluş Savaşı sonrası ülkede yaşanan sosyal değişimi, olay ve olguları bu değişime bağlı olarak toplumda, siyasi hayatta bireylerin değişen düşüncelerine zamana bağlı olarak açıklık getirmiştir.

İstanbul’u işgal edilmesinin ardından basın üzerinde uygulanan sansür, İzmir’in işgal edilişi, Bolu, Yozgat ve Düzce çevresinde çıkan ayaklanmaların bastırılmayışı gibi birçok üzücü hadise yaşayan Türk halkı, can ve mal güvenliği konusunda hükûmete olan güvenini kaybeder. Böyle bir ortamda İstanbul’da yeniden iktidara gelen Damat Ferit Hükûmeti, Şeyhülislam’dan Anadolu Hareketine karşı olan isyancı olduğu, gerçek inananların bu isyancıları öldürmeye gayret göstermesi gerektiğini içeren bir fetva yayınlamasını ister. Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Efendi’nin Millî Mücadele aleyhinde çıkardığı bu fetva Türkiye’deki isyanların ve olayların başlamasına yol açar (Şengül, 2020: 154-155). TBMM’de Türk topraklarında yaşanan bu olumsuz olayları önlemek, isyana teşvik edenleri ve karşıları cezalandırmak amacıyla 25 Nisan 1920 tarihinde Afyon Milletvekili Mehmet Şükrü Bey’in verdiği kanun teklifi gerekli düzeltme ve eklerle 29 Nisan 1920 tarihinde kabul edilir<sup>3</sup> (Şengül, 2020: 158).

Romanda saltanatın kaldırılma dedikoduları vasıtasıyla sözü Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na getiren anlatıcı, Kurtuluş Mücadelesindeki başarıdan kendilerine pay çıkarmak isteyen Tefik Paşa ve arkadaşlarının bu kanun hükmünce cezalandırılmaları gerektiğini belirtir.

Kemal Tahir’in *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) romanının “Kuvayı Millîye” başlıklı on birinci bölümü Kurtuluş Mücadelesinin anlatıldığı kısımdır. Tarihi olayları günü gününe özetleyerek anlatan yazar, Yunan saldırılarının artması karşısında Refet Bey’in komutasındaki fırkanın Dumlupınar Aslıhanlar’da yenilgiye uğraması sebebiyle Mecliste birtakım muhalif kişilerin, seslerini yükseltmesi sonucu Mustafa Kemal’in meclisin yetkilerini de devralmak şartıyla Başkumandanlık görevini üstlenmesini konu olarak işler. Yazar, Kurtuluş Savaşı’nın sonuna kadar üç defa tartışma konusu hâline gelen Başkomutanlık Kanunu ile ilgili gelişmeleri kronolojiye uyarak anlatırken tarihi mesajlar da verir.

Romanda 12 Nisan 1921 günü Refet Paşa’nın kuvvetleri Aslıhanlar’da Yunan Kuvvetleri karşısında yenilgiye uğrayınca ordu Aydemir Çalköy-Selkisaray hattına çekilir. Cenup Cephesi kıtalarında kumandanlara karşı bir ehemmiyetsizlik olduğunu anlayan Mustafa Kemal, yaptığı inceleme sonucu bunu harp cephesine bağlama kararı alır. Bu arada bir müddet izinli olarak Ankara’ya giden Selami Efendi, önemli havadislerle döner. Selami Efendi, Büyük Millet Meclisi başkanı İsmet Bey’in Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Riyasetinden istifa ederek Garp Cephesi Kumandanlığına getirildiğini; Müdafaa Millîye vekili olan Fevzi Paşa’nın vekâleten baktığı Erkan-ı Harbiye-i Umumiye riyasetine asil olarak atandığını, Müdafaa-yi Milliye Vekâleti’nin de Refet Bey’e teklif edildiğini ancak Refet Bey’in Gazi Paşa’dan başkumandanlık istediğini Mahir Efendi’ye anlatır.

Yazar anlatıcı, Selami ve Mahir Efendi arasında geçen bu diyaloglar ile Dumlupınar’da emrindeki kuvvetlerin yenilmesine neden olan Refet Bey’le “*sözüm ona Dumlupınar galibi*” (Kemal Tahir 2005:438) ifadesiyle alay eder, zafer kazanan komutanlara terfi verildiği çok görüldü “[b]ir defa da kötü kumandanların hatalarını terfi ile karşılayalım” (Kemal Tahir, 2005: 438) ne çıkar şeklinde alaycı bir ifade kullanır. Refet Paşa, meclisteki konuşmasında Erkan-ı Harbiye-i Umumiye reisi olmak istediğini açıkça söylemese de durumu anlayan TBMM başkanı Mustafa Kemal,<sup>4</sup> “*Erkan-ı Harbiye-i*

<sup>3</sup> Kanunun ilk maddesine göre “*Yüce Hilafet ve Saltanat (Padişahlık) makamını ve padişahın korunmuş ülkelerini yabancıların elinden kurtarmak ve saldırıları def etmek amacıyla kurulmuş olan Büyük Millet Meclisi’nin meşruiyetine kalkışma mahiyetindeki sözle, fiil veya yazılı olarak muhalefet yapanlar ve fitne çıkaranlar*” (Şengül 2020: 158) vatan haini sayılır.

<sup>4</sup> Mustafa Kemal, *Nutuk*’ta Aslıhanlar ve Dumlupınar Muharebeleri ile ilgili olarak “*...Yunan kuvvetleri, sağlam bir muharebe hattı tutmak üzere tertibat alırken, ilerideki birliklerinin o hatta ulaşmak üzere geri yürüyüşleri, Refet Paşa’nın muharebenin sonucu hakkında yanlış bir yargıda bulunmasına yol açtı. Gerçekten de Refet Paşa, kendisi yenildiği halde, düşmanın yenilip geri çekildiğini sandı... Sonunda anlaşıldı ki, düşman kendi maksadına ve genel durumuna uygun olarak,*

*Umumiye Riyaseti, demiş, bizim teşkilatımıza göre bugün fiilen başkumandanlık makamıdır. Siz henüz Türk ordusuna başkumandan olacak evsafı ihraz etmiş değilsiniz. Bunu şimdilik hatırımdan çıkarınız!”* (Kemal Tahir, 2005:439) sözleri ile ikaz eder. Refet Paşa’nın, Millî Savunma Bakanlığı teklifini reddederek Genelkurmay Başkanı olmak istemesi ve Mustafa Kemal’in “... *Siz daha Türk ordusuna başkomutan olacak vasıfları kazanmış değilsiniz. Bunu şimdilik hatırımdan çıkarınız...*” (Atatürk, 2017: 384) şeklindeki tavrı tarihi gerçeklikle uyusmaktadır. Selami Efendi, Refet Paşa’nın bu olaydan sonra Kastamonu’da Ecevit tesislerine çekilmesini, İzzet ve Salih Paşaların İstanbul’a sığınmasını, Bolşevik Fronze’nin Ankara’da Kurtuluş Savaşı’na para ve silah desteği verdiğini açıklarken “*hangisi bizden bunların*” (Kemal Tahir, 2005: 440) sözleri ile siyaset sahnesinde bulunan kişilerin, askerinin güven duygusunu zedelediğine dikkat çeker. Aslıhanlar mücadelesinde yaşanan başarısızlık yüzünden Mustafa Kemal ile Refet Bey’in arası açılmıştır.

İkinci İnönü zaferinden üç ay geçtikten sonra Yunan ordusu, saldırılara tekrar başlamıştır. Eskişehir ve Eskişehir’in kuzeybatısındaki İnönü mevzileri ile Kütahya-Altıntaş dolaylarına yığınak yapan Türk ordusu, on beş gün süren Kütahya Eskişehir Muharebelerinde hem teçhizat bakımından hem de temel ihtiyaçlar açısından Yunan ordusu ile mücadele edebilecek kuvvette değildir. Mustafa Kemal, savaş ortamında zaman kazanmak maksadıyla ordunun Sakarya doğusuna çekilme emrini verir. Bu tedbir ordunun “*suyun arkasına saklanması*” (Kemal Tahir, 2005: 448) olarak algılanır. Mecliste her kafadan bir ses çıkar özellikle muhalifler “*Ordu nereye gidiyor? Millet nereye götürülüyor? Bu mağlubiyetin elbette bir mesulü vardır. Mesul kim? Bugünkü feci hâlin, müthiş vaziyetin hakiki müsebbibini ordunun başında görmek isterdik!*” (Kemal Tahir, 2005: 449) sözleri ile yenilginin tek suçlusu olarak Mustafa Kemal Paşa’yı görür. Kürsüye çıkan Mersin Mebusu Selahattin Bey’in, “*Mustafa Kemal Paşa ordunun başına geçsin!*” (Kemal Tahir, 2005: 452) sözleri birçok milletvekili tarafından kabul edilir. Mecliste yapılan birçok tartışma ve görüşme sonunda Mustafa Kemal’in başkumandanlığı üzerine almasının bütün meclis tarafından son çare olarak görüldüğünü ifade eden anlatıcı; cephede yaşanan hadiseler, mecliste yapılan tartışmalar ile Mustafa Kemal’in fikir olarak yalnızlığını fark ettirmeye çalışır. Başkumandanlık unvanı verildikten sonra Atatürk, kanun ile ilgili bazı maddelerin müsveddelerini bizzat kaleme alarak taslağını kendisi hazırlar. Bu kanunun “*Başkumandan, ordunun maddi ve manevi kuvvetini azami surette tezyit ve sevk ve idaresini bir kat daha tarsin hususunda Türkiye Büyük Millet Meclisi’ni buna müteallik salahiyyetini meclis namına fiilen istimaline mezundur.*” (Kemal Tahir, 2005: 452) maddesine göre Mustafa Kemal Paşa’nın vereceği emirler kanun olarak kabul edilir.

Mustafa Kemal, Başkomutanlığı fiili olarak üstüne aldıktan sonra ordunun insan ve taşıt araçları bakımından gücünün artırılması, temel ihtiyaç maddelerinin temin edilmesi ile ilgili tedbirler olarak Ankara’da birkaç gün çalışır. 5 Ağustos 1921 tarihinde çıkarılan Başkomutanlık Kanunu’nun süresi ilk defa 31 Ekim 1921’de; ikinci defa 4 Şubat 1922’de, üçüncü defa 6 Mayıs 1922’de üç ay uzatılır. Her defasında muhaliflerin türlü türlü eleştiri ve hücumlarına uğrayan Başkomutanlık Kanunu’nun özellikle üçüncü kez uzatılışı Meclis’te oldukça önemli bir olay hâline gelir. Yazar, Mustafa Kemal’in meclis kürsüsünden kendisine muhalif olan Salih Efendi, Mehmet Şükrü, Hüseyin Avni, Selahattin ve Kara Vasıf Bey’e yaptığı açıklamaları tarihi gerçeklik bağlamında aktardıktan sonra memleketin ve millî gayenin çıkarlarını düşünerek Başkomutanlık görevini yürütmeye karar verdiğini açıklar.

Kemal Tahir, Osmanlı’nın sosyal ve siyasi yapısından Cumhuriyet’e miras kalan anlayışı ve Kazım Karabekir Paşa’nın kurucu başkanı olduğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın çalışmalarını, İzmir Suikastı ve tasfiyeleri, Serbest Fırka’nın kuruluş süreci ve Fethi Okyar’ın partiyi feshetmesi gibi önemli siyasi olayları *Yol Ayrımı* (1971) romanında konu olarak işlemiştir. Yazarın, romanda Türk siyasetinde ikinci çok partili hayata geçiş denemesi olarak zikredilen Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın kuruluş aşamaları çevresinde sosyal, siyasal ve kültürel hayatta yapılan yenilikler sonucu toplumda yaşanan sosyal değişimleri romanda birçok kişinin hikâyesi üzerinden yansıttığı görülür.

---

*Dumlupınar’da savunması kolay, hâkim ve sağlam bir mevzi alıyordu...*” demektedir (Atatürk, 2017: 382). Refet Paşa’nın başarısız olduğunu düşünen Mustafa Kemal Paşa, Fevzi ve İsmet Paşa’lar ile beraber Refet Paşa’nın karargâhında yaptığı incelemeler neticesinde Güney Cephesi’ni Batı Cephesi’ne bağlayarak Batı Cephesi’nin bir komuta altında birleştirilme kararı alır ve cepheyi İsmet Paşa’nın komutasına verir.

Romanda Meşrutiyetle birlikte ortaya çıkan muhalefet kavramının, Cumhuriyet'in kurumsallaşmasında önemli payı olan ilke ve inkılapların gerçekleştirilmeye çalışıldığı dönemde, bazı güçlerin dini terminoloji üzerinden halkı isyan ve ayaklanmaya sürüklemesi neticesi çıkarılan kanunlar ve bu kanunların uygulanış biçiminden duyulan rahatsızlıklar gibi toplumda ve siyasette yolların ayrıldığı birçok noktayı tespit eden yazar, adeta tarihle bir hesaplaşma içine girmiştir.

1927-1928 arasında ortaya çıkan kuraklık, tarımsal alanda üretimin azalmasına yol açmış bu durumda halkın ekonomik gücünü önemli ölçüde etkilemiştir. Böyle bir ekonomik ortamda hükûmetin, halkın ödeyeceği vergileri artırması, toplumda özellikle kırsal kesimde tepkilere yol açmıştır. Atatürk, mecliste tek partinin olması hükûmetin denetimini güçleştirdiği için çözüm olarak dönemin iktidar partisi üzerinde denetim yapacak ve işlerin düzene girmesine katkıda bulunacak bir muhalefet partisi kurulmasını ister. Bu amaçla cumhuriyetçiliğe ve laikliğe sadık kalınmak koşuluyla Fethi Bey'e 12 Ağustos 1930 tarihinde Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdurur. Kemal Tahir, romanın Kuvayı Milliyecileri anlattığı ikinci ana bölümde sandık görevlisi Serbest Parti üyesi Osman ile Tangocu Ömer'in ilişkilerini Murat ve Kadir'in konuşmaları ile verir. Kadir'in babası Kuvayı Milliyecilerdendir ve Sakarya Savaşı'nda iki yerinden yaralanmış bir gazidir. Kadir, bütün işe yarayan kişilerin Serbestçi olduğunu düşünür, babası ve arkadaşlarının yıllarca hapis yatmasını ve sürünmesini iş bilmezlik olarak eleştirir. Babasının savaş yıllarında Anadolu'ya yapacağı silah ticaretinden kazanacağı komisyonu kabul etmeyip kendilerini beş parasız bırakarak savaşa gittiği için ömrü boyunca yoksulluktan kurtulamadığını *Vakit* gazetesinde çalışan arkadaşı Murat'a anlatır. “*Bir memlekete düşman girdi mi, millet yediden yetmişe ayaklanır, vatan kurtarmak kolay!*” (Kemal Tahir 2016: 189) sözleri ile Kadir, vatan ülküsü etrafında bir araya gelen Anadolu halkının mücadelesini hafife alır. Kadir'in, zor olanın “*milleti hür yaşatmak... Bolluk içinde... Takrir-i Sükun Kanunu çıkar, İstiklal Mahkemelerini kur! Bugün şunu as, yarın bunu... Millette on para kalmamış... Köylü inim inim iniyor...*” (Kemal Tahir, 2016: 189) düşünceleri karşısında oldukça şaşırın Murat, uzun zamandır aradığı sorunun cevabını bulmuş gibidir. Yazar, Kadir'in düşünceleri üzerinden İsmet Paşa Hükûmeti'nin çıkardığı Takrir-i Sükûn Kanunu'nu eleştirirken bu fikrin gerçekte Mustafa Kemal'e ait olduğunu ima ederek İstiklal Mahkemelerinin astığı yaklaşık on beş kişinin niçin öldürüldüğünü sorgular ve öldürülen kişilerin kimliklerinin açıklanmadığı sürece sosyal-siyasal hayatta eleştirilerin devam edeceğine dikkat çeker.

Kurtuluş Mücadelesinden başarı ile çıkan Atatürk ve kurmayları, Türk halkını çağdaş medeniyet seviyesine ulaştırmak amacıyla köklü birtakım devrimler gerçekleştirir. Ancak yapılan ve yapılmakta olan yenilikleri içlerine sindiremeyen bazı kişiler ve gruplar bu devrimleri alttan alta durdurmaya çalışmışlar, Terakkiperver Cumhuriyet Partisi'ni sığınacak bir yer olarak görmüşlerdir. Özellikle TCP'nin “dini düşünce ve inançlara saygılıdır” sözünü bir parola olarak algılayanlar; halkı, dini kullanarak isyana sürükleyenler, 13 Şubat 1925'te Piran'da Şeyh Sait önderliğinde isyan çıkarmışlardır. Hükûmet, isyanı durdurmak için doğuda birçok ilde bir ay süreyle sıkıyönetimi ilan eder. Hıyanet-i Vataniye Kanunu yenilenir ve dini değerleri kullanan örgütlerin kurulması yasaklanır. “Dini, dince kutsal sayılan değerleri” kullanarak devletin yönetim şeklini değiştirmeye, halk arasında fesat çıkararak iç huzuru bozmaya çalışanların vatan haini sayılacağı kabul edilir. Hilafetsiz Müslümanlık olmaz sözleri ile halkı, hükûmete karşı kıskırtan isyancıları önce hafife alan devlet, işin ciddiyetini sonradan kavrar. Dönemin başbakanı Fethi Okyar, Meclis'te isyanın sıkıyönetim ile bastırılabilceğini, olağanüstü önlem almaya gerek olmadığını belirtirken İsmet Paşa ve arkadaşları isyanın Cumhuriyet'in temel dinamiklerine yönelik başlatılan karşı bir devrim hareketi olduğunu ifade ederek daha sert önlemlerin alınması gerektiğini savunur. CHP grubunda yapılan tartışmalar neticesi milletvekilleri, bu konuda İsmet Paşa'nın görüşlerini destekler. İnönü Hükûmeti tarafından iç güvenliği, toplumsal düzeni, halkın huzurunu bozacak ihtilalci ve irticai eylemleri önleyebilmek, inkılapları rahatça gerçekleştirebilmek ve devrimin temel dayanaklarını koruyabilmek, masum halka zarar verenleri cezalandırmak için yasal düzenlemelerin yapılması zorunluluğunu dile getirmesi sonucu Takrir-i Sükûn Kanunu'nu çıkarılır. Takrir-i Sükûn Kanunu'na göre alınan önlemler Şeyh Sait İsyanının bastırılmasında etkili olur. Bu kanun yürürlükte olduğu süreçte ülkede büyük devrimler



gerçekleştirilir ancak bu kanuna dayanılarak yapılan uygulamalar, basın ve düşünce özgürlüğünü kısıtlar<sup>5</sup>. Bu süreçte tek parti iktidarı kökleşirken muhalefet ise gelişme imkânı bulamaz.

Kemal Tahir, Cumhuriyet rejiminin kökleşmesi için yapılan birtakım inkılapları ve Batılılaşma çalışmalarını romanın arka planında sürekli söz konusu etmiş ve yapılan inkılapları desteklemediğini göstererek İmparatorluğun tasfiye edilmesinden üstü kapalı olarak Atatürk'ü sorumlu tutmuştur. Çünkü Tahir'e göre Doğu'nun sorunlarına Batılı çözümler aramak, yanlış bir politik hamledir. Batılılaşmayı Türk toplum yaşamına uymayan, zorlama, biçimsel ve yüzeysel bir siyasi uygulama olarak gören Tahir, Türkiye'deki problemlere, ulusal hakikatleri göz ardı etmeden yerli çözümler talep etmektedir. Osmanlı'yı kerim devlet olarak gören yazar, bu yüzden Batılılaşma çabasını "elitist, hazırcı ve yersiz" bulur (Arslan, 2024: 16).

## Sonuç

Kemal Tahir'in, "*Bir Mülkiyet Kalesi, Yol Ayrımı*" adlı romanlarında Türkiye'de savaş koşullarında ve Cumhuriyet'in kurumsallaşma sürecinde düzenlenen kanunların, hangi koşullarda çıkarıldığını, toplumsal ve siyasi hayata nasıl yansıtıldığı ve siyasi çevrede yapılan tartışmalar konu edilmektedir.

Kemal Tahir'in *Bir Mülkiyet Kalesi* (1977) adlı eserinde Kurtuluş Savaşı devam ederken Harp Kanunu'nun yeniden yürürlüğe konulmasının doğru bir karar olduğu ifade edilir ancak yasanın tatbikinde yapılan usulsüzlükler nedeniyle halkın yaşadığı yoklukların sorumlusu olarak İttihat ve Terakki yöneticileri eleştirilir. Saltanatın kaldırılacağına dair söylentilerin olduğu günlerde Türk Kurtuluş Savaşı'nda başarı gösteren sivil, asker ve o dönemdeki milletvekillerine, savaşa iştirak eden alayların sancaklarına, Sivas ve Erzurum Kongrelerine katılan kişilere minnet ve şükran sembolü olarak özel kanun çıkarılarak istiklal madalyası verilir. Yazar, bu başarıdan Tefik Paşa ve arkadaşlarının da kendilerine pay çıkarmak isteme meselesi üzerinden vatana ihanet edenlerin Hıyanet-i Vataniye Kanunu'na göre cezalandırılmaları gerektiğini savunur. Kütahya-Eskişehir Muharebeleri sırasında ordunun Aslıhanlar mevkiinde aldığı yenilgi sonrası geri çekilmeye başlaması ile mecliste sert tartışmaların yaşandığı günlerde savaşın kaybedileceğine dair havanın oluşması neticesi Kemal Tahir, bütün cephelerin tek elden yönetilmesi ve tüm yetkinin kendisine verilmesi şartı ile memleketin ve millî gayenin çıkarlarını düşünerek Başkomutanlık görevini üzerine alan Mustafa Kemal'in bir lider olarak Kurtuluş Savaşı'nın kazanılmasında etkili olduğunu düşünür.

Mustafa Kemal Atatürk, muasır medeniyetler seviyesine yükselmek için yeni bir toplum yeni bir insan oluşturmayı hedeflemiştir. Bu maksatla ülkede çeşitli inkılaplar yapılır ancak bu inkılaplardan bazı kitleler hoşnut olmaz ve toplumda isyan çıkararak kutuplaşmalara neden olur. Kemal Tahir, *Yol Ayrımı* (1971) romanında Cumhuriyet'in kurumsallaşmasında önemli payı olan ilke ve inkılapların gerçekleştirilmeye çalışıldığı dönemde, bazı güçlerin dini terminoloji üzerinden halkı isyan ve ayaklanmaya sürüklemesi neticesi çıkarılan kanunlar ve bu kanunların uygulanış biçiminden duyulan rahatsızlıkları tespit etmiştir. Yazar, Türkiye'de Cumhuriyet rejiminin kökleşmesi için yapılan Batılılaşma çabalarını desteklemez. Çünkü yazar, Batılılaşmayı Türk toplum yapısına uymayan, zorlama, yüzeysel ve biçimsel bir siyasi uygulama olarak görür. Bu sebeple Doğu'nun problemlerine dair çözümleri Batılı anlayışta değil o toplumun ortak geçmişinde, kültürel hafızasında aramayı doğru bulur. Kemal Tahir, Cumhuriyet rejiminin kökleşmesi için yapılan birtakım inkılapları ve Batılılaşma çalışmalarını romanın arka planında sürekli söz konusu etmiş ve yapılan inkılapları desteklemediğini Takrir-i Sükûn Kanunu üzerinden tenkit etmiştir.

<sup>5</sup> 6 Mart 1925'te Son Telgraf, Tevhid-i Efkâr, İstiklal, Orak Çekiç, Sebülür Reşat, Aydınlık, Seda-yı Hak, Sayha, İstikbal, Kahkaha gibi gazete ve dergiler kapatılır. Bunun yanı sıra Hükûmet'e karşı olan Ahmet Şükrü (Esmer), Suphi Nuri (İleri), Ahmet Emin (Yalman) gibi muhalif gazeteciler İsyân Bölgesi İstiklal Mahkemesi'nde yargılanır. Hüseyin Cahit, Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılandıktan sonra Çorum'a sürgün olarak gönderilir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılır ve çok partili hayat sona erer.

## Kaynaklar

- Arslan, Ahmet Duran. (2024). Selahattin Hilav'ın Edebiyat Yazıları'nda Kemal Tahir ve Tanpınar. *Türk Edebiyatı Dergisi*, Şubat, İstanbul.
- Arslan, Cem Barlas. (2016). "Birinci Dünya Savaşı ve Harp Vergisi". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 57, 73-83.
- Atatürk, M. Kemal. (2017). *Nutuk*. İstanbul: Mavi Çatı Yayınları.
- Dinler Köksal, Sümeyye. (2017). Kemal Tahir'in Notlarına Yansıyan Roman Poetikası. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(1), 25-42.
- Eldem, Vedat (1994). *Harp ve Mütareke Yıllarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomisi*. Ankara: TTK Basımevi.
- Hüküm, Muhammed. (2023). Kemal Tahir'in "Notlar" I Üzerine Değerlendirmeler. *Sosyologca*, 25, 71-78.
- Gülşen, Ayşegül. (2012). *Tarihî Gerçek ve Roman Gerçeği Açısından Kemal Tahir'in Romanları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon.
- Kemal Tahir. (2005). *Bir Mülkiyet Kalesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kemal Tahir. (2016). *Yol Ayrımı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kemal Tahir. (1990). *Notlar/Sanat Edebiyat 4*. (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kemal Tahir. (1992). *Notlar/Sanat Edebiyat 1*. (Haz. Cengiz Yazoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kopar, M. (2013). *Atatürk Dönemi İktisadi Kalkınma*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Öner, Erdoğan. (2005). *Mali Olaylar ve Düzenlemeler Işığında Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Döneminde Mali İdare*. Ankara: Maliye Bakanlığı Yayınları.
- Şengül, H. (2020). Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Çıkarıldığı İlk Kanunlardan Hıyanet-i Vataniye Kanunu ve Uygulamaya Konulması. *Vakanüvis-Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* (TBMM'nin 100. Yılı Özel Sayısı), 5, 152-179.

## ŞUŞA VƏ ƏNDƏLUSUN MƏDƏNİ ABİDƏLƏRİ

### Cultural monuments in Shusha and Andalusia

Sürəyya ƏLİZADƏ\*

#### Xülasə

Dünya xalqları ilk növbədə öz tarixi, mədəni abidələri ilə tanınmışdır. Bu abidələrin bir çoxu dövrümüzə qədər gəlib çatsa da, böyük bir qismi isə dağılmış və ya məhv edilmişdir. Bu abidələrin adına, onlar haqqında məlumatlara yalnız yazılı mənbələrdə rast gəlmək olar. Günümüzədək gəlib çatmış abidələr zaman-zaman restavrasiya olunaraq əvvəlki möhtəşəmliyini qoruyub saxlamışdır. Məqalədə biz Azərbaycanın mədəniyyət beşiyi olan Şuşada və müsəlman aləminin mədəniyyət mərkəzlərindən hesab edilən Əndəlusun mədəni abidələrindən bəhs edəcəyik. Şuşa şəhərinin ərazisi qədim abidələrlə zəngindir. Bu şəhərdə çox sayda qəsrlər, məscidlər, məktəblər və s. kimi tarixi abidələr vardır. Burada 549 qədim bina, ümumi uzunluğu 1203 metr daş döşənmiş küçələr, 17 məhəllə bulağı, 17 məscid, 6 karvansaray, 3 türbə, 2 mədrəsə, 2 qəsr və qala divarları mövcud idi. O cümlədən, 72 mühüm sənət və tarixi abidələri, dövlət xadimlərinin və başqa tanınmış şəxslərin evləri olmuşdu. Bu abidələrin çox hissəsi zaman-zaman dağılmış, bəziləri isə yaxın tarixdə mənfur düşmənlərimiz tərəfindən yerlə yeksan edilmişdir. Sevindirici haldır ki, bəziləri isə yenidən bərpa edilmişdir. Müsəlman aləminin mədəniyyət mərkəzlərindən biri də Əndəlus idi. Bura daima tarixi, coğrafi mövqeyi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti ilə maraq doğurmuşdur. Ölkədə çoxlu sayda elmi və tədris müəssisələrinin əsası qoyulmuşdu. Deyilənə görə, təkə xəlifə əl-Hakəm əl-Muntəsir özü Kordovada iyirmi yeddi məktəb tikdirmişdir. Xəlifə və əmirələr şəhərlərin salınması, məscidlərin tikilməsi, gözəl qəsrlər, körpü və digər tikililərin yaranmasına səy göstərirdilər. Ərəblərin yüksək nailiyyətlərinə “Mədinət əz-Zəhra” sarayı, Kordovada Qəsr əz-Zahirə sarayı, Sevilyada Alkasaray sarayı (əl-Qəsr), Qranadada Şirli saray nümunə ola bilər. Şairlər bu şedevr arxitektura nümunələri ilə qürur duyduqlarını, lakin müharibə və qiyam zamanı onların dağıdılmasına kədərləndirdiklərini öz əsərlərində göstərirdilər.

**Açar sözlər:** Şuşa, Əndəlus, mədəniyyət, abidə, məscid, saray.

#### Abstract

The peoples of the world are known primarily for their historical and cultural monuments. Many of these monuments have survived to our time, but a large part has been destroyed or broken down. The name of these monuments, information about them can be found only in the written sources. The monuments that have survived to nowadays have been restored from time to time and retained their former splendor. In the article, we will talk about the cultural monuments of Azerbaijan in Shusha, which is the cradle of culture and Andalusia, which is considered the cultural centers of the Muslim world. The territory of city Shusha is rich with the ancient monuments. In this city there were many historical monuments such as castles, mosques, schools and so on. There were 549 ancient buildings, a total length of 1203 meters of cobbled streets, 17 neighborhood springs, 17 mosques, 6 caravanserais, 3 tombs, 2 madrasahs, 2 castles and fortress walls. In particular, there were 72 important art and historical monuments, houses of statesmen and other famous persons. Many of these monuments have been destroyed from time to time and some have been razed to the ground by our hated enemies in recent history. Fortunately, some of them have been restored again. One of the cultural centers of the Muslim world was the city Andalusia. This place has always been of interest for its history, geographical position, literature and culture. Many scientific and educational institutions were founded in the country. It is said that about twenty-seven schools were built in Cordova by Caliph al-Hakam Al Muntajir. The caliphs and emirs made efforts to build cities, mosques and create beautiful castles, bridges and other structures. The high achievements of the Arabs can be exemplified by the palace “Medinat ez-Zahra”, the Palace of Qasr ez-Zahira in Cordova, the Palace of Alkasaray (Al-Qasr) in Seville, the Shirli Palace in Granada. The high achievements of the Arabs can be exemplified by the palace “Medinat ez-Zahra”, the Palace of Qasr ez-Zahira in Cordova, the palace of Alkasaray (Al-Qasr) in Seville, the Shirli Palace in Granada. The poets showed in their works that they were proud of these examples of masterpiece architecture but grieved their destruction during the war and uprising.

**Keywords:** Shusha, Andalusia, culture, monument, mosque, palace.

\* Dr. Öğr. ., AMEA, Folklor İnstitutu, Bakü/Azərbaycan, sureyya\_ms@mail.ru, ORCID: 0000-0002-3063-9070.

## Giriş

Şuşa şəhəri Azərbaycan mədəniyyətinin beşiyidir. Şuşa şəhərinin ərazisi qədim abidələrlə zəngindir. Bu şəhərdə çox sayda qəsrlər, məscidlər, məktəblər və s. kimi tarixi abidələr vardır. Burada 549 qədim bina, ümumi uzunluğu 1203 metr daş döşənməmiş küçələr, 17 məhəllə bulağı, 17 məscid, 6 karvansara, 3 türbə, 2 mədrəsə, 2 qəsir və qala divarları mövcud idi. O cümlədən, 72 mühlüm sənət və tarixi abidələri, dövlət xadimlərinin və başqa tanınmış şəxslərin evləri olmuşdu. Yetmişinci illərdə Azərbaycan iki tarixi qərar qəbul etmişdi. Şuşanın sosial və mədəni inkişafında böyük əhəmiyyət kəsb həmin qərarların yerinə yetirərkən burada yeni sənət ocaqları yaradılmışdır. Bərpa, tikinti və yaşıllaşdırma işlərində böyük nailiyyətlər əldə edilmişdir. Tarixi-memarlıq və şəhərsalma abidəsinin yüksək bədii əhəmiyyəti nəzərə alınaraq 1977-ci ildə Şuşa tarixi-memarlıq qoruğuna çevrilmişdi (<https://sia.az/az/news/culture/735372.html>). Lakin bu abidələrin çox hissəsi zaman-zaman dağılmış, bəziləri isə yaxın tarixdə mənfur düşmənlərimiz tərəfindən yerlə yeksan edilmişdir. Sevindirici haldır ki, bəziləri isə yenidən bərpa edilmişdir. Məqalədə Şuşanın bəzi mədəni abidələrinə nəzər yetirək.

### 1. Culfalar Məscidi

Şuşada orta əsrlərdə çox sayda məhəllələr salınmışdır. Bu məhəllələrdən biri də Culfalar məhəlləsi idi. Bu məhəllə XVIII əsrdə salınmışdır. Tanınmış tədqiqatçı jurnalist Vasif Quliyevin “Şuşanın məhəllələri” sərəlvhəli məqaləsində qeyd edilir ki, Culfalar məhəlləsinin böyük bir hissəsi əsasən culfaçılıq sənəti ilə, yəni bez istehsalı ilə məşğul olur, əl dəzgahlarında pambıq parçalar toxuyur, müxtəlif geyim nümunələri hazırlayırdılar. Bu sənətlə məşğul olanlara “culfaçılar” deyilirdi və onların yaşadıkları məhəllə isə “Culfalar” adlanırdı. Məlum olduğu kimi, Şuşanın hər məhəlləsinin öz məscidi var idi. Şuşanın məhəllə məscidlərindən Culfalar məscidi XIX əsrdə məşhur memar Kərbəlayı Səfixan Qarabağının yaradıcılıq ideyaları əsasında inşa edilib. İkimərtəbəli məscidin ikinci mərtəbəsində qadınlar üçün nəzərdə tutulmuş zal və həmin zala qalxmaq üçün ayrıca quraşdırılmış pilləkən və giriş qapısı var. Baş fasadın ümumi giriş qapısı üzərinə qoyulmuş pəncərələr qadınlar bölməsini lazımi qədər işıqlandırmaya kifayət edir. Sütunsuz dörd divarla əhatə olunmuş sadə formalı memarlıq və konstruksiya həllinə malik ümumi ibadət zalı baş fasad və mehrab tərəfdən qoyulmuş iki pəncərə vasitəsilə işıqlanır. Məscidin damörtüyü adı yaşayış binalarında olduğu kimi dördbucaqlıdır. Qarşısında çox da geniş olmayan meydan var. Həmin meydan qarşıdakı küçə ilə məhdudlaşır. Tikili yerli əhəmiyyətli memarlıq abidəsi kimi dövlət qeydiyyatına alınıb (<https://medeniyyet.az/page/news/63770/Susanin-abideleri.html>).

### 2. Marinski Qız Məktəbi

Şuşa Marinski Qız məktəbi (Marinski Qadın gimnaziyası) 1875-ci il oktyabrın 26-da Şuşa Xeyriyyə Cəmiyyəti tərəfindən təsis edilmişdi. Məktəbin tədris planı təcrübi əhəmiyyəti olan fənlər, o cümlədən rus dili, hesab, ana dilində oxu və yazı, hüsnxət, rəsm, rəsmxət, ümumi coğrafiya, tarix, Şuşa qəzasının və Rusiya imperiyasının xəritəsini çəkməklə ölkəşünaslıqdan ibarət olub. Bunlardan əlavə, məktəbdə milli mahnılar öyrədilir, təbiət, tarix və fizikadan məlumat verilir. Təhsil pullu idi, lakin kasıblar təhsil haqqından azad idilər. Əlavə təhsil haqqı verənlərə həm də fransız və alman dilləri tədris edilir, musiqi öyrədilirdi. Gimnastika valideynlərin arzusundan asılı olaraq pulsuz keçilirdi.

Təhsil ocağının binası yerli əhəmiyyətli memarlıq abidəsi kimi dövlət qeydiyyatına alınıb (<https://medeniyyet.az/page/news/63770/Susanin-abideleri.html>).

### 3. Mir Möhsün Nəvvabın Evi

Mir Möhsün Nəvvabın (1833-1918) evi görkəmli şair, rəssam və maarifçinin adını daşıyan küçədə yerləşir. Nəvvab bu evdə yaşayıb fəaliyyət göstərmişdir. Sovet dövründə evdə muzey yaradılıb, evin otaqları divar rəsmləri ilə bəzədilib. “Şuşa” qəzetinin 1981-ci il 15 avqust tarixli sayında böyük sənətkarın xatirə muzeyinin hazırlandığı qeyd olunub. Yazıda bildirilib ki, M. M. Nəvvabın yaşamış olduğu binada şair-rəssamın özü tərəfindən çəkilmiş, müxtəlif mövzularda işlənmiş lövhələr bərpacı-

rəssamlar tərəfindən yenidən işlənilib öz əvvəlki görkəminə salınır. Ev-muzeyi isə bir sıra səbəblərdən illər sonra – 1990-cı ilin noyabr ayında fəaliyyətə başlayıb. Muzeydə Nəvvabın həyat və yaradıcılığından bəhs edən 130 eksponat sərgilənirdi. Eksponatlar içərisində sənətkara məxsus çap maşını, teleskop, özünün çəkdiyi rəsm əsərləri var idi. Muzeydə Nəvvabın çapçılıq fəaliyyətini isbatlayan eksponatlar da nümayiş etdirilirdi.

Ermənilər tərəfindən Şuşa şəhərinin işğal edilməsi nəticəsində muzeyin binası və iki yüzə yaxın eksponatı məhv edilib, talan olunub. İşğal zamanı eksponatların çoxunu xilas etmək mümkün olmasa da, bəzi eksponatlar hazırda Azərbaycan Milli İncəsənət Muzeyində qorunur. Şuşa məscidində Nəvvaba aid guşədə qorunan əşyaların əksəriyyəti Azərbaycan Milli İncəsənət Muzeyində saxlanılır. Bundan başqa, muzeyin təşkil etdiyi “Mədəniyyətimizin incisi – Qarabağ” adlı sərgidə Nəvvabın “Şuşada dini mərasim. Kərbəla müsibəti. Aşura”, “Şuşada dini mərasim. Kərbəla müsibəti. Şəbih” adlı qrafika əsərləri, “Bülbül və qızılgül”, “On iki bənd” adlı fars dilində yazılmış əlyazma kitabları və iki ədəd rəhil nümayiş etdirilir. Nəvvabın Şuşadakı evi Mədəniyyət Nazirliyi tərəfindən ölkə əhəmiyyətli memarlıq abidəsi kimi qeydiyyatla alınıb (<https://medeniyyet.az/page/news/63770/Susanin-abideleri.html>).

#### 4. Qara Böyükxanım Qəsri

Qeyd etdiyimiz kimi, Şuşada çox sayda tarixi tikililər var. Bu tikililərdən biri də Şuşa şəhərinin mərkəzində yerləşən Qara Böyükxanım qəsridir. Qarabağ xanlığı tarixinin ilk araşdırıcılarından olan Mirzə Adıgözəl bəyin məlumatına görə, Pənahəli xanın hakimiyyəti dövründə Şuşada xan ailəsinin üzvləri üçün geniş binalar və hündür saraylar inşa edilmişdi. Şuşa qalasında tikilmiş qəsrlərdən yalnız ikisi dövrümüzdə çatıb ki, onlardan biri qalanın cənub-şərq tərəfində yerləşən Qara Böyükxanım qəsri, digəri isə dərin yarğan yanındakı qaya kənarında ucalan Pənahəli xanın qəsridir. Qara Böyükxanım qəsrinin giriş qapısı üzərindəki kitabədə onun hicri 1182-ci ildə (1768) inşa edilməsi göstərilir.

Qara Böyükxanım qəsr kompleksini əhatə edən qala divarlarının yuxarı qalxdıqca daralan qüllələri ikiyarısludur. Qüllələr günbəzvarı örtüyə malikdir. Saray binasının həm tavan, həm də divar hörgüsü yaxşı yonulub. Qara Böyükxanım qəsri ölkə əhəmiyyətli memarlıq abidəsi kimi Mədəniyyət Nazirliyi tərəfindən qeydiyyatla alınıb (<https://medeniyyet.az/page/news/64230/.html>).

#### 5. Yuxarı Gövhər Ağa Məscidinin Mədrəsəsi

Yuxarı Gövhər ağa məscidi 1883–1884-cü illərdə İbrahimxəlil xanın qızı Gövhər ağanın tapşırığı ilə memar Kərbəlayı Səfixan Sultanhüseyn oğlu Qarabaği tərəfindən inşa edilib. İndiki məscidin yerində hələ Şuşa şəhərinin əsasını qoymuş Pənahəli xanın dövründə qarğı və qamışdan inşa edilmiş məscid olub. Pənahəli xanın tikdirdiyi bu məscid 1768-ci ildə İbrahimxəlil xan tərəfindən daşla yenidən inşa edilib. Daha sonra bu məscidin yerində müasir dövrümüzdə qədər gəlib çatmış Yuxarı Gövhər ağa məscidi kimi tanınan həmin bina inşa olunub.

XIX əsrin sonlarında Yuxarı Gövhər ağa məscidində aparılan yenidənqurma işləri zamanı məscidin ön tərəfində ikimərtəbəli mədrəsə inşa edilib. Yerli daşdan tikilən mədrəsənin ikinci mərtəbəsində taxtadan eyvanlar quraşdırılıb və dərslər otaqları kimi istifadə edilib. XX əsrin birinci yarısında dini məbədlərin fəaliyyətinə qadağalar qoyulduğu zaman mədrəsənin şimal və şərq hissəsi tamamilə sökülüb. Mühafizə olunan qərb tərəfi isə XX əsrin ikinci yarısında bərpa edilib.

Yuxarı Gövhər ağa məscidinin mədrəsəsi ölkə əhəmiyyətli abidə kimi dövlət qeydiyyatına alınıb (<https://medeniyyet.az/page/news/64230/.html>).

#### 6. Xanlıq Muxtar Karvansarası

Şuşa şəhəri yarandığı gündən yerli və xarici tacirlərin tez-tez üz tutduqları məkan olub. Şuşaya gələn tacirlərə bəzən bir gün bəs etməzdi. Ona görə də onlar Şuşada gecələməli olurdular. Bunun üçün şəhərdə karvansaralar fəaliyyət göstərirdi. Azərbaycanın digər şəhərlərində olduğu kimi, Şuşada da

karvansaralar ikimərtəbəli olmaqla vahid üslubda inşa edilirdi. Birinci mərtəbənin həyətə baxan bir hissəsindən tacirlərin yük heyvanlarını saxlaması üçün tövlə kimi istifadə edilir, küçəyə baxan hissəsində isə dükan və emalatxanalar yerləşirdi. Karvansaraların ikinci mərtəbəsindəki otaqlar, adətən, tacirlərin istirahəti və onların mallarının saxlanması üçün nəzərdə tutulurdu. Bu baxımdan XVIII əsrdə Xanlıq Muxtar tərəfindən Şuşa şəhərinin indiki M. F. Axundzadə küçəsində tikilmiş eyniadlı karvansara xüsusilə seçilirdi.

Xanlıq Muxtarın kimliyi barədə mənbələrdə ətraflı məlumat olmasa da, karvansaranın “Rasta” bazarının başında, şəhərin mərkəzində inşa edilməsindən bəlli olur ki, o, şəhərin tanınmış şəxslərindən imiş. Onun xan sarayında xidmət etməsi barədə də məlumatlar var.

Xanlıq Muxtar karvansarası birmərtəbəli inşa edilib, əsas küçələrə açılan pəncərə və qapıları iri ölçüdə həll olunub. Ticarət yeri kimi istifadə edilən binanın daxili otaqları anbar və yaşayış üçün nəzərdə tutulub.

Karvansara ölkə əhəmiyyətli tarix-mədəniyyət abidəsi kimi qeydiyyatla alınıb. Şuşa şəhəri 1992-ci ildə ermənilər tərəfindən işğal edildikdən sonra karvansaradakı İslam elementləri və ərəb dilindəki yazılar erməni xaçı və yazısı ilə əvəzlənib (<https://medeniyet.az/page/news/64230/.html>).

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi Şuşanın çox sayda mədəni abidələri var. Lakin bu məqalədə sadəcə bir neçəsinin adını çəkə bildik.

Təbii ki, dünyada saysız-hesabsız tarixi, mədəni abidələr vardır ki, bunların bəziləri zamanla məhv olmuş, bəziləri dövrümüzə qədər gəlib çatmışdır. Bu abidələr öz möhtəşəmliyi, öz gözəlliyi ilə diqqəti cəlb edir. Bu abidələrə nümunə olaraq ərəb-İspan mədəniyyətinin mədəniyyət mərkəzi olan Əndəlus mədəni abidələrini göstərə bilərik.

Yazılı tarixi qaynaqlara görə e.ə.1000-ci illərə qədər uzanan İspaniya əsrlər boyu bir-birindən fərqli xalqlara vətən olmuşdur. Bu məkan müsəlmanlar tərəfindən Əndəlus adlandırılmışdır. “Əndəlus” sözü “vandal” sözündəndir. “Vandal” V əsrdə İspaniyaya gələn tayfanın adıdır. İspaniyanın işğal olunan cənub hissəsi bu adla bağlıdır. Mənbələrdə bu ad Almanyanın şərqində yaşamış və V əsrdə Şimali Afrikaya keçmədən əvvəl on səkkiz ilə yaxın İspaniyanın cənubunda məskunlaşan vandalların (vandalus) adından (vandalisia/Vandal ölkəsi) yarandığı qeyd olunur (أحمد هيكال: 1985, 13). İspaniyaya gələn ərəblər məskunlaşdıqları bütün ərazini belə adlandırmışlar. Hal-hazırda İspaniyanın cənubi-şərq hissəsi Əndəlus (Andalusiya) adlandırılır. Əndəlus sözü İspan dilinə “Andalusiya” şəklində keçmiş və “müsəlman İspaniyası” mənasında işlənmişdir. İspaniyanın müsəlmanlar tərəfindən fəthindən sonra ərəblər Cəbəllütəriq boğazından Pireney dağlarına qədər uzanan coğrafi bölgəni Əndəlus adlandırmışlar.

Təriq və Musanın fəthi ilə İspaniya Əndəlus adı ilə Əməvilərin yeni bir əyaləti meydana çıxmışdır. İspaniyanın ictimai fikri və siyasi həyatında yeni bir mərhələ başlayan bu fəth orada fərqli etnik köklərə və dinlərə mənsub olan millətlərin qarşılaşmasına şahid oldu. Zamanla iki toplumun qaynayıb qarışması nəticəsində aradakı fərqliliklərə baxmayaraq, Əndəlus İslam mədəniyyəti yaranmışdır.

Fransis Robinson “İslam ölkələri tarixi” kitabında Əbdürrəhman ibn Müaviyə haqqında bunları demişdir: “756-cı ildə ailəsi Abbasilər tərəfindən qətl edilən əməvi şahzadəsi Əbdürrəhman ibn Müaviyə Əndəlusa hakim oldu və Kordovanı özünə paytaxt etdi. Əbdürrəhman eyni yüz ilin sonlarına doğru Kordovanın bütün əhalisinin namaz qıla biləcəyi qədər böyük olan və qərbin Kəbəsi adlandırılan Ulu Məscidi tikdirdi. O, həmçinin məscidlər, saraylar, bağçalar, körpülər, hamamlar, bulaqlar və başqa bu kimi tikililər inşa etdirdi” (Robinson, 2005: 60).

Hişamdan sonra hakimiyyətə I Hakəm gəlir. I Hakəm taxt-tac uğrunda mübarizə aparən əmiləri ilə bərabər müvəlladlara qarşı da mübarizə aparmışdır. Hakəm daha sonra şimaldakı xristianların mübarizəsi ilə qarşılaşmışdır. Bu mübarizənin nəticəsində Barselona franklar tərəfindən tutulur. Bütün bunlara baxmayaraq, I Hakəm oğlu II Əbdürrəhmana da sabit dövlət qoyub getmişdir.

Bacarıqlı bir dövlət adamı olan II Əbdürrəhman abadlıq və şəhərsalma işləri ilə yanaşı atasından qalma sabit dövləti bu sükutla davam etdirmişdir. Şərqdə Abbasiləri örnək alan II Əbdürrəhman inzibati sistemi yenidən qurur. Onun hakimiyyəti illərində (822-852) kənd təsərrüfatı, abadlıq işlərində

olan inkişafı yanaşı vergilərdə də artım olmuşdur. II Əbdürrəhmanın daxili siyasətdə göstərdiyi uğur xarici siyasətdə də özünü göstərmişdir. Bu dövrdə ölkənin sərhədləri qorunmuş, Bizans imperatorluğu ilə də yaxşı diplomatik əlaqələr qurulmuşdu (Альтамира-Кревеа, 1951: 108; Aydın, 2006: 10).

Xəlifə və əmirilər öz aralarında rəqabət aparırdılar. Onlar şəhərlərin salınması, məscidlərin tikilməsi, gözəl qəsrlər, körpü və digər tikililərin yaranmasına səy göstərirdilər. Ərəblərin yüksək nailiyyətlərinə “Mədinət əz-Zəhra” sarayı, Kordovada Qəsr əz-Zahirə sarayı, Sevilyada Əlkararay sarayı, Qranadada Şirli saray (burada şir formalı fontanlar olduğuna görə buranı şirli saray adlandırırdılar) nümunə ola bilər. Şairlər bu şedevr arxitektura nümunələri ilə qürur duyduqlarını, lakin müharibə və qiyam zamanı onların dağıdılmasına kədərləndirdiklərini öz əsərlərində göstərirdilər.

Əndəlusda istehsal olunan sənaye və kənd təsərrüfatı məhsulları buranın daxili tələbatına ehtiyacdan qat-qat çox idi. Bu məhsullar Sevilya və Malaqa kanalı ilə ixrac edilirdi. Daha sonra İskəndəriyyə və İstanbul limanları vasitəsilə Hindistan və Orta Asiyaya çatdırılırdı. Ticarət əlaqələri, xüsusilə, Şam, Bağdad və Məkkə şəhərləri ilə daha sıx idi (Hitti Philip, 1980: 837).

İspan xəlifələri və əmiriləri Abbasilərə bənzəməyə çalışırdılar. Bu, ispanların şəhərlərinin adlarında da əks olunmuşdur. Bir çox şəhərləri xəlifə, əmir və şairlərin Şərqdəki bənzərləri ilə müqayisə edirdilər: Qranadanı – Dəməşq, Sevilyanı – Xoms, Əbu Talib əl-Əndəlusini – Əbu Təmmam, İbn Zeydunu – əl-Buhturi, İbn Hanini – əl-Mütənəbbi və s. (Аль-Фахури, 1959-61: 244).

İslam dövründə isə hətta bir-biri ilə yaxşı mənada rəqabət aparan əmirilər öz divanlarındakı işlərə bir çox bacarıqlı yazıçıları cəlb etmişdilər. Ölkədə çoxlu sayda elmi və tədris müəssisələrinin əsası qoyulmuşdu. Deyilənə görə, təkcə xəlifə əl-Hakəm əl Muntəsir özü Kordovada iyirmi yeddi məktəb tikdirmişdir. Əmirilər kitab toplama və kolleksiya yığmağa böyük diqqət ayırırdılar və Şərqə çoxlu dəyərli əsərlər almaq üçün nümayəndələr göndərirdilər. Kordovada krallığın kitabxanasında 400 min cilddən çox kitab var idi (Уотт-Какиа, 1976: 82; Соколов, 1979: 263).

Kitab sevgisinin nəticəsi olaraq Əndəlusda çoxlu sayda kitabxanalar yaranmışdı. Əndəlusun müxtəlif şəhərlərində kitab bazarları var idi. Əndəlus kitabxanalarındakı kitabların bir qismi iğtişaşlar zamanı oğurlanıb satılmış və önəmli bir hissəsi də Şimali Afrikaya aparılmışdır. Digərləri isə xristian işğalı zamanında və sonrasında din xadimlərinin amansız qəzəbinə tuş gəlmişdir.

Əndəlus çoxlu məktəbləri, böyük şəhərləri olan ölkə idi. Hər yerdən buraya şair və yazıçılar gəlirdilər. Bu mərkəzlərdən ən mühüm və əhəmiyyətliləri Kordova, Sevilya, Qranada, Toledo idi.

Əndəlus mədəniyyətinin ispanlara təsirinin digər bir nümunəsi isə hamam mədəniyyəti olmuşdur. Əndəlus sayəsində hamam mədəniyyəti ilə tanış olan ispanların zamanla müsəlmanlar kimi hamama hamama getmək alışqanlığı olmuşdur. Lakin hamamların müsəlman mədəniyyətinin bir nümunəsi olduğu üçün XVI əsrdən etibarən İspaniyada yasaklanmışdır.

İspaniyanın üzərində Əndəlusun təsirləri çox olmuşdur. Belə ki, bu təsirlərin ən çoxu sənət və memarlıq abidələrində olmuşdur. Müsəlman ustaların ispan idarəçilərə xidmət göstərmələri nəticələrində sənət tarixində möhtəşəm sənət və memarlıq nümunələrinin yaranmasına səbəb olmuşdur. Bu üslub Əndəlus İslam mədəniyyətinin davamı olduğu üçün qapı və pəncərələrdəki at nalı, qübbələrinin isə kəmərlərlə yerləşdirildiyi binalar bu sahədə önə çıxır. Sevilyada Alcazar, Saraqosada Süo kilsəsi və Burgosdakı Las Huelqas monastrı bu sənətin, bu mədəniyyətin ən önəmli əsərləri olaraq günümüzədək gəlib çatmışdır. Bu əsərlərdən Alcazar sarayı xristian kralları üçün tikilməsinə baxmayaraq, sarayın bəzəyində kufi yazı ilə Quran ayələri yer almışdır. Bu səbəbdən də bu memarlıq abidəsi Əndəlus İslam mədəniyyətinin İspaniyaya təsirinin ən bariz nümunələrindən hesab olunur. Ərəblərin İspaniyada tətbiq etdikləri bu memari üslub ispanların hakimiyyətində olan Cənubi Amerikaya da təsirini göstərmişdir. Bu xüsusilə, Kuba Kolumbiya, Peru, Boliviya, Meksika, Venesuela kilsə, monastrlarda rast gəlinir.

Əndəlus mədəniyyətinin ən gözəl nümunələrindən biri Əlhamra sarayıdır. Əndəlus memarlıq sənətinin ən gözəl nümunəsi hesab edilən bu saray təkcə Əndəlusun deyil, həm də İslam dünyasının ən gözəl saraylarından biridir. İspaniyanın Qranada şəhərində yerləşir. Əlhamra sarayı tarix boyu bir çox təxribata məruz qalmasına baxmayaraq öz ehtişamı ilə günümüzədə də seçilir. Tarixi IX əsrə qədər gedib

çıxan bu sarayın günümüzdə qalan hissələrinin böyük qismi I Yusif (1333-1354) və V Məhəmməd (1354-1359, 1362-1391) dövründə tikilmişdir. Bu saray UNESCO-nun Ümumdünya İrs Siyahısına daxil olub.

### Sonuç

Ümumiyyətlə sonda onu qeyd etməliyik ki, həm Şuşa, həm də Əndəlus müsəlman mədəniyyətinin önəmli mərkəzlərindədir. Hər iki mədəniyyət mərkəzinin abidələri zamanla təzyiqlərə məruz qalmışdır. Bəziləri tamamilə yerlə yeksan edilmiş, bəzilərinin isə hissələri dövrümüzədək gəlib çatmışdır. Lakin bunlara baxmayaraq bu iki bölgənin bu önəmli mədəniyyət nümunələri günümüzdə də maraq dairəsindədir.

### Ədəbiyyat

Соколов, В. В. (1979). Средневековая Философия Учеб. Пособие Для Филос. Фак. и Отделений Ун-тов. М.: Высш. Школа.

Robinson, Francis (Ed.). (2005). *Cambridge, Resimli İslam Dünyası Tarihi*. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Hitti Philip, K. (1980). *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. C. III. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Уотт, У. М.-Какна П. (1976). *Мусульманская Испания* (Пер. С англ. С. И. Дунаевецкого). Предисл. А. Б. Куделина. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Aydın, M. (2006). *Endülüslü Şair ve Yaşar İbn Şüheyd*. İstanbul.

Аль-Фахури, Х. (1959-61). *История Арабской Литературы (пер. с араб.)*. т. 1. М.

أحمد هيكل . الادب الاندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة. دار معارف، القاهرة، 1985

<https://medeniyyet.az/page/news/64230/.html>.



## MASALLARDA KIRKINCI ODA MOTİFİ: YASAKLARIN VE SIRLARIN SEMBOLİZMİ

### The Motif of the Fortieth Room in Fairy Tales: The Symbolism of Prohibitions and Secrets

Şebnem ASADOVA\*

#### Öz

Masallarda kırkinci oda motifi, gizem, yasak ve sırların merkezi olarak sıkça karşımıza çıkan bir unsurdur. Bu motif, masal kahramanlarının merakını cezbeden ve çoğu zaman yasakların çiğnenmesine neden olan bir yapıya sahiptir. Kırkinci oda, masalarda genellikle gizemli, yasaklı ve tehlikeli bir mekandır. Masalarda, kahramanların 40. odaya girişleri genellikle bir dönüm noktasıdır. Bu giriş, kahramanın merakının ve cesaretinin bir göstergesi olarak görülür, ancak aynı zamanda yasakların ihlali ile de ilgilidir. Bu oda, kahramanların erişmemesi gereken bir yer olarak tanımlanır ve bu yasağın ihlali genellikle ciddi sonuçlar doğurur. Kahramanlar, 40. odaya girdiklerinde genellikle beklenmedik ve gizemli olaylarla karşılaşır. Bu deneyimler, kahramanın olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak önemli bir rol oynar. Kırkinci oda motifi, yasakların ihlali ve bunun sonuçları üzerinden önemli mesajlar taşır ve bu nedenle kültürel ve psikolojik açıdan derin bir anlama sahiptir ve masalarda genellikle gizli bilgiler, saklı hazineler veya tehlikeli varlıklarla ilişkilendirilir.

**Anahtar Kelimeler:** Masal, kırkinci oda, yasaklar, sırlar, kültürel bağlam.

#### Abstract

In fairy tales, the motif of the fortieth room frequently appears as a central element of mystery, prohibition, and secrets. This motif captivates the curiosity of the fairy tale heroes and often leads to the violation of prohibitions. The fortieth room is typically depicted as a mysterious, forbidden, and dangerous place. In fairy tales, the entry of heroes into the fortieth room usually marks a turning point. This entry is seen as a sign of the hero's curiosity and courage but is also associated with the breach of prohibitions. The room is defined as a place where the heroes are not supposed to enter, and the violation of this prohibition often leads to serious consequences. When heroes enter the fortieth room, they usually encounter unexpected and mysterious events. These experiences play an important role as part of the hero's maturation process. The motif of the fortieth room carries significant messages through the violation of prohibitions and its consequences, making it a motif with deep cultural and psychological meanings. It is often associated with hidden knowledge, concealed treasures, or dangerous entities in fairy tales.

**Keywords:** Fairy tale, fortieth room, prohibitions, secrets, cultural context.

Sayılar, evrenin düzenini, doğanın döngülerini ve insan yaşamının önemli geçiş noktalarını simgeleyen güçlü semboller olarak görülür. Kırk sayısının gizemi, birçok kültür ve inanç sisteminde derin sembolizmiyle öne çıkmaktadır. Sayı, sadece matematiksel bir değer olarak değil, aynı zamanda yenilenme ve olgunlaşma süreçleriyle ilişkilendirilir. "Kırkinci oda" ise, bu dönüşüm ve olgunlaşma sürecinin en önemli sembollerinden biridir. Kırkinci oda, bilinmeyen ya da yasak bilgiye açılan kapıdır. Araştırmacı Ramil Aliyev, 40. oda motifini yasaklama ile ilişkilendirir ve 40. odayı küçük bir depo olarak belirtir. "Bu motif, kahraman için konulan yasağı ifade eder. Diyelim ki, şah oğluna 40. odaya girmesi yasaklanır. Orada ise bir kız figürü konmuştur. Figür dışında odada canlı bir kız da bulunabilir. Ya da kahraman kırkinci odada bir kız cesedi ile karşılaşır (Əliyev, 2014: 167). *Cantiq* masalında, 40. odada Hindistan şahının kızı Peri'nin resmi var, *Cantiq* o odaya girmemeli, Peri hanımın resmini görmemelidir (Təhmasib, 2005: 70). Peri hanım da 40. odada kalır. Peri'ye kavuşan *Cantiq*, arkasına bakmadan kaçmalıdır, aksi takdirde taşa dönüşecek. Kırkinci oda, insanın evreni ya da kendi içsel yolculuğunu anlamaya çalışırken karşılaştığı en büyük sınavı sembeler. Kırkinci odaya girmek, bilgelik ve güç kazanmanın yanı sıra, büyük tehlikeleri ve kayıpları da beraberinde getirebilir. Özellikle masalarda, kırkinci odanın yasak olduğu ve bu odaya girmenin felaketlerle

\* Dr. Öğr., Azerbaycan Milli Bilimler, Akademisi Folklor Enstitüsü, Halk bilimi, Bakı/Azerbaycan, shebnem.vaqif@gmail.com, 0000-0002-2672-9583.

sonuçlanabileceği vurgulanır. Kahramanın merakı, onu bu odaya çeker, ancak buradaki sır, hikayenin akışını değiştirir ve genellikle kahramanın hayatında önemli bir dönüm noktası olur. Masalarda 40. oda, sık sık yeraltı dünyasını simgeler. Yeraltı dünyası, kahramanın ölüm ve öteki dünya ile yüzleştiği, bazı durumlarda ebedi yaşam ya da gizemli bilgilerin bulunduğu bir yerdir. Kahramanın bu dünyaya inmesi, onun manevi bir yolculuğa çıkması anlamına gelir ve bu süreçten sağ çıkmak, kahramanın inisiyasyonunun başarıyla tamamlandığını gösterir. Saraydan dışarı çıkmayan şehzade, 40. odada kendisine verilen görevi yerine getirmek için tek başına yolculuğa çıkar. Sınavdan başarıyla çıkan kahraman, geri dönerken artık güçlü ve yetenekli biri olarak döner. Masallar, ölümler dünyasına dair izleri ve tasavvurları barındırmakla birlikte, aynı zamanda yaygın bir ritüeli – genç erkeklerin cinsel olgunluğuna ilişkin inançları ve ölüm-dirilişle ilgili inisiyasyon törenini de içerir (Propp, 1986: 73).

Kırkıncı odalar ya padişahın evinde ya da ulaşılması zor bir bahçenin avlusundaki köşkte yer alır. Bu odanın iç görünüşü ve içindeki eşyalar diğerlerinden farklıdır. Aslında, 40. oda başka bir dünyayı simgeler. Odanın büyüklüğü olması, her şeyin tersine dönmesi ve kahramanın burada görevler alması yeraltı dünyasına bir geçiştir. Belirtelim ki, güzelliğiyle göz kamaştırıcı 40. odada her şey büyüktür. Masalda Cantiq'in girdiği 40. odada mermer havuzun içinde süt var, her yer gül ve çiçekle dolu, güller birbirini çağırır, bülbüller birbiriyle şakır, ve bu güzelliklerin içinde bir güzel kızın resmi yer alır. Sanki gerçekten canlı bir kız... Veyahut, *Ağ atlı oğlan* (Beyaz Atlı Oğlan) masalına bakalım: “Nerbala otuz dokuz odayı gezip bitirdikten sonra kırkıncı odanın kapısını açtı. Baktı ki burası tertemiz, düzenli ve güzel bir ahırdır. Ahırda bir at, bir aslan bağlı ve büyük bir kafeste bir kuş var. Nerbala'yı görünce at kişnedi, aslan kükredi. Kuş, insan gibi konuşarak Nerbala'ya dedi: ‘Hoş geldin! Biz uzun zamandır burada esiriz. Ama biliyorduk ki, derviş ne kadar kurnaz olsa da sonunda ona galip gelecek bir yiğit çıkacak (Axundov, 2005b: 290). Kırkıncı oda, atın önüne et, aslanın önüne yem, kuşun önüne ot konulan yerdir. Bu göstergeler, kırkıncı odanın yeraltı dünyası ile doğrudan bağlantısını ortaya koyar. Araştırmalardan belli oluyor ki, yeraltı dünyası “yalan dünya” – kaos olarak kabul edilir. Bu nedenle her şey burada tersinedir. Araştırmacı Seyfeddin Rzasoy yazıyor ki, masalarda yeraltına inen veya devlerin yaşadığı mekâna giren kahraman, yaşadığı dünyanın tersine olan bir dünya ile karşılaşır. Atın önünde et, kuşun önünde ot, aslanın önünde kuş yemi vardır... Kısacası, her şey ters ve kaotiktir (Rzasoy, 2009: 199). *Yusiflə Sənuvər* (Yusuf ile Senuber) masasında 39 odanın kapısı açıktır, ancak 40. odanın kapısı kapalıdır (Seyidov, 2005: 66). O oda, Yedibaşlı Dev'e aittir. Yine, öteki dünyanın bir belirtisi olarak açık kapı kapanmalı, kapalı kapı açılmalıdır. Yahut *Gül Sənavərə neylədi, Sənavər Gülə neylədi* (Gül Senaver'e ne yaptı, Senaver Gül'e ne yaptı) masasında, dervişin evinde 40 oda vardır. Hemin odada da her şey tersinedir (Tehmasib, 2005: 85). Kırkıncı odada değeri yüksek, ancak ağırlığı hafif eşyalar bulunur. Örneğin, “*Ağıllı Kız*” (N5) masasında dev, kırkıncı odada altın tepsi içinde bir kurbağa saklar. *Oxxayla Əhməd* (*Oxxayla Ahmet*) masasında kırkıncı oda, daha önce bahsettiğimiz mekanlardan farklı olarak siyah bir görüntüye bürünmüştür. Oxxay'ın kızının anlattıklarından öğreniyoruz ki, yedi kat yerin derinliklerinde bulunan kale, babasına aittir. Burada her şey sihirli ve büyüktür. Kız, keder ve üzüntüden dolayı bu odayı siyah süslerle döşeyip oturmuştur (Seyidov, 2005: 208). Ahmet, Oxxay'ın büyüsunü bozup onu öldürdükten sonra, kırkıncı odadaki tüm siyah eşyalar rengarenk ve bembeyaz olur (Seyidov, 2005: 211). *Ax-Vax* (Ah-Vah) masasında kırkıncı odada büyüklü bir yatak vardır. Bu yatakta uyuyarak başına felaketler gelen Selim, uyandığında yaşlanmış olur ve oracıkta ölür (Tehmasib, 2005: 191). *Üç Bacı* masasında ise, dervişin evi 40 odadan oluşur. Kırkıncı odada büyük kardeşler tutsaktır. Derviş, 39 odanın anahtarını küçük kıza verse de, kırkıncı odanın anahtarını yanında taşıyıp 40 günlük bir yolculuğa çıkar (Tehmasib, 2005: 113). Mazarat isimli küçük kardeşin kurnazlığı sayesinde büyük kardeşler kurtuluyorlar.

Kırk sayısı, tarih boyunca farklı toplumlarda mistik bir anlam taşımış, ritüellerde ve manevi yolculuklarda önemli bir yer edinmiştir. Peygamberlerin kırk gün boyunca ibadet ve tefekkür etmeleri, kırk gün süren yas dönemi gibi gelenekler bu sayının kutsal bir tamamlanma süreciyle ilişkilendirilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda kırk, halk kültürlerinde de sembolik bir anlam taşır. Yeni doğan bebeklerin kırk gün boyunca korunması, lohusalık döneminin kırk gün sürmesi ve kişinin ölümünden sonra kırkıncı gün yapılan anma törenleri, bu sayının geçiş süreçleriyle olan bağımlı gösterir. Batı mitolojisinde ve Hristiyanlıkta da kırk sayısı sıkça karşımıza çıkar. Nuh Tufanı'nın kırk gün kırk gece sürmesi, İsa'nın çölde kırk gün boyunca oruç tutması gibi olaylar, bu sayının derin anlamını pekiştirir. Arkaik geleneklerde, sayılar kutsal, “kozmik” bir anlam atfedilen durumlarda

kullanılırdı. Böylece sayılar, dünyayı temsil eden bir imge haline gelir ve dünya kaosunu aşmak amacıyla döngüsel gelişim şemasında yeniden canlandırılması için bir araç olurdu (Toporov, 1980: 629-631). Kırk sayısı, yenilenme, arınma ve bir sürecin tamamlanmasını ifade eder. Bu gizem, bireylerin manevi gelişimlerini ve yaşamlarındaki dönüşüm noktalarını simgeler. Özellikle Türk mitolojisi ve Şamanizmde bu sayı, önemli ritüellerle ilişkilendirilmiştir. “Çeşitli vesilelerden dolayı yapılan kamlık törenlerinin yanında bir de Şamanın arınma adı ile bilinen kamlığı vardır. Bu ritüel, ölüm ve hayat felsefesine Şamanların büyük önem vermelerini gösteren kanıtlardan biridir. Şamanın, ölen adamın ruhunu kırkuncu gün veya istenilen herhangi bir gün öteki dünyaya yola salmak için gerçekleştirdiği kamlık turudur (Bayat, 2006: 228). Aslında, mitolojik yapılardaki “40” kesin bir sayı değil, sayısız çokluğu ifade eder. Mitolojik inançlarda, kırk düğümün çözülüp bağlanmasıyla bu dünyadaki hayatın sonu gösterilir. Zamanın 40 küçük evresinin (40 gün) ve mekânın 40 küçük bölümünün (40 oda) tamamlanmasıyla gizemli âlemin yolu bulunur ve birçok sorun böylece çözülür (Qafarlı, 2013: 48-49). *Şahzade Mütalib* (Şehzade Mütalib) masalında 40. odanın işlevini 40. bahçe üstlenir. Mütalib oraya girmemelidir, ancak kendisi yasağı çiğner. Şahzade Mütalib’in sınavı, bu bahçeye girmesiyle başlar. Yüksek bir kafeste tutulan insan, kuşa dönüşür, çeşmenin yanındaki güvercinler ise güzel kızlara dönüşür (Təhmasib, 2005: 128). Mütalib, o kızlardan birine aşık olur. Ramazan Gafarlı’ya göre, kahraman yasağı çiğneyerek daha da olgunlaşır; bilgi, yetenek ve güçleri artar, düşmanı yenilgiye uğratar vb. (Qafarlı, 2015: 222). Bazen 40. odanın işlevini 7. kapı üstlenir. Melikmemmed, iç içe olan kapıları birer birer açarak sonunda onu bekleyen ana 7. kapıda ulaşır. Masaldan anlaşıldığına göre, 7. kapı açılır ve Melikmemmed, nazenin bir kız ile onun dizleri üstünde uyuyan bir devi görür (Axundov, 2005b: 171). Epik geleneğe, üçten sonra olay örgüsünün kurulmasında önemli bir mitopoetik motif olarak ortaya çıkan ikinci sayı “yedi”dir (Qafarlı, 2015: 398). Yaygın kullanımından dolayı 7, “çok” anlamına gelen belirsiz yuvarlak bir sayı olmuştur (Schimmel, 2000: 167). *Hatəm’in masalında 40. oda yedi yolun kavşağında yerleşen köşkün içerisinde*. 40. odada Hatəm’in kendisi oturuyor (Axundov, 2005a: 28). Diğer farklı hüsus *Balıklar padişahı ile Yakub* (Balıklar Padişahı ile Yakub) masalında ortaya çıkıyor. Padişahın köşkü 41 kapılıdır. Padişahın hasta kızı da tam olarak bu odadadır (Axundov, 2005b: 203). Bu odada garip olaylar yaşanır. Sandığın üzerinde oturan bülbül kül olur, sandığın içinden ise duman çıkar. Aslında burada 41, 40 sayısının işlevini üstlenir. Her ne kadar 40 sayısı daha yaygın ve belirgin bir sembolizm taşısa da, 41 sayısı da bazı dini ritüellerde ve manevi uygulamalarda yer bulur. Fikrimizce burdaki 41 sayısı anlatıcının hayal ürünüdür. Görüldüğü üzere 40.oda şehzade kızların tutsak olduğu odadır. Reyhan’ın masalında da Aygır Hasan’ın kız kardeşi, 40. odada tutsaktır. O odada, dev padişahı Gülzemi-Qav bulunmaktadır. Onu öldürdükten sonra kardeşi kurtulur (Axundov, 2005b: 140). 40. odaya ulaşmadan önce, Aygır Hasan 40 gün 40 gece boyunca devin oğluyla savaşmak zorundadır. Buradan da anlaşılıyor ki, 40. geceden sonra Aygır Hasan’ın kardeşi kurtulacaktır. Yedi kardeş devin kız kardeşi Gülü Qahqah, 40. odada kendisine aşık olan devi tutsak eder (Axundov, 2005a: 164). 40. oda, öteki dünyayı simgelediği için kızın devi esir tutabilmesi mümkündür. Masaldan anlaşıldığına göre, kız artık 40 yıldır devi 40. odada bağlı tutmaktadır. Bu son, iyiliksever kahraman için iyi, kötü karakter için ise olumsuz sonuçlanır. Daha genel olarak söylersek 40, kutsal metinlerde geçen 40 gün ya da 40 yıl gibi gruplandırmaların kanıtladığı üzere bekleme ve hazırlanma süresidir (Schimmel, 2000: 267). Kırk, insanların ruhsal yolculuklarını ifade eden bir simge olarak kabul edilir. Doğumdan ölüme, mevsimlerin döngüsünden manevi evrimlere etkisi kadar, kırk sayısının kültürler arası bir fenomendir. Kırkın sembolizmi, insanların yaşamlarındaki dönüşüm ve yenilenme arayışlarıyla derin bir bağlantıya sahiptir. Kırk gün ve kırk gece gibi ifadeler, bir sürecin tamamlanması ve yeni bir başlangıcın işareti olarak kabul edilir. Bu süreçler, insanların manevi ve ruhsal evrimlerini simgeler ve bir kişinin yaşamında önemli bir dönemeç olabilir (<https://mitoloji.org.tr/40-sayisinin-gizemi-ve-derin-anlamlari/>). Örneğin, kadın otuz dokuz gün sürahiye girip oturdu, kırkuncu gün kabından çıkıp cadı karı oldu (Axundov, 2005a: 95). 40, dünyanın ritüel modelidir. Nerede 40 varsa, orada dünya modelinin bir katından diğerine geçişi, aracılığı ifade eden bir ritüel vardır: 40 günlük düğün, 40 günlük yas, 40 günlük zahitlik süresi vb (Qafarlı, 2015: 402). Bu ritüeli gerçekleştirenlerin sayısı da 40 olmalıdır - 40 hizmetçi, 40 tüccar, 40 ince kız. Kahraman 40. odaya girerek yalnızca kendi hayatını değil, aynı zamanda toplumlarının geleceğini kurtarır. Örneğin, suyun önünü kesen devin öldürülmesi, genç kızları yiyen devin öldürülmesi vb. Devler, çeşitli mitolojik anlatılarda hem kaos ve yıkımı simgeleyen kötücül varlıklar olarak görülür. Kahramanlar, devlerle karşılaşarak büyük bir sınav verir ve onların

yenilmesiyle toplumlar huzura kavuşur. Aynı zamanda devler, insanların sınavlarla karşılaştığı, büyüdüğü ve olgunlaştığı sembolik süreçlerin bir parçasıdır. Devle dövüşerek onu yenen kahraman inisiyasyondan geçer.

Önemli hüsuslardan biri de odur ki, kırkinci odanın kapısını bazen şehzade veyahut tüccar oğlu açmaz. Örneğin, “Gaval Daşı” (Davul taşı) masalında kırkinci odanın kapısını bir yetim kız açar (İsmayılov, 2006: 186). Belirtelim ki, yetim kızlar halk masallarında önemli karakterlerdendir. Zayıf ve korumasız görünen bu karakter, aslında derin bir bilgelik ve içsel güç taşır, bu gizemli odanın ancak belirli niteliklere sahip kahramanlar tarafından açılabilmesine işaret eder. Odaya ulaşmasını öneren güvercinler kıza, o odaya vardığında sabırlı olmasını tavsiye ederler. O odada altından bir taht vardır. Tahtın yanları var, içi yoktur. Üzerinde bir yiğit yatmaktadır. Yiğidin göğsüne bir hançer saplanmış. Kızın sabrı 40 gün boyunca sınanır. Kızın 39. gün sabırsızlık göstermesi problemin çözümünü yarım bırakır. Aslında sabır, genellikle bir erdem olarak kabul edilir ve kahramanların, tanrıların ya da sıradan insanların uzun süreli sıkıntılara, zorluklara ve bekleyişe dayanma gücüyle ödüllendirildikleri hikayelerle işlenir. Masalarda sabır, sadece zorluklara karşı direnç göstermek anlamında değil, aynı zamanda manevi olgunlaşmanın, büyümenin ve arınmanın da bir sembolü olarak yer alır. Sabırsızlık edip 40-cı odanı açmakla sabır gösterip başına gelenleri atlatmak 40-ı oda motifine karakteristik özelliğidir. Sabır, kaotik dünyada düzeni sağlamanın ve kişinin içsel dengede kalmasının yolu olarak görülür. Aslında bazı masalarda sabır 39-günle ölçülür. Kahraman 39-gün sabırsızlık ederek 40-cı günün gizemini çöze bilmiyor. 39 ve 40 sayıları, birbirine sıkı sıkıya bağlı olan bir bekleyiş ve tamamlanma döngüsünü sembolize eder. Masallardan görünen o ki, 39 sayısı, sürecin tamamlanmasına bir adım kala yaşanan sabırsızlık, eksiklik ya da son sınavı simgelerken, 40 sayısı bu sürecin başarıyla tamamlanması, ruhsal ya da fiziksel bir dönüşüm yaşanması anlamına gelir. Mitolojik anlatılarda, 39 gün boyunca sabredemeyen kahramanların, 40. günün sırrını ya da ödülünü elde edememesi sıkça karşılaşılan bir temadır. Bu, bireyin içsel yolculuğunda son ana kadar sabretmesi gerektiği mesajını verir. Bu anlamda 39, sabrın ve dayanıklılığın sınındığı, 40 ise bu sınavdan geçilerek arınmanın ve bilginin elde edildiği sayıdır.

Kahramanın cesareti, merakı ve kaderle yüzleşme arzusu, onu 40. odaya çekmektedir. Bilinmeyene yapılan bu yolculuk, insanın hayatındaki belirsizliklerle yüzleşmesini ve bu süreçte olgunlaşmasını sembolize eder. Gizemi çözmek için kahraman yardımcı araçlara ihtiyaç duyar. Sihirli aynalar, gizli anahtarlar, konuşan hayvanlar, uçan halılar gibi unsurlar, masal kahramanlarının bilinmeyen dünyaya adım atmasına ve gizli bilgilere ulaşmasına yardım eder. **738 = AT 738\* Beyaz yılan ile siyah yılanın mücadelesi anlatılır** - konu göstericili masalarda kahramana kırkinci odanın sırrını söyleyen yılanlardır. “Kahraman siyah yılanı vurmaya ister, fakat attığı ok beyaz yılanı isabet eder. Onu yılanlar kralının huzuruna götürürler. Yolda yılanlar onu uyarır ki, yılanlar kralından kırkinci odadaki hediye istesin. Kahraman onların sözünü dinlemez, otuz dokuzuncu odadaki altın-gümüş öğüten değirmeni ister; kırkinci odadaki değirmenin inci-ziynet eşyaları öğüttüğünü görünce yaptığı işe pişman olur (Rüstəmzadə, 2013: 183). Ya da Muhammed ile Peri masalında kırkinci odada 40 kardeş namaz kılar. Onlar kırk saçlı kızın kardeşleridir. Karının görevlendirmesiyle Muhammed, bu 40 kardeşi de karıya getirmelidir (İsmayılov, 2006: 239). Muhammed ile Gülcahan’ın masalında da (İsmayılov, 2006: 360) kara dev, güzel kızı kırkinci odaya hapseder. Kahraman 40. odaya girerek ve orada tutsak tutulan kızı kurtarmalı, ya da hiç kimsenin konuşuramadığı kızı her şekilde konuşurmalı, ya da o odadan bir tür sihirli eşyayı alıp cadı kadına vererek sevdiği kızı kurtarmalıdır. Masalarda kırkinci oda motifi, yasaklar ve sırlar teması etrafında şekillenen derin bir sembolizm taşır. Bu motif, yalnızca fiziksel bir mekânı değil, aynı zamanda insanın bilinmeyene duyduğu merakı, sınırları aşma arzusu ve bu süreçte karşılaştığı tehlikeleri simgeler. Kırkinci odanın yasaklanmış olması, kahramanın karşılaştığı en büyük sınavlardan biri olarak karşımıza çıkar ve bu odada saklı sır, insanın içsel yolculuğunda çözülmesi gereken bir bilmeceyi temsil eder. Yasakların çiğnenmesi ve bu sırrın açığa çıkarılması ise kahramanın hem içsel hem de dış dünyadaki dönüşümüne zemin hazırlar. Kırkinci oda motifi, hem kişisel gelişimi hem de toplumsal düzeni ilgilendiren önemli mesajlar içerir. Yasaklar, her zaman bir sınır koymanın ötesinde, bireyin bilgelik ve olgunluk arayışında atması gereken adımların bir göstergesi olarak ele alınır. Sırlar ise, keşfetmek için cesaret ve sabır gerektiren, insanın kendini ve evreni anlama yolculuğunda önemli bir basamak olarak değerlendirilir.

Belirtelim ki, kırkıncı odaya giden kahramanlar çoğu zaman yıllar sonra mucizeyle, dervişin verdiği elmayla dünyaya gelenlerdir. Dış güzellikleri, fiziksel güçleri ve zeka açısından diğerlerinden farklı olan birçok kahraman, dervişin verdiği sihirli elmadan, sihirli kuşun yumurtasından, deniz atının içtiği sudan vb. şeylerden türeyen kahramanlardır (Kazımoğlu, 2014: 23). Çocuğun sihirli doğuşu motifi ile sıra dışı kahramanın çevresindekilerden seçilmesi ve onun gelecekteki kahramanlıklarının temellendirilmesi anlatılır (Əliyev, 2019: 137). Böylece, kırkıncı oda ile ilgili hikayeler, kırkıncı gün motifiyle doğrudan bağlantılıdır. Kırk gün fakir-fukaraya para ve kıyafet dağıttıktan sonra annesinin rahmine düşen şahzadeni, dünyaya geldikten sonra kırkıncı odanın zorlu görevleri (lanetleri) bekliyor. Yukarıda bahs ettiğimiz Cantiq karakteri de dervişin verdiği elma ile dünyaya gelir (Təhmasib, 2005: 69). Reyhan'ın masalında Ayıgır Hasan da annesi Gülcahan'ın derya atlarının aygırının su içtiği gölden su içtikten sonra Hasan doğuyor (Axundov, 2005b: 130). *Məlik Məmməd və Məlik Əhməd* (Melik Memmed ve Melik Ahmet) sihirli elmadan doğmuş kahramanlardır (Axundov, 2005a: 160). *Məlikməmməd* masalında Nərbala da dervişin verdiği ilaçla dünyaya gelmiş kahramandır. Aynı zamanda Nərbala'yı mucizevi kılan onun dedesinin deveci olmasıdır. Deve bakıcısı çobanın görevini yerine getirir. Çoban ise mitolojik karakter özelliklerine sahiptir. Efsane metinlerinde rastlanan çoban bazı durumlarda deve bakıcısı imajına dönüşmüştür. Çoban ve çobançılığın, ekonomik düzeyin üst tabakasında olduğu bir çağda ortaya çıkan Çoban ata kültürü, elde olan verilere göre bütün hayvancılığın baş kültürü niteliğindedir (Bayat, 2007: 81-82). Çoban gücü simgeler. Çobanın fiziksel gücü ve sihirli gücü birbirlerini tamamlar. Fiziksel güç sihirli güce dönüşür. Türk mitolojisinde çoban imgesinin ilk izleri "Kitabi Dede Korkut" destanından geliyor. Destandaki Karaçuk Çoban mitolojik özelliklere sahip karakterdir. Karaçuk Çoban o kadar güçlü, kollu-bileklidir ki, sapanla atdığı taş yere düşmez, düşerse de o yerde üç yıl ot bitmezmiş; köklü bir ağacın çıkarılması Karaçuk Çoban için çok kolaydır (Kazımoğlu, 2011: 144). Görüldüğü gibi Nərbala'yı diğerlerinden farklı kılan, onu güçlü yapan karakterin mitoloji kökünde dayanan çoban kültürüdür. Mitoloji yaratma geleneğinde çoban koruyucu, destekçi, rehber, liderlik vb. işlevlere sahiptir. Çoban hayvan ve bitkilerle, sema cisimleri ve diğer dünyayla gizemli alaka kura bilen doğal bilge hesap ediliyor. Meselenin kökeninde çoban ata kültürü dayandığı için, iyilik, himaye, korkusuzluk, sihirli güçlerle bağlantı ve d. halk edebiyatında çoban imajının özelliği olarak sunulmaktadır. Ancak, bu sunumda dolaylı bir prensipin bulunduğu dikkate alınmalıdır. Folklordaki diğer imgeler gibi çoban imgesinin de katmanlı, çok anlamlı imge olduğu unutulmamalıdır. Çoğu zaman bu imgenin benzersizliği normal, huşyarlığı salaklığın arkasında saklanıyor. Biçimsiz biri için özellik olarak düşündüğümüz salaklık aslında folklordaki çoğu çoban imgesinde gözlemlenmektedir (Kazımoğlu, 2011: 148-158). Masal yaratıcıları, kahramanın idealize edilmesi yöntemiyle onun mağlup edilemezliğini, yenilmezliğini temellendirmeye çalışmışlardır (Oruc, 2019: 283).

**Sonuç** olarak, masalarda kırkıncı oda motifi, insanın ruhsal ve toplumsal sınırlarını aşma, yasaklarla yüzleşme ve sırları çözmeye arzusunu derinlemesine işleyen evrensel bir semboldür. 40. oda, inisiyasyon sürecinde kahramanın "ölüp" yeniden doğduğu yerdir. Bu, kahramanın geçmişteki zayıflıklarını geride bırakıp, yeni bilgi ve güçlerle donanarak hayata döndüğü bir semboldür. Bu motif, halk edebiyatı örneklerinde yeraltı dünyasına veya farklı bir boyuta geçişi simgelerken, kahramanın macerasının en kritik noktalarından biri olur. 40. odada bulunan gizemli nesnelere, karakterler ya da olaylar, hikâyenin çözülmesine katkı sağlar. Masalarda 40. oda, inisiyasyon sınavının simgesel bir anlatımıdır ve kahramanın gelişim hikâyesinin kilit bir unsurudur.

### Kaynakça

- Axundov, Əhliman. (2005a). *Azərbaycan Nağılları-3*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Axundov, Əhliman. (2005b). *Azərbaycan Nağılları-4*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Bayat, Füzuli. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken.
- Bayat, Füzuli. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi*. Kutsal Dışı – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji. İstanbul: Ötüken.
- Əliyev, Oruc. (2019). *Azərbaycan Nağılları: Janr, Süjet Və Obraz Problemləri*. Bakı: Elm və Təhsil.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[mitoloji.kongresin.org.tr](http://mitoloji.kongresin.org.tr)

TİKA

- Əliyev, Ramil. (2014). *Türk Mifoloji Düşüncəsi Və Onun Epik Transformasiyalar*. Bakı: Elm.
- İsmayılov, Hüseyn. (2006). *Azərbaycan Folkloru Külliyyatı/Nağıllar-III*. (O. Əliyev, Tərt.ed.). Bakı: Səda.
- Qafarlı, Ramazan. (2013). Mifoloji Kontinuum (Məkan-Zaman sistemi) Daxilində Vəhdət- Xronotoplar. *Dədə Qorqud Araşdırmaları*, II, 4-63.
- Qafarlı, Ramazan. (2015). *Mifologiya-I. Mifogenez: Rekonstruksiya, Struktur, Poetika*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Kazımoğlu, Muxtar. (2011). *Folklorda Obrazın İkiləşməsi*. Bakı: Elm.
- Kazımoğlu, Muxtar. (2014). Nağıllar Barəsində Bir Neçə Söz/Azərbaycan Şifahi Xalq Ədəbiyyatına Dair Tədqiqlər. *Elmi-ədəbi Toplu*, I, 21-28.
- Rüstəmzadə, İlkin. (2013). *Azərbaycan Nağıllarının Süjet Göstəricisi*. Bakı: Elm və Təhsil.
- Rzasoy, Seyfəddin. (2009). *Oğuz Mifologiyası* (Metod, Struktur, Rekonstruksiya). Bakı: Nurlan.
- Seyidov, Nurəddin. (2005). *Azərbaycan Nağılları-5*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Schimmel, Annemarie. (2000). *Sayıların Gizemi*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Təhmasib, Məmmədhüseyn. (2005) *Azərbaycan Nağılları-2*. Bakı: Şərq-Qərb.
- Propp, Vladimir Yakovleviç. (1986). *İstoriçeskie Kornı Volşebnix Skazok*. Leningrad: İzd-vo LQU.
- Toporov, Nikolaeviç Vladimir. (1980). Çısla. Mifi Narodov Mira: *Entsiklopediya* içinde (s. 629-631). M. Tom 2. <https://mitoloji.org.tr/40-sayisinin-gizemi-ve-derin-anlamlari/>. Erişim tarihi: 1 Ekim 2024.

## KIRIM TATAR TÜRKÇESİNİN DOBRUCA AĞZI İLE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE ORTAK BİTKİ ADLARI

### Common Plant Names in Crimean Tatar Turkish Dobruja Dialect and Türkiye Turkish

Şerife ÖZER\*

#### Öz

Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağzı, Karadeniz ile Tuna nehri arasında kalan, kuzey bölgesi Romanya, güney bölgesi Bulgaristan'da olan bölgede konuşulan ağızdır. Bölgede takriben beş yüzyıl (1400- 1878) süren Osmanlı hâkimiyeti süresince Oğuz Türkleri de Dobruca (Köstence ve diğer şehirler) bölgesinde yoğun nüfus oranına sahipti. Önceki yüzyıllarda birbirinden farklılaşmış olan Oğuz ve Kıpçak lehçeleri bu dönemde doğal olarak birbirinden etkilenerek ortak kullanılan kelimeler önemli ölçüde artış göstermiştir. Bu sunumda bir dilin temel söz varlığı alanına giren bitki adları Kırım Tatar Dobruca Ağzı ile Türkiye Türkçesi karşılaştırılarak ortak kullanılanlar ve ayrışanlar tespit edilmiştir. Bitki adları: 1. Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağzı ile Türkiye Türkçesinde Yazılışı ve Anlamı Aynı Olan Bitki Adları, 2. Fonetik Farklılıklar Olan Ama Anlamı Aynı Olan Bitki Adları, 3. Yazılışı Kısmen Farklı Olan Ama Anlamı Aynı Olan Bitki Adları ve 4. Ortak Kelimeler Ama Farklı Anlamları olan fitonimler olmak üzere 4 grupta sınıflandırıldı. Ortak kullanılan bitki adlarının ses bilim, biçim bilim ve semantik özelliklerine kısaca değinildi. Yapılan araştırmada Saim Osman KARAHAN'ın *Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü* ve Altay-Leyla KERİM'in *Tatarca-Türkçe Romence Sözlük*'ünde 510 kadar bitki adı tespit edildi. Bu bitki adlarından 250 kadarının Kıpçak ses özelliklerin telaffuz şekliyle Türkiye Türkçesiyle ortak olduğu tespit edilmiştir. Ör.: **aq-qayın**: ak kayın, **alma**: elma, **at kestanesi**: at kestanesi, **balqabaq**: bal kabağı gibi. Yapılan araştırmada Osmanlı döneminde Dobruca Bölgesinde yaşayan Kırım Tatar Türkleriyle Oğuz Türkleri'nin yakın sosyal ve kültürel ilişkilerinin ortak dil oluşumunu olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kırım Tatar Türkçesi, Dobruca Ağzı, fitonim, bitki adı

#### Abstract

Crimean Tatar Turkish Dobruja Dialect is the dialect spoken in the region between the Black Sea and the Danube River, with Romania in the north and Bulgaria in the south. During the Ottoman rule in the region, which lasted approximately five centuries (1400-1878), Oghuz Turks also had a dense population in the Dobruja (Constanza and other cities) region. The Oghuz and Kipchak dialects, which had diverged from each other in the previous centuries, naturally influenced each other during this period and the number of words used in common increased significantly. In this presentation, the plant names that fall into the basic vocabulary of a language were compared with the Crimean Tatar Dobruja Dialect and Turkish in Turkey, and the common and different ones were determined. Plant names were classified into 4 groups as: 1. Plant Names Which Have the Same Spelling and Meaning in Crimean Tatar Turkish Dobruja Dialect and Turkey Turkish, 2. Plant Names Which Have Phonetic Differences but the Same Meaning, 3. Plant Names Which Have Partially Different Spellings but the Same Meaning, and 4. Phytonyms Which Have Common Words but Different Meanings. The phonology, morphology and semantic features of commonly used plant names were briefly mentioned. In the research conducted, approximately 510 plant names were identified in Saim Osman KARAHAN's Dobruca Crimean Tatar Dialect Dictionary and Altay-Leyla KERİM's Tatar-Turkish Romanian Dictionary. It has been determined that approximately 250 of these plant names have common Kipchak phonetic features and pronunciation forms with Turkey Turkish. E.g.: aq-qayın: white beech, alma: apple, at chestnut: horse chestnut, balqabaq: pumpkin. In the research conducted, it was determined that the close social and cultural relations between the Crimean Tatar Turks and the Oghuz Turks living in the Dobruja Region during the Ottoman period had a positive effect on the formation of a common language.

**Keywords:** Crimean Tatar Turkish, Dobruca Dialect, phytonym, plant name.

\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Çankırı/ Türkiye, serifeozer@karatekin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1167-9317.

## Giriş

Dobruca, Tuna nehriyle Karadeniz arasında kalan Romanya’da Boğazköy, Mecidiye, Köstence, Tulça, Mankalya ve Babadağ şehirlerini, Bulgaristan’da Varna, Tatar Pazarcık, Balçık, Dobriç, Tutrakan Silistre ve Şumnu şehirlerini kapsayan ve yüzölçümü 23,262 kilometrekare olan bölgenin adıdır. 2022 nüfus verilerine göre Romanya Dobruca’ında 20,945 Türk (Oğuz grubu) ve 18,156 Kırım Tatar Türkü, Bulgaristan Dobruca’ında 1.800 civarında Kırım Tatarı, 508.000 civarında Oğuz Türkü yaşamaktadır. Kıpçak boyundan olan Kırım Tatarların Dobruca’ya yerleşmeleri XIII. Yüzyıldan itibaren (Moğol dönemi) başlamış olsa da esas kalıcı bir şekilde yerleşmeleri Altın Orda döneminde gerçekleşmiştir. Yani, XIII. Yüzyılın ortalarından itibaren Altın Orda devletinin sınırlarının Tuna Nehrine kadar genişlemesiyle Tatar Türklerinin bir kısmı Dobruca bölgesine yerleşmişlerdir. 1416’da Çelebi Mehmet’in Dobruca Bölgesini Osmanlı topraklarına katmasıyla da Oğuz ve Kuman (Kıpçak) boylarının yerleşim yeri haline gelmiş, 1526 yılında Mohaç zaferiyle Tuna boyunca Türk toplulukları kalıcı olarak yerleşmiş ve 460 sene boyunca bu bölgede hüküm sürmüştür. 1783’te Rusların Kırım’ı işgal etmesinden sonra Kırım Tatarlarının bir kısmının Romanya’ya göç etmek zorunda kalmış, 1877-78 yıllarında Balkanlarda yapılan Rus-Türk savaşları sonucunda Osmanlı Devletinin Dobruca bölgesindeki hâkimiyeti sona ermiş, Türkler ve Kırım Tatarların önemli bir kısmı Anadolu’ya göç etmiş, geride kalan Kırım Tatarları ve Oğuz Türkleri Dobruca Bölgesinde yaşamaya devam etmiş, dillerini ve kültürlerini çeşitli zorluklara rağmen korumaya ve yaşatmaya çaba göstermişlerdir.

Kırım Tatar Dobruca Ağzı, Dobruca bölgesinde yaşayan Kırım Tatarlarının Kırım’ın kuzey bölgesinde konuşulan (noğay, arazi, şimaliy) Çöl ağzının Dobruca coğrafyasında başka ağızlardan da etkilenerek gelişen, fonetik, gramer ve leksik özellikleriyle Kırım Tatarcası özelliklerini taşıyan ağızdır. Dolayısıyla Türk lehçelerinin Kuzey Batı Grubu (Kıpçak) grubunda yer alır. (Karahan, 2012: IX). Yapılan araştırmada Osman Saim KARAHAN’ın kaleme aldığı, 30.000 madde başından oluşan ve 2012 yılında Romanya Müslüman Tatar Türkleri Demokrat Birliği’nin maddî desteğiyle 1.000 nüsha olarak basılan *Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü* ve Altay Kerim ve kızı Leyla KERİM’in kişisel çabalarıyla oluşturdukları, 10.500 madde başı içeren, 1996 yılında yayımlanan *Tatarca-Türkçe Romence Sözlük*’ü kaynak eserler olarak taranmıştır. Türkiye Türkçesi Türk Lehçelerinin Güney Batı Grubu (Oğuz) grubunda yer alır. Türkiye Türkçesi için Taranan kaynaklar Burhan Baytop’un *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*<sup>1</sup> ve Türk Dil Kurumunun Online Sözlük Portalıdır.<sup>2</sup>

### 1. Kırım Tatar Türkçesinin Dobruca Ağzı ile Türkiye Türkçesinde Ortak Bitki Adları

Bitkiler, insanoğlunun varoluşundan günümüze kadar hayatını sürdürebilmesi için gerekli bütün ihtiyaçlarını karşılamada önemli rol oynamıştır. İnsanoğlu hem kendinin hem de evcilleştirdiği hayvanların beslenme ihtiyacından hastalıklarının tedaviye, giyinme ihtiyacından barınma, ısınma, yakıt ve akla gelebilecek her türlü ihtiyacını hem ham madde olarak hem de endüstri ürünleri olarak bitkilerden gidermiştir ve gidermeye devam etmektedir. Bitkiler tabiatın da vazgeçilmez bir unsuru olarak oksijen ve su döngüsünün önemli bir faktördür. Dolayısıyla bitkiler bütün canlıların en önemli can damarlarından birisidir. İnsanların ilk çağlardan beri iç içe yaşadığı bitkilere verdiği adlar muhtemelen insanların konuşmaya başlamasıyla başlamış olup bir dilin söz varlığının önemli bir bölümünü oluşturur. Bitki adlarına dil biliminde fitonim, bitki adlarını inceleyen bilim dalına da fitonimi adı verilir. Fitonimler toplumların hayata ve tabiata bakışını, yaşam tarzlarını, beslenme ve tedavi yöntemlerini, tabiatla olan ilişkilerini ve sosyo-kültürel özelliklerini yansıtır. Bu çalışmada, Türk Dilinin iki farklı dil grubunda yer alan Kırım Tatar Dobruca ağzıyla Türkiye Türkçesindeki ortaklaşa kullanılan yani, hem yazılışı ve anlamı aynı olan veya yazılışında bazı fonetik farklılıklar olan ama anlamı aynı olan bitki adları ya da yazılışı kısmen farklı ama anlamı aynı olan bitki adları ve her iki lehçedeki aynı kelimelerin farklı bitki adı olarak kullanılması tasnif edilerek 4 başlık altında incelenmiş, kısaca genel fonetik, semantik ve morfolojik özellikleri belirtilmiş, tespit edilen fitonimler tablo halinde sunulmuştur.

<sup>1</sup> Baytop, (2007), Türkçe Bitki Adları Sözlüğü, TDK Yayınları.

<sup>2</sup> <https://sozluk.gov.tr/>



### 1.1. Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağzı ile Türkiye Türkçesinde Yazılışı ve Anlamı Aynı Olan Bitki Adları

Tamamen iki lehçede de aynı yazılışta ve aynı anlamda olan 115 bitki adı tespit edilmiştir. Bitki türü olarak sebze, meyve, çiçek, ot, ağaç vb. fitonimlerden oluşmaktadır. Romanya'daki Kırım Tatarlarının bazı harfleri Türkiye Türkçesinden çok az farklı kullanması hariç (bazı isim tamlamalarında iyelik 3. Tekil şahıs iyelik ekinin kullanılmaması gibi) bitki adları her iki lehçede de tamamen ortak kullanılmaktadır. Açıklamalı olarak 20 bitki adı tablo halinde gösterilmiş, diğer örnekler, Türkiye Türkçesi yazım şekliyle tablonun altında verilmiştir. Ortak bitki adlarının 90 tanesi yani çoğunluğu tek kelimedenden oluştuğu halde 25 fitonim terkip şeklindedir. Bunlar, *ak asma*, *alabaş*, *yeni bahar* gibi sıfat tamlamaları yoluyla türetildiği gibi isim tamlamaları şeklinde örnekler de vardır: *at kestanesi*, *eşek baklası*, *can eriği* gibi. Ortak fitonimlerdeki isim tamlamalarında iyelik eklerinin bazı durumlarda kullanılmadığı örnekler: *aqşam sefa*, *balqabaq*, *balqabaq* gibi. Kelimelerdeki yapım eklerine örnek verilecek olursa: *-mA* fiilden isim yapım eki Ör. *as-ma*, isimden küçültme yapan *+cIK eki*, Ör.: *arpa+cık* ve *-IK* fiilden isim ekleri görülmektedir. Ör.: *sar-ma-ş-ık* gibi.

1.1.1. Tablo 1

	Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağzı	Türkiye Türkçesi	Latince
1	ak asma	ak asma	Clematis vitalba
2	aq qayın (Eşanl. ak-agaş)	ak kayın	Betula alba
3	aq- qavak (Eşanl. ak-terek) (	ak kavak, akça-kavak.	Populus alba
4	aqşam sefa (Var. akşamsepa)	akşamsefası, gecesevası	Mirabilis jalapa
5	aqzambak	akzambak	Lilium candidum
6	alabaş	alabaş	Brassica oleracea gongyloides
7	elma	elma	Malus domestica
8	andız	andız	İnula helenium
9	arpa	1-arpa 2- arpacık soğanı	Hordeum vulgare
10	at kestanesi	at kestanesi.	Aesculus hippocas tanum
11	ayva	ayva	Cydonia vulgaris
12	balqabaq	balkabağı	Curcubita
13	bamya	bamya	Hibiscus esculentus
14	begonya	begonya	Begonia
16	biber (Var. büber)	biber	Capsicum annuum
17	burçaq (Var. burşaq)	burçak	Vicia ervilia
18	can erik	caneriği	Prunus cerasifera Ehr.
19	çalı (Var. şalı)	çalı	
20	çay	çay	Thea chinensis

**Diğer Örnekler:** ak gürgen, ak kavak, arpacık soğanı, bitki, çam, çavdar, çınar, çim, çimen, çiçek, çilek, defne, domates, dut, erik, erguvan, eşek baklası, fındık, fıstık, gül, gürgen, incir, kaplıca buğdayı, kara gürgen, kabak, kara kavak, karnabahar, kara turp, katırtırnağı, kasımpatı, kavak, kayın,

kayısı, kazayağı, kendir, kenevir, kestane, keten, kereviz, kestane, kına, kimyon, kiraz, kozalak, köknar, kök sakız, kuşkonmaz, lâle, liken, limon, mantar, maydanoz, meşe, mersin, misvak, muz, nane, nar, nardin, nergis, nilüfer, ot, palmiye, pamuk, pancar, papatya, papirüs, patlıcan, pazı, pelin, pırasa, portakal, sakız, sakız kabağı, salep, sarımsak, sarmaşık, saz, sedir, selvi, semizotu, soya, sümbül, şebboy, şeftali, tarçın, tarhun, tütün, üzüm, vanilya, vişne, yasemin, yenibahar, yer elma, zerdali gibi.

## 2. Fonetik Farklılıkları Olan Ama Anlamı Aynı Olan Bitki Adları

Kırım Tatar Türkçesi Dobruca ağız Kıpçak grubuna ait olduğu için Oğuz grubunda yer alan Türkiye Türkçesinden fonetik, morfolojik farklılıklara sahiptir. Şunu da belirtmek gerekir ki standart Türkçe'ye göre farklılık gösteren fitonimler Anadolu ağızlarında aynıdır. Ör.: *kavın*, *karamık* gibi. Yapılan karşılaştırmada bu kategoride tespit edilen 91 bitki adında görülen farklılıklar genel hatlarıyla şunlardır:

### 2.1. Ünlü Değişimleri:

1. Kelime sonunda o/ı değişimi: *adam otı* (adam otu), *küstüm otı* (küstüm otu) gibi
2. Son hecede u/ı değişimi: *qaramıq* (karamuk), *kawın* (kavun), *sabınşeşek* (sabun otu, *noğıt* (nohut) gibi.
3. İlk hecede u/i değişimi: *biday* (buğday) vb.
4. Kelime başında ve sonunda i/e değişimi: *cewez* (ceviz), *çeçek* (çiçek) gibi.
5. i/u değişimi: *karbız* (karpuz) vb.
6. i/e değişimi: *ziytin* (zeytin) gibi.
7. Kelime sonunda ö/ü değişimi: *süwüt* (söğüt), *ögüz tili* (öküz dili) vb.
8. ü/ö değişimi: *ebekömeşi* (ebegümeci) vb.
9. İlk hecede ü/i değişimi: *büber* (biber) gibi.

### 2.2. Ünsüz Değişimleri:

1. t/d değişimi: *aqtiken* (ak diken), *baltırğan* (baldıran), *kaynana tili* (kaynana dili) gibi.
2. p/f değişimi: *gülpatma* (gülfatma, gülhatmi), *şeptali* (şeftali), *pındıq* (findık), *pıstıq* (fıstık) gibi.
3. b, p/m değişimi: *percimek* (mercimek), *itburun* (Var. *itmurun*), (itburnu, kuşburnu) vb.
4. ç, c/ş değişimi: *qara-şalı* (kara çalı), *bozağaç* (bozağaç, köknar), *sabınşeşek* (sabun otu, çöven), *qızılşa* (kızılca), *şawuş yüzümi* (çavuşüzümü) gibi.
5. ğ/y değişimi: *iyneyapraqlılar* (iğneyapraklılar) vb.
6. c/y değişimi: *cılap* (Var. *culap*), (yulaf), *cuwsan* (Var.) *cuwşan*, (yavşan, pelin otu) vb.

### 2.3. Ünlü ve ünsüz türemeleri:

1.Ünsüz Türemesi: Kırım Tatar Türkçesinde kelime başında ve sonunda ünsüz türemeleri görülmektedir: *yüzüm* (üzüm), *yabaniy armut* (yabani armut) gibi.

2.Ünsüz Düşmesi Türkiye Türkçesinde baştaki ünsüz /c/'nin düştüğü *cılgın ağacı* yerine *ılgın ağacı* şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Kırım Tatarca Dobruca Ağızında ise *yeni dünya* meyvesinin baştaki /y/ sesinin düşmesiyle *eni dünya* şeklinde kullanılmaktadır.

#### 2.4. Kelime başında ve ilk hece sonunda /h/ ünsüzünün düşmesi:

Türkiye Türkçesindeki hardal, kahve, haşhaş vb. bitki adlarının başında ve ilk hece sonunda /h/ ünsüzünün düştüğü görülmektedir. Ör.: *ardal, kawe, aşaş* vb.

#### 2.5. Göçüşme:

Türkiye Türkçesindeki *fesleğen* kelimesinde Kırım Tatar Dobruca Ağzında *pesilgen, fesilgen* şeklinde göçüşme görülmektedir.

#### 2.6. Şekil Bilgisi:

Bitki adlarında yapım eklerinin oldukça az kullanıldığı tespit edilmiştir. Bunlar: isimden isim yapma +*IK*, +*cA* ve +*LAğAn* ekleri ve fiilden isim yapma –*IK* ekidir. Ör.: *dolma büberlik, sütlegen kızılşa ayrık-otu* gibi.

Tespit edilen ses değişiklikleri ve ses olayları Kıpçak ve Oğuz lehçelerinin genel özelliklerini yansıtmaktadır.

#### 2.7. Tablo 2

	Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağzı	Türkiye Türkçesi	Latince
1	adam otı	adam otu	Mandragora officinalis
2	ağ asma	ak asma	Clematis vitalba
3	ahudutı	Ahududu	Rubus idaeus
4	aq-süwüt	ak söğüt	Salix alba
5	aqşa-ağaş	akça ağaç	Acer
6	aqtiken	ak diken	Rhamnus cathartica
7	ardal	Hardal	Sinapis Arvensis
8	arslan-awzı	Aslanağzı	Antirrhinum majus
9	aşaş	Haşhaş	Papaver somniferum
10	ayrıq-otu	ayrık otu	Agropyrum repens
11	biday (Var. biyday).	Buğday	Triticum
12	boz ağaş	bozağaç, köknar	Abies alba
13	bögertken (Var. böldürgen, büldürgen)	böğürtlen, karamık	Rubus caesus
14	cewez	ceviz	Juglans regia
15	cılap (Var. culap)	yulaf	Avena sativa
16	cılgın	ılgın ağacı	Lat. Tamarix
17	cuwsan (Var.) cuwşan	yavşan, pelin otu	Artemisia absinthium
18	çeçek (Var. şeşek), çidem	çiçek, çiğdem	Colchicum
19	dereotı	Dereotu	Anethum graveolens
20	ebekömeşi (Var. gülilan)	Ebegümeçi	Malva neglecta

**Diğer Örnekler:** *armıt*, *armut*; *aq tiken*, *ak diken*; *baltırğan*, *baldıran*; *dolma büberlik*, *dolmalık biber*; *endünya*, *yenidünya*; *eukalipt*, *okaliptüs ağacı*, *frenk yüzümi*, *frenk üzümü*; *gülpatma*, *gülfatma*; *hatmi*, *gülhatmi*; *Hindistan cewezi*, *Hindistan cevizi*; *igde*, *iğde*; *ine yapraklılar (Var.)*

**iyneyapraqılar**, iğneyapraklılar; **itburun** (Var. **itmurun**), it burnu, kuşburnu; **qara ağaş**, kara ağaç; **qara-biday**, kara buğday; **qara-büber**, kara biber; **qarbiz**, karpuz; **qaramıq** (Var. **büldürgen**, **karampil**), karamuk, itüzümü; karanfil; **qara-şalı**, kara çalı; **kawın**, kavun; **kawe**, kahve; **qızılşa**, kızılca; **qozi-qulağı**, kuzukulağı; **körük**, koruk; **küstüm otı**, küseğen, küstüm otu; **levanta**, lâvanta; **mandarina**, mandalina; **menewşe** (Var. **melewşe**), menekşe; **müsür** (Var. **müsir**, **mısir**); mısır; **nawrez-otı**, nevruz otu; **noğıt**, nohut; **ötmek-ağası**, ekmek ağacı; **palamıt**, palamut; **pasle**, fasulya; **patlangış**, patlangıç; **şarkı pelek**, çarkifelek; **percimek**, mercimek; **pesilgen** (Var. **peslegen**, **peslügen**, **feslegen**, **fesilgen**), fesleğen; **pındıq**, fındık; **pıstıq**, fıstık ağacı ve meyvesi; **pirij** (Var. **pırıc**), pirinç; **piy**, fiğ; **salata**, hıyar, salatalık; **salqım süwüt**, salkım söğüt; **sabınşeşek**, sabun otu, çöven, sabun çiçeği; **sogan**, soğan; **susan**, süsen; **suwkabaq**, su kabağı; **ziytin**, zeytin; **sütlegen**, sütlegen; **süwüt** (Var. **sögüt**), söğüt ağacı; **ak süwüt**, ak söğüt; **boz süwüt**, boz söğüt; **salkım süwüt**, salkım söğüt; **sepetşi süwütü**, sepetçi söğüdü; **şabdar**, çavdar; **şalı**, çalı; **şawuş yüzümi**, çavuş üzümü; **şayır**, çayır; **şeptali**, şeftali; **şeltik**, çeltik; **şemşer** (Var. **şimşer**, **şikayık**, **şiykayak**), şakayık, şimşir; **şırmawıq**, sarmaşık; **şuğa şeşegi**, çuha çiçeği; şüwit otı, çivit otu; tarı, darı; **kaynana tili**, kaynak dili; **ögiz tili**, öküz dili; **tarı**, darı; **turup** (Var. **turıp**), turp; **yabaniy armit**, yabani armut, ahlat; **yabaniy gül**, yaban gülü, kuşburnu; **yüzüm**, üzüm; **zümbül**, sümbül gibi.

### 3. Kırım Tatar Türkçesinin Dobruca Ağızı ile Türkiye Türkçesinde Yazılışı Kısmen Farklı Olan Ama Anlamı Aynı Olan Bitki Adları

Bu bölümdeki örnekler birleşik isim ve sıfat tamlamalarından oluşmaktadır. Genelde tamlayanlar ortak, tamlanan kelimeler Dobruca Ağızına özgü kelimelerdir. Tespit edilen örnekler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

3.1. Tablo 3

	Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağızı	Türkiye Türkçesi	Latince
1	altın tayaq	altınbaşak otu	Solidago virga aurea
2	baqa-yapraq	bağa yaprağı, sinir otu	Plantago
3	baqırqawun	bakır kavun	
4	baltegenek	bal dikenini, dul avrat otu.	Arctium tomentosum
5	dut tereği	dut ağacı	Morus
6	duman erik	duman eriği, üryani eriği	Prunus domestica L.
7	kına tereği	kına ağacı	Lawsonia inermis
8	narköz	öküzgözü, misk çiçeği,	Calendula arvensis
9	sasıqterek	kokar ağaç, osuruk ağacı	Ailanthus glandulosa
10	cewez tereği	ceviz ağacı	uglans regia
11	şeker qawunı	şeker kavunu	Cucumis melo

### 4. Ortak Kelimeler Ama Farklı Anlamlar

Buradaki fitonimler her iki lehçede de mevcut olmasına rağmen tamamen farklı bitkilerin adlarıdır. En dikkat çekici fitonim Kırım Tatar Dobruca ağızındaki *bakla* kelimesinin Türkiye Türkçesinde *fasulye* kelimesine karşılık gelmesidir. Tespit edilen örnekler Tablo 4'te gösterilmiştir.

**Tablo 4**

	<b>Kırım Tatar Türkçesi Dobruca Ağızı</b>	<b>Türkiye Türkçesi</b>	<b>Latince</b>
1	qawalagaşı	yabani mürver, sınıltık	Sambucus ebulus
2	qaz-otı	kuş ekmeği	Polygonum aviculare
3	qaraquş	su teresi	Nasturtium officinale
4	kral ağaşı	akasya ağacı	Acacia
5	qaratiken	tatula, boru çiçeği	Datura stramonium
6	qoray	diken, deve diken	Silybum marianum
7	salqım	akasya	Robinia pseudoacacia
8	sırıq baqla	sırık fasulyesi	
9	suw otı	yosun	
10	sürüngen	sarmaşık	Hedera Helix
11	şalı baqlası	çalı fasulyesi	Phaseolus multiflorus
12	tüy	darı	Panicum miliaceum
13	yenidünya	karpuz cinsi	
14	nawrez-şeşegi, Eşanl. akbardak	kardelen	Galanthus nivalis
15	şeker baqlası	fasulye cinsi	

### **Sonuç**

Kırım Tatar Dobruca Ağızı sözlüklerinden tespit edilen 322 bitki adının 115 tanesi Türkiye Türkçesiyle hem söyleyiş hem anlam bakımından tam olarak ortak kullanılmaktadır. 91 bitkinin adı bazı fonetik farklılıklarla ortak kullanılan fitonimlerdir. Bu farklılık Kıpçak lehçelerinin genel dil özelliklerini yansıtan ses özellikleridir. Kısmen farklılık gösteren bitki adları 11 olarak tespit edilmiştir. Yalnızca 90 bitki adı ortak olmayıp her iki şekilde farklı isimlerle ifade edilmektedir. Kırım Tatar Dobruca Ağızında kullanılan 15 bitki adı ise Türkiye Türkçesiyle ortak veya benzeşen kelime olduğu halde semantik açıdan bambaşka bitkilerin adı olarak kullanılmaktadır. Bu da gösteriyor ki, iki farklı lehçe grubuna ait olan Kırım Tatar Dobruca Ağızı ve Türkiye Türkçesinde aynı veya benzeşen takriben % 55-60 oranında ortak bitki adı mevcuttur. Bitki adları toplumların en önemli söz varlığı unsuru olup hayatı algılama ve tabiatı tarif etmede kullanılan kültür hazinesi olduğu için Dobruca Bölgesinde yaşayan Kırım Tatarları ile Oğuz Türkleri arasında sıkı kültürel bir bağ olduğu görülüyor. Ortak fitonimlerden elde ettiğimiz tespite göre iki toplum arasındaki sosyal ve kültürel ilişkiler hayatın her alanında gerçekleşmiştir. Çünkü ortak fitonimler yalnızca sebze, meyve veya süs bitkileri vb. sınıftan olmayıp bütün fitonim türlerini kapsar niteliktedir. Bu da, her iki toplumun uzun yıllar sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkiler içinde olmasının ortak dil ve kültür oluşmasında önemli bir etken olduğunun kanıtı niteliğindedir.

### **Kaynakça:**

Alkaya, Yeliz. (2004). Derleme Sözlüğündeki Bitki Adları (*Yüksek Lisans Tezi*), Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bilgi.kongresin.org.tr](http://bilgi.kongresin.org.tr)

 TİKA  
T.C. DİŞİŞLERİ BAKANLIĞI  
T.C. KÜLTÜR, TURİZM VE YERLİ İŞLERİ BAKANLIĞI

Alkayış, Fatih. (2007). Türkiye Türkçesinde Bitki Adları, (*Doktora Tezi*), Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altay, Leyla-Kerim. (1996). *Tatarca Türkçe Romence Sözlük*, Romanya.

Baytop, Turhan. (2007). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Hauenschild, Ingeborg. (1989). *Türksprachige Volksnamen für Kräuter und Stauden*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Karahan, Saim Osman. (2012). *Dobruca Kırım Tatar Ağzı Sözlüğü I-II-III*, Köstence, Romanya.

**Elektronik kaynaklar:**

<https://sozluk.gov.tr/>

## ŞUŞA ƏDƏBİ MƏCLİSLƏRİ TƏMSİLÇİLƏRİNİN YARADICILIGINDA İSLAM TARİXİNİN BƏDİİ-ESTETİK İFADƏSİ

### Artistic-aesthetic Expression of Islamic History in the Creation of Representatives of Literary Societies of Shusha

Tahirə MƏMMƏD\*

#### Öz

İslam dininə münasibət, din və ədəbiyyatın qarşılıqlı əlaqəsi məsələsinə hələ Məhəmməd Peyğəmbərin sağlığında mühüm əhəmiyyət bəslənmişdir. Peyğəmbərin şeirə, şairə yüksək dəyər verməsi haqda hədislər və rəvayətlər var. Din müsəlman şərq ədəbiyyatının məzmun və strukturuna, poetikasına ciddi təsir göstərmişdir. Divan ədəbiyyatının özünəməxsusluqları İslami dünyagörüşündən irəli gələn keyfiyyətlər nəzərə alınmadan dəyərləndirilə bilməz. Qədim mifoloji qat da bu poeziyada İslam prinsipləri ilə yeni məzmun qazanaraq poetikada və ədəbi funksiyada ön planı dinə verirdi. Şuşa ədəbi məclisləri uzun əsrlərin formalaşdığı ənənədən kənar qalmır. Azərbaycanın fərqli bölgələrində fəaliyyət göstərən digər ədəbi məclislər kimi Şuşanın da əsas ədəbi məclisləri – “Məclisi-üns” və “Məclisi-fəramuşan” ənənə və müasirləşmə istiqamətində mühüm rol oynayan mədəni təsisatlar kimi diqqəti cəlb edir. Məclisə yığılan şairlər ədəbiyyatla bərabər incəsənəti, tarixi də qorumağa çalışır, eyni zamanda bütün bunların hamısı üzərində əsaslı təsiri olan İslam dininə də sədaqətli münasibət bəsləyirdilər. Mənbələr göstərir ki, Qarabağda XIX əsrdə dini mərasimlər, xüsusən Məhərrəm ayı təziyələri, aşura xüsusi şəkildə icra olunurdu. Kərbəla hadisələrinin mərasimlərdə teatrallaşması şairlərin mərsiyə, növhə, məqtəl, dini mədhiyyə yaradıcılığına meyil və marağını artırırdı. XIX əsrdə dini poeziya janrlarının artması ciddi sosial-psixoloji səbəblərdən qaynaqlanır. Həç bir əsrdə məqtəl, mərsiyə, növhə poeziyamızda əhatə dairəsini bu qədər genişləndirməmişdi. Çarizmin işğalı, müstəmləkəçilik üsul-idarəsi, Qarabağ torpaqlarına yadellilərin yerləşdirilməsi və əhalinin etnik tərkibinin dəyişdirilməsinin törətdiyi ağır nəticələr dini, xüsusən Kərbəla motivli poeziyanı aktivləşdirmişdi. Şairlər bununla xalqa dözümlü, dəyanət aşılamaqla bərabər, işğala müqavimət ruhunu inkişaf etdirməyə də çalışırdılar. O dövrdə Qarabağda, eləcə də Şuşa ədəbi məclislərində mərsiyə yazmayan şairə təsadüf etmək çətindir. Məruzədə Qarabağ şairlərinin yaradıcılığından götürülən nümunələrin təhlili ilə irəli sürülən fikirlər əsaslandırılacaq.

**Açar Sözlər:** Şuşa, İslam, növhə, məqtəl, ədəbi məclis.

#### Abstract

Attitude towards Islam, relationship between religion and literature was of great importance even during Prophet Muhammad's lifetime. There are hadiths and narrations about the Prophet's high value on poetry and poets. Religion has had a serious impact on the content, structure, and poetics of Eastern Muslim literature. The peculiarities of Divan literature cannot be evaluated without taking into account the qualities derived from the Islamic worldview. The ancient mythological layer gained a new content with the principles of Islam in this poetry and gave the foreground to religion in poetics and literary function. Shusha's literary societies are not left out of the tradition formed by many centuries. Like other literary societies operating in different regions of Azerbaijan, the main literary societies of Shusha – “Majlisi-uns” and “Majlisi-faramushan” attract attention as cultural institutions that play an important role in the direction of tradition and modernization. The poets who gathered in the literary society tried to preserve art and history along with literature, and at the same time, they had a loyal attitude to the Islamic religion, which had a fundamental influence on all of them. Sources show that in the 19<sup>th</sup> century in Karabakh, religious ceremonies, especially Muharram taziyas, Ashura were performed in a special way. Theatricalization of the events of Karbala in the ceremonies increased the poets' tendency and interest in the creation of marsiyas, nohas, maqtals, and religious madhiyyas. The growth of religious poetry genres in the 19<sup>th</sup> century is caused by serious social-psychological reasons. In no other century did the scope of maqtal, marsiya, and noha expand so much in our poetry. The severe consequences caused by the occupation by Tsarism, the colonial rule, the placement of foreigners in the lands of Karabakh, and the changing of the ethnic composition of the population activated the religious, especially Karbala-themed poetry. The poets tried to instill endurance and perseverance in the people and develop the spirit of resistance to the occupation. At that time, it is difficult to come across a poet who did not write a marsiya in Karabakh, as well as at literary societies in Shusha. In the paper, the ideas put forward will be justified by the analysis of examples from the works of Karabakh poets.

**Keywords:** Shusha, Islam, noha, maqtal, literary society.

\* Prof. Dr., AMEA, Nizami Gəncəvi Adına Ədəbiyyat İnstitutu, Ədəbiyyat Nəzəriyyəsi Şöbəsinin Müdiri, Bakı/Azərbaycan, tahire.mammed@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-8825-5179.

## Giriş

Divan ədəbiyyatı ənənələrində İslam dininin özünəməxsus yeri var. Təsadüfi deyil ki, bu ədəbiyyat başqa bir adla İslam dünyagörüşü əsasında yaranan ədəbiyyat da adlandırılır. İslam dini klassik ədəbiyyatımızın bütün komponentlərinə, janra, təsvir və ifadə vasitələrinə, xüsusən simvolik-metaforik ifadəyə güclü təsir edib. Dinin yayılması, təbliğində də ədəbiyyatdan geniş miqyasda istifadə olunub. Başlanğıcını, arxaik qaynağını dindən alan bir çox poetik vasitə və fiqurlar indi də birbaşa və ya transformasiyalarla bədii ifadənin zənginləşməsində iştirak edir.

Ədəbiyyat tariximizə nəzər saldıqda dini məzmunlu ədəbiyyat janrları, xüsusən də məqtəl və mərsiyələrə ən çox rast gəlinən dövr XIX əsrdir. Qarabağ ədəbi məclisləri, “Məclisi-üns” və “Məclisi-fəramuşan”da həm məclis rəhbərləri, həm də üzvlər Kərbəla şəhidlərinə həsr edilmiş çoxlu şeirlər yazıblar.

## 1. Din və Ədəbiyyat Münasibətləri, Ən Çox Yayılan Dini Ədəbiyyat Janrları

Tarixi qaynaqlarda, hədislərdə Məhəmməd peyğəmbərin ədəbiyyata, poeziyaya yüksək dəyər verdiyi göstərilir. “Hz. Peygamber (s.a.s.) sahəbesindən şiir söyləmələrini kendisi istemiştir. Bu şiirleri dinlemiştir. Onun şiir anlayışında şiir ilə hikmet içiçedir. Şair sahəbiler ise, bu hikmetin arayıcılarıdır. Ayrıca bu tür şiirleri cihat vesilesi saymışdır” (Yektar, 2016: 405). Bu haqda Seyid Əzim Şirvani “Təzkireyi-şüəra”sının müqəddiməsində geniş məlumat var (Seyid Əzim, 1974: 11-19). Peyğəmbərin şeiri, şairi dəyərləndirməsi din və dövlət xadimləri tərəfindən onların fəaliyyətinə şərait yaratmağa, “hikmət xəzinəsi”ndən olan yaradıcılıqlarının qorunub saxlanmasına, yayılıb təbliğ olunmasına yol açmışdır.

Klassik Şərq ədəbiyyatında Peyğəmbərin tərifinə, Allah elçisi olmasına, mövluduna, əxlaq və davranışına, həyat yoluna həsr olunmuş janrlar var. Onlardan ən geniş yayılanlar haqda qısa məlumat verməyi lazım bildik.

Nət - əsasən Peyğəmbərin tərifinə həsr olunur. Ərəb ədəbiyyatında ayrıca bir şeir şəkli olan nət Azərbaycan, həm də fars ədəbiyyatında əsasən məsnəvilərin başlanğıcında tövhiddən sonra gəlir. Firdovsinin “Şahnamə”sində, Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sində bu ardıcılığa yer verildikdən sonra, demək olar ki, farsdilli və türkdilli bütün məsnəvilərdə bununla rastlaşırıq.

Meracnamə - Peyğəmbərin meracına həsr edilmiş mənzumə olub, ərəb ədəbiyyatında yaranmışdır. Məsnəvinin girişinə meracnamə daxil etmək ənənəsi Şərq ədəbiyyatında Nizami Gəncəvidən başlayır (“Xosrov və Şirin”in sonunda, digər məsnəvilərininsə əvvəlində - tövhid və nətdən sonra gəlir).

Mövludnamə - Peyğəmbərin mövludu ilə əlaqədar yazılsa da, islam dininin şiə məzhəbindən olanların Hz. Əli başda olmaqla imamlara həsr etdiyi mövludnamələr də var.

Siyer – Peyğəmbərin həyat və savaşılarını işıqlandıran janrdır.

Hilyə - başda Məhəmməd Peyğəmbər olmaqla başqa peyğəmbərlərin, eyni zamanda dörd xəlifənin zahiri və daxili gözəlliklərini, nümunəvi davranışlarını anladır.

Qazavatnamə - din düşmənləri ilə olan savaşıllara həsr edilir.

Zikr – şeirdə Allahın zikr edilərək öyülməsi. Şeir ritmik olur və bu ritm onda bir dövrə yaradır. Azərbaycan poeziyasında onun ən gözəl nümunələrinə Nigarinin yaradıcılığında rast gəlirik.

Mənqibə - islamın ilk dövrlərindən yaranmağa başlamışdır. İlk nümunələrində Peyğəmbərin və səhabələrinin fəzilətindən söz açılır və hədis kitablarının bir hissəsini təşkil edirdi. Daha sonralar isə mənqibələrdə daha çox əhli-beyt davamçıların, sufilərin, vəlilərin kəramətindən bəhs olunur.

Mərsiyə və növhə - bir-birinə çox yaxın olub, bir-birini tamamlayır. Növhə və mərsiyələrin əsas obrazları “Hüseyn, Əbülfəzl Abbas, Əliəsgər, Əliəkber, Zeynəb, Səkinə, Ümüyley, Ümügülsümdür.



Kərbəla şəhidlərindən başqa şahı-mərdan Əlinin də şəhidliyinə mərsiyə və növhələr yazılmışdır. Bu mərsiyələrdə Əli ilə bərabər Fatimə də əsas obrazlardandır” (Məmməd, 2010: 114). Məqtəl – qətl sözündən olub Kərbəla şəhidlərinin qətlini anladan janrdır.

## 2. XIX Əsr Azərbaycan Ədəbiyyatında Dini Təmayül

XIX əsr ədəbiyyatının əsas təmayüllərindən birini dini ədəbiyyat təşkil edir. Dini təmayülün aparıcı nümayəndələri Raci, Qumri, Didə, Dilsuz, Dilriş, Nalan, Həsən Qara Hadi, Kapitan Sultanov, Hacı Rza Sərraf, Baki, Pürqəm, M. Əmin Dilsuz, Mirzə Kərim Şüai, Mirzə Cəbrayıl Süpehri, Ləli və başqaları idi. Adı çəkilən şairlərin yaradıcılığının əsasında dini mövzulu mənzumələr, mədhiyyələr, məqtəl, növhə və mərsiyələr dururdu.

XIX əsrdə A. Bakıxanov, S. Ə. Şirvani, Növrəs, Natəvan, Q. Zakir, Abdulla bəy Asi və Nəvvab kimi şairlərin dini mövzuya müraciətləri, Kərbəla şəhidlərinin mübarizəsini tərənnüm etmələri bu təmayülün XIX əsrdə nə dərəcədə əhəmiyyətli yer tutmasından xəbər verir” (Məmməd, 2010: 112-113).

XIX əsr Azərbaycan poeziyasında dini janrlar, xüsusən də məqtəl və mərsiyələr geniş yayılmışdı. Ədəbiyyatda bəlli bir tarixi olan bu janrların XX əsrdə fəallaşmasının səbəbləri var idi. Ən önəmli səbəb Azərbaycanın ikiye parçalanması və qanlı qırğınlarla bir hissəsinin çarizm Rusiyasının müstəmləkəsinə çevrilməsi idi. Yeni tipli, maarifçi ziyalılar Şərqi, eləcə də Azərbaycanın kapitalizmin inkişaf etdiyi Qərb dövlətləri tərəfindən parçalanıb hissə-hissə mənimsənilməsinin səbəblərini elm və texnikanın geri qalması, cəhəlat, mənfi stereotiplərlə əlaqələndirirdilərsə, dini dünyagörüşü əsas götürən ziyalılar öz şeirləri, mərsiyələri ilə müsibətlərə səbr, dözümlü və barışmazlıq aşılayırdılar. Bu iki istiqamət ilk baxışda ziddiyyət təşkil etsə də, son nəticədə müstəmləkə əleyhinə mübarizə ruhunu gücləndirir, xalqı məğlubiyyətdən qurtarma məqsədində eyni yola çıxırdı. Bəzi yazıçılarımızsa öz yaradıcılıqlarında hər iki qanadı birləşdirirdi; A. Bakıxanov kimi. Güney Azərbaycanda da parçalanma böyük fəlakət kimi qarşılır, hüzn və mübarizə ruhu dini poeziya ilə ədəbiyyatda geniş əks-səda tapırdı. Güneydə Hacı Rza Sərraf, Raci, Quzeydə Qumri, A. Bakıxanov, Nəvvab dini poeziyanın ən mükəmməl nümunələrini yaradırdılar. “Seyid Əzim Şirvani, Hacı Rza Sərraf, Raci, Qumri, Dəxil kimi şairlər Kərbəla şəhidlərinin şəreflərinə elə həzin, gözəl, təsirli mərsiyələr yazmışlar ki, bu gün də hüzn yerlərində, məhərrəmlik təziyələrində, imam ehsanlarında adamlar onları heyranlıqla dinləyirlər” (Nəbiyev, 2009: 415).

Çarizmin işğalından sonra ziyalıların mədəni təsisatı funksiyasında çıxış edən ədəbi məclislərdə həm maarifçilik, həm də dini mübarizə paralel inkişaf etməkdə idi. Uzunmüddətli tarixə malik olan ədəbi məclis ənənəsi XIX əsrdə xeyli genişlənməmişdi. Siyasi, idari hakimiyyəti əldən gedən bölgələrdə yaranan çoxsaylı ədəbi məclislərdə ziyalıları bir araya gətirən tək-cə bədii yaradıcılıq nümunələri ilə tanışlıq deyildi. Onlar həm də idarəçiliyin, formalaşmaqda olan ideologiyaların mədəni ocaqları idi. Elə bir ədəbi məclisimiz yox idi ki, orada Kərbəla şəhidlərinə həsr edilmiş mərsiyələr yazılmasın və dini yolla xalq mübarizəyə çağırılmasın.

## 3. “Məclisi-Fəramuşan” Ədəbi Məclisinin Rəhbəri Nəvvabın Dini Dünyagörüşü və “Məzlumnamə” Məqtəli

Mir Möhsün Nəvvabın yaşadığı ərəzi Qarabağ, eləcə də Şimali Azərbaycan, Azərbaycan türklərinin əksəriyyət təşkil etdikləri Qafqaz yaradıcılığında dini xətt aparıcı yer tutur XIX əsrdə xristian dini mənsubları tərəfindən işğal olunmuşdu. Bu vəziyyət Qarabağda, eləcə də bütün Azərbaycanda fərqli dövlətləri, xalqları yox, həm də fərqli dinləri qarşı-qarşıya gətirmişdi. Nəvvab hər nə qədər maarif, müasir elmi dünyagörüşü tərəfdarı, yeni tipli məktəblərin yaradıcılarından olsa da, kənar qüvvələrə dirənc göstərən ziyalılar sırasına daxil idi. Qarşıdurma vəziyyətində onun dini təbliğatın imkanlarından istifadə etmək və faydalanmaq cəhdi özünün etiqadının ifadəsi ilə yanaşı, həm də mübarizə üsulu idi. Tək-cə Nəvvab yox, XIX əsrin bir çox ziyalıları xalqın mübariz ruhunu qorumaq üçün çoxyönlü mübarizə aparmış, eyni zamanda, dini maarifləndirmədən də istifadə etmişlər. Təsədüfi deyil ki, XIX

əsr Azərbaycanda din və təriqətlər, eyni zamanda onların ədəbiyyatda əksi geniş yayılmışdı. Bu, müqavimətin yaradıcılıqda təzahür edən bir şəkli idi. Təriqət mənsubu olub-olmamasından asılı olmayaraq ənənələri, dini və milli kimliyi qoruyub saxlamağa çalışan şairlər ədəbiyyatın tərbiyə və təlqin funksiyasından ustalıqla faydalanırdılar. Bu o deməkdir ki, XIX əsrdə Azərbaycanda ziyalılar arasında bəzi ritual və mərasimlərin keçirilməsi ilə bağlı çox az rast gəlinən mübahisələr yaşansa da, məzhəb və təriqətçilik qarşılıqlıdır.

Yuxarıda da qeyd etdiyimiz kimi, XIX əsrin ən geniş yayılmış dini ədəbiyyat janrları məqtəl və mərsiyələr idi. Məqtəllər içərisində Mir Möhsün Nəvvabın “Məzlumnamə”si öz orijinallığı ilə seçilir. “Məzlumnamə” (Nəvvab, 2006: 111-185) məqtəlinde Nəvvab öz şeirləri ilə bərabər müasiri olan şairlərin də mərsiyə və növhələrinə yer ayırmışdı. “*Məzlumnâme*, Nəvvâb’ın Kərbela şəhitləri üçün hem aruz hem de hece vezninde yazdığı mersiye, fert, nevhə, çarpâre, sinezen, ağıt vs. ihtiva etməkdir” (Musalı, 11.10.2024). “Məzlumnamə”də Nəvvabdan başqa onun müasiri və “Məclisi-fəramuşan” üzvü olan 12 şairin şeyri var. “Nəvvâb, döneminin digər 12 şairinin – Müctehidzadə, Mir İbrahim, Hasanali Ağa Han Karacadağî, Nâci, Molla Halil Şakî, Mirza Ali Asker Növrəs, Yahya Bey Şeydâ, Fâiz, Bâkî, Şuşalı Sâbir, Molla Muhammed, Seyyid, Kərbelayi Yusuf’un Ehl-i Beyt’le ilgili mersiye, nevhə, sinezen, fert vs. bu türdeki şiirlerini eserine eklemiştir” (Musalı, 11.10.2024). Bir ədəbi məclisin bu qədər üzvünün Kərbela şəhidlərinə şeir həsr etməsi XIX əsr Azərbaycan poeziyasında şəhidlik mövzusunun və dini motivin nə qədər güclü olmasından xəbər verir.

Nəvvab dinə pozitiv mövqedən yanaşmış, elm və dini bir-birindən ayırmamışdır. Bu, onun təkcə yaradıcılığında deyil, praktiki fəaliyyətində də özünü göstərir. Məsələn, “Nəvvab Şuşada məscidin həyatında xüsusi bir mənzil düzəltdi. Onun bu mənzili “Məclisi-fəramuşan”ın qışlağı idi. Havalar istiləşən zaman məclis səfali Cıdır düzündə, sıldırım qayalar arasında “Ağzı yastı” kaha deyilən yerdə təşkil edilirdi... Şuşada onun təşəbbüsü ilə məscid həyatında birmərtəbəli binada qiraətxana təşkil olunmuşdu” (Axundov, 2022) Nəvvabın ədəbi məclisi, qiraətxananı məscidin həyatında açması təsadüfi xarakter daşmır, onun dinə, elmə, maarifə, ədəbiyyat və mədəniyyətə kompleks yanaşmasını sübut edir. Bunu o, həm də psixoloji təsir məqsədilə, cəmiyyəti elm-din-incəsənətin ziddiyyəti ilə bağlı qorxu və fanatizmdən qurtarmaq üçün edirdi.

“Məclisi-fəramuşan”da Nəvvab kimi İslam dininə çox böyük rəğbət və sədaqət bəsləyən, özü də din xadimi kimi tanınan şairin rəhbər olması dini ədəbiyyatın, xüsusən də növhə və mərsiyələrin bu ədəbi məclisdə ayrıca bir mövzu və istiqaməti formalaşdırmasına yol açmışdır. Gözəl təbli şair kimi tanınan Asinin də bizə gəlib çatan azsayılı şeirləri içərisində mərsiyə və növhələri xüsusi yer tutur. Növhələri əsasən oğul, qardaş itirən xanımların dilindən səslənir və çox təsirlidir.

#### 4. Xurşidbanu Natəvanın Kərbela Şəhidləri Haqda Növhəsi

Natəvan XIX əsr poeziyasına tək öz yaradıcılığı ilə deyil, həm də ədəbi mühiti təşkilatlandırması ilə xidmət etmişdir. O, Şuşada böyük bir ədəbi məclisin rəhbəri idi. “1864-cü ildə Şuşada, Mirzə Rəhim Fənanın təşəbbüsü ilə “Məclisi-üns” (Dostluq məclisi) adlı ədəbi məclis görkəmli Şuşalı alimlərdən Mirzə Əbülqasımın mədrəsəsində təşkil edilir. Məşğələləri şair Hacı Abbas Agahın evində keçirilən bu ədəbi məclisin əvvəllər dörd üzvü var idi. lakin 1872-ci ildə şairlərin xahişi ilə Xurşidbanu Natəvanın məclisi öz himayəsinə götürməsi, onun bütün xərclərini ödəməsi və ona rəhbərlik etməsi sayəsində onun məşğələlərini daha da canlandırır məclis üzvlərinin sayı çoxalır 30-a yaxınlaşdı” (Qayıbxanova, 2022: 90). Xurşidbanu Natəvan, Mirzə Rəhim Fəna, Hacı Abbas Agah, Mirzə Ələsgər Növrəs, İsmayıl bəy Daruğə, Lövhə, Baxış bəy Səbur, Məhəmmədəli bəy Məxfi, Mirzə Həsən Yüzbaşov-Qarabaği kimi tanınmış şairlər “Məclisi-üns”ün fəal üzvləri olmuşlar. Bu şairlərin əksəriyyəti Kərbela müsibətinə aid mərsiyə və növhələr var.

Natəvan poeziyasında həm öz itkilərinə – doğma övladının ölümünə, həm də Kərbela şəhidi Hz.Hüseynə həsr edilmiş mərsiyə var. Onun yaradıcılığında hüzn, kədər, övlad və Allah sevgisi aparıcı motivdir. Bu mənada, Natəvan yaradıcılığını ayrılıq və eşq poeziyası kimi səcəyyələndirmək olar. Mərsiyənin də ümumi ruhunda ayrılıq və eşq var. Bu mənada, Natəvan yaradıcılığında mərsiyə

janrına aid edəcəyimiz şeir sayının çox az olmasına baxmayaraq mərsiyə, növhə ab-havası yaradıcılığının ruhuna çökmüşdür.

Natəvanın “Getdi” rədifli qəzəli dini məzmunlu olmasa, öz oğlunun ölümünə həsr olunsa da, çox təsirli mərsiyə təsiri bağışlayır, məqtəllərdə rast gəldiyimiz Zeynəbin, Ümüleylanın dilindən söylənən mərsiyələri xatırladır:

Məni bu möhnət əra qoydu didəsi giryan,  
Bəlayi-hicrə salıb, qoydu bağı qan, getdi.

Məzarın üstə gəlib əylənəm dəmadəm, oğul,  
Deyərmisən ki, nə növ ilə Natəvan getdi. (XIX əsr, 2005: 223)

Cavan oğul itirən Natəvanın Kərbəla şəhidlərinə həsr edilən növhəsi də Kərbəlada gənc yaşında həyatını itirən gənclərə daha çox yanır.

Söylə Hüseyinə, ey səba, Kərbübəlaya gəlməsün,  
Gəlsə, düşər bu dəştidə dərdü bəlayə, gəlməsün, (XIX əsr, 2005: 227)

beyti ilə başlanan, Müslimin dilindən söylənən növhədə Hz.Hüseyinin Kufəyə gəlməsini istəmir, gəldiyi halda özü ilə gəncləri - Ələsgəri, Qasımı, Əkbəri gətirməməsini xahiş edir, onların al qana boyanacağını, toy xınasını qanın əvəz edəcəyini bildirir. Hz.Hüseyinin əmisi oğlu Müslimin səba yelinə ricası ilə başlanan növhə, özünü “Fatimənin kənizi” adlandıran Natəvanın yağısının ifadəsi ilə tamamlanır:

Fatimənin kənizi, bu qissəni eylə kim, tamam,  
Bir-birə dəydi mərdü zən, şurə gəlibdü xasüam.  
Növhə edər bu Natəvan, ruzü şəb ağlayar müdam,  
Tapmasa bir dəri-nicat, dari-bəqayə gəlməsün. (XIX əsr, 2005: 228)

“Fatimənin kənizi” ifadəsi burada Natəvanın dini inancını göstərməklə bərabər, həm də oğlu ölmüş ana kimi Fatimə ilə eyni dərdin daşıyıcısı olmasının, onun dərdinin böyüklüyü qarşısında özünün bir “dəri-nicat” aramasının ifadəsidir.

## Nəticə

Aparığımız araşdırmadan belə nəticəyə gəlirik ki, XIX əsr Azərbaycan poeziyasında dini mövzulu, janrlı ədəbiyyat başqa dövrlərə nisbətən çox geniş yayılmışdır. Bunun sosial-siyasi əsasları Azərbaycanın ikiye bölünməsi və XIX əsrdə törənən qanlı hadisələr, acımasız qırğınlar, yurdumuzun yadellilərin işğal və zəbtinə məruz qalması ilə bağlıdır. İdari müstəqilliyini itirən Azərbaycanda ziyalılar ədəbi məclislərdə təşkilatlanır. Həmin məclislərdə klassik divan ədəbiyyatı ənənələri, maarifçi şeirlər yazılır, ənənə qorunur, yeniliklər aranır, müzakirə olunurdu. Xalqın mübarizə ruhunun yaşaması və aldığı zərbələrə tab gətirməsi üçün Kərbəla şəhidlərinin həyatının örnək götürülüb təbliğ edilməsi poeziyada ayrıca və başqalarına nisbətən daha əhatəli təmayülə çevrilir. Müstəmləkəyə çevrilən Şimali Azərbaycanın dilbər guşəsi olan Qarabağda da islam şəhidlərinə həsr edilmiş yaradıcılıq nümunələrinin meydana gəlməsinin əsas səbəbi məhz qeyd etdiyimiz tarixi fəlakətlə bağlı idi.

## İstifadə Olunmuş Ədəbiyyat

Axundov, Mirzə Xosrov. *Mir Möhsün Nəvvabi Xatırlarkən*. 13 fevral 2022 tarixində <https://525.az/news/186271-mir-mohsun-nevvabi-xatirlarken-unvanından-alındı>.

*XIX əsr Azərbaycan Şeri Antologiyası*. (2005). Bakı: Şərq-Qərb.

Qayıbxanova, Zemfira. (2022). Şuşanın Mədəni İnkişaf Tarixinə Dair. *Bakı Universitetinin Xəbərləri, Siyasi Ellər Seriyası*, №1, 89-97.

Məmməd, Tahirə. (2010). *XIX əsr Azərbaycan Ədəbiyyatı*. Bakı: Apostrof Çap Evi.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bilgi.kongres.gov.tr](http://bilgi.kongres.gov.tr)

 TİKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
BAKUR AŞKINLI

Musalı, Vüsale Mazlûmnâme (Nevvâb). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 11 oktyabr 2024 tarixində <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mazlumname-nevvab> ünvanından alındı.

Natəvan. *Söylə Hüseyinə, Ey Səba, Kərbübalaya gəlməsün...* Cenub.az. regional onlayn qəzet. 16 avqust 2021 tarixində <https://cenub.az/11315-syl-hseyin-ey-sba-krbblaya-glmsn-xuridbanu-natvan.html> ünvanından alındı.

Nəbiyev, Bəkir. (2009). *Seçilmiş Əsərləri-I*. Bakı: Çinar-Çap.

Mir Möhsün Nəvvab. (2006). *Seçilmiş Əsərləri*. Bakı: Şərq-Qərb.

Seyid Əzim Şirvani. (1974). *Əsərləri*. C.III. Bakı: Elm.

Yektar, Osman Nedim. (2016). Hadis Rivayətləri və Hz. Peygəmbər'in Şiire Bakışı. *Ekev Akademi Dergisi*, 65, 405-432.

## “ASKIYA” ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN SÖZLÜ KÜLTÜR KİMLİK İLİŞKİSİ

### The Relationship Between Oral Culture and Identity Through the Example of “Askiya”

Tanju SEYHAN\*

#### Öz

Her topluluğun kendine has özellikleri bulunur ve bu doğrultuda maddî, manevî bütün kültür ürünleri kendini üretenin kimliğini temsil eder. Kültürü içeren her bir unsuru sözlü kültürde tespit edebiliriz. Sözlü kültür anonim olup toplumun ortak malı sayılan hazır kalıpların, deneyimlerin biçimlendirilmesiyle ortaya çıkar. Yazılı metni olmadığı için toplum hafızasında yüzyıllarca gelişerek, tabakalaşarak varlığını halkın belleğinde devam ettirir, halk felsefesi gelişen, değişen, hazır kalıplara bürünen sözlü anlatılarda incelik, ustalık kazanır. Türk topluluklarında da başlangıçtan itibaren kimliğini ortaya koyacak kadar zengin bir sözlü kültür, sözlü edebiyat bulunur. Bu çalışmamızda sözlü ve yazılı edebiyatta önemli bir yeri olan, kimliğimizin karakteristik bir özelliğini sergileyen, zekice yapılan eleştiri ve hicvin, hazır cevaplığın toplum önünde münazarayla, büyük bir hoşgörülle, eğlenceli ama sanatlı bir şekilde icra edilmesini gözler önüne seren, Türk topluluklarında *atışma/askiya/aytıs* ve başka adlarla anılan kültür mirasımız üzerinde durmak istiyoruz. Bu söz sanatını en iyi anlatan atasözünün “Baş kesmek varsa dil kesmek yoktur” olduğu söylenebilir. Bu, Türk kimliğinin belirgin özelliği özgürlüğün, cesaretin timsali olup halkın sözüdür. Bu sanatı çocuklukla ozanlar gerçekleştirir ve söz hazinemizi geliştirerek, tarihimizi, kültürümüzü, örf ve adetlerimizi, hatta yazılı edebiyatı gelecek nesillere aktarırlar. Sözlü olarak icra edildiğinde güldürücü olan bulan söz sanatının tarihi gelişimine baktığımızda örneklerinin yazılı metinlerde hikâyeler, destanlar, çeşitli rivayetlerde *latifeler*, *lafbazlık*, *laf uruş*, *laf atış* olarak yer bulduğunu görüyoruz. Tabii olarak yazılı metinlerde bir senaryo inceliğiyle yazılmamışsa fıkraya, tahkiye anlatımlı metinlere dönüşmüştür. Bu çalışmada tebliğ hacminde hususiyetle UNESCO ortak kültür mirasına da giren, tespit edildiği kadarıyla Timur Han zamanında da toplumda önemli bir yeri olduğunu bildiğimiz *askiyanın* yazılı metinlerde karşılaştığımız bazı anekdotları ve sözlü derlemelerden seçtiğimiz bazı örnekler üzerinde filolojik olarak durmak istiyoruz. Sözlü ve yazılı metinlerde yapılan filolojik değerlendirmeye sözlü icra edilen *askiya* verilerini inceleme sonuçlarında farklılıklar olsa da kimlik noktasında baktığımızda *askiyanın* özündeki güldüren zekaya, ince ve kıvrak düşünceye, hazır cevaplık ve kelime oyunlarına, şakalaşmalara, yararlanılan atasözleri ve deyimlere, değer yargılarına ulaşıyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Sözlü Kültür, Milli kimlik, *askiya*, *atışma*, *aytıs*.

#### Abstract

Every community has its unique characteristics, and accordingly, all cultural products, both material and spiritual, represent the identity of the producer. We can identify each element that comprises culture within oral culture. Oral culture is anonymous and emerges from the shaping of ready-made patterns and experiences considered common property by society. Since it lacks written texts, it continues to develop and stratify over centuries within the collective memory, maintaining its existence in the people's memory. Folk philosophy gains finesse and skill in oral narratives that evolve, change, and adapt to ready-made patterns. Turkish communities also have a rich oral culture and oral literature that have been prominent from the beginning. In this study, we aim to focus on the cultural heritage known in Turkish communities by various names such as “*atışma*”, “*askiya*” and “*aytıs*” which holds an important place in both oral and written literature and showcases a characteristic feature of our identity. It presents clever critique and satire, the quick wit performed publicly in debates with great tolerance, in an entertaining yet artistic manner. The proverb "If there is head cutting, there is no tongue cutting" best describes this art of words. This distinctive feature of Turkish identity symbolizes freedom and courage and is the voice of the people. This art is mostly performed by bards, who enhance our vocabulary and transmit our history, culture, traditions, and even written literature to future generations. When performed orally, it is humorous, and its historical development shows that examples have been included in written texts as stories, epics, various anecdotes, witticisms, and wordplay. Naturally, if not written with the finesse of a scenario, they have transformed into humorous, narrative texts. In this study, we specifically aim to focus on some anecdotes found in written texts and selected examples from oral compilations of “*askiya*” which, as far as we know, held an important place in society during the time of Timur Khan and is also part of the UNESCO common cultural

\* Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, seyhantanju@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1283-0920.

heritage. Despite differences in the results of philological evaluations of oral and written texts, from an identity perspective, we reach the witty intelligence, subtle and nimble thinking, quick wit, wordplay, jokes, proverbs, idioms, and value judgments at the core of “askiya”.

**Keywords:** Oral culture, national identity, askiya, atışma, aytıs.

## Giriş

Bu tebliğde özellikle halkbilimi içinde değerlendirilen, dil kullanımı bakımından da filolojinin konusuna giren, zamanla güldürme amaçlı gösterilere dönüşen zekâyaya dayalı karşılıklı konuşma/münazara ve türleri arasında yer alan, özelde Özbek halk biliminde bir söz oyunu olarak değerlendirilen *askiya* üzerinde durmak istiyorum. *Askiya* 27 Kasım 2014 tarihinde UNESCO genel merkezinde düzenlenen Somut Olmayan Kültürel Miras Komitesi'nin 9. oturumunda İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası olarak UNESCO Temsili Listesi'ne dahil edilmiştir. Bu karar bir söz sanatı olan *askiyanın* sadece Özbekistan'da değil, aynı zamanda Özbekistan'da da incelenmesini teşvik etmiştir. Kültürün ifadesi olan bu söz oyunlarının tüm incelik ve zenginlikleriyle dilin gücünün taşıyıcılığına, konuşma dilinin öğrenilmesinde ve öğretilmesinde nesilden nesile taşınarak üst kimlik oluşumunda ve devamlılığının sağlanmasındaki önemine, sürdürülmesi gerekliliğine dikkat çekmek noktasında konuyu dil-kültür-kimlik tanımı üzerinde durup, askiya teriminin kökeni, askiya tarihi ve yapılan çalışmalarda elde edilen filolojik değerlendirmeleri birkaç örnek üzerinden aktararak ele almaya çalışacağım.

## 1. Dil-Kültür-Kimlik İlişkisi

Dil, çok defa insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir vasıtaadır. *Anlaşmak* “uzlaşma, mütâbakat, fikir birliği” anlamlarını içerir, sosyal ve kültürel boyutu ifade eder. “İnsan dili binlerce yılın tecrübe ve birikimini taşıyan çok özel bir vasıtaadır. Her dil farklı bir toplumun tecrübe, bilgi ve anlayışını biriktirmiştir. Çok derinlerde, henüz bilimin öğrenemediği kadar eski bir tarihte ortaya çıkan bir dil, daha doğarken belli bir coğrafyanın ve o coğrafyada yaşayan belli bir toplumun izlerini taşıyarak doğar. Bulunduğu coğrafyanın iklimi, tabiat şartları, bitki örtüsü, hayvan varlığı dilin muhtevasını belirler. ... Böylece daha doğuşlarında farklılaşan diller, toplumların tarih öncesi ve tarih içinde yaşadığı bütün macerayı bünyesinde toplayarak gelişir” (Ercilasun, 2024). İnsan “... dil sayesinde hem fert çevreyi anlamaya başladığı andan itibaren kendini aynı toplum içinde hissetmekte, hem de toplum diğer toplumlardan farklı olduğunu idrak etmektedir. Böylece dil, ferdi içinde bulunduğu toplumun parçası hâline getirirken toplumu da başka toplumlardan ayırarak millet hâline getirir. Tabii ki dil yanında her millet için ayrı ayrı ve farklı oranlarda başka unsurlar da bu oluşumu sağlar. Ancak birçok araştırmacıya göre milleti oluşturan en önemli unsur dildir” (Ercilasun 2024).

*Kutadgu Bilig*'de Türkçe, bir geyiğe benzetilir. Geyik Türk mitolojisinde kadın için de kullanılan bir metafordur<sup>1</sup>:

Keyik tağı kördüm bu Türkçe sözüğ

Anı akru tuttum yakurdum ara

Sıkadım sevitim köngül birdi terk

Takı ma belingler birerde yire

Sunup tutmuşımça eçerdim sözüğ

Kelü birdi ötrü yıparı bura (KB, 6617-9)

<sup>1</sup> “En eski Çin tarihi *Şi Ci*, Hunlarla ilgili 110. bölümde MÖ 10. yüzyılda Çin hükümdarının Hunlara saldırarak dört ak kurt ile dört ak geyik ele geçirdiğini yazar. Buradaki ak kurt, bozkurt teriminin kaynaklardaki ilk ifadesidir ve Hunların boy beyleri için kullanılmıştır. Ak geyik de hiç şüphesiz beylerin eşleridir” (Ercilasun, 14.07.2024 tarihinde <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/bozkurt-819423h.htm> adresinden ulaşıldı.

“Bu Türkçe sözü yabancı geyik gibi gördüm; onu yavaşça tuttum, aldatarak kendime yaklaştırdım. Okşadım, ısındırdım, çabucak bana gönül verdi; yine de ara sıra ürüyor, korkuyor. Ele geçirdiğim gibi sözü takip ettim; onun miski güzel kokular saçmaya başladı”. Bu dili öğrenmek için çok çabalamak gerekir; ama buna değer çünkü insanı kıymetli kılan dikkatle kullanılan dildir:

Ukuşka biligke bu tılmaçı til

Yaruttaçı erni yorık tilni bil

Kişig til ağırlar bulur kut kişi

Kişig til uçuzlar barır er başı

Til arslan turur kör işikte yatur

Aya evlig er sak başıngnı yiyür

Esenlik tilese sening bu özüng

Tilingde çıkarma yaragsız sözüng (KB, 162-164, 169)

“Anlayış ve bilgiye tercüman olan dildir; insanı aydınlatan fasih dilin kıymetini bil. İnsanı dil kıymetlendirir ve insan onunla saadet bulur; insanı dil kıymetten düşürür ve insanın dili yüzünden başı gider. Dil arslandır, bak, eşikte yatar; ey ev sahibi, dikkat et, senin başını yer. ... Sen kendi selametini istiyorsan, ağzından yakışsız bir söz kaçırma” (KB, 162-164, 169).

Kimlik bir kişiyi diğerlerinden ayırır: Her insanın bir adı vardır ve bu insan adıyla diğer insanlardan ayrılır. Bu insanın adı aynı zamanda onun kimliğidir. Kültür ve medeniyet sözcükleri kavram alanı olarak aynı şeyleri kapsar ancak farkları kültür soyuttur, medeniyet ise somuttur. Türk kültürü varlığını ilk ortaya çıktığı andan itibaren kesintisiz olarak sürdüren dünya medeniyetleri arasında yer alır. Türk medeniyetine baktığımızda Türk dilinin ilk büyük eseri olan Köktürk Kitabeleri bugün Türkçenin konuşulduğu her yerde ortak ata yadigarı olarak kabul edildiğini ve rahat bir şekilde okunup, anlaşılabilirliğini görürüz. Türk medeniyetinin varlığını aynı anda iki farklı kıtada devam ettiren tek medeniyet: Orta Asya ve Ön Asya (Orta Doğu, Balkanlar ve Anadolu).

Bireysel (alt) kimlik (Kişiyi ötekilerden ayırmak için kurumlarca verilmiş herkesin cebinde taşıdığı kimlikler: İş yerinden aldığımız çalışma, trafik polisinden aldığımız sürücü belgesi, bankalardan aldığımız hesap-kredi kartları vb.) ve ulusal (üst) kimliğin (Kişinin ait olduğu milleti, nüfus kütüğündeki soy sop ilişkisini (soyadını, ana-baba adlarını), kişiye özgü adı, cinsiyeti, evlilik ve askerlik ve sabıka bilgilerini bir arada gösteren kimlikler: Nüfus cüzdanı, pasaport vb.) ve kültürün belirlenmesinde dil merkezde yer alır ve tanımlayıcı rolündedir. Kimliklerde geçerli olan dil resmi dil (ortak yazı dili)dir.

Türklerde güçlü bir ortak tarih yazıcılığı geleneği vardır: *Kutadgu Bilig* adlı eser 11. yüzyılda telif edildiği halde 14. (Kahire ve Fergana'daki Arap harfli nüshalar) ve 15. yüzyıllara (Herat'taki Uygur harfli nüsha) ait nüshalarının bulunması ve *Oğuz Kağan* destanının yüzyıllar sonra farklı coğrafyalarda içerikte herhangi önemli bir değişiklik meydana gelmeden yazıya geçirilmesi bu geleneği kanıtlar. Ulusal kimliğin oluşmasında tarih tek başına yeterli değildir. Bireysel ve ulusal kimliğin oluşmasında belirleyici olan dildir, tarih tek başına yeterli olamaz. Tarihsel süreçteki Türk birliğinin ve kültürünün oluşmasında belirleyici olan dildir. Ortak tarihi paylaşan topluluklar ortak yazı dilini de paylaşırlar: Kimlik ve kültür birbirinden ayrı olarak düşünülemez, bireysel kimlik ile bireysel kültür ve ulusal kimlik ile ulusal kültür birlikte var olur: Türk kimliği ile Türk kültürü birlikte var olur ve birbirinden ayrı düşünülemez.

Köktürk Kitabeleri Türk isminin ilk defa geçtiği metin değildir, Türk isminin siyasi bir terim olarak ilk defa kullanıldığı metindir. Bilge Kağan halkına Türk bodun (medeniyeti temsil eden zümre, millet, halk) diye hitap etmiştir. “Türk bodun” tarihsel süreçte siyasi bir kimlik adı olarak ilk kez bu metinlerde kullanılmıştır. “Oğuz” kelimesi de siyasi bir kimlik adı olarak kullanılmıştır. Toplumların dil ve tarih bilinci mevcut ise onların kendilerine özgü medeniyetlerini ve geleceklerini kurma düşüncesi (ülküsü) vardır. Tarihi süreç içinde toplumları krizler karşısında sürekli olarak ayakta tutan,

dil ve tarih bilincinin varlığıdır ve geleceği kurma ülküsüdür. Biz insanlar yarına ve geleceğe her zaman umutla bakarız. Dil ve tarih bilincini sağlayan şey de felsefedir.

Küreselleşme, nüfuz sahibi ilim dili, edebiyat dili kabulü gibi çeşitli sebeplerle ve çoklukla siyasal suni müdahalelerle dilin bazen doğal gelişme değişme sürecinde sapmalar olabilir ve Türkçede de yaşanmıştır. Türk dilinin tarihsel lehçeleri aynı coğrafyalarda çağdaş lehçeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağdaş lehçeler ile tarihî lehçeler yanlış bir değerlendirmeye birbirleriyle ilgisi olmayan dönemler ve farklı diller olarak tanıtılmaktadır. Eserlerdeki fonetik ve morfolojik özellikler göz önüne alındığında Türk dili tarihi bir bütündür. Tek dil, tek tarih, tek millet, tek kültür. Bugün tek milletin boyları bağımsız cumhuriyetler olarak hayatini devam ettirse de dili, tarihi, kültürü birdir ve farklı farklı kimliklere değil tüm zenginlik ve çeşitliliğiyle tek bir kimliğe sahiptir. Türkçenin biçimsel özellikleri (sözcük köklerinin tek heceli olması, cümlelerin tek yüklemden oluşması) Türk felsefesinin dile somut yansımalarıdır. Dil felsefesinin temelinde toplumun hayatı algılayış biçimi vardır. Bu Türk toplumu için konar-göçer hayat tarzıdır. Dil ve tarih bilinci olmayan toplumların geleceği kurma ülküsü olmaz. Varlığını bağımsız anlamda devam ettirmek isteyen fert, toplum dil ve kimliğine sahip çıkmak zorundadır. Bir topluma aidiyet, diğer toplumlardan ayrılan özelliklerini bilerek kendi olabilen kimlik sahibi nesiller yetiştirmek önemlidir. Kimlik bilincinden mahrum, kendi olamayanlar benlikten uzaklaşır, topluma ötekileşir. Bu sebeple ana dilini ve kimliğini unutmamak tam tersi temel değerleri daha derinlemesine öğrenmek ve öğreterek ileriye taşımak ilke olmalıdır.

Türk tarihinin her döneminde bilinçli bir dil politikası uygulanmıştır: Her dönemde devlet adamları Türkçe eser vermiştir. Köktürk döneminde *Orhun Abideleri*, Uygur döneminde *Moyun Çor Kağan (Şine-Ussu)* ve *Böğü Kağan (Somon-Sevrey)* kitabeleri, Karahanlı döneminde *Kutadgu Bilig* ve *Divânü Lügati-türk*, Temürlü döneminde *Muhâkemeti'l-Lugateyn* ve *Mecâlisün-Nefâyis*, Baburlu döneminde *Baburnâme* vb. dönemin Türk edebî dilini kullanarak özgün eser vermek dil politikasının göstergesidir. Devlet adamlarının edebî dille eser vermesi dilin birleştirici gücüdür. Dil politikası ile kültür politikası eşittir çünkü dil kültürü taşır. Türk tarihinde devlet adamları sanatı ve sanatçıları her zaman desteklemiştir ve devlet yöneticileri de sanatla uğraşmışlardır. Yazı dili uzun solukludur. Sözlü dil ise kullanıldığı dönemle ilişkili görünse de yazı dilinin ana kaynağıdır ve uzun solukluluğun temel veri tabanıdır.

## 2. Konuşma ve Yazı Dili ile Bunlara Ait Ürünler

Dil yazı dili ve konuşma dili olarak ikiye ayrılmaktadır. Yazı dili, konuşma dilinin yazıya geçirilmiş şekli olarak tanımlanabilir. Yazılı dilin bir geleneği, kendine özgü kuralları, biçimleri vardır. Konuşma dilinde telaffuz farklılıkları olabilir ama yazıya geçirirken yazı geleneğine uyulur. Yazı dili herkesi, nesilleri birleştirici hatta asırlar ötesine hitap eden bir özelliği, sorumluluğu bulunan gizli bir anlaşma sistemi, sosyal bir müessesedir. Muharrem Ergin'in ifadesiyle "dil milleti teşkil eden unsurların başında gelir. Bir milleti, bir kavmi bazen tek başına ayakta tutar, millî benliği muhafaza ederek, onu yok olmaktan, eriyip başkalaşmaktan kurtarır. Demek ki dil bir milletin en büyük millî müessesesidir." Her ikisi de edebî dil olarak işlenerek gelişir, değişir. Konuşma dilinin edebî ürünleri, değerleri yazıya geçirilmediği için üretildiği andaki şekliyle takip edilememektedir. Sözlü edebiyat bu yönüyle konuşurunun sosyokültürel macerasını yansıtabilecek surette değişiklikler gösterir, tabakalaşır ve farklı renklere bürünür; yazı dilinin veri tabanıdır.

Dilin dolayısıyla kültürün çok önemli bir parçası da sözlü edebiyat ürünleridir. Birey ilk anasının diliyle bu birikime sahip olmaya başlar, bulunduğu sosyal çevrede dil vasıtasıyla kültürünü öğrenir, kimlik sahibi olur. Sözlü mahsuller ayrı bir kategori olarak özgün kaynaklar arasında yer alır, tarih dönemlerden bugüne Türk kültürünü geçmiş nesillerden gelecek nesillere taşıyan araçtır. İşte bu noktada dilini iyi öğrenmek ve öğretmenin önemi ortaya çıkar. Dilin etkin kullanımı Türkçenin sadece bugününü değil yarınını da etkilemektedir. Dil yabancılaştırma ve birleştirme gücüne sahiptir. Kültür varlığı kuşaktan kuşağa asli olarak ana dille aktarılır. Sözlü edebiyatımızın milli kimliğimizi oluşturmada, insan yetiştirmede, kültürün gelişmesinde birincil etkisi bulunmaktadır. Bu çalışmamızın çıkış noktasını teşkil eden *askiya*, *atışma* gibi bütün Türk topluluklarında karşılığı olan edebî türler gelişmiş hâliyle sosyal bir aktivitedir. Bu oyunlar zekaya dayalı olup dil incelikleriyle gerek yapısal



gerekse semantik olarak kültürün ifadesi dilin gelişmesine katkıda bulunur. İnsanlar hem bu sosyal aktivite içinde yetiştikleri hem de bu meclislerden uzak kalmamak, kabul görmek için kendi dil becerilerini geliştirirler. Bunun yanı sıra birbirini yerine göre en acımasız şekilde eleştirmeyi, eleştiriye göğüs germeyi ve hatta buna gülebilmeyi öğrenirler. Bu sosyal gelişimdir.

### 3. Askiya

*Askiya* (<Ar. *ezkiyâ'* (الذكية)) kelimesinin fonetik değişikliğe uğramış şekli olup Arapça *zeki* kelimesin çoğuludur. Bu alanda Özbekistan'daki son önemli çalışmalardan birini Hikmetulla Dusmatov “Askiya-Söz Oyunları Sanatı” adıyla 2022’de Fergana’da neşreder. Konuyu oldukça etraflı bir şekilde değerlendirir. *Askiya* teriminin Zerefşan, Kaşkaderya ve Surhan vadilerinde *aksiya* şeklinde de kullanıldığına işaret eder ve terimin aslı *aksiya* ise, bu konuda Kadırov’un “aksi cevaplar verme, lafi geri çevirme, karşı hücumla geçme manalarıyla ilgili olmalıdır” (Kadırov, 1989: 163) değerlendirmesini aktarır. *Askiya* sözcüğünün geniş bir alanda, *aksiya* biçiminin ise çok dar bir bölgede kullanıldığını göz önünde tutarak göçüşme (metatez) sonucu bu bölgelerde *aksiyaya* dönüştüğünü beyan eder. M. Kadırov’un (1981: 105) Taşkent’te neşrettiği *Uzbek Halk Temaşa Sanatı* kitabında yer verdiği bilgiye istinaden *askiya* teriminin tahminen XVII. asırlarda başladığını, bundan önce *aytış* (deyiş) ve *zarâfet* denildiğini aktarır (Dusmatov, 2022: 11). Eşanamlıları olarak tarihî dönemlerde *lafbazlık*, *laf uruş*, *laf aytış* / *aytış*, *atışma*, *hiciv* / *yergi* / *alay* “biriyle şiir yoluyla alay etme, şiir yoluyla birini gülünç hâle koyma, yerme”, *latîfe*, *latife-cûy*, *latife-gûy*, *bezlegûy*, *reng-perdâz*, *mutâyebe*, *mülâtafe*, *hezl/tehzil* “alay ederek küçük düşürme”, *ta’rîz*, *zemm* “kınama”, *şetm* “sövme”, *kadh* “sövme”, *küçümseme* / *tahkir* terimlerini de görürüz.

İki veya daha fazla söz ustasının, halk şairinin karşılıklı olarak çeşitli üslup ve türlerde söyleşmesi geleneği, Türk Dünyasının birçok coğrafyasında yer alan ortak bir kültür unsurudur. Türkler arasında hemen bütün Türk boylarında zekaya dayalı söz oyunları olup kimi zaman saz eşliğinde kimi zaman da saz olmaksızın sadece sözle en az iki kişinin birbirini küfretmeden, dövüşmeden zekice, zarif bir şekilde ve poetik bir üslupla eleştirerek yenmeye, üstünlük kurmaya, alt etmeye çalışmaları esasına dayanır. Bunu yaparken dinleyenleri, okuyanları esprilerle güldürme ve düşündürme esası güdülür. Bunu güldürme birincil unsur diye almamak gerekir. Esasında dinleyicilerin güldüğü ya da daha doğrusu hoşuna giden dilin tüm incelikleriyle kullanılmasına, zekâ üstünlüğüne karşı duyulan hayranlıktır. Halk edebiyatında kişiler karşılıklı konuşurken klasik edebiyatta şiirle birbirine cevap verme bulunur veya bir şiirde münazara, dedim dedi türlerinde karşılıklı konuşurmayı görürüz.

“Edebî gelenekte ise münazara, “birbiriyle ilgili, çoğu kez de karşıt iki ya da daha çok nesne ya da kavramın kişileştirilip (teşhis) zebân-ı hâl [=hâl dili] ile konuşurulması (intâk) yoluyla oluşan bir yazı türüdür.” Bu kişileştirme ve konuşurmada taraflardan her biri kendinin üstünlüğünü, rakibinin ise zayıf yönlerini ortaya döker. Hatta iki taraf arasındaki karşıtlığı daha da çarpıcı hâle getirmek için alay, mizah ve yergiye de yer veren münazaralarda tarafları teşkil eden “nesne” ya da “kavramlar” birbirine göre tartılır, sonuç kısmında da genellikle bir uzlaşmaya gidilir (Çapraz, 2018: 24). Kâşgarlı Mahmud’un *Dîvânu Lugati’l-Türk* adlı eserinde *ögüşmek* “birbirini övmek” (Ercilasun, 2014: 785) kelimesi *ö-* “düşünmek” fiili olup işdeşlik eki ile genişletilmiş olup münazara ile ilgilidir. *Sözle-* “söylemek, konuşmak”, *sözlen-* “bizatihi konuşmak ve sözünü açıklamak”, *sözleş-* “(birisiyle) konuşmak”, *sözlet-* “konuşturmak” fiilleri yan ısıra *söngri* “geveze”, *söz* “kelime”, *sözkiye* “sözcük, kelimecik”, *sözkiye bir-* “kelimecik söylemek” (Ercilasun, 2014: 832-33) gibi kelimeler DLT’de bulunmaktadır. Karşılıklı fikir alışverişi “Han tili”nde *kinge-*, *kingeş-* “(bir işi) planlamak için birbirine danışmak” fiilleri Türklerde köklü bir geçmişe sahip olduğunu göstermektedir.” Ancak insanlar arası bu anlaşmada birbirine girme de bulunur. DLT’deki *kik-* “(insanları) birbirine kışkırtmak”, *kikçür-* “(iki kişiyi) birbirine kışkırtmak”, *tl* “dil, kelam”, *tl tegürmek* “sözle incitmek, (içinde sövgü olan) söz atmak”, *tlılg* “dilli”, *tlık-* “dile düşmek, kınanmak” (Ercilasun, 2014: 876-77), *saw* “söz, kelam”, *sawla-* “söylemek”, *sawlaş-* “karşılıklı söz söylemek”, *sök-* “sövmek, küfretmek”, *söküş* “sövme ve sövüşme”, *söküş-* “karşılıklı sövmek, sövüşmek”, *söktür-* “sövmesi için (birini) zorlamak, sövdürmek”, *söküg* “küfür, sövgü” (Ercilasun, 2014: 720, 810, 831-32).

*DLT*'de *bilge* kelimesinin dışında *yügrük bilge* “Oğuzlarda zeki, akıllı ve faziletli âlim” (Ercilasun, 2014: 992), *yuwgat-* / *yuwgad-* “(çocuk vb.) yaramazlaşıp söz dinlemez olmak” (Ercilasun, 2014: 990); *yudut* “sövgü sözü” (Ercilasun, 2014: 985); *yaz-* “(sözü) yanlış söylemek, yanılmak” (Ercilasun, 2014: 962); *yasıla-* “(söz için) kinayeye başvurmadan açık söylemek” (Ercilasun, 2014: 957); *yangşak* “geveze, hezeyan şeklinde çok konuşan”, *yangşat-* “baş ağrıtabilecek kadar çok konuşmak”, *yangzat-* “saklanmaya hakkı olan bir sözü söyletmek” (Ercilasun, 2014: 949), *yalgan* “yalan” (Ercilasun, 2014: 945); *ukuş* “akıl”, *uktur-* “izah etmek, anlatmak”, *ukusa-* “anlamak istemek”, *ukuşlug* “çok akıllı, kıvrak zekâli”, *ukuş-* “(birden fazla kişi) anlaşmak” (Ercilasun, 2014: 919).

Çeşitli çalışmalarda askiya türü hakkında bilgiler verilmiştir. Bunlardan birisi de Kırbaşıoğlu'nun çalışması olup başka kaynaklarla da destekleyebileceğimiz kısaca şu ortak değerlendirmelerde bulunur:

“*Askiya, söz ve cümlelerin gerek asıl gerekse farklı anlamlarını kavrayış; keskin idrak, akıl, çabukluk, anlayış kabiliyeti; sorulara uygun ve yerinde cevap veriş, ima ve söz oyunlarını bilme sanatıdır. ... Askiya, hiciv üzerine kurulmuştur. Hiciv onun belirleyici ölçüsü sayılır. Askiya için seçilen konuda iki anlama sahip komedi bulunur. Birincisi Askiyanın asıl amacı ve onun farklı anlamından ortaya çıkan komedidir. Burada herhangi bir konuda rakip karşısındaki kişi vasıtasıyla kötü hususiyetler ortaya çıkarılır; hiciv keskin anlam kazanır. İkincisi hiciv yapılan Askiyanın söz, hal ve hareketlerinden kaynaklanan saf komedidir. Bu komedi yergisel bir anlam içerir ve neşeli, saf kahkaha ya da hoş olmayan istihza, komedi, şaka, kinaye, ima, sembol, benzetme, mecaz ve başka sözlerle ilgi gibi hiciv sanatının çeşitli vasıtalarıyla biçimlenir. ... Askiyanın bilinen elliden fazla türü vardır. Askiya için seçilen konu anlamına gelen "Peyrav", onun epik mazmuna sahip en belirgin ve en çok kullanılan birleşik türüdür. Peyrav, Askiyanın daha üst düzeyde gelişmiş bir türüdür. O, bu yönü ile şahısların nutkunda diyalog, monolog ve repliklerin esas yeri tutuşu ile halk sözlü dramalarına yaklaşıp: "Çocuk musunuz", "benzettim", "çiçek misiniz, reyhan mısınız, ot musunuz?" gibi sözler ve "kafiye", "redif gibi özellikler, Askiyanın düzgün, soru cevap esasına göre kurulmuş olan nisbeten eski şekilleridir. Onun "Uydurma", "Safsata", "Bahr-i beyt", "Efsane", "Rabbiye" gibi türleri de vardır. "Çendiş"; "Öküz soydu", "Buğdayoyunu", "Güli-güli" gibi şekilleri ise çocukların oyun ve komedilerinde de görülür. .. Peyravlarda kullanılan söz ve cümlelerin birden fazla anlam içermeleri beklenir. Onda klasik söz oyunları, tasviri ifade vasıtaları ve usullerinden, tecnis, tezat, tedric, tenasüp, mübalağa, benzetme, sıfatlama, mecaz ve diğerleri büyük rol oynar. Askiya peyravlarında, iştirak eden taraftarların portre ve karakterlerine göre onlara has lakaplar koyulduğu da olur. Askiyade kullanılan söz ve cümlelerin bazen peyrav manaları dışında tecnis ve lütuf yolu ile taraftar arkadaşın lakabına takılıp onu "gıdıklaması" gerek. Kendine sıra geldiğinde o da buna uygun cevap verir. Geleneksel peyravlarda meyve, ipek, üzüm; kuşçuluk, çiftçilik, hayvancılık; inşaat yapış; çeşitli fasıllar, şarkı, atasözü, kitap ve bedii eserler ile ilgili olan icralar görülür. Askiyanın eski metinleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Onların genel kalıbı sabit kalıp her dönemde yeni mazmun ile zenginleşerek gelmiştir. Konu her icrada duruma göre muayyen değişikliklere uğrar” (Kırbaşıoğlu, 2000: 143-144).*

*Askiya* tamamıyla bir gösteri oyunu değildir, çıkış noktası sosyal ortamlarda insanların birbirleriyle konuşurken, tartışırken zekice üstünlük kurma isteğinin sonucudur, meclislerde bu atışmalara şahit olunur, dinleyenlere de gerçek anlamda espiyi duymak zevk verir. Dilbilimsel stilistik ve dil felsefesi bakımından millî bir dil mekanizması olan askiya incelemeleri bize konuşurunun dünya görüşünü, ruhunu ve dilinin ifade olanaklarını, yaratıcılığını, dünyaya bakışını ve görüşünü gösterir. *Meyhana*, *aytış* / *aytıs* / *atışmaların* konuşurunun millî zihniyeti olan dilinin özelliklerini yansıtmaya gibi askiya da Özbek halkının kimliğinin özelliklerini taşıyan bir kelime sanatı, yüzlerce yıllık yaşam deneyimlerine, kitlelerin yaşamına, çalışmasına ve mücadelesine, karşılıklı olarak yaratılmış kelime oyunları, esprileri, ilişkileri, etik, estetik ve felsefi görüşlerini yansıtan somut olmayan kültürel mirasıdır.

Halkların karakteri diline akseder. Ali Şir Nevâyî *Muhakemetü'l-Lugateyn*'de bu konuya temas ederek Türkçe ve Farsçanın konuşurlarının özelliklerini yansıttığını şu şekilde açıklar:

“Ve Sart Türkdin ta'akkul ve 'ilmde dakîkrak ve kemâl ü fazl fikretide 'amîkrak zuhûr kılıpdur. [*Sart ise, Türk'ten bir konu üzerinde kafa yorma ve ilimde daha hassas, marifet ve olgunluk tefekküründe*

*daha derin görünür.]; Ve bu hâl, Türklerin sıdk u safâ ve tüz niyyetidin ve Sartların ‘ilm ü funûn ve hikmetidin zâhir durur. [Bu durum, Türklerin doğruluk ve iyi niyetinden, Sartların da ilim, fen ve hikmetinden bellidir.]; Ve Sart arasında ehl-i tab’ u dâniş ve zümre-i ‘ilm ü zihn ü biniş köprekdür. [Sart arasında eli kalem tutan, bilgili kişiler, âlimler, düşünür ve ileri görüşlüler daha çoktur.]; Ve Türk ilide eclâf u sâde il Sartdın ziyâdedür. [Türk halkında ise, kendi halinde sıradan kimseler Sart’tan daha fazladır.]; Andak ma’lûm bolur ki Türk Sartdın tüz-fehmrak ve bülend-idrâkre ve hilkatı sâfrak ve pâkre mahlûk boluptur. [Bilindiği üzere, Türk Sart’tan daha pratik düşünceli, daha yüksek kavrayışlı ve yaratılış bakımından daha saf ve temiz yüreklidir.]; Velikin tilleride kemâl ü noksân hayşiyetidin fâhiş tefâvütlerdür ki alfâz u ‘ibâret vaz’ı kılurda, Türk Sartka fâyik kilipdür. [Ne var ki, dillerinde mükemmellik ve noksanlık açısından öyle ayırdırlar ki söz ve ibarelerin ortaya konuluşunda Türk Sart’ı geçmiştir.] (Baruçtu, 1996: 169).*

Kişiler arasında konuşmanın kuralları vardır. *Kutadgu Bilig*’den itibaren pek çok eserde dilin erdemi ve gözetilmesi, konuşmada dikkat edilmesi gereken kuralları konusunda bilgiler toplumumuzun bu konudaki hassasiyetini kanıtlar. Sözlü edebiyatın diğer türlerinde destanlarda, erteklerde, latifelerde, fıkralarda, çeşitli rivayetlerde yaşadığı gibi yazılı edebiyatın da malzemeleri arasında yer alarak asırlardır yaşamaktadır. Elbette miras olarak nesilden nesile, ağızdan ağıza geçerken mazmun ve şaka bakımından değişikliklere uğramıştır. Tek Türk kültürün unsurları olarak şekillenen bu tür, dış yapı ve icra tarzı bakımından farklılıklar taşıyarak birbirinden farklı coğrafyalarda bu geleneğin çeşitlenerek varlığını sürdürmektedir. Geleneksel *askiya* söz oyunu da diğer söz sanatları gibi geçmişte olduğu gibi bugün de değerler ve normlar sisteminin öğretilmesi sürecinde önemli bir işlevi üstlenmekte olup kısmen Türklerinin tarihi, dünya görüşü, geleneksel toplum yapısı hakkında da birtakım bilgiler vermektedir.

Rivayetlerde gördüğümüz tarihî dönem *askiya* örneklerinin konuları dönemini yansıtmaktadır: Timürlüler döneminde, Nevâyî’de saltanatı, desteklenen sanat ve sanatçıdaki rahat üslubu yansıtırken “Geçmişte *askiya* halkın gönlündeki gamı gideriş, hasret ve elemelerini hafifletiş, cehennem azabı olarak görülen çalışma zorluğunu ortadan kaldırmamakla birlikte, onun isyankâr ruhuna tercüman olur. Sovyet devrinde yaratılan peyralarda ise, hayatımızda karşılaşılan kıtlıklar, eski bolluk, dini ve örf-adetler, kibirlilik, kötü niyetlilik gibi konular eleştirilip hicvedilerek ortaya konur” (Kırbaçoğlu, 2000: 145). Dusmatov *askiya* tarihinden ve öğrenilişinden bahsederken tarihçi B Ahmedov’un Emir Timür/Timür Han devrinde *askiyanın* çok geliştiği ve Emir Timür/Timür Han’ın, Yıldırım Bayezid’in de oldukça iyi bir *askiyacı* olduğu görüşünü nakleder (Dusmatov, 2015: 18).

Bu üslupla konuşmaya önem verilmiş Gıyâseddin b. Humâmeddin Handmîr’in *Mekârimü’l Ahlak* adlı eserinde Ali Şir Nevâyî hakkında verildiği bölümlere baktığımızda dinî temellere dayandırıldığını görürüz:

“Mümin hezleş ve şirinsöz, münafık ese homraygan ve aççık tilli boladı, dep aytadı. Emirelmüminin Ali keremallahu vechehunın öziden gevherler saçuvçı hikmetlerinden biride şunday deyiledi: ‘Bir er kişi bed-ahlaklık ve bed-kavaklık dairesiden çıkıp ketişge sebep boladıgan derecede hezl-i mutayyibe kılsa buning yaman cayı yok’.

Şunga köre bazıda din ulugları ve yakın yolıdan yürüvçi salıklar hem hezi mutayyibe kılışar ve latifeler dürrini beyan ipige tizişleridi. Hatta Hz. Resulden hem köplep hezlamiz gapler nakl kılınan bolıp, ular adamlar arasında ağızdan ağızga ötip tillerde destan bolıp ketgen. Hakikatden hem bir müdam tünd bolıp yüriş köngil közgüsini hıralaştırıp koyadı ve hezlamiz sözler saykalıdan başka birer nerse unı tınklaştırı almaydı. Hakikatler penahı bolgan Hz. Mahdumi (Allah unın kabrini nurga toldursın) bu togrıda nazm yolu bilen şunday degenler.

Kıta:

Bir bahtlı ger hezl kılsa unı ayblama  
Akl u dinning ahkamıda bu işdir cayız  
Köngül közgü, tündlik ise közgüdegi zeng  
Tazalamak mahal uşbu zengni hezlsiz

Uşbu mukaddimemi keltiriş arkalı aytmaqçı bolganımız şu ki, Hazreti sultanın yakın kişisi bolgan ol âli Hazret (Nevâyî) (Allah ol zatın kabrlerini teberrük kılsın) bazıda şirin ve yakımlı sözler çıkuvçı tillerige hezl-i mutayyibeler keltirip, orınlı bolgan haletlerde latifesıfat sözlerni beyan ipige tirerdiler. Bunday sözler ol hazretning nazik zihni ve mübarek tabının ötkiriligiden delalet bergenligi sebebli ulardan ayrımlarını keltirişge cüret kılmadı” (Abduhalimov, 2018: 179-180).

“Tatlı dili ve anlamlı konuşması ile Efendimiz, naziklik ve iyi huyluluk hakkında şöyle söylemişlerdir ki; inançlı insan her zaman tatlı konuşur ve şakacı olur ve Münafık insan her zaman huysuz ve acı olur. Ayrıca Hazreti Ali söylemiş ki; eğer birisi huysuzluktan uzaklaşmak için fazladan şaka yapsa da bu sorun değildir. Bu yüzden bazen büyükler ve din adamları da konuşmalarında şaka yapıyorlar. Hatta Peygamber Efendimiz tarafından yapılmış çok sayıda şaka vardır. Gerçekten ciddiyetin fazlası, insanın yüreğini karartır ve neşe ile yumuşak sözler dışında başka bir şey yüreği çözemez. Bu anlamı bir şiir içerisinde anlatmışlar. Dörtlük:

Eğer saygıdeğer birisi şaka yaparsa, onu ayıplama,

Bu hem akıl hem din açısından uygundur.

Yürek ayna gibidir, ciddiyet onu paslandırır,

Bu pası şakadan başka bir şey temizleyemez.

Bu ön sözdeki tahmidin sebebi şudur ki, Hz. Mahdumî (Allah onun kabrini nurlandırın) bazen yazılarında şirin ve latifeli cümleler kullanırdı ve o metotla anlatmaya çalıştığı meseleyi daha kolay izah etme imkânı bulurdu. Çünkü latifeli sözler genellikle insan zihninde kalıcı olur. Bu metot da Hazret’in (yani Ali Şir Nevâyî, Allah o zatın kabrini teberrük kılsın) yumuşak huylu olduğunun göstergesidir.”

#### a) Tarihi

Timürlülük döneminde, Uluğ Bey zamanında Semerkand kültür merkezidir. Uluğ Bey bilim ve sanatı geliştirmeye yönelik faaliyetlerde bulunur, hamilik eder. Bilim yanı sıra sanatta edebiyatta, mizah, halk tiyatrosu, musikide büyük gelişmeler kaydedilir. Ali Şir Nevâyî döneminde Herat’ta en üst mertebeye çıkar. Tarihini 14. asırdan beri takip edebildiğimiz bu sanatın yazı dilinde (Yakini, Emiri, Sekkaki, Ataî, Ahmedî, Lutfî, Ali Şir Nevâyî, Babur Şah, Muhammed Salih, Nâdire, Üveysî, Mukîmî, Zevkî, Furkat vb.) örnekleri bulunmaktadır. Son derece zeki konuşmalardan alıntılar Zeyniddin Mahmud Vasifi’de Herat’taki eğlence ve mizahın çok geliştiğini, Hafız Basir, Hafız Mir, Hafız Hasan Ali, Hafız Sultan Bedahşî, Şad Muhammed gibi bedî söz ustalarının yaşadığını; Hafız Basir, Hafız Sultan Bedahşî, Mir Serberhne, Mevlânâ Burhanî Leng, Hasan Vaiz, Muhammed Said Gıyaseddin, Mevlânâ Halil Sahap ve başka askiyacıların olduğunu bildirir (Dusmatov, 2015: 19-20).

Biyografilerde güzel konuşma yeteneği, hazır cevaplık, hicve meyyal oluş veya kaba konuşmaya yer verilir. Ali Şir Nevâyî *Mecâlisü'n-Nefâis*'te tanıtılan şahıslardan bazılarının meclislerde konuşma yetenekleri hakkında bilgi verir. Hezl ve hicivle konuşma: "... nazmda tab'ı hezl ü hicv sarı mâyil erkendür. Hâce Hâfız-ı Şerbetî bile anıng arasında nizâ' vâki' boldı ve münâzi'ni hicv kıldı ve halâyık ol hicvni yâd tuttılar." (MN, sf. 23). Kötü konuşma: *Mevlânâ Muhammed Âlim-i Semerkandî'den bahsederken "Be-gâyet dilîr ve şûh-tab ve hîre kişî êrdi. Bahsda köp güstâhâne sözler ve cevâblar aytur êrdi. Saltanat azîm-i şânı tahammül kıla almay Semerkand'dın anga ihrâc hükmi bolup Herî'ge keldi."* (MN, sf. 16) bilgisini verir. Ali Şir Nevâyî yine arkadaşlığı bulunan Mevlânâ Muhammed Bedahşî için "hâlâ tab ehli arasında andın **sâmânlı**ğrak kişî yoktur. ... eger muhaveratda gahi sözge biteemmül cevab birür, çün galat kem düşer, hiç buşmas" (MN, Eraslan, 143-44) değerlendirmesinde bulunarak onun zekice konuşmalarına "sâmânlığrak kişî" [saman (söz) "akıl ve şuuru berbad edici söz" lughat-ı ebuzziya, cilt 1: 538] diyerek işaret eder.

Özbekistan'da hususiyle XVII-XIX. yüzyıllarda hanlıklar döneminde siyasî gelişmelere paralel olarak örtülü ifadelerden yararlanarak konuşurun kendini ifade ihtiyacıyla başta Fergana olmak üzere Cizzah, Taşkent'te gelişmiş olup bugün de yaşatılmaktadır.

Kendi döneminde ilk askiya verileri olarak değerlendirilen konuşmalar beğenildiği için nesilden nesile farklı anlatı türlerinde hayatîyetlerini devam ettirirler. Bunlar arasında Nevâyî ile Hüseyin-i Baykara ve başka kişiler arasında geçen espi dolu ilk askiya örneklerinin Özbekler ve Türkmenler arasında yaşayan rivayetlerini gösterebiliriz.

Ali Şir Nevâyî ile ilgili teşekkül etmiş Özbek ve Türkmen rivayetlerinde Nevâyî'nin başta Hüseyin-i Baykara olmak üzere girdiği söz düellolarında üstün gelirken konuşmalarda verdiği zekice cevaplar *askiya* örneği olarak sayılırken dil becerisinin önemini ortaya koyar. Rivayetler zekice konuşmaların başka bir anlatı türünün ana malzemesine dönüşmesidir. Bu rivayetlerin başında yer alan olayın geçtiği anın açıklanmasıyla ilgili bilgiler elbette askiya dışı olup sonradan ilavelerdir. Birkaç örnek:

Sultan Hüseyin-i Baykara ile Ali Şir Nevâyî arasındaki mantık yürütmeye dayalı bir diyalog:

§ “Sultan Hüseyin padişah, Mir Ali Şir de veziri imiş. Bir gün padişah, vezirleri ile ava çıkmış. Yolları bir göle rastladığında bakmışlar ki göl kenarındaki kamışların ucu kuruyup kavrulmuş. Mir Ali Şir:

‘Göldeki kamışlar susuz kalmışlar. Bunlara yağmur gerek.’ demiş. Mir Ali Şir’in yanında giden padişah, onun sözünü bölüp:

‘Ey ahmak, suyun içindeki kamışlar nasıl susasın?’, deyip alay etmiş.

Mir Ali Şir sesini çıkarmamış. Az gitmişler, çok gitmişler nihayet ıssız bir yere gelip avlandıktan sonra dinlenmeye başlamışlar. Velhâsıl birkaç gün daha avlanmışlar ve sonra geriye dönmüşler.

Yolda karşılarında büyük bir ark çıkmış. Padişah ile vezirleri atlarını su içirmek için götürmüşler, kendileri de sudan içmişler. Fakat Mir Ali Şir, kendi atını su içmeye bırakmamış. Arkın sığ bir yerinde dizginini sıkı tutup duruyormuş. Sultan Hüseyin, bu işe şaşırıp:

‘Mir Ali Şir, niye atını sulamıyorsun?’, diye sorunca Ali Şir:

‘Su atın karnına kadar değişorsa onu sulamaya ne hacet? Susadıysa işte ayağı ile su içsin’ diye cevap vermiş. Bunu işiten Sultan Hüseyin’in, daha önce söylediği söz aklına gelmiş ve yenildiğini itiraf edip Mir Ali Şir’e iki bin altın hediye etmiş” (Ergin, 2003: 125-126). Baykara’nın bu cevap üzerine söyleyecek sözü kalmaz.

§ Baykara’nın meclislerinde nişancılık, okçulukla ilgili anılar anlatılırken vezirlerden birinin avlanışını fazla abartınca cezalandırılması ve Ali Şir Nevâyî’nin zekice duruma müdahale ederek onun hayatını kurtarışı:

“Nişancılıktan, okçuluktan bahsedildiği sırada vezirlerden biri kendi nişancılığıyla ilgili övünmek ister ve bir seferde geyiğin birini kulağından girip ayağından çıkacak şekilde vurduğunu söyler. Bunu duyan padişah sinirlenir ve veziri ölüme mahkûm eder. Mecliste bulunan Nevâyî ise veziri kurtarmak için zekice bir cevap verir ve ‘Doğrudur, çünkü o avda ben de vardım. Vezir yayını çektiğinde geyik ayağı ile kulağını kaşıyordu.’ der” (Ergin, 2003: 84).

Ali Şir Nevâyî ile Bennâî arasında geçen diyalogda mahlaslarla ve farklı telaffuzlarına göre değişen anlamları üzerinden iki atışma örneğini görürüz:

§1. Askıya: **Binâ** “Yapı” anlamında: “Ali Şir Nevâyî ile **Binaî** adlı şair, bir gün büyük bir binanın önünden geçerken **binânın** içinden, güle konup tatlı tatlı öten bir bülbülün **sesini** duymuşlar. O sırada Binaî, Ali Şir Nevâyî’ye sataşmak için:

‘Âli Hazret, bakın, yolcular geçerken şu **binânın** güzelliğine, görkemine zevkle bakıyorlar. Fikrimce, bülbül de bu **binânın** güzelliğine övgüler yağdırmaktadır.’ demiş. Binaî’nin bu sözleriyle ne demek istediğini anlayan Ali Şir Nevâyî, cevap olarak şöyle demiş: ‘Sözünüz doğrudur; fakat şunu da bilin ki, vakti geldiğinde bu **binâ** da yıkılır. Lâkin bülbüllerin **nevâsı**, tatlı avazı asla yok olmaz. Öte yandan gerçekten zevk sahibi, ferasetli insana bu **binânın** haşmeti değil, bülbülün **nevâsı** huzur verir. Bunu öyle herkesin fehmi yetmez.’

Bunu duyan Binaî, kıpkırmızı olmuş” (Ergin, 2003: 157).

§2. Bînâ şeklinde iki ünlüsünün de uzun telaffuzuyla “Kalp gözü ile gören” anlamına işaret eder:

“Herat’ta Ali Şir Nevâyî ile aynı zamanlarda Mevlânâ Binâî isimli bir şair yaşarmış. Günlerden bir gün Binâî, Ali Şir Nevâyî’nin bağına gelmiş. Bakmış ki Nevâyî, birkaç şair, sazende ve hanendelerle oturmuş tatlı bir sohbet etmekteymiş. Bu manzarayı kıskanan Binâî, o sırada uluyarak kendine doğru gelen köpeğe bakıp avazının çıktığı kadar:

‘Cenaplarının itleri de **nevâlî** ulurmuş da bizim bunda haberimiz yokmuş’, demiş. Binâî’nin ne demek istediğini ve niyetini derhal anlayan Ali Şir Nevâyî şöyle demiş:

‘Evet, ben onu zahmetle büyütmişim. Mevlânâ’nın kendisinin de gördüğü gibi **binâ** oldu’. Bunu duyan şairin sohbet arkadaşları gülmüşler” (Ergin, 2003: 156).

Ş Babur Şah da *Baburnâme*’de Ali Şir Nevâyî ile Bennâî arasında geçen konuşmalara, *zerâfete* (*askiya*) yer verir:

“Yakûb Bêg kaşıda bardı. Yakûb Bêg kaşıda yaman êmes êdi. Şerif-i meclis bolup êdi. Yakûb Bêg ölgendin song ol vilâyetlerde turmay Herî’ge keldi. Henüz *zerâfet* ü taarruzı bar êdi. Ol cümledin biri budur kim bir kün şatranç mecliside Ali Şir Bêg ayagını uzatur. Bennâî’ning kötige yêtkür. Ali Şir Bêg mutâyebe bile dêr kim: ‘Aceb belînîst der Herî eger pây derâz mîkunî, be kûn-i şâir mîrased’ (Olur belâlardan değildir; Herat’ta ayağını uzatsan, mutlaka bir şâirin arkasına ulaşır). Bennâî dêr kim: ‘Eger cem’ mîkunî hem be kûn-i şâ’ir mîrased’ (Eğer geri çekersen, yine bir şâirin arkasına ulaşır). Âhir bu *zerâfet*leridin yana Herî’din Semerkand azîmeti kıldı” (Baburnâme, 180a/4-12).

“Yine bir gün Bennâî, Nevâyî’nin meclisinde bulunduğu sırada güzel bir nükte yapar. Bunun üzerine, Nevâyî ‘Güzel bir nükte yaptın. Ben sana yeleşimi verirdim; fakat düğmeleri bırakmıyor ve mânî oluyor’ deyince Bennâî ‘Düğmeler nasıl mânî olur, ilikler mânîdir.’ şeklinde hoş bir karşılık verir” (Arat, 1987: 408).

## b) Modern Dönemde Askiya Örnekleri

Özbekistan’da askiya üzerine derinlemesine çalışmalar, askiya derlemeleri yapılmış ve farklı yönlerine işaret edilerek bunlar üzerinde de araştırmalar yapılmaktadır. Bunlar arasında şu eserlere bakılabilir: Hikmetulla Haitboyevič Dusmatov (2018), *Askiya Metnining Lingvostilistikasi*, Fergana Devlet Üniversitesi, PhD dissertistası, Fergana; Hikmetulla Dusmatov (2022), *Askiya – Söz Oyunları Sanatı*, Fergana ve bu eserin bibliyografyası; R. Muhammediev (1970), *Uzbek Halk Agzaki İcadı: Askiya*, Taşkent: Gafur Gulam Namıdagi Edebiyat ve Sanat Neşriyatı.

Burada sadece birkaç örnek vermeye yetineceğiz.

Çok anlamlı kelime kullanılışı: Yak- filinin “hoşa gitmek, beğenmek, makul gelmek; (ışık) yakmak” anlamlarında kullanılmıştır.

Ganican: Bolmasa, şehir yarıtış başkarmasıga barıp bizge **yak**maysizler, fakat şehir başkarmalarında baradigen yollarga çiraklar **yak**ıp koyinglar, dep aytamen.

Horahan eke: Ularge **yaksa** kerek (Dusmatov, 2022: 105).

Kafiyeli askiya örneği:

Kadircaan Eke: Molla Kamilcaan, bazardan kaytyapsiz şekilli, koltugingizdagı tarvuz mı **ya aşkabak mı?**

Kamilcaan: Kadircaan Eke, belingizge calacungurlarnı takıp alıbsiz, sakal tarag mı **ya nas kabag?**

Kadircaan Eke: Kolunguz cuda bend, hammamga mı deymen, koltugingizdagı maçalka mı **ya suv kabak?**

Kamilcaan: Tamıp-tamıp ketyepti, kolungizdagı pakır mı **ya yag kabag?**

Kadircaan Eke: Köringenge tütün kaytarasiz, çekmişingiz neşe mi **ya çilim kabag?**

Kamilcaan: Aftabda turaverip rengingiz özgerib ketipti, **ya eski sirke kabag mısiz?**

Kadircan Eke: İpge bağlap tak üstünige asıp koyıştıptı, *ya tamaşa kabag misiz?* (Dusmatov, 2022: 111).

Yapısal tekrarlar:

İbrohimcon: Tagide aftab körinmeydi *disem, xaliyem xamtak kıldirmagan ükansiz-da.*

Satvaldi eke: Taklaringiz palapartiş *disem, küzde hadalatmegen ükansiz-da.*

İbrohimcon aka: Üzümge nige şıra tüşibdi *disem, baharda yarmigaça aklatmagan ükansiz-da.*

Muhammedtahir: Mana bahar başlanışı bilen aliy ligemizge hem *Nevbahar* kirib keldi. Bir futbol sahaside billeşeylikmi? Nima diysiz?

Alican Eke: Billeşsek, billeşeveremiz. Sizning pişanangizge açınamen – *şor, tanalasizmi?*

Muhammedtahir: *Sor tanni* nima kılamen. Undan köre, şorpişanesi yahşı-da. *Şor tenli* oyuncılar bir karasangız öz cemaasıda oynaydı, bir karasangız *ne safda* körinedi.

Alican Eke: *Ne safda* körinse hem *bünyâdkâr* mihnet atriyaıda mihnet kılayatgandır-da, suvogıga kum tapalmay, ança sersan bolıb, ahiri *kızıl kumga* baramen dib.

Muhammedtahir: Nime hem diymiz, ahir, cemaasıda tertib kattık bolsa, kolıda *mitall, urgısı* kiledi-da.

Alican Eke: Cemaanı metal bilan başkarış semere biredi. *Pahta kâr* kılarımdı. Kattıkkollik hem yahşı fayda biredi bazen. Eger mürebbiy kattıkkol bolmasa, her kanday adam – *endi can* dib başkarışı hem mümkün.

Muhammedtahir: Yahşı mürebbiy hemme cayda talaş. Yangı mavsumda etraftan kim nime dir alib kelmakda. Camaalar: *meş'al, alma lıkalı* kilmakdalar (Dusmatov, 2022: 115-116).

### c) Filolojik ve Edebî Özellikleri

*Askiya* zihinsel rekabete dayalı bir dilsel kelime oyunudur. Konuşmacının dili etkileyici, ilgi çekici ve şaşırtıcı, güldürücü özellik taşır. *Askiya* dilinde iham, tecnis ve mübalağa, tezat sanatları ön plana çıkmaktadır. Kafiyeli kelimelerin farklı şekillerde kullanılmasıyla kelime oyunu oluşturulur. Kelime oyunları oluşturmaya yönelik fonostilistik yöntem ve araçlar (ses değiştirme, ses artırma, ses azaltma, ses değiştirme, vurgu), farklı yorumlar, sözcüksel yöntem ve araçlar (eş anlamlı, zıt anlamlı kelimeler, sabit kombinasyonlar, benzetmeler, metaforlar ve semboller), morfolojik yöntem ve araçlar (kelime çiftleri, tekrarlanan sözcük biçimleri), sözdizimsel yöntem ve araçlar (sözdizimsel eşadlılık, çok işlevli ve çok anlamlı kelime grupları, tekrarlar vb.) yaygın olarak kullanılmaktadır. *Askiya* bir satranç maçına benzetilmektedir. Zihinsel bir yarışma olarak değerlendirilen satranç oyununda tahtadaki karelerin ve taşların sayısı sayılabilir ama oyunda kombinasyonlar sınırsızdır, çeşitlidir. Bu bir dilde var olan kelime sayısı ile meydana getirilen kombinasyonlarla ortaya çıkan son derece zengin, benzersiz ifadeye; mantıksal bir anlatıma dayalı düşüncelerin tutarlılığına ve birden fazla bilgiyi dil birimlerini kullanarak ifade edebilme gücüne işaret eder.

Diğer taraftan askiyacının dili kullanma becerisi çok yüksek olmalı, dilin ve konuşma birimlerinin ince anlamlarını hızlı bir şekilde anlayabilmeli, kelime oyununu akıllıca ve konu kapsamında sürdürebilmeli, konuşmayı örtmeceli olarak kullanabilmeli, devam ettirebilmeli, dinleyenlere estetik zevk verebilmelidir. Bütün bu özelliklerin tespiti, dilin imkanlarının incelikleri ortaya çıkarılması ve bunların uygulama metinleri dil öğretiminde / öğreniminde temel malzemeler arasında yer almalıdır.

Sayıdığımız bu özellikler elbette yazılı edebiyatın da linguistik özellikleri arasında yer alır. Mesela Doğu Türkçesiyle yazılmış Tarazi'nin *Fünûnü'l-Belâga*, Ali Şir Nevâyî'nin *Mizânü'l-Evzân* ve Babür Şah'ın *Arız* kitaplarında Türklere mahsus bir tür olarak tuyug türünde tecnis temel özelliktir. Babür Şah da yazdığı tuyuglarda sesdeş bir kelimenin farklı anlamlarına işaret eden örnekler verir:

Ol ki her közi gâzâl-ı **Çın** durur

Kaşıda peyveste anij **çın** durur

Çünkü köp yalğan ayttı ol maija

Ger deşem yalğançı anı **çın** durur (Yücel 1995, no: 413).

Bu tuyugda **ÇYN** (چین) yazılışı birinci mısradâ “Çin ülkesi”, ikinci mısradâ Farsça “büklüm” ve üçüncü mısradâ “doğru, gerçek” anlamlarında kullanılmıştır. Konuşma dilinde de ses değışiklikleriyle buna benzer söz oyunlarıyla kullanılmaktadır.

Bir başka örnek:

Mini bî-hâl iylegen **yâr ay** durur

Kim anıng vaslı manga **yaray** durur

Ger visâli bolmasa kiter yirim

Yâ Horâsan yâ Hıtâ **yâ Rey** durur (Yücel, 412)

Cânğa saldı dehr ğurbet **nârını**

Köz yaşım boldı Moğulnıng **nârını**

Bu arada min digen dik bolmasa

Közley Isıg köl ü andın **narını** (Yücel, 414)

Sin kibi bir dil-rübânı **bilmenem**

‘Âşık-ı sâdık dirler **bil menem**

Kıl tasavvur köz yaşımını bir tingiz

Özge ‘âşık eşki yanglıg **bilme nem** (Yücel, 420)

Tarâzî’nin yazdığı bir tuyugda da cinasla **yag, yağın, yağı** kelimelerinin kullanılışını görürüz:

‘Işk sızğurdı *yüregim yağını* / yag: “yağ”

Yer yüzün tuttu közümde yağını / yağın: “yağmur”

Sırr-ı dilni köz yaşı fâş eyledi

Asramış mên öz közümde yağını / yağı: “düşman” (FB 11a/8-9)

Dönemlerinin temsil edici isimleri Tarazî, Ali Şir Nevâyî, Babür Şah’ta ve başkalarında tuyuglarda tecnis, iham esastır. Askıyanın da temeli olan kelimenin/kelimelerin farklı telaffuzlarla başka anlamlarına işaret ediş veya bir kelimenin farklı anlamlarını kullanmaya dayalı söz oyunlarının bulunuşu bu dönemlerde konuşma dilinde de bunun bulunduğunu gösterir. Şairler bunları klasik edebiyatta dolayısıyla yazılı dilde ölümsüzleştirmişlerdir. Aynı söz oyunlarının hem konuşma hem de yazı dilinde kullanılış, devamlılığ, konuşurunun dil felsefesi, dili kullanma sistematığı ile ilgilidir, ortak kültürün ve bu yolla edinilen üst kimliğin neticesidir.

## Sonuç

İlk kez düzenlenen “Uluslararası Ozanlar Atışması”nın açılış konuşmasında Kazakistan Büyükelçisi Abzal Saparbekuly “Aytıs Türk Dünyası’nın önemli bir mirasıdır. Aytıs özgürlüğün, cesaretin ve bir halkın sözü olmuştur” değerlendirmesinde bulunarak Kazakistan’da “Baş kesmek varsa dil kesmek yoktur” sözünü hatırlatır (<https://www.turksoy.org/haberler/2021-10-31-uluslararasi-ozanlar-atismasi-aytis>). Bugün güldürme amaçlı bir sahne sanatına dönüşmüş sözlü edebiyat türü olarak *askiya* örnekleri Türk dünyasında farklı adlarla ve farklı üsluplarla kimi zaman Nasrettin Hoca fıkralarında, kimi zaman Karagöz Hacivat’ta, kimi zaman meyhanalarda, aytış/slarda, atışmalarda... karşımıza çıkar. *Lafbazlık, laf uruş, zarâfet, aytış, laf* adlarıyla da anılan *askıyanın peyrev, total, gül bezmi, bahr-ı beyt, ölemler, şirinkârlık, çendiş, laparlar, safsata, çistan, bugday oyunu, güli güli, redif* gibi 30’dan fazla çeşidi olduğu ileri sürülen *askiya* yaşatıldığı halkın hiciv ve mizah üzerine inşa edilmiş şekilde



hayatını, emeğini, mücadelesini, karşılıklı ilişkilerini, etik ve estetik felsefi görüşlerini, bilgeliğini kelime oyunları ile yansıtır; düşünme yeteneği, keskin zekasıyla oluşturduğu dilinin inceliklerini, söz varlığını, kelimelerin anlam alanlarını ve kullanım alanlarını hatta eskicil anlamlarını, zıt ve eşanlıklarını bilmeyi, metaforları, sembolleri, metonimi, sinekdoka, hiciv, latife, hezl, takriz ve başka eleştirileri söz oyunları ile zarif bir üslupla söz söyleme becerisini ortaya koyar. Geleneksel başlama kalıpları bulunur: “Gül misiz, reyhan misiz, cambıl misiz?”, “Bolasız mı?”, “Ömringizde sertaraşhânega kirgen misiz?”, “Ohşatdım”, “Efsane” gibi.

*Askiya* doğaçlama olarak icra edilir, anlatılmaz, nesilden nesile aktarılmaz ancak bazı askiyaların kategori değiştirilerek yazı diline geçirilen destanlar, rivayetler, hatıratlar gibi kaynaklarla takip edebildiğimiz anekdotlarda, hazırcevaplığa dayalı **tarihî askiya örneklerinde bugünkü askiyanın özü olan espiriyi** görmekteyiz. Kişiler arasındaki diyalogda dikkat edilen zarafetin, ilm-i siyaset üslubunun, kelimeleri farklı telaffuzlarıyla çok anlamlılığın, mecaz, ima, tecnis ve başka söz sanatlarının güzel örnekleriyle farklı görüşlerin edep dahilinde rahatlıkla dile getirilişinin mümkün olabildiğini görüyoruz. Doğal olarak yazı dilinde noktalama işaretleri de el yazmalarımızda bulunmadığı için vurguya dayalı yapılan söz oyunlarını anlayamıyor sezebiliyoruz; Arap alfabesinin Türkçenin ünlülerini karşılayan zengin harf sistemine sahip olmaması ve birleşmeyen harfler de bulunduğu için fonem bulunan kelimeleri net bir şekilde okuyamıyor, kelime bütünlüğünü tespit edemeyebiliyoruz. Yine kimi kelime ölümleriyle bugün kullanımdan düşmüş, kelimenin anlam alanında meydana gelen anlam daralması veya genişlemeleri sebebiyle, dönemin sosyokültürel yapısıyla ilişkili, onları yansıtan yapıları anlayamıyor, anlamlandıramayabiliyoruz.

*Askiya* metinlerinden yapılan derlemeler üzerinde Hikmetulla Dusmatov’un 2015’te Taşkent’te neşrettiği *Askiya Metni Lingvostilistikası* gibi ciddi çalışmalar yapılmış ve filolojik özellikleri ortaya konmuş, çeşitli yönlerine dikkat çekilmiştir. Bütün Türk boylarında farklı şekillerde tezahür ederek konuşurunun aynası olan ve adlandırılan *atışma*, *aytis*, *askiya*, *mevhana* özde aynı ve bir amaca hizmet eder. Bu söz oyunlarının icrasının ana dilini dil hakimiyeti, üslup, dil yaratıcılığı bakımından öğretmek, özgür düşünceyi yaygınlaştırmak, kendini ince bir şekilde ifade edebilen, hızlı ve net düşünebilen kimlik sahibi bir birey yaratmak için, bugün bütün iletişim organlarının neredeyse tüm vaktimizi ele geçirmesine rağmen desteklenmesi, yaşatılması önemlidir. *Askiya* soyut ve somut kavramları, örtülü ifadeyle veya diplomatik konuşmayı, kendine güven ve liderlik öğretir.

Sayılan özellikleriyle eğitim-öğretimde dil becerisini kazanması, kendi kimliklerini tanıyabilmeleri için daha küçük yaşta çocuklarımızı sanal ortamdaki biraz ayırarak geleneksel sözlü edebiyat türlerine yönlendirmeliyiz, bunları icra ederek birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlamalıyız. Eğitim politikalarıyla dili doğru kullanma becerisi ve dil zevki verilebilir. Böylelikle kim olduklarını kökleriyle bilir ve geleceğe aktarırlar. Bir ağaç kökleriyle yaşar, yapraklar her mevsim yenilenir, dökülür, bir rüzgârda savrulur gider. Kökleri beslenen ağaç yaşar, dalları kuvvetlenir. Dilin, toplumun çözülmesini önleyici ve bütün vatandaşları ortak bir kimlikte birleştirici rolünü oynayabilmesi için dil öğretimi ve yolları üzerinde hassasiyetle durulmalıdır.

### Kaynakça

- Abduhalimov, Bayram-Kamilcan, Rahimov. (2018). *Giyaseddin Hond-mîr Mekârimü'l-Ahlâk*. Taşkent: Akademineşr.
- Acaloğlu, Arif. (2004). Geleneksel Kültürde Tuzun Semiyolojik İşlevi ve Türk Kültür Geleneğinde Tuz. *Tuz Kitabı* (Ed.: Emine Gürsoy Naskali, Mesut Şen) içinde (s. 133-141). İstanbul: Kitabevi.
- Arat, Reşid Rahmeti. (1947). *Kutadgu Bilig I Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Arat, Reşid Rahmeti. (1987). *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur Vekayi*, II. Cilt, Ankara.
- Artun, Erman. (2013). Çukurova Âşıklık Geleneğinde Atışma. *Folklor/Edebiyat*, 19/75(3), 73-116.
- Arvas, Abdulsalam. (2009). “Âşıklar” ve Türk Doğaçlama Sanatının Tarihî-Tipolojik Menşei. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 41-53.
- Ata, Naciye Y. (2021). “Aytışlar” and “Atışmalar”. *KutBilim Journal of Social Sciences and Arts*, 1(1), 20-35.

- Aydın, Abdullah. (2014). Divan Şairleri Arasında Şair ve Şiire Dair Atışmalar. *Turkish Studies*, 9(3), 213-237.
- Aydın, İbrahim. (2010). *Günümüz Âşıklık Geleneğinde Atışma ve Atışma Örnekleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, Gazi Üniversitesi.
- Babur Şah, *Buhara Lisân-ı Arûz-ı Çagatay*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Nadir Eserler Koleksiyonu: YZ. 1742.
- Barutçu, Sema Ö. (1996). *Alî Şîr Nevâyî, Muhâkemetü'l-lugateyn* (Haz.). Ankara: TDK Yayınları.
- Baydemir, Hüseyin. (2011). Özbekistan'da Geleneksel Tiyatronun Bir Şubesi: Maskarabazlık ve Kızıkkılık. *Turkish Studies*, (6/1), 763-777.
- Baydemir, Hüseyin. (2016). Askiya Şekilleri ve Benzer Türlerle Mukayesesi. *Ankara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (56), 903-921.
- Botabayeva, Zhanat. (2008). *Kazak Halk Edebiyatı Ayıtı I/ Giriş – Metin – Aktarma – Dizin*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya, Sakarya Üniversitesi.
- Büyükokutan, Aslı T. (2017). Azerbaycan Manilerinin Toplumsal Değerleri ve Normları Öğretme İşlevi. *Türkbilig*, (33), 161-170.
- Çapan, Pervin. (2012). XVIII. Yüzyıl Tezkirelerinde Şaka, Takılma ve Alay Düşkünlüğü Üzerine. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları*, (5), 109-123.
- Çapraz, Erhan. (2018). 'Mücadele'den 'Münazara'ya: Türk Edebiyatında Münazaranın Kaynağına Dair İçtimai Bir Bakış. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58(1), 21-41. doi: 10.26650/TUDED412765.
- Çelik, İbrahim. (2019). *Bilişsel Dilbilim Çerçevesinde Dilsel Tersinleme: Nasreddin Hoca Fıkraları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Çınar, Ali Abbas. (1998). Türk Dünyasında Aşık Geleneğinin Karşılaştırılması. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5, 59-66.
- Demir, Davut. (2016). Azerbaycan'da Bir Âşıklık Geleneği Türü: "Meyhanacılık". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 5(14): 251-259.
- Dunbar, Robert W. (2015). *Zayn Al-Dîn Maḥmūd Vāşifî And The Transformation of Early Sixteenth Century Islamic Central Asia*, Blomington, Indiana University.
- Dusmatov, Hikmetulla H. (2018). *Askiya Metnining Lingvostilistikasi*. PhD dissertistasi. Fergana, Fergana Devlet Üniversitesi.
- Dusmatov, Hikmetulla H. (2022). *Askiya – Söz Oyunları Sanatı*. Fergana.
- Eke, Metin. (2010). Geçmişte Yapılan Âşık Atışmalarının Günümüzdeki Görünümü. *ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 2(1), 75-84.
- Ercilasun, Ahmet B. (2005). Yirmi Birinci Yüzyıla Giderken Millî Kimlik Oluşturmada Dilin Önemi. <https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/23.php> adresinden ulaşıldı.
- Ercilasun, Ahmet B. (2024). Bozkurt. *Yeniçağ*, 14 Temmuz 2024 tarihinde <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/bozkurt-819423h.htm> adresinden ulaşıldı.
- Ergin, Selma. (2003). *Ali Şîr Nevâyî Etrafında Teşekkül Etmiş Özbek ve Türkmen Rivayetleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Edirne, Trakya Üniversitesi.
- Freud, Sigmund. (1998). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri* (çev.: Emre Kapkın). İstanbul: Payel Yayınları.
- Güvenç, Bozkurt. (1995). *Türk Kimliği Kültür Tarihinin Kaynakları*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kadirov, Muhsin. (1970). *Askiya*. Taşkent: Gafur Gulam Namıdagi Edebiyat ve Sanat Neşriyatı.
- Kanter, M. Fatih. (2010). Bahtiyar Vahapzade'de Dil ve Kimlik Bilinci. *Erdem*, 57, 115-1271.
- Karabulut, Mustafa. (2022). Psikanaliz ve Mizah. *Klasik Türk Edebiyatında Gülmece ve Mizah* içinde (s. 11-16). Ankara: İKSAD Global Yayıncılık.
- Karakaş, Ayhan. (2019). Üstünlük Kuramı Bağlamında Âşık Atışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Sosyal Bilimler Dergisi (SOBİDER)*, 6(40), 297-307.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

http://www.turkiyat.kongresi.org

ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
TİKA  
BAKÜ, AZERBAJCAN

- Kaya, Doğan. (1999). Karşılaşma, Atışma ve Değişme Kavramları Üzerine Düşünceler ve Feymanî'den Örnekler. *Folklor/Edebiyat*, 20(4), 131-140.
- Kaya, Doğan. (2000). *Aşık Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kerimov, Rauf. (2019). Azerbaycan Sözlü Kültürünün Sentez Janrı Meyxana Üzerine Kısa Bir İnceleme. *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art (JIJA)*, 4(8), 129-137.
- Kırbaçoğlu, Filiz. (2000). Askiya. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 15, 143-146.
- Korkmaz, Ramazan. (2008). *Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri*. Ankara: Grafiker Yay.
- Eraslan, Kemal. (2001). *Alî-Şîr Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis*. C. II, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mursalimova, Nasihat-Almas Oralbek- Aça Mehmet. (2022). Kazak Halkının Aytıs Sanatı. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(38), 469-480.
- Özarlan, Selim. (2022). İslâm Dini'nin Mizaha Yaklaşımı. *Klasik Türk Edebiyatında Gülmece ve Mizah* içinde (s. 5-10). Ankara: İKSAD Global Yayıncılık.
- Özelçi, Esmâ. (2023). *Özbekistan'da Emir Timur ile İlgili Efsane ve Rivayetler*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum, Atatürk Üniversitesi.
- Özeren, Mehmet. (2018). Dil Kimlik İlişkisi Çerçevesinde Rusya Federasyonu'ndaki Türk Halklarının ve Türk Lehçelerinin Durumu. *International Journal of Social Science*, 73, 163-182. doi: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7894>.
- Rehimova, Aytac. (2002). *Azerbaycan Musiqisinde Meyxana Janrı*. Bakü: Nurlan Neşriyyat.
- Serbest, Kamile. (2019). Divânü Lugâti't-Türk ve Uygur Türklerinde Çocuk Oyunları. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 13, 101-114.
- Solmaz, Erhan. (2018). Özbek Mizahında Türler ve Bu Türlerin Genel Özellikleri. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 11, 269-275.
- Süleymanova, Leman. (2024). Azerbaycan Âşık Şiirinde Mani. *Folklor Akademi Dergisi*, 7(1), 283-293.
- Tağısoy, Nizami. (2011). *Meyxanenin Poetikası*. Bakü: Çaşıoğlu.
- Şeyh Ahmed bin Hudâydâd Tarâzî. (H. 840/M.1436-37). *Fünûnü'l-Belâga*. University of Oxford, Bodleian Library Ox1 3BG'de, Ms. Elliott No: 127.
- Tolkun, Selahittin. (2019). Özbek Halk Edebiyatında Bir Mizah Sanatı: Âskiyâ. *Uluslararası İdil-Ural ve Türkistan Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 48-67.
- Toplu, Bayram. (2013). *Mekârimü'l Ahlak Kitabında Alişir Nevâî'nin Özellikleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans İstanbul.
- Umarov, A. (2019). Özbeklerde Askiya Sanatı Hakkında Bir İnceleme. *Atalar Sözü: Manevi Yenilenmenin Kaynağı Adlı Uluslararası Sempozyum Bildirileri 16-17 Mayıs 2019* içinde (s.273-276). Almatı.
- Yaşa, Tuğçe. (2019). Azmî-zâde Hâletî, Nef'î ve Ziya Paşa Örnekleminde Şairlerin Hicvetmede Kullandığı Yöntemler. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 5(10), 236-258.
- Yavuz, Kemal. (2013). Türk Şiirinde Nazire. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10, 359-424.
- Yücel, Bilal. (1995). *Babür Divanı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

## GORANÇE DİLİNDE KULLANILAN TÜRKÇE SÖZCÜKLER

Turgut TOK\*

### Öz

Balkanların kadim bir topluluğu olan Goralılar, Gorançe dilini konuşmaktadırlar. Gorançe dili yazı dili ve eğitim dili olarak kullanılmamaktadır. Goralılar Kosova, Arnavutluk ve Kuzey Makedonya’da tamamı Gorançe Dilini konuşanlardan oluşan yaklaşık 30 köy ve beldede ayrıca dağınık olarak Türkiye dahil olmak üzere Balkan ülkelerinde şehir merkezlerinde yaşamaktadırlar. Nüfuslarının yaklaşık 100 bin olduğu tahmin edilmektedir. Günlük yaşamları, geçim kaynakları, gelenekleri, giyim ve kuşamları, halı ve kilimleri, güreş gelenekleri, inanışları, törenleri değerlendirildiğinde Türk kültürü ile büyük benzerliklerin bulunması, özellikle konuştukları dil olan “Gorançe”de yer alan Türk dili kökenli sözcüklerin yoğunluğu ve bazı fiillerin Türk dili kökenli olması dikkat çekicidir. Ayrıca Gora bölgesi köylerinden biri olan Restelica’da bulunan yazıttaki damgalar, Balkanların kadim topluluğu Goralıların kimlikleri ile ilgili taşlara kazılan tarihin önemli belgesi ve tanığıdır. Bu çalışmada Goralılar ve yaşadıkları bölgeler hakkında kısa bilgi verilip, Gorançe dilindeki Türkçe özellikler, ekler ve sözcükler üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Gora, Goralı, Gorançe dili, Türk dili, Restelica Yazıtı.

### Giriş

Balkan toprakları, birçok dili ve kültürü bünyesinde barındırmaktadır. Bunlardan biri de Gorançe/Goranca dilini konuşan Goralılardır. Gorançe, konuşma dili olup, yazı dili ve eğitim dili olarak kullanılmamaktadır. Goralılar, Kosova, Arnavutluk ve Kuzey Makedonya’da tamamı Gorançe konuşanlardan oluşan 31 köy ve beldede ayrıca dağınık olarak Balkan ülkelerinde şehir merkezlerinde yaşamaktadırlar.

İnanışları, günlük yaşamları, hayvancılığa dayalı geçim kaynakları, doğum-evlenme-sünnet-ölüm törenlerindeki gelenekleri, giyimleri, koyun yününden yapılan kilimleri ve kullanılan motifler, Nevruz kutlaması, konar-göçerlik, yağlı güreş, aşıklık, bağlama-saz, at biniciliği, mezar taşları gibi kültürleri değerlendirildiğinde Türk kültürü ile büyük benzerliklerin bulunduğu görülmektedir. Özellikle konuştukları dil olan Gorançe/Gorancada yer alan Türkçe kökenli sözcüklerin yoğunluğu ve bazı fiillerin Türkçe kökenli olması dikkat çekicidir.

Gora bölgesinin en kalabalık yerleşimlerinden biri olan Restelica köyünün yakınındaki dağlık bölgede bulunan yazıttaki damgalar, Balkanların kadim topluluğu Goralıların kimlikleri ile ilgili taşlara kazılan tarihin önemli belgesi ve tanığıdır.

Bu çalışmada Goralılar ve yaşadıkları bölgeler hakkında kısa bilgi verilip, Gorançedeki Türkçe özellikler, ekler ve sözcükler üzerinde durulacaktır. Makaleye esas olan bilgi ve bulgular, Kosova-Prishtine Üniversitesi Türkoloji Bölümü Başkanı Prof. Dr. Ergin Jable ile sahada yaptığımız derlemelere ve konu ile ilgili yapılmış aşağıda künyeleri verilecek olan çalışmalara dayanmaktadır.

### 1. Gora Bölgesi ve Goralılar

Goralıların yaşadığı bölge “Gora” adı ile bilinmektedir. Makedonya, Kosova ve Arnavutluk ülkelerinin topraklarının kesiştiği dağlık bir bölgedir. Gora, Kosova’nın Prizren’e bağlı Dragaş (Darağaç) merkezli 19 köy, Arnavutluk’ta 10 ve Makedonya’da 2 köyden oluşan bölgenin adıdır. Bölgenin nüfusu kışın 20 bin kadarken yazın yaklaşık 50 bin olduğu tahmin ediliyor.

**Kosova’da** Prizren’e bağlı Dragaş merkezli Gora yerleşimleri şunlardır: Bačka, Brod (Dibrod), Dikance, Globoçica, Krstec, Kruşevo, Kukuljane, Leştane, Ljubošta, Mlike (Melike), Orçuşa, Radeşa,

\* Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Denizli /Türkiye, ttok@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0167-4467.

Rapça, Restelica, Varoşica, Vranište (Eboranište), Zlipotok (Hızlipotok) ile Opoya ve Luma (Jable-Şanlı, 2017: 1458-1477).

**Arnavutluk'ta** Goralıların yaşadığı Börje, Cernalevë, Kosharisht, Novosej, Orçikël, Orgjost, Orshekë, Pakisht, Shishtavec ve Zapod adlı 10 köy olduğu bilinmektedir. **Makedonya'da** Goralıların yaşadığı Jelovjane ve Urviç adlı iki köy bulunmaktadır. Ayrıca savaş ve ekonomik nedenlerle oluşan göçlerle Türkiye, Makedonya, Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk gibi Balkan ülkelerinde Goralılar yaşamaktadır. Kesin veriler olmamakla birlikte nüfuslarının yaklaşık 100 bin olduğu tahmin edilmektedir.

Goralıların tarihi ve kimlikleri hakkında çok farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlar iki farklı temel görüşe dayanmaktadır. Biri eski Türk kavimlerinden olduğu, diğeri İslam dinini kabul etmiş Slav veya Bulgar halkı olduğudur. Bu iki temel esasa dayalı birçok çalışma bulunmaktadır. İlgili temel kaynaklar, çalışmanın kaynakçasında verilmiştir. Kosova-Prizrenli bir akademisyen olan E. Jable ve yıllarca bu bölgede çalışmış olan C. Şanlı'nın şu görüşleri önemlidir: “1915 yılında Çanakkale Savaşı'nda 97 şehit veren Goralılar kültürlerini, örf, adetlerini, geleneklerini, göreneklerini, müzik aletlerini (saz, divan, bağlama, cura), Türk edebiyatındaki gibi kafiyeli ve hece veznine uyararak söyledikleri türkülerini, doğum, ölüm, düğün adetlerini, mezar taşlarını, damgalarını koruyarak Türk'ten farklı olmadıklarını kanıtlamaktadırlar” (Jable-Şanlı, 2017: 1458).

## 2. Gorançe Dili Üzerine Yapılan Çalışmalar

Gora'da konuşulan dil, bölge insanı tarafından “Gorançe” olarak adlandırılmaktadır. Yazılı kaynaklarda “Goraca” ve “Goranca” şekilleri de görülmektedir. Yöre insanının söyleyiş biçimi olan “GORANÇE” adlandırmasının daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. Gorançe üzerine yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır:

1. Tok, Turgut-Jable, Ergin. (2020). *Balkanların Kadim Halkı Goralılar ve Gorançe Dili*. Üsküp, K. Makedonya: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı TİKA Yayınları, Yeni Balkan Matbaası.
2. Sofuoğlu, Ebubekir (Ed.). (2007). *Şar Dağlarındaki Genetik Şifreler Gora Abidesi*, İstanbul: UKİD Kültür Yayınları 3, 27-56.
3. Morina, İrfan. (2004). Balkan Bilim Çevrelerinin Türkçe Kelimelere Karşı Aldıkları Tavrı. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildiriler I, 20-26 Eylül 2004*, Ankara: TDK Yayınları.
4. Jable, Ergin-Şanlı, Cevdet. (2017). Goraca ile Türkçe Arasındaki İlişki Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(3), 1458-1477.
5. Alyılmaz, Cengiz (2016). Kosova ve Makedonya'daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarının Bugünkü Durumu. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5/1.
6. Tok, Turgut. (2018). Gora ve Goralılar Üzerine Bazı Tespitler. *Yeni Türkiye*. Haziran, Yıl: 9, Sayı: 101, 675-685.
7. Tok, Turgut. (2019). Kadim Balkan Kavmi Goralıların Dili Gorançe Üzerine Bazı Tespitler. *Atebetü'l Hakayık'ın Basılışının 100. Yıldönümü Adına X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu (17-19 Ekim 2018)*, Eskişehir, 1568-1578.
8. Redzeplari, Ramadan. (2016). *Gorske Kajnaci Hakikatne Goranske Lafoji (Gora Kaynakları Goralıların Hakiki Lafları)*. Ed. Avnija Bahtijari. Kosova-Prizren.

Bu çalışmaların büyük bir bölümü saha derlemelerine dayalıdır. R. Redzepler'in kitabı 1953'ten 2014'e kadar ses kayıt cihazıyla yaptığı metin derlemelerinden hazırlanmıştır. Saha derlemelerine dayalı bir çalışma olması nedeniyle Gorançe ile ilgili çalışmalarda en önemli kaynak ve referanstır. Bu incelemedeki verilerin bir bölümü bu çalışma esas alınarak hazırlanmıştır.

### 3. Gorañçe Dilinde Kullanılan Türkçe Sözcükler

Bu bölümde incelenen sözcükler, Turgut Tok ve Ergin Jable tarafından hazırlanan ve 2020 yılında K. Makedonya-Üsküp'te yayınlanan *Balkanların Kadim Halkı Goralılar ve Gorañçe Dili* adlı kitap esas alınarak belirlenmiştir. Kitaptaki sözcüklerin önemli bir bölümü R. Redzepleri'nin çalışmasından alınmıştır. Söz konusu çalışmanın değeri 1953-2014 yılları arasında bölgede yapılan derlemelerden hareketle hazırlanmış olmasıdır. Ayrıca sahada tarafımızdan yapılan derleme ve çalışmalardaki tespitlerimiz de eklenmiştir.

Gorañçe sözcüklerin yazımı günümüzde Kosova'da kullanılan alfabe ile yapılmıştır. Burada kullanılan bazı harfler Türkiye Türkçesi alfabesinde bulunmamaktadır. Bu harfler ve ses değerleri şunlardır:

č	: ç
j	: y
š	: ş
ț	: ç

Gorañçedeki Türkçe sözcükler öncelikle adlar ve fiiller olarak listelenmiştir.

#### a) Adlar (Türkçe kökenli olanlar)

ačik	: açık	benlik	: benlik
adaš	: adaş	bes	: besin
aga	: ağa	bin jaša	: bin yaşa
alıšvereš	: alışveriş	binlik	: binlik
alidțija	: alıcı	bolluk	: bolluk
altın	: altın	boš	: boş
arka	: arka, geri	bošuna	: boşuna
arkardaš	: arkadaş	boza	: boza
aslan	: aslan	bujlje	: böyle
at	: at, beygir	bunar	: pınar
avdțija	: avcı	burek	: börek
avdțilik	: avcılık	bursuka	: porsuk
ajran	: ayran, yoğurt	țalim	: çalım
azgınlık	: azgınlık	țanak	: çanak
babo	: baba	țatma	: çatma
bajegi	: bayağı	țemi	: gemi
bajram	: bayram	țekmedțita	: çekmececik
bakır	: bakır	čelj	: kel
baška	: başka	čerpič	: kerpiç
batlak	: bataklık	čilim	: kilim
bajrak	: bayrak	țivi	: çivi
beg	: bey	țor	: kör
beljek	: bellek	čuprija	: köprü

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konqres.org.tr

 TIKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
BAKUR ADEBİYATÇI

tuıılek	: çöıılek	jazar	: yazar
tuııur	: köııür	jorgan	: yorgan
tuıırk	: küıırk	jolçije	: yolcu
dajdıo	: dayı	jufke	: yufka
damar	: damar	jemiř	: yemiř
damka	: damga	jigit	: yiđit
dede	: dede	jogurt	: yođurt
dedikodidđi	: dedikoducu	kaçak	: kaçak
deljikanljija	: delikanlı	kalabalik	: kalabalık
deljikanljiski	: delikanlıca	kalajli	: kalaylı
demiri	: demir	kalauz	: kılavuz
deva	: deve	kaldırma	: kaldırım
dip	: dip	kamřija	: kamçı
dogma	: dođuřtan	kaplan	: kaplan
dojum	: doyum	kapija	: kapı
domus	: domuz	karança	: karınca
dursun	: dursun	karabař	: karabař
egljendte	: eđlence	karři	: karřı
eksik	: eksik	kařika	: kařık
elj	: el	kajmak	: kaymak
han	: han (kađan)	kajnak	: kaynak
hanima	: hanım	kavali	: kavallar
hapansis	: apansız	kajiř	: kayıř
hirsizlik	: hırsızlık	kazan	: kazan (fıçı)
ikindija	: ikindi	kiřla	: kıřla
iřik	: iřık	kitlik	: kıtlık
eřte	: iřte	kizginlik	: kızgınlık
jacija	: yatsı	koçaman	: kocaman
jaj	: yay	kokija	: koku
jaka	: yaka	kolaj	: kolay
jalindđi	: yalancı	kolajno	: kolayca
jangin	: yangın	komři	: komřu
janliř	: yanlıř	kruřum	: kurřun
jaratisnađa	: yaratıcı	kruřumljija	: kurřunlu
jardim	: yardım	kurdalji	: kurtali
jatak	: yatak	kurtuluř	: kurtuluř
javař	: yavař	mutlji	: mutlu

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

bilgi@konmtr.org.tr

TİKA  
TÜRKİYE İÇİŞLERİ BAKANLIĞI  
KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

nemutlji	: ne mutlu	soj	: soy
odaja	: oda	sudtuk	: sucuk
ok	: ok	sungija	: süngü
ordija	: ordu	surija	: sürü
orman	: orman	sutljijaš	: sütü aş, sütlaç
ortak	: ortak	šenlik	: şenlik
ortačko	: ortaklı	taş	: taş
oz	: öz	tek	: tek
parmaklik	: parmaklık	turšija	: turşu
paša	: paşa	tutun	: tütün
saglim	: sağlam	uçankuš	: uçankuş
sajgija	: saygı	ugur	: uğur
sajgiljija	: saygılı	urnek	: örnek
satidtija	: satıcı	urneci	: örnekler
sikintilici	: sıkıntılar	usta	: usta
sikintili	: sıkıntılı	ujgun	: uygun
sivrisinek	: sivrisinek	uzmana	: uzman
sokak	: sokak	ust	: üst
son	: son	veresije	: veresiye

Bir dilin en eski sözcükleri akrabalık adları ve vücut organlarının adlarıdır. Bu adlara bakıldığında Gorançede pek çok Türkçe kökenli sözcük görülmektedir.

*Akrabalık ve unvanla ilgili sözcükler:*

aga *ağa*, bey, aga babo *dede*, amiča *amca*, adžo *amca*, amičaoğlu *amcaoğlu*, babo *baba*, bačanak *bacanak*, baldiza *baldız*, beg *bey*, dailik *dayılık*, dajčo *dayı*, dajogli *dayıoğlu*, dedeljeri *dedeler*, deljikanljija *delikanlı*, deljikanljiski *delikanlıca*, han *han (kağan)*, hanima *hanım*, jigiti *yiğitler*, kardaš *kardeş*

*Organlarla ilgili sözcükler:*

baş *baş*, kafa, bugaz *boğaz*, bubrek *böbrek*, damar *damar*, elj *el*

### **b) Fiiller (Türk dili kökenli olanlar)**

Gorançe dilinde kullanılan Türkçe kökenli fiiller ve kullanımları aşağıda verilmiştir:

aldir- *aldır-*, başlja- *başla-*, bajramlaš- *bayramlaş-*, bater- *batır-*, bat- *bat-*, begen- *beğen-*, bık- *bık-*, bil- *bil-*, bitir- *bitir-*, davran- *davran-*, de- *de-*, dur- *dur-*, firlja- *fırıl-*, jarat- *yarat-*, jen- *yen-*, kan- *kan-*, kapla- *kapla-*, kay- *kay-*, kız- *kız-*, kop- *kop-*, kulan- *kullan-* kurtal- *kurtul-*, ujder- *uydur-*, um- *um-*

azdisa	: azdıysa	biktisuje	: bıkıyor
başljajsujem	: başlıyorum	biktisuješ	: bıkıtıyor
baterisa	: batırıyor	bilmezove	: bilmezlerin
batisa	: batacak	bin jaša	: bin yaşa
bendisaf	: beğendim	bitirisano	: bitirilmiştir



davrandisuješ	: davranıyorsun	koptisa	: kopuyorsa
demek	: demek	kulandisaf	: kullandım
dur	: dur	kurtaljisam	: kurtarabileyim
fırlıji	: fırlıyor	kurtaljisam	: kurtulacağım
jaratisuje	: yaratıyor	nebiktisuje	: bıktırmıyor
jendisuje	: yeniyor	sajdisujeme	: (saygı) gösteriyoruz
kandisan	: kanmış	sonujet	: sonlanıyor
nekandisuj	: kanma	ujderisano	: uydurulmuş
kaydisa	: kayıyor	ujderisuje	: uyduruyor
kızdisan	: kızgın	umdisujeți	: umduğun

#### 4. Gorançe Dilindeki Bazı Kalıp Cümleler

Afiyet olsun. Allah versin. Lanet olsun. Oldu bitti. Allah selamet versin. Allah belanı versin. Allah bilir. Allah'a emanet ol. Güle güle git. Hoş geldiniz. Hoşça kal. Sağlıcakla kal. Selametle git. Selam söyle. Uğurlar olsun. Sabah hayır olsun. Bayram kutlu olsun. Hayırlı işler. İslah mısın? Şükür olsun. Nasılsın? Yazıklar olsun. Kolay gelsin. İster istemez. Ne yapıyorsun? Hakkını helal et. Allah rahmet etsin. Allah'a ısmarladık.

#### 5. Gorançedeki Arapça Kökenli Sözcükler

Gorançede birçok Arap dili kökenli sözcük bulunmaktadır. Gorançede belirlediğimiz 210 Arapça kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu sözcükler, Türkçeden Gorançeye geçmiştir. Arapça kökenli kimi sözcüklere Türkçe ekler ve yardımcı fiiller getirilerek oluşturulmuş sözcükler vardır.

##### a) Türkçe ek alanlar

afetisuje	: affediyor	fukaralık	: fukaralık
ahljaksiz	: ahlaksız	hadtilik	: hacılık
ahbaplık	: ahbaplık	hairljija	: hayırlı
airljija	: hayırlı	hakljija	: haklı
beddovajljija	: beddualı	hasetije	: hasetçiler
tibirlik	: kibirlik	igballija	: ikballı
devamli	: devamlı	ihtibarljija	: itibarlı
duşandtija	: dükkâncı	iljałljija	: ilaçlı
dunjalik	: dünyalık	inajettija	: inatçı
dtahillik	: cahillik	insanijetlik	: insanijetlik
dtahiljijetlik	: cahilijetlik	kabahatljije	: kabahatli
dteļajsan	: cezalanır	kabulet	: kabul et
dtesurluk	: cesurluk	kimetljija	: kıymetli
erbaplık	: erbaplık	komardtiska	: kumarcıların
fajdaljija	: faydalı	ljezetljija	: lezzetli

marufetlici	: marifetlikler	sabalık	: sabahlık
meraklıje	: meraklılar	saburluk	: sabırlık
merhametlik	: merhametlik	sanatçıja	: sanatçı
mirazdñija	: mirasçı	tekrallajsujene	: tekrarlananlar
muhadñirlik	: muhacirlik	temizlik	: temizlik
naklettisala	: nakletmiş	terbijetlñija	: terbiyeli
noksanlñija	: noksanlı	terbijetsizlik	: terbiyesizlik
nurlñija	: nurlu	vatandaşı	: vatandaşlar
rahatlık	: rahatlık	zarardñija	: zararlı

Arapça kökenli sözcüklere genellikle addan ad yapan yapım ekleri (+Ilk+, +sIz+, +II+, +CI+, +dAş+) getirilmiştir. Addan fiil yapan yapım eki (+IjE-/+IA-) görülmektedir. Ayrıca birleşik fiil yapımında Türkçe yardımcı fiiller (et-) ve isim çekim eki olan çokluk eki (+IAr) görülmektedir.

#### b) Türkçe ses olayları özelliği taşıyanlar

Arapça kökenli kimi sözcüklerde Türkçede olduğu gibi ünsüz düşmesi, ünsüz türemesi, ünsüz değişmesi, ünsüz tekleşmesi, ünlü değişmesi gibi ses olaylarının varlığı görülmektedir.

Ünsüz düşmesi: abdula *Abdullah*, airlñija *hayırlı*, arabat *harabati*, emrula *Emrullah*, husen *Hüseyn*, kave *kahve*, rusat *ruhsat*, şube *şüphe*

Ünsüz türemesi: beddova *beddua*, halat *alet*, dova *dua*, sahat *saat*, ihtibar *itibar*, jesir *esir*, hadñelje *acele*

Ünsüz değişmesi: kafez *kafes*

Ünsüz tekleşmesi: abaz *Abbas*, dikat *dikkat*, dñenet *cennet*

Ünlü değişmesi: amanet *emanet*

#### 6. Gorañedeki Farsça Kökenli Sözcükler

Gorañede Fars dili kökenli sözcükler bulunmaktadır. Belirlediğimiz toplam 82 Farsça kökenli sözcük bulunmaktadır. Bu sözcükler, Türkçeden Gorañeye geçmiş sözcüklerdir. Farsça kökenli kimi sözcüklere Türkçe ekler getirilerek oluşturulmuş sözcükler vardır.

##### a) Türkçe ek alanlar

dembellik	: tembellik	sersemlik	: sersemlik
dñamlji	: camlı	zeherlñija	: zehirli
hastalık	: hastalık	zenginlik	: zenginlik
hepten	: hepten		
horospidñilik	: orospuculuk		
namñorluk	: nankörlük		
paçlık	: paklık		
pislik	: pislik		
pişmanlık	: pişmanlık		

## b) Türkçe ses olayları özelliği taşıyanlar

Farsça kökenli kimi sözcüklerde de Türkçe önseste ünsüz türemesi, ünsüz değişmesi, ünlü değişmesi gibi ses olaylarının varlığı görülmektedir.

aşığare *aşikâr*, barabar *beraber*, ezbere *ezber*, serbes *serbest*

## 7. Tamga/Damga ve Restelica Yazıtı

Gora köyleri mezar taşlarının büyük çoğunluğunun üzerinde sembol, işaret, motif, tamga/damga, süsleme amaçlı desenler bulunmaktadır. Gora bölgesi ve Restelica kayalıklarındaki yazıtla ilgili olarak Servet Somuncuoğlu tamgalara özellikle vurgu yapmış ve Kuman-Kıpçak, Hun etkisini dile getirmiştir. Gora köyleri mezar taşlarında ve Restelica kayalıklarındaki yazıtta Köktürk harflerinin ve Türk tamgalarının varlığı kesin ve belirgindir.

Konu ile ilgili çalışmalarda bulunan araştırmacılar da tamgalarla ilgili olarak aynı görüşlere sahiptirler: “Mezar taşları üzerindeki motiflerde, dekoratif amaçla işlenmiş nakışlardan ziyade, damga, runik harfler, bazı semboller içeren nakışlar şeklindedir. Bu semboller ise eski Türk kültürü ve inanış biçimleri ile ilgili damgalardır” (Çoruhlu, 2008: 376). Restelica yazıtlarıyla ilgili çalışmaları bulunan E. Sofuoğlu, “...bu kaya için, belki de büyük bir iddia olacaktır, ancak ‘Orhun Abidelerinin birer küçük Balkan versiyonlarıdır’ demek gerekmektedir” (Sofuoğlu, 2007: 60) şeklindeki ifadesi ile yazıtın önemine çarpıcı olarak dikkat çekmektedir.

## Sonuç

Araştırma ekibimizle birlikte Gora bölgesinde yaptığımız çalışma ve incelemelerde söz konusu bütün verileri bizzat yerinde görme fırsatı bulduk. Buna göre Gora dilinde Türkçe kökenli ad, sıfat, zarf, zamir ve fiiller kullanılmaktadır. Ayrıca Gora dilinde Türkçe eklerin varlığı görülmektedir. Arapça ve Farsça kökenli bazı sözcüklerin Türkçe vasıtasıyla Gora diline geçtiği düşünülmektedir. Bu sözcüklerin yanı sıra kalıp ifadelerle Türkçe cümlelerin Goralılar tarafından günlük hayatta kullanıldığı belirlenmiştir.

Gora yerleşimlerindeki mezar taşlarındaki sembol, işaret ve damgalar; Restelica Kaya Yazıtı üzerindeki damga, işaret ve harfler; hayvanlara vurulan damgalar, hayvan çanlarındaki semboller, evlerde ve ev kapılarındaki işaretler üzerinde daha detaylı çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Gora dilinin konuşulduğu bölgelerdeki günlük hayat, gelenekler, kullanılan eşyalar, kültür öğeleri, törenler önemli izlerdir. “Gora’daki bütün bu izler, Goralıların Türk kültür evreni içerisinde olduklarını” açık bir şekilde göstermektedir.

## Kaynaklar

- Alyılmaz, Cengiz. (2016). Kosova ve Makedonya’daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarının Bugünkü Durumu. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1).
- Bako, Cemal. (2016). Kosova’da Osmanlı Öncesi Türk İzleri. *Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi*, Sempozyum Özel Sayısı 2(7).
- Caferoğlu, Ahmet. (1958). *Türk Dili Tarihi*. Enderun Yayınları.
- Çoruhlu, Tülin. (2008). *Gora Halk Sanatları (Kayıp Mirasın İzinde)*. İstanbul: UKİD Kültür Yayınları.
- Derleme Sözlüğü*. (1993). C 6. Ankara: TDK Yayınları.
- Divan-ı Lugati’t-Türk*. (1991). Dizin, C 4, Ankara: TDK Yayınları.
- Doerfer, Gerard. (1980-1981). Temel Sözcükler ve Altay Dilleri Sorunu. *TDAY Belleten 1980-1981*, Ankara: TDK Yayınları.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bilgi.kongresin.org.tr](http://bilgi.kongresin.org.tr)

 TİKA

- Gülensoy, Tuncer. (1973-1974). Altay Dillerindeki Akralılık Adları Üzerine Notlar, *TDAY Belleten 1973-1974*, Ankara: TDK Yayınları.
- Jable, Ergin-Şanlı, Cevdet. (2017). Goraca ile Türkçe Arasındaki İlişki Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 6(3), 1458-1477.
- Kalafat, Yaşar. (2011). Goralılar Kimdir? *2023 Aylık Dergi* (Temmuz), Ankara.
- Morina, İrfan. (2004). Balkan Bilim Çevrelerinin Türkçe Kelimelere Karşı Aldıkları Tavrı. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildiriler I, 20-26 Eylül 2004*, Ankara: TDK Yayınları.
- Özönder, F. Sema Barutçu. (1989). Altaycada Kelime Başı (p). *Fırat Üni. Sos Bil. Dergisi*.
- Poppe, Nicholas. (1960). *Altay Dillerinin Karşılaştırmalı Grameri*, Wiesbaden.
- Redzeplari, Ramadan. (2016). *Gorske Kajnaci Hakikatne Goranske Lafoji/Gora Kaynakları Goralıların Hakiki Lafları* (Ed. Avnija Bahtijari). Kosova-Prizren.
- Sofuoğlu, Ebubekir (Ed.). (2007). *Şar Dağlarındaki Genetik Şifreler Gora Abidesi*, İstanbul: UKİD Kültür Yayınları 3.
- Tekin, Talat. (1976). Altay Dilleri Teorisi. *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara.
- Temir, Ahmet. (1976). Ural-Altay Dil Teorisi. *Türk Dünyası El Kitabı*. Ankara.
- Tok, Turgut-Jable, Ergin. (2020). *Balkanların Kadim Halkı Goralılar ve Gorançe Dili*. Üsküp, K. Makedonya: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı TİKA Yayınları.
- Tok, Turgut. (2018). Gora ve Goralılar Üzerine Bazı Tespitler. *Yeni Türkiye*. 9(101), 675-685.
- Tok, Turgut. (2019). Kadim Balkan Kavmi Goralıların Dili Gorançe Üzerine Bazı Tespitler. *Atebetü'l Hakayık'ın Basılışının 100. Yıldönümü Adına X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu 17-19 Ekim 2018* içinde (s. 1568-1578). Eskişehir.
- Tuna, Osman Nedim. (1983). *Altay Dilleri Teorisi*, İstanbul: TKAE El Kitabı.

## ÇÖVKƏN VƏ POLO OYUNLARININ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ

### Comparative Analysis of the Games “Chovkan” and “Polo”

Vefa İBRAHİM\*

#### Xülasə

Hər bir xalqın folkloru onun etnoqrafiyası, fəlsəfi görüşləri ilə bağlıdır. İstənilən millətin folklor nümunələrində o toplumun dini, fəlsəfi, mifoloji dünyagörüşü öz əksini tapır. Onlardan bəziləri xalqa yad bir ideologiya ilə bağlı olduğundan zaman keçdikcə unudulmuşdur. Xalq və millətlərin ünsiyyətə zəruri tələbatı onların mədəniyyətlərinin dialoqu problemini ön sıraya çəkir. İstənilən mədəniyyətin yaşaması üçün ünsiyyət, dialoq, qarşılıqlı fəaliyyət mühüm şərtidir. Bir-birindən təcrid olunmuş mədəniyyət yoxdur, onların hamısı digər mədəniyyətlərlə dialoq şəraitində yaşayaraq inkişaf edirlər. Qədim idman növü olan Çövkən oyunu, xüsusilə Azərbaycanın mədəniyyət incisi hesab edilən Şuşa şəhərində tez-tez təşkil olunmuş, Şərqi bütün mədəni elementlərini özündə cəmləşdirərək bu gün Qərbi dünyasında da “Polo” adı altında peşəkar şəkildə oynanılır və dəstəklənir. Çövkən oyunu yüzillər ərzində Azərbaycanda, Orta Asiyada, İranda, Türkiyədə, Hindistanda, Əfqanıstanda, İraqda və qonşu ölkələrdə məşhur olmuşdur. Mənbələrdə XII əsrdə İslam dünyasının mədəni mərkəzlərindən olan Bağdadda, Orta Şərqi ölkələrinin atçaparları arasında tarixdə ilk beynəlxalq çövkən yarışlarının keçirildiyi göstərilir. Çövkənin qədim Azərbaycan oyunu olmasını sübut edən faktlardan biri də Azərbaycan miniatürlərində bu oyunun təsvir edilməsi, yazılı mənbələrdə onun keçirilmə qaydaları haqqında məlumat verilməsidir. Bu oyunun Şərqi yaranmış başqa idman növləri kimi, dünyanın daha uzaq ərazilərinə yayılmasında və inkişaf etdirilməsində, əlbəttə, ingilislərin rolu çox böyük olmuşdur. Belə ki, XIX əsrdə Hindistandan İngiltərəyə aparılan bu oyun getdikcə inkişaf etdirilmiş, yeni qaydalar əsasında Amerika və Avropa ölkələrində yayılmağa başlamışdır. Məhz ingilislərin təşəbbüsü ilə bu oyun “Polo” adı altında ilk dəfə 1900-cü ildə Parisdə keçirilən II Olimpiya Oyunlarının proqramına daxil edilmiş, beləliklə, Qərbi sivilizasiyasında bu ad təsbit edilmişdir. Məqalədə idmanın dini, dili, irqi olmadığını ortaya qoyan Çövkən və Polo oyunlarının tarixi, formalaşması, yayılması araşdırılır, oxşar və fərqli cəhətləri göstərilir.

**Açar Sözlər:** Oyun, mərasim, oxşar, fərqli, at, Azərbaycan, ingilis.

#### Abstract

The folklore of each nation relates to its ethnography and philosophical views. In folklore examples of any nation the religious, philosophical, mythological thoughts of that society are reflected. Some of them have been forgotten over time, as they are associated with an ideology alien to the people. The necessary demand for communication of peoples and nations puts the problem of dialogue of their cultures at the forefront. Communication, dialogue, interaction are the important conditions for the survival of any culture. There is no culture isolated from each other, they all live and develop in dialogue with other cultures. Chovkan game, which is an ancient sport, was often organized especially in Shusha, which is considered the pearl of culture of Azerbaijan, combining all the cultural elements of the East and today it is played and supported professionally in the Western world under the name of “Polo”. The game “Chovkan” has been popular in Azerbaijan, Central Asia, Iran, Turkey, India, Afghanistan, Iraq and neighboring countries for centuries. Sources indicate that during the XII century in Baghdad, one of the cultural centers of the Islamic world, the first international “chovkan” competitions in history were held among the horse-riders of the countries of the Middle East. One of the facts proving that the game “chovkan” being an ancient Azerbaijani game is the description of this game in Azerbaijani miniatures, information about the rules of its holding in the written sources. Of course, the British played a great role in the spread and development of this game in more distant regions of the world, like other sports that originated in the East. Thus, this game, which was taken from India to England in the XIX century, was gradually developed and began to spread in America and European countries based on new rules. It was on the initiative of the British that this game, under the name “Polo”, was first included in the program of the II Olympic Games in Paris in 1900, thus establishing this name in Western civilization. In the article the history, formation, distribution of the games “Chovkan” and “Polo”, revealing that sport is not religious, language, race, the similarities and differences are shown.

**Keywords:** Game, ceremony, similar, different, horse, Azerbaijani, English.

\* Doç. Dr., Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu, “Mərasim folkloru” Şöbəsi, Bakı/Azərbaycan, vefa-ibrahim@mail.ru, ORCID: 0000-0002-9003-4399.

Hər bir xalqın folkloru onun etnoqrafiyası, fəlsəfi görüşləri ilə bağlıdır. İstənilən millətin folklor nümunələrində o toplumun dini, fəlsəfi, mifoloji dünyagörüşü öz əksini tapır. Onlardan bəziləri xalqa yad bir ideologiya ilə bağlı olduğundan zaman keçdikcə unudulmuşdur. Xalq və millətlərin ünsiyyətə zəruri tələbatı onların mədəniyyətlərinin dialoqu problemini ön sıraya çəkir. İstənilən mədəniyyətin yaşaması üçün ünsiyyət, dialoq, qarşılıqlı fəaliyyət mühüm şərtidir. Bir-birindən təcrid olunmuş mədəniyyət yoxdur, onların hamısı digər mədəniyyətlərlə dialoq şəraitində yaşayaraq inkişaf edirlər.

Qədim idman növü olan Çövkən oyunu, xüsusilə Azərbaycanın mədəniyyət incisi hesab edilən Şuşa şəhərində tez-tez təşkil olunmuş, Şərqi bütün mədəni elementlərini özündə cəmləşdirərək bu gün Qərbi dünyasında da “Polo” adı altında peşəkar şəkildə oynanılır və dəstəklənir. Çövkən oyunu yüzillər ərzində Azərbaycanda, Orta Asiyada, İranda, Türkiyədə, Hindistanda, Əfqanıstanda, İraqda və qonşu ölkələrdə məşhur olmuşdur. Mənbələrdə XII əsrdə İslam dünyasının mədəni mərkəzlərindən olan Bağdadda, Orta Şərqi ölkələrinin atçaparıları arasında tarixdə ilk beynəlxalq çövkən yarışlarının keçirildiyi göstərilir (Abdulla-Babayev, 2008: 48).

Çövkənin qədim Azərbaycan oyunu olmasını sübut edən faktlardan biri də Azərbaycan miniatürələrində bu oyunun təsvir edilməsi, yazılı mənbələrdə onun keçirilmə qaydaları haqqında məlumat verilməsidir.

Məşhur rəssam Elçin Aslanov “El-oba oyunu, xalq tamaşası” kitabında yazır: “Çövkən IX-XVII əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış, əsasən at üstündə, qismən atsız oynanılan qədim tonton oyunu və burada istifadə olunan ucu əyri uzun dəyənəyin adıdır. Musiqinin müşayiəti ilə keçirilən bu oyunda atları rəng etibarlı ilə bir-birindən fərqli olan hər dəstədə altı-səkkiz, bəzən isə daha çox atlı iştirak edirdi. Oyunda əsas məqsəd dəyənəklə rəqib qapısına top vurmaq olmuşdur. Əhalinin müxtəlif təbəqələri arasında geniş şöhrət tapmış, bəzən isə kişilərlə yanaşı, qadınların iştirakı ilə keçirilən bu oyunun əski qaynaqlarda “kuyiçövkən”, “çomaq oyunu” və “çövkənbazi” adları ilə qeyd edilən başqa variantları da olmuşdur” (Abdulla-Babayev, 2008: 49).

Bilindi ki, bu oyun ağacdən hazırlanan “çövkən” adlı alətin adı ilə bağlıdır. Qeyd edək ki, çövkən oyununun müəyyən edilmiş qaydaları var. Oyunun qaydasına görə oyunçular, yəni atlılar iki komandadan və hər komanda yeddi oyunçudan ibarət olur. Oyun adətən çox geniş sahədə, oyunçuların və atların sərbəst hərəkət edəcəyi sahədə keçirilirdi. Oyunçuların milli geyimdə, papaq, çuxa, arxalıq, qurşaq, xüsusi şalvar, uzunboğaz çəkmə ilə oyun oynaması, əslində, qeyri-mədəni irsimizin daşıyıcısı olduğunu göstərir. Çövkən oyunu zamanı oyunçular eyni formada, eyni uzunluqda olan çomaqdan və topdan istifadə edirdilər. Oyunçular iki dəstəyə ayrılaraq topu uzunluğu 120-130 sm ucu əyri çövkənlə rəqib qapısından keçirməli idilər. Çövkən oyunlarının hakimi adətən meydanı at üstündə izləyir. Meydanın yan xətlərində duran iki hakim də oyuna öz köməkliklərini də göstərirlər. Oyunun yaxşı alınması üçün isə həm oyunçu, həm də at vəhdət təşkil etməlidir.

Mənbələrdən məlum olur ki, fasilə ilə iki saat davam edən çövkən oyunu musiqi (“Cəngi” musiqisi) ilə müşayiət edilmiş. Oyun üçün xüsusi təlim görmüş atlar saxlanılmış. Oyun başlanmazdan əvvəl şeypurlar səslənər, sonra xüsusi alayın sərkərdəsi topu meydana daxil edər, beləliklə, yarış başlanarmış. Bütün oyunçular milli geyimdə - papaq, arxalıq, gen şalvar, yüngül ayaqqabıda çıxış edərmişlər.

Oyun başa çatdıqdan sonra idmançılar mərkəz xəttindən 10 metr aralıda düzülür və bir-birlərini salamlamaq üçün çovqanları başlarının üstündə qaldırırlar. Uduzan komanda meydanı birinci tərki edir. Daha sonra qalib komanda çovqanlarını qaldıraraq meydanda fəxri dövrə vurur.

Çövkən oyununun Şərqi yaranmış başqa idman növləri kimi, dünyanın daha uzaq ərazilərinə yayılmasında və inkişaf etdirilməsində, əlbəttə, ingilislərin rolu çox böyük olmuşdur. Belə ki, XIX əsrdə Hindistandan İngiltərəyə aparılan bu oyun getdikcə inkişaf etdirilmiş, yeni qaydalar əsasında Amerika və Avropa ölkələrində yayılmağa başlamışdır. Məhz ingilislərin təşəbbüsü ilə bu oyun “Polo” adı altında ilk dəfə 1900-cü ildə Parisdə keçirilən II Olimpiya Oyunlarının proqramına daxil edilmiş, beləliklə, Qərbi sivilizasiyasında bu ad təsbit edilmişdir (Бретаницкий-Веймарн, 1976: 88).

Hər iki oyuna (“Çövkən” və “Polo”) nəzər saldıqda sanki döyüşçülərin at üstündə müdafiə strategiyası quraraq öz rəqiblərinə qalib gəlməyi planlaşdırdıqları görünür. Əlbəttə ki, bu idman növünün dünyaya yayılması köçərilərin səyahətləri sayəsində baş vermişdir.

Bilindiyi kimi, hal-hazırda dünyada geniş yayılmış “Polo” oyunu “kralların idmanı” və ya “kralların oyunu” kimi zənginlərin əyləncəsi hesab olunur. Polo oyununda adətən iki komanda və hər komanda dörd nəfərdən ibarət olur, oyunçuların vəzifəsi hücum edərək rəqib komandaya təzyiq göstərməkdir.

Oyunçular bir-birini izləyərək və dəstəkləyərək hücumların ötürülməsinə diqqət edirlər. Dörd oyunçunun vəzifələri adətən oyunun gedişatına görə dəyişir. Oyunda birgə səy göstərərək üstün olmaq, rəqib komandaya qalib gələrək qapısından top keçirtmək oyunçuların vəzifələri arasındadır. Polo oynamaq atın sürətini, tarazlığını, koordinasiyasını və qabiliyyətini idarə etməyi tələb edir. Hər bir oyunçu sürətə və yaxşı at sürmə/ atçılıq bacarıqlarına sahib olmalıdır. Oyun strateji bir quruluşa malikdir və oyunçular cəld düşünmə bacarıqlarından istifadə etməlidirlər. Elə buna görə də Polo oyunu yalnız fiziki qabiliyyət deyil, həm də zehni qabiliyyət tələb edir.

Polo idmanının meydançasının uzunluğu 274 metr, eni isə 146 metrdir. Oyun “çukker” adlanan hissələrə bölünür, hər bölmə 7 dəqiqə davam edir və orta hesabla 4-6 çukker bölməsindən ibarətdir. Bu hissələrin ümumi müddəti 28 dəqiqə ilə 42 dəqiqə arasında dəyişir. Oyunun müddəti ilə yanaşı, fasilələr, meydança dəyişiklikləri və ya at dəyişmə kimi mümkün vəziyyətlər də ümumi oyun müddətinə təsir göstərə bilər (Crego, 2003).

Oyun zamanı Polo oyunçuları atlara minərək əllərinə uzun bir çubuq götürürlər. Bundan əlavə, oyunçular baş geyimləri, diz və bədən qoruyucularından da istifadə edirlər.

Atüstü oyunlar hesab edilən Çövkən və Polonun həm fiziki, həm də zehni baxımdan bir sıra faydalarına nəzər salaq:

- Çövkən və ya Polo oynamaq, at sürmək, top vurmaq və rəqiblərlə mübarizə kimi fəaliyyətlər insan bədəninin ümumi sağlamlığını və dözümlülüyünü artırır. Bu, ürək və qan dövranı sistemini sağlam saxlamağa kömək edir;
- Çövkən və ya Polo oyunu at üzərində hərəkət edərkən bədəndə güc və elastiklik tələb edir. Bu, əzələ gücünü artırır, eyni zamanda bədəni çevik saxlayır;
- Çövkən və ya Polo oyunu at sürmə bacarığı tələb edir və at belində tarazlığı qorumaq və topa vurarkən düzgün mövqe tutmaq kimi fəaliyyətlər tarazlığı və koordinasiyanı yaxşılaşdırır;
- Çövkən və ya Polo sürətli oyundur və oyunçulardan tez qərar qəbul etməyi və cəld reflekslərə sahib olmağı tələb edir. Bu insan bədənindəki reflekslərin inkişafına kömək edir;
- Çövkən və ya Polo oynamaq yüksək enerji xərclərinə səbəb olan bir fəaliyyətdir. Bu, kalori yandırılmasını artırır və bədən çəkisinə nəzarət etməyə kömək edir;
- Çövkən və ya Polo oynamaq bədənə düzgün vəziyyətdə qalmasını tələb edir. Bu, duruşun düzəldilməsinə və yaxşılaşdırılmasına kömək edir;
- Çövkən və ya Polo oynamaq təbiətdə olmaq, atlara qulluq etmək və onlarla ünsiyyətdə olmaq zehni gücləndirir, stressi isə azaldır.

Çövkən və Polo oyunlarında rast gəlinən fərqliliklər isə oyunçuların sayı, oyun müddəti və oyun zamanı səslənən musiqidir.

Yuxarıda sadalanan faydalar Çövkən və ya Polo oyunlarının fiziki sağlamlığa olan müsbət təsirlərindən yalnız bir neçəsini təmsil edir. Bu oyunlar həm fiziki, həm də zehni cəhətdən zənginləşdirici olaraq bir çox insanı aktiv həyat tərzinə təşviq edir.

## Ədəbiyyat

Abdulla, B.- Babayev, T. (2008). *Novruz Bayramı Ensiklopediyası*. Bakı: Şərq-Qərb.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

[bilgi.turkoloji.org.tr](http://bilgi.turkoloji.org.tr)

 TİKA  
TÜRKİYE SAĞLIK BAKANLIĞI  
BAKUR AZERBAIJAN

<https://unesco.preslib.az/az/page/McWOq5gxuw>.

<https://ich.unesco.org/en/USL/chovqan-a-traditional-karabakh-horse-riding-game-in-the-republic-of-azerbaijan-00905>.

Бретаницкий Л.-Веймарн Б. (1976). *Искусство Азербайджана IV-XVIII Веков*. М.: Искусство,

<https://web.archive.org/web/20100215184230/http://www.elibrary.az/docs/artofazerb.pdf>.

Crego, Robert. (2003). *Sports and Games of the 18<sup>th</sup> And 19<sup>th</sup> Centuries*. Westport, Conn.: Greenwood Press.



## BƏŞƏR MƏDƏNİYYƏTİNDƏ ÜMUMTÜRK MƏDƏNİ İRSİ

Vüqar KƏRİMLİ\*

### Xülasə

Türk mədəniyyəti haqqında dünya elmi fikrində ziddiyyətli məqamlar hələ də müşahidə edilməkdədir. Bütövlükdə türk sənəti adlandırdığımız bəşəri dəyərlər toplusu haqqında nə qədər fərqli tədqiqatlar təqdim edilsə də, mahiyyət baxımından müasir dövrdə ən aktual mövzulardan biri olaraq qalmaqdadır. Bəşər mədəniyyətində türk mədəni irsi problemini tədqiq edərək, mədəniyyətin inkişaf xüsusiyyətlərini, türk xalqlarına məxsus bədii sənətin formalarını, türk sənətinin qarşılıqlı təsir vasitələrinin öyrənilməsi və komparativistik təhlili elmi-nəzəri fikirdəki mövcud boşluqların doldurulmasını şərtləndirir. Bu bilgi bəşəriyyətin mədəni səviyyəsinin inkişafı üçün önəmlidir. Belə ki, türklərin əsrlərlə topladığı mədəniyyət nümunələrini gələcək nəsillərə ötürmək qarşımızda duran vacib öhdəçiliklərdən biridir.

**Açar Sözlər:** Türk xalqları, ümumtürk mədəni irsi, islam dünyası, bədii mədəniyyət, bədii təfəkkür.

### Abstract

Contradictory points are still observed in the world scientific opinion about Turkic culture. No matter how many different studies have been presented about the set of human values that we call Turks art as a whole, it remains one of the most relevant topics in the modern era. By studying the problem of Turkic cultural heritage in human culture, the development characteristics of culture, the forms of artistic art belonging to the Turks people, the study and comparative analysis of the means of mutual influence of Turkic art, it is necessary to fill the existing gaps in the scientific-theoretical opinion. This knowledge is important for the development of the cultural level of humanity. Thus, one of the important obligations facing us is to pass on the cultural examples collected by the Turkic over the centuries to future generations.

**Keyword:** Turkic peoples, all-Turkic cultural heritage, Islamic world, artistic culture, artistic thinking.

Bəşəriyyətdə yalnız böyük xalqlar dəyərlər yarada bilər. Türklər kamil bir irqdən törəmiş və mükəmməl şəkildə formalaşmış möhtəşəm bir xalqdır. Əgər bütövlükdə bəşər tarixi bir candırsa, türk onun ruhudur. Məhz bu səbəbdən türklər bəşəriyyətə böyük dəyərlər bəxş etmişlər. Əgər bir xalq bəşər mədəniyyətinə, tarixinə, elminə, bir sözlə, bəşəri irsə töhvə vermirsə, onu millət saymaq olmaz. Heç bir mədəni dəyəri olmayan, tarix boyu dəyər yarada bilməyən, başqalarının dəyərlərində itən bir xalq millət sayıla bilməz.

Ümumtürk mədəni dəyərləri dünya mədəniyyətinin üzvi bütövlüyünü yaradan ən güclü elementlərdən biridir. Bəşər sivilizasiyası dövrü - Pazırık kurqanından Tac Mahal kompleksinə, Bilgə və Gültəgin abidələrindən Təbriz miniatür məktəbinə, qədim türk yazılı abidələrindən tutmuş “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Alpamış”, “Nart”, “Manas” və s. eposlardan müasir türk yazarlarına qədər bir dövrü əhatə edir.

Dünya elmində sivilizasiya adlandırmaq üçün qoyulan bütün şərtlərə türk tarixi tam cavab verir. Türklər dövlətçiliyi, dövləti idarə edən qanunları, dövlət dili səviyyəsinə qalxan dili, yazılmış lüğətləri, epos və dastanları, öz məntiqi quruluşu ilə dünyanı heyran edən təqvim sistemi, bənzərsiz mifoloji düşüncəsi, türklərə məxsus olan tanrıçılıq sistemi, dünya sivilizasiyasına gətirilən dəmir emalı, dulusçuluğu və s. icad edərək dünyaya bəxş ediblər. Herodotun dediyinə görə, qədim türklər dünya xalqları içində ən mükəmməl hər b elminə yiyələnmiş bir xalqdır. Hələ 1277-ci ildə Mehmet bəy Karamanoğlu tərəfindən imzalanmış fərmana görə, hər yerdə ancaq türk dilində danışılacaq və yazılacaqdı. Bu da artıq türkçülük ideologiyasının əsas təməl dayağı olduğunu bildirmişdi.

Haqlı olaraq UNESCO Çingiz xanı üç böyük xidmətinə görə “min ilin adamı” elan etmişdir. 1206-cı ildə dövlətin əsasını qoyan Çingiz xan “Yasa” qanunlar toplusunu hazırlamışdır. Bu sənədi ilk

\* Doç. Dr., Kulturologiya Üzrə Fəlsəfə Doktoru, AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu, Elmi Katib, Bakı/Azərbaycan, yanshaq@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5868-8109.

Konstitusiyaya adlandırmaq olar. Avropada ilk rəsmi konstitusiyaya 1529-cu ildə -“Yasa”nın qəbulundan üç yüz iyirmi üç il sonra-Böyük Litva Knyazlığında yaradılmışdır. 1215-ci ildə Çingiz xan Xarəzm imperiyası ilə yaxın mehriban qonşuluq və diplomatik münasibətlər əsasında sərhədlərin toxunulmazlığı haqqında müqavilə imzaladı. Avropada belə müqavilələr 1648-ci ildən sonra meydana çıxdı. Bu, Çingiz xanın “mədəni Avropa”dan dörd yüz ildən çox irəlidə olduğunu göstərir. Dünyada ilk biosfer qoruğu Çingiz xan tərəfindən yaradılmışdır. “Həriq qazar” adlanan ərazidə ov, tələ tutmaq, ağac kəsmək, heyvan oltarmaq və s. qadağan olunmuşdur. Müqayisə üçün, ilk rəsmi biosfer sənədi Amerikada 1974-cü ildə - Çingiz xanın ölümündən təxminən yeddi yüz əlli il sonra ortaya çıxmışdı (Seyidov, 2017: 9).

Bununla belə, dünyanın bir çox alimləri dünya xalqlarının mədəniyyətinin təhlilini verərkən türk mədəniyyətini ya heç görmək istəmirlər, ya da uzaqbaşı islam sivilizasiyasının daxilində qabartmadan əridirlər. Üzdənirəq alimlərimiz bizim türk mədəniyyətinə deyil, qondarma mədəniyyətə mənsubluğumuz haqqında o qədər yazıblar ki, hətta Şərqi və Qafqaz mədəniyyəti təhlil olunarkən Azərbaycana layiqli yer verilmir.

Bir sıra tədqiqatçıların fikrincə, dünyada elə bir xalq yoxdur ki onun təşəkkülündə bir neçə xalq iştirak etməsin. Bu həqiqətdən də belədir. Lakin bəzi alim adına layiq olmayan tədqiqatçılar, israr edərək inandırmağa çalışırlar ki, Qafqaz coğrafiyasında türk xalqlarının təkamül prosesində irandilli və qafqazdilli etnosların rolu az olmamışdır. Bu heç də iki xalqın birləşməsindən əmələ gəlmək deyil. Bu sadəcə türk kökünə kölgə salmaq, ləkə yaxmaq deməkdir. Bu cəfəngiyatdır! Bu kimi sualların yaranmamasına səbəb olmaq üçün məsələləri elmi müstəvidə tədqiq edərək araşdırmaq zəruridir.

“Ey Türk özünə dön! Sən özünə dönəndə böyük olursan!..” ifadəsinin mənasının biri də məhz budur ki, biz heç bir xalqın birləşməsindən əmələ gəlməmişik (Ziya Gökalp, 1997).

Türklərin ictimai şüurunda imperiya mədəniyyəti yarandıqca və genişləndikcə öz formalarını dəyişdi, yəni köçərilikdən oturaq şəhər quruculuğuna çevrildi. Tarixi türk imperiyaları öz çiçəklənmə dövründə böyük şəhərləri dünyanın elm, mədəni və ticari mərkəzlərinə çevirmişlər.

Erkən orta əsrlərdən türk etnik-mədəni sisteminin hökmranlığı ona gətirib çıxardı ki, türk xalqının və dövlətinin tarixi Şərqi üç əsas dilində - ərəb, fars və türk dillərində yazıya alınıb. Türk qövminin bəşər tarixində əvəzsiz xidmətlərdən biri də, başqa dillərə, mədəniyyətlərə qarşı ayrı-seçkilik siyasəti yürütməmələridir. Onlar ana dillərini unutmamış əksinə, dillərinin zənginliyini qorumuşlar. Nəticə etibarilə türk mədəniyyəti digər mədəniyyətlər içərisində əriməmiş əksinə öz daxilində başqa mədəniyyətləri mühafizə edəcək funksiyasını uğurla yerinə yetirmişdir. Böyük xalqın yaratdığı mədəni irsin böyüklüyünə təkcə türk dilində yazılmış tarixi faktlar deyil, hətta digər dillərdə əldə edilmiş tarixi mənbələr də bunu sübut edir.

Türk xalqlarının həyat tarixindən bəhs edən, türk etnosunun ideoloji salnaməsi hesab edilən “Oğuznamə”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Altın-Arıq”, “Ural Batı”, “Alpamış”, “Koroğlu”, “Nart”, “Manas” və s. əsərlər yüksək bədii təfəkkürün nəticəsidir. Bu əsərlər türk mədəniyyəti, türk birliyi, türk düşüncəsi haqqında ideyaları yaymaq üçün yaradılmışdır. Bu baxımdan yazılı abidələrdə türk dünyasının müxtəlif dövrlərdə yaranmış dövlətçilik nümunələri, türkçülük ideyaları, bədii mifoloji təsəvvürü haqqında məlumatlar əks olunmuşdur (Baykara, 2001).

Məlumdur ki, bəşər tarixində oğuz tayfaları böyük dövlətlərin yaranmasında bilavasitə iştirak etmişlər, öz dövlətlərini qurmuş və həmişə türk birliyi ideyasının daşıyıcıları olmuşlar. Oğuznamə əsərində Oğuz dövlətinin yazılı salnaməsi deyil, həm də bütövlükdə türk etnosunun epik tarixi-ideoloji dastanını təmsil edir. Bu baxımdan Oğuz yazıları Orxon-Yenisey yazıları, türkçülük məfkurəsini şüurlu şəkildə təbliğ edən əsərdir. Türk qəhrəmanlıq dastanlarında igidlik və hökmranlıq ideyası ilə əlaqələndirilir. Oğuz dastanlarında türk ordusunun simasında çox vaxt nizam-intizam yaradan, dünyanı nizamlayan ədalət rəmzi görürdülər.

Türk və dünya mədəniyyətinin nadir incisi hesab edilən Fəzlullah Rəşidəddinin “Cami ət-təvarix” (“Tarixlər toplusu” XIV əsr) fundamental əsəri Oğuz yazılarının nadir nümunələrindən biridir. Oğuz türklərinin mədəni tarixi ilk dəfə olaraq dünya tarixi-mədəni kontekstində təsvir edilir. Dünya kulturoloji fikir tarixində bu klassik abidə türk xalqını, dövlətçiliyini, dilini və mədəniyyətini, eləcə də

İslam dünyasındaki yüksək mövqeyini açıq rəğbətlə təqdim edir. Fəzlullah Rəşidəddinin bir çox dillərə tərcümə edilmiş “Cami ət-təvarix” əsəri bu gün də türk boylarının şəcərəsini, türk dövlətlərinin tarixi mahiyyətini və türklərin ümumbəşəri təkamül dövrlərini öyrənmək üçün ən mühüm mənbələrdən biri hesab olunur.

Bəşər mədəniyyətinin inkişaf tarixində türk toxuma sənəti mühüm yer tutur. Türklər əl toxuculuğundan istehsalat mədəniyyətinə kimi ucalmışlar. Bunu Altaydan Anadoluya qədər uzanan türk ərazisində əsrlər boyu toxunmuş müxtəlif növ və çalarlarda tapılan xalçalar və onların nümunələri təsdiq edir. Buna misal olaraq, elmi araşdırmalara görə, dünyanın ən qədim xalçası Pazırıqdır. Sovet arxeoloqu Sergey Rudenko tərəfindən Altayda bəy ailəsinə aid qırxa yaxın zəngin sənət nümunəsi ilə birlikdə Pazırq kurqanında aşkar edilmişdir. Miladdan öncə V-IV əsrlərə aid olan bu xalça qırmızı keçə üzərində nazik yun sapla toxunmuşdur və hal-hazırda Sankt-Peterburq Ermitaj muzeyində nümayiş olunur. Xalça nümunələrinin tipologiyası, təsnifatı və çeşidi ilə bağlı elmi araşdırmalar sübut edir ki, Pazırq xalçasının toxunma üslubu digər Hun, türkmən, Azərbaycan, toxuculuq üslubu ilə eynidir.

Ehtimal olunur ki, bu qədim xalçanın kurqan altında saxlanmasına səbəb türbənin yuxarı hissəsində açılmış çuxurdan sızan suyun donması və xalçanın buzun içində qalması olub. Pazırq xalçası bir neçə çərçivəyə bölünür, birincidə qriflər, ikincidə atlılar, üçüncüsü marallar, dördüncüsü hun çiçəyi formasında simvollarla təsvir edilmişdir. Beşinci çərçivə iyirmi dörd çiçək hüceyrəsinə bölünür. Bir çox tədqiqatçıların fikrincə xalça üzərindəki xanaların sayının iyirmi dörd olması iyirmi dörd Oğuz tayfasını simvolizə edir. Xalı üzərində təsvir olunan atların quyruğu düyünlə bağlanmış və yəhərin üzəngi təsvir edilməmişdir. Çünki bu xalçanı toxuyan qədim türklər bu xalçadan min il sonra dünyada ilk üzəngini icad ediblər. Deməli, Pazırq xalçası görüldüyü kimi, bütün simvolik obrazların və toxuculuq məharətinin vəhdəti ilə türk etno-mədəni sisteminin məhsuludur.

Orta əsr yazılı mənbələrində türk xalçaları haqqında maraqlı məlumatlara rast gəlmək olar. “Kitabi Dədə Qorqud” eposunda, Nizami Gəncəvinin, Füzulinin, Xəqani Şirvanin əsərlərində ipək, xovlu və xovsuz xalçalar haqqında məlumatlar verilir. Türk coğrafiyasında toxunmuş, incə və zərif ornament və naxışları ilə diqqət çəkən bu xalçalar Avropanın məşhur rəssamlarının əsərlərində və miniatürlərində öz əksini tapmışdır.

XV əsr Avropa boyakarları Hans Memlinqin “Məryəm öz körpəsi ilə” əsərində “Şirvan” xalçasının, Van Eykin “Müqəddəs Məryəm” tablosunda “Zeyvə” xalçasının, Hans Holbeynin “Səfirlər” əsərində “Qazax” xalçasının təsvirləri yer almışdır.

Türklər İslam dünyasının mədəni dəyərlərini əxz edərək müsəlman mədəniyyətinin inkişafında olduqca önəmli rol oynamışlar. Ümumən İslam mədəniyyətinin inkişafında türklərin müstəsna rolu olmuşdur. İslam mədəniyyətinə misilsiz töhvə vermiş türk əsilli - Əl-Farabi, Əl-Biruni, Əbu Əli ibn Sina, Bəhmənyar, Xətib Təbrizi, Nizami Gəncəvi, Cəlaləddin Rumi, İmadəddin Nəsimi, Məhəmməd Fizuli, Əlişir Nəvai, Əl-Buxari, Kəmaləddin Behzad və digərlərinin əsərləri ilə dünya mədəniyyəti xəzinəsi zənginləşmişdir.

Türk-İslam mədəniyyəti dövründə Təbriz miniatür məktəbinə Şah İsmayıl Xətai tərəfindən müxtəlif yerlərdən olan rəssamlar dəvət olunurdu. Səfəvi dövründə mədəni mərkəzlər yaradılmışdır. Hindistanın Aqra şəhərində Cahan şah dünyanın bir çox yerlərindən memar, rəssam, bənnə, nəqqaş və s. iki yüz min ustanı cəlb edərək on yeddi il ərzində möhtəşəm Tac Mahal abidəsini inşa etdirmişdir. Memar Sinan İstanbulda möhtəşəm Süleymaniyyə və onlarla başqa memarlıq abidəsini ucaltmışdır. O dövrdə “türk rəmzi” və “islam simvolizmi” üstünlük təşkil edən bədii mədəniyyətin universal istiqaməti inkişaf etmişdir. Müxtəlif mədəni ənənələri və bədii dəyərləri cəmləşdirən, özünəməxsus memarlıq örnəkləri yaradılmışdır.

Türk-islam mədəniyyətinin inkişafı dövründə (XI-XVII əsrlər) mədəni mərkəzlərə çevrilən paytaxtlara müxtəlif mədəniyyətlərə mənsub sənətkarlar dəvət olunurdu. Böyük türk mütəfəkkiri Əristan Babanın məqbərəsi XIV əsrdə Əmir Teymurun qərarı ilə Sırdərya çayının sahilində yerləşən Otrar şəhərində inşa edilmişdir. Əmir Teymurun digər sərəncamı ilə 1397-ci ildə Türkünstanda Əhməd Yəsəvinin dəfn olduğu yerdə mədrəsə və kitabxananın otuz beş otaqdan ibarət olduğu böyük məqbərə kompleksi

tikilmişdir. 1485-ci ildə alim və astronom Sultan Uluqbəyin, adına nəfis bəzədilmiş məqbərə ucaldılır. Teymurilər dövründə şəhərsalma və memarlığın çoxsaylı nümunələri yaradılmışdır. XI-XII əsrlərə aid monumental memarlıq kompleksləri və indi də öz möhtəşəmliyini qoruyub saxlayan Buxara, Səmərqənd və Xivə orta əsrlərin ən möhtəşəm şəhərləri kimi tanınır. XVI-XVIII əsrlərdə bu şəhərlər daha da inkişaf etmiş, onlarla yanaşı Karman və Daşkənd şəhərləri də Şərqi dünyasının inciləri sırasında yer almışdır. Böyük “Qız qalası”, “Nadir şah qalası”, Termezdəki “Qırx-qız” (IX-X), Torebeq xanım (XII-XIV əsr), Fəxrəddin Razi (XIII əsr), Təkəş- Xorezmşah (XIII əsr), “Əzizan əl-Ramatani”, Daşqala (XIV-XVI əsr), Matkarim-İşan (XIX-XX əsr), Daşməcidi (XX) və s. məqbərələr özünəməxsus islam naxışlı memarlıq nümunəsidir. Hindistan türk xanlarının dövrü konsentrik üslubda çoxsaylı abidələrin yaradılması ilə səciyyələnir. Burada da müxtəlif dini dünyagörüşlərinin mənbəyinə çevrilmiş şəraitdə min ilə yaxın bir müddətdə dünya memarlığını arxetipik türk-islam mədəniyyətinin möhtəşəmliyi ilə zənginləşdirən sənət əsərləri yaradılmışdır (Kərimli, 2012).

Türklər bütün Avrasiyada tarixi sivilizasiyaların yaradıcı təfəkkürünü birləşdirən və mədəniyyətlərin qovşağında onların ən yaxşı ənənələrinə yiyələnmişdilər. Odur ki, türklərin həm xarakterində, həm də əməli yaradıcılığında təzahür edən ümumbəşəri keyfiyyətləri onlara müxtəlif sənətlərin açarını tapmağa və bu sahələrdə mahir ustad olmağa imkan verirdi.

Türk mədəniyyəti özünün çiçəklənmə dövründə təmasda olduğu digər mədəniyyətlərin sənət incisini yaratmışdır. Türk mədəniyyəti Hind, Çin, slavyan və müsəlman mədəniyyəti ilə qarşılıqlı təsir dairəsində inkişaf edərək onları yüksək mənəvi dəyərlərlə zənginləşdirmişdir. Türk mədəniyyətinin yüksəlişi ilə Şərqi İntibahı özünün ən yüksək zirvəsinə çatdı (Kafesoğlu, 1995).

Əmir Teymur Avrasiyada böyük türk imperiyasını yaradan zaman Səmərqəndə müsəlman Şərfinin ən istedadlı sənətkarlarını toplayaraq “dünyanın mədəni mərkəzi” etdi. XV əsrdə Əlişir Nəvainin və Kəmaləddin Behzadın şöhrəti ilə bədii sənətkarlıq vüsət alaraq Herat şəhərini Yaxın Şərqi sənət mərkəzinə çevirdi. XVI əsrdən Səfəvi imperiyasının paytaxtı Təbriz şəhəri Şərqi elm, sənət və yaradıcılıq mərkəzinə çevrildi. Səfəvi sarayının zəngin kitabxanası əlyazmaların yaradılması üzrə sənət emalatxanaları ilə birlikdə görkəmli xəttatların, rəssamların, miniatürçülərin və digər sənətkarların diqqət mərkəzinə çevrilmişdir. Mirək İsfahani, Mir Müsəvir, Soltan Məhəmməd oğlu Mirzə Əli, Müzəffər Əli və başqalarından ibarət istedadlı miniatürçü-rəssamlar, Şah Mahmud Nişapuri, Şeyx Məhəmməd kimi xəttatlar, Kəmaləddin Behzad, Qasım Əli, Şeyxzadə kimi böyük sənətkarlar dövrün tanınmış ustaları idi (Kafkasyalı, 2011).

Moğol və Osmanlı imperiyalarında XIX əsrə qədər miniatür məktəbinin ustad sənətkarları hesab edilən- Mir Əli, Əbd əs-Səməd, Seyid bəy, Fərrux bəy, Haşim, Əbül-Həsən, Basavan, Kəsu Das, Bishan Das, Manohar, Baba Nəkkəş, Nəkkəş Nigari, Əhmədcan Barlas, Heydər Kay, Qazi Çapir, Şah Qulu, Mustafa Çələbi, Səliməli Rəşid, Süleyman Çələbi, Nəkkəş Həsən, Əhməd Nəksi, Müsavvir Hüseyn, Abdullah Buxari və başqaları olmuşlar.

Moğol hökmdarı Əkbərin dövründə hazırlanmış “Baburnamə” və “Əkbərnəmə” əsərlərinin təsviri elementlərində Hind və Avropa incəsənətinin təsiri hiss olunmağa başlamışdı. Məhz bu dövrdə türk miniatür sənəti digər müvafiq sənət növləri ilə sintez olaraq praktik əhəmiyyətini artırmışdır.

Bu sənətin ənənəvi xüsusiyyətlərdən bədii yaradıcılıqda məharətlə istifadə edən müasir türk sənətkarları zəruri texnologiyaları rəngkarlıq, qrafika, xəttatlıq, kitab və s. sahələrdə tətbiq edirdilər. Misal olaraq Xalq rəssamı Mikayıl Abdullayevin paytaxt metropoliteninin “Nizami” stansiyasında dahi mütəfəkkirin əsərlərinin motivləri əsasında yaratdığı mozaika lövhələri, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposuna çəkdiyi illüstrasiyalar müasir miniatür yaradıcılığının orijinal nümunəsidir.

Hesab olunur ki, hazırda dünyada iyirmidən artıq xalq türk köklüdür və türk dillərində danışır. Müasir türk mədəniyyəti kifayət qədər multikulturaldır. Qlobal proseslərin, formalaşan qlobal mədəniyyətin təsiri altındadır. Türk mədəniyyətinin əsasları, onun dəyərlər sistemi, hərəkətverici qüvvələri, inkişaf xüsusiyyətlərinin nəzərdən keçirilməsi təkcə tarixçilər və türkoloqlar üçün deyil, həm də mədəniyyət nəzəriyyəsi sahəsində çalışan mütəxəssislər üçün maraqlıdır. Türk mədəniyyəti dünya mədəni prosesinin tarixini və bugünkü vəziyyətini dərk etmək üçün evristik cəhətdən qiymətli modeldir.

Beləliklə “Bəşər mədəniyyətində ümumtürk mədəni irsi” məsələsini araşdırarkən, belə nəticəyə gəlirik ki, Böyük türk xalqının bəşər mədəniyyətinə verdiyi töhvələr təkcə milli adət-ənənələri qorumaq, ötürmək və təkmilləşdirməklə deyil, həm də türk xalqlarının həyat tərzinin yüksək mənəvi-mədəni ölçülərə, davranış etikasına, digər cəmiyyət və xalqlarla münasibətlərin dərinliyinə və həssaslığına malik olması və möhtəşəm elm və incəsənət abidələri ilə dünya sivilizasiyasını zənginləşdirmək olmuşdur.

### Ədəbiyyat Siyahısı

- Baykara, Tuncer. (2001). *Türk Kültür Tarihine Bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim. (1995) *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kafkasyalı, Ali. (2011) *İran Coğrafiyasında Türklər*. İstanbul: Ayazoğlu.
- Kərimli, Vüqar. (2012). Cənubi Qafqaz və Türklər. *AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu//Mədəniyyət və İncəsənət Problemləri. Beynəlxalq Elmi Jurnal*, 2(40), 93-100.
- Seyidov, Abbas. (2017). Tanrının Qürur Övladı Türklər. *Azərbaycanda Türk Xalqları Tarixinin Tədqiqi və Tədrisi Məsələləri. Respublika Elmi-Praktik Konfrans Materialı*.
- Ziya Gökalp. (1997). *Türkleşmək, İslamlaşmaq, Muasirleşmək*. İstanbul: Toker Yayınları.

## KARACAOĞLAN'IN ŞİİRLERİNDE KADIN GİYİM KUŞAMI

Yazgül MERGENOVA<sup>1</sup>

### Özet

Türk topluluklarında kadına gösterilen saygı sınırsız olmakla birlikte edebiyatımızda en güzel örnekleriyle tasvir edilmektedir. Edebi eserlerin çoğunda onurlu, başarılı sahibi, çalışkan, özgüvenli kadınlar daima güzel kıyafetler ve değerli mücevherlerle betimlenmiştir. Savaş esnasında erkeklerle aynı saflarda savaşabilen güçlü ve mert kadınlarımız aşık olduklarında naif, utangaç olurlarken evlendikleri zaman iyi bir eş, annelik görevini üstlendikleri zaman koruyucu, merhametli insan sıfatlarına bürünürler.

Türk aşık halk edebiyatının kurucusu Karacaoğlan şiirlerinde kadına ve kadın giyim kuşamına önemli yer vermiştir. Şair kadınların baş süslerine, kıyafetlerine, elbiselerinin rengine, kollarına, omuzlarına, bellerine, ayaklarına, gerdanlarına takılan mücevherlere kadar tarif etmiştir.

Özellikle baş süsü olan *yazma*, *yağlık*, *tülbent* dönemin önemli aksesuarlarından olmuştur. Hem Türkçe de hem Türkmençe de Karacaoğlan'ın şiirlerinde *yazma* ile ilgili birçok mısralara denk gelmek mümkündür. *Tülbent yağlık* vurmüş şu hilal kaşa, / *Güllü yağlyk* örtmüş şol helal gaşa gibi örnekleri gösterebiliriz.

Saç süsü eşyalarından kadınların ve kızların günlük hayatta kullandıkları *saç bağı* mevcuttur. Saç bağlarını saçı örürlerken süslemek için kullanmışlardır. Dökülmüş goluña *saçbagyň* uju, / Alam beliğine altın *saç bağı*. *Düğme* – Alt kısmı delinmiş, çınlaması için içerisine küçük taşlar konan yuvarlak top biçimli gümüş mücevherdir. Altın *düğme* dikmiş kırmızı yüze, / Altyn *düwme* dökmüş gyrgyzy yüze. Şairin şiirlerinde düğmenin ilik anlamına da rastlıyoruz: *Düğmeler* diktireyim lal-ü mercan, / *Düwmeler* dakdyraýyn lagly-merjenden. *İbrişim* - işlemelerde kullanılan bükülmüş ipek, iplik: Başy *ibrish-yupek* telli bir gelin / Gelinin *ibrishim* saçı. *İbrişim* kelimesi bele bağlanan bez parçası olarak da geçen mısralar bulunur: *Çiğ ibrishim* pek yakışır beline.

**Anahtar kelimeler:** Karacaoğlan, yazma, yağlık, tülbent, saç bağı

### Abstract

The respect shown to women in Turkish communities is unlimited, although it is described with the most beautiful examples in our literature. In most literary works, honorable, successful, hard-working, self confident women are always depicted with beautiful clothes and valuable jewelry. Our strong and brave women who can fight on the same side as men during war are naive and shy when they fall in love, but when they get married, they become good wives, and when they take on the role of motherhood, they become protective and merciful people.

Karacaoğlan, the founder of Turkish folk love literature, gave an important place to women and women's clothing in his poems. The poet described women's head ornaments, clothes, the color of their dresses, and even the jewels worn on their arms, shoulders, waists, feet and necks.

Especially head ornaments such as *yazma*, *yaglik* and *tulbent* were important accessories of the period. It is possible to come across many lines related to *yazma* in both Turkish and Turkmen poems of Karacaoğlan. We can show examples such as *Tulbent, yaglyk vurmush shu hilal kasha*, / *Güllü yaglyk ortmush shol helal gasha*.

Among the hair ornaments, there is the hair ties used by women and girls in daily life. They used the hair ties to decorate their hair while braiding. *Dokulmish golluna sachbagin uju*, / *Alam bileğine altın sach bağı*. *Button* (Duvme) - It is a round ball- shaped silver jewelry with a hole at the bottom and small tags inside to make it ring. *Altın duvme dikmiş kırmızı yüze*, / *altın duvme dokmush gyrgyzy yüze*. In the poet's poems, we also come across the meaning of button as buttonhole: *Dugmeler diktireyim lal-u mercan*, / *Düwmeler dakdyrayyn lagly-merjenden*. *Ibrishim* - twisted silk, thread used in embroidery: *Bashy ibrish-yupek telli bir gelin* / *Gelinin ibrishim sachi*. There are lines where the word *ibrishim* is also used as a piece of cloth tied around the waist: *Chig ibrishim pek yakishir beline*.

**Keywords:** Karacaoğlan, yazma, yağlık, tülbent, sach bağı

<sup>1</sup> Öğretim üyesi., Mahtumkulu Türkmen Devlet üniversitesi, Roman-german ve doğu dilleri Fakültesi, Türk dili ve edebiyatı Bölümü, Aşkaba/Türkmenistan, mergenovayazgulyaa@gmail.com, ORCID:0009-0009-3315-523X

Türk topluluklarında kadına gösterilen saygı sınırsız olmakla birlikte edebiyatımızda en güzel örnekleriyle tasvir edilmektedir. Edebi eserlerin çoğunda onurlu, başarı sahibi, çalışkan, özgüvenli kadınlar daima güzel kıyafetler ve değerli mücevherlerle betimlenmiştir. Savaş esnasında erkeklerle aynı saflarda savaşılabilen güçlü ve mert kadınlarımız aşık olduklarında naif, utangaç olurlarken evlendikleri zaman iyi bir eş, annelik görevini üstlendikleri zaman koruyucu, merhametli insan sıfatlarına bürünürler. Fakat her durumda da kadınlarımız giyim kuşamına özen gösteren varlıklardır.

Türk aşık halk edebiyatının kurucusu Karacaoğlan şiiirlerinde kadına ve kadın giyim kuşamına önemli yer vermiştir. Karacaoğlan Türk şairleri arasında ilk olarak kıza ve kadına kendi ismiyle hitap etmiştir. Bu özellik Aşık halk edebiyatı döneminin unsurlarından biridir. Şair kadınların baş süslerine, kıyafetlerine, elbiselerinin rengine, kollarına, omuzlarına, bellerine, ayaklarına, gerdanlarına takılan mücevherlere kadar tarif etmiştir. Süs eşyalarını tarif ederken inci, sedef, mercan, lal, altın, gümüş gibi değerli taşlardan ve metallardan sıklıkla şiiirlerinde bahsetmektedir. Bunun yanı sıra ibrişim, atlas, kadife, ipek, keten, basma gibi kumaş türlerine de yer verilmiştir.

Özellikle baş süsü olan *yazma*, *yağlık*, *tülbent* dönemin önemli aksesuarlarından olmuştur. Hem Türkçe de hem Türkmençe de Karacaoğlan'ın şiiirlerinde *yazma* ile ilgili birçok mısralara denk gelmek mümkündür. Örneğin:

Nazlı yar elinden bir selam geldi,  
Ecel şerbeti de bağrımı deldi,  
Kibar yar alınca bir *yağlık* çaldı,  
Yeşil midir, oflaz mıdır, al mıdır?

Nāzli ȳar ilinde bir salam geldi,  
Ajal şerbeti-de begrymy dildi,  
Nāzli ȳar alnyna bir *ȳaglyk* çaldy,  
Ȳaşylmydyr, lälemdir, almydyr? (Garajaoglan, 2006:29)

Bu şiiirde gördüğümüz üzere *yağlık* kelimesi her iki dil için ortak kullanılmıştır. Fakat şairin bazı şiiirlerinin tercümesinde *yağlık* kelimesinin *yazma* ya da *tülbent* olarak kullanıldığını görebiliriz. Örneğin:

Tereviyi yuyup kodular taşa,  
Daha ne gelecek sağ olan başa,  
*Tülbent yağlık* vurmuş şu hilal kaşa,  
Gelin hiç söylemez, kız nazlı güzel.

Terewini ȳuwup goȳdular daşa,  
Dagy ne iş geljek, sag bolan başa,  
*Gülli ȳaglyk* örtmüş şol helal gaşa,  
Gelin hiç söylemez, gyz nāzli gözel. (Garajaoglan, 2006:117)

Bu şiiirin Türkmençe nüshasında sadece *yağlık* olarak kullanılan kelime Türkçede *tülbent* ve *yağlık* kelimeleri aynı anda kullanılmıştır.

*Yağlık* kelimesi sadece baş süsü olarak değil şairin şiiirlerinde kadınların kızların bellerine bağladıkları kuşak olarak da geçer. Örneğin:

Gyz-oglan zülpün boşanmyş,  
Boşanyp, ȳere düşenmiş,  
Juwan guşagyn guşanmyş,  
Gyz *ȳaglyk* çalmyş biline. (Garajaoglan, 2006:164)

Kıız-oğlan zülfün boşalmış,  
Boşalmış, yere düşermiş,  
Civan kuşağın kuşanmış,

Kız *yağlık* çalmış beline<sup>2</sup>

*Yazma* – başa örtülen bir çeşit yemeni, örtü. (Kavas, 2004:842) Karacaoğlan'ın şiirlerinde kadın baş süs eşyaları arasında yazma geçmektedir. Dönemin kadınları, kızları bu süs eşyası sabah akşam rengarenk olarak yazmayı kullanmışlardır. Örneğin:

Yavru keklik gibi kaynar eğlenir,  
Mis kokulu yağlar ile yağlanır,  
Sabah akşam türlü *yazma* bağlanır,  
Eğip geçer yeşil başın sevdiğim.

Şairin şiirlerinde bir başka baş süsü görevinde kullanılan kelimesi *fes* Türkmencede bambaşka kelime olarak karşımıza çıkıyor. Türk kültüründe *fes* kırmızı ve kalın çuhadan püsküllü ve silindirik başlık olarak tasvir edilmektedir. (Kavas, 2004:255) Örneğin:

Başına vurunmuş kadife *fesi*,  
Bir güzel uğruna tutarım yası.  
Bacaya koymuşlar demir kafesi,  
Baksam öldürürler, bakmasam öldüm.

Başyna oranmış mahmal *begresi*,  
Ogrynça tutuldy söygimiň ýasy,  
Bakjasyň bardyr demir gapysy,

Açşam öldürerler, açmasam ölem. (Garajaoglan, 2006:98)

Buradaki *fes* ve *begres* kelimeleri anlam bakımından birbirinden tamamen farklı. Çünkü *begres* kelimesi Türkmencede kadınların giydikleri hırkadır. Fakat aynı hırkada iki tane yen bulunuyor ve eskiden böyle bir giysi lazım olduğu yerde bir yenin iç kısmını kafalarının ortasına geçirerek kullanmış olabilirler. Günümüzde Türkmen kültüründe *kürte* adıyla bilinen yeni gelin baş süs eşyası eskiden evli olan ileri yaşlı kadınların hepsi tarafından kullanılmıştır. Bu arada adı geçen *begres*, *kürte* ve *fes* kırmızı renkte olduğu için tercümanlar bu anlamda kullanmayı uygun görmüş olabilirler. Bir diğer bakış açısı ise tercümanlar kafiyeye uygun ve denk olması için *fes* ile *begresi* aynı anlamda yani baş süs eşyası olarak kullanmış olabilirler. Çünkü Türk kültüründeki *fesin* biçimine uygun Türkmen kültüründe *topbı* veya *börük* adı verilen kadın baş süs eşyası bulunmaktadır.

Yine bir saç süsü eşyası kadınların ve kızların günlük hayatta kullandıkları *saç bağlarıdır*. Saç bağlarını saçı örürlerken süslemek için kullanmışlardır.

*Saç bağı* - saç örülürken uç kısmının tamamen sağlam durması için saçın yarı belinden bağlanarak sonuna kadar saç telleriyle beraber örülüp uç kısmında düğümlenen renkli ipliktir. Bazen bu ipliklere gümüş, altınlar bağlanmış. (Türkmen dilininin düşündirişli sözlüğü 2015:224)

Karacaoğlan'ın şiirlerinin birçoğunda saç bağı ile süslenmiş kadınlar kızların saçlarını tarif etmiştir. Örneğin:

Garajaoglan diýer, almazmy pajy?  
Aýralyk şerbeti zäherden ajy.  
Dökülmiş goluňa *saçbagyň* uju,  
Topla, dilber sallanmaly ýer degil! (Garajaoglan, 2006:21)

Ya da:

Garajaoglan diýer, söwdügin öwer,  
Altyn *saçbagy-da* topuga deger,  
Aý bilen bäs etmiş, Gün bilen dogar,  
Jenneti- aglada belli bir gelin. (Garajaoglan, 2006:117)

Karacaoğlan Türkçe şiirlerinde de bu süs eşyasının adı geçer ve her iki dilde de aynı anlamlarda kullanıldığını görebiliyoruz. Örneğin:

<sup>2</sup> Tercüme eden – MERGENOVA, Y. Mahtumkulu Türkmen Devlet üniversitesi. Öğretim üyesi.  
mergenovayazgulyaa@gmail.com



Zalim aşk elinden içmişim ağı,  
Senin için dolanırım bu dağı,  
Alam belliğine altın **saç bağı**,  
Tak saçına ince bele as gelin.

**Düğme** – Alt kısmı delinmiş, çınlaması için içerisine minicik (küçücük) taşlar konan yuvarlak top biçimli gümüş mücevher. (Türkmen dilinin düşündürişli sözlüğü 2015:324) Bu süs eşyası başa, saça, börüğe, fese, kadın veya erkek çocuk kıyafetlerin herhangi bir yerine takılır. Karacaoğlan'ın şiirlerinden düğme kelimesine rastlamak mümkündür. Örneğin:

Altın **düğme** dikmiş kırmızı yüze,  
Sürmeler çekmiş te mest ala göze,  
Aşığız biz yalan yakışmaz bize,  
Gelin hiç söylemez, kız nazlı güzel.

Altyn **düwme** dökmüş gyrgyzy yüze,  
Sürmeler çekmişdir ol ala göze,  
Aşyk biz, ýaraşmaz ýalan söz bize,  
Gelin hiç söylemez, gyz nâzli gözeli. (Garajaoglan, 2006:117)

**Düğme** kelimesinin sözlükte birinci anlamı elbiseyi kavuşturmak için karşısındaki iliğe geçmeye mahsus maden, kemik ve sedef gibi maddelerden veya harç ve kumaştan yapılan yassı, yuvarlak ve üçgen şeklindeki tane. (Kavas, 2004:213) Şairin edebi kişiliğinde bu kelimeye sıklıkla rastlıyoruz. Örneğin:

Garajaoglan, egmelerin,  
Köñül bermez degmelerin,  
İliklemiş **düwmelerin**,  
Çözer Elip, Elip diýer. (Garajaoglan, 2006:104)

Karacaoğlan eǧmelerin,  
Gönül sevmez deǧmelerin,  
İliklemiş **düǧmelerin**,  
Çözer Elif, Elif deyi

Karacaoğlan düğmelere onlarca şiirinde yer vermiştir. Şair düğmelerin her türlüünden söz etmiş. Düğme kadın elbiselerinin süs eşyası olmakla beraber rengarenk düğmeler, gümüşten düğmeler, türlü biçimdeki düğmeler, değerli taşlardan olan düğmeler şairin odak noktası olmuştur. Örneğin:

**Düğmeler** diktireyim lal-ü mercan,  
Yarsız kalan dünya başıma zindan.

**Düwmeler** dakdyraýyn lagly-merjenden,  
Ýarsyz galan dünýä başyma zyndan. (Garajaoglan, 2006:20)

Şair buradaki **düğme** ile ilgili mısradaki değerli taşlardan oluşan **düğmeden** bahsederken bir başka mısradaki biçim bakımından alışılmışın dışında olamayan **düğme** tarif edilmiştir. Örneğin:

Has ýyldyz **düwmeler** çapraz urulmyş. (Garajaoglan, 2006:32)

O dönemde kadın kıyafetlerinin esas süsü olan **düğmelerin** değerli metallere olduğuna dair şairin bu mısrasını örnek verebiliyoruz. Örneğin:

Ak göwsün üstüne kümüş **düwmesin**,

Dakan dilber meni mejnun eýledi. (Garajaoglan, 2006:82)  
Şairin yine bir şiirinde **dügmelerin** rengarenk oluşuyla ilgili şöyle betimlenir. Örneğin:

Elwan – elwan **düwmelerin** çözdüğim

Inçe bilde şindi zer istär köñül. (Garajaoglan, 2006:91)

**İbrişim** - işlemelerde kullanılan bükülmüş ipek, iplik. (Kavas, 2004:353) Şairin bazı şiirlerinde ibrişim kelimesi hem kadınların kızların saçlarının ipek gibi olduğunu betimlemek hem de bele bağlanan kuşağın ipek kumaştan olduğunu aynı zamanda ham ibrişimde yani işlenmemiş ipekten halılar dokudukları tasvir edilmiştir. Buradaki ibrişim hem betimleme hem kumaş ipek gibi görevlerdedir. Örneğin:

Belende çykdy men, seýran eýledim,

Gözeller içinde belli bir gelin.

Näsin wasp edebileýin beýle dilberin?

Başy **ibriş-yüpek** telli bir gelin. (Garajaoglan, 2006:116)

Şiirin bu mısrasındaki ibrişim kelimesi kadının saçların her telinin bir ipek teline benzetirken bir başka şiirinde de aynı betimlemeye rastlanır. Örneğin:

On sekizde geçer gücü,

Kız oğlana bulur suçu,

Gelinin **ibrişim** saçı,

Kızın altın tele benzer.

**İbrişim** kelimesi bele bağlanan bez parçası olarak da geçen mısralarda bulunur. Örneğin:

Karacaoğlan, gider kendi yoluna,

**Çiğ ibrişim** pek yakışır beline,

Divitin kalemin almış eline,

O dost biri defterine yazar mı?

Yine bu kelimenin işlenmemiş ipek iplik olarak karşımıza çıktığını da görebiliriz. Örneğin:

Hojasyny gördüm, dersini okar,

Bakjasynda bilbil nagmalar kakar,

**İbriş yüpek** alyp, halylyr dokar,

Şol guşakly, inçe billi bir gelin. (Garajaoglan, 2006:116)

Türkmencede **ibriş** Türkçede ise **ibrişim** geçen bu kelime her iki dil içinde ortak özellik taşımaktadır.

**Yektay** – tek parça, astarı ince hırkadır. (Türkmen dilinin düşündirişli sözlüğü 2015:324). Kadınlar tarafından sıklıkla kullanılan üst kıyafettir. Şairin edebi kişiliğinde bu kıyafetle ilgili mısra vardır. Örneğin:

Altına al eyer, üstüne **yekte**,

Al beni sevdiğim, koynunda sakla.

Egine al geýer, üstünden **yekta**,

Al meni söwdüğim, goýnuňda sakla. (Garajaoglan, 2006:29)

Türkmen kültüründe üst kıyafete yani hırkaya **Don** adı verilir. Bu kıyafet hem kadınlar hem erkekler tarafından kullanılmaktadır. Dilbilimciler, dolak kelimesinden don kelimesinin do kısmının geldiğini kaydederek bu kelimenin aslında ‘giysi’, ‘üzerini saran ve üzerini örten giysi’ anlamına geldiğini doğruluyorlar. (Atanyázow, 2004:123)

**Don** – pamuklu dokuma kumaştan iç ve dış katmanlar arasında ince şeritler bulunan beyaz, sarı çizgili dış giysi. (Türkmen dilinin düşündirişli sözlüğü 2015:297)

Messaý ýeri, mawy **donly** melegim,

Il arypdyr, ýörişinden ýu alar. (Garajaoglan, 2006:23)

Ya da

Gel eý mawy **donlym** geçmenem senden.

Ölmeýinçä aýrylarmy jan tenden? (Garajaoglan, 2006:75)  
Ya da

Bir guluň ýok Garajaoglana gadar,  
Husnunyň zekaty borjuňy ödär,  
Gyz, bakyşyň meni diwana eder,  
Kümüş **don** geýinmiş alyň üstüne. (Garajaoglan, 2006:80)  
Ya da

Mardin'den de Karacaoğlan Mardin'den,  
Çeken bilir ayrılığın derdinden,  
Koçhisar'dan, Hasan Dağın ardından,  
Acep gezssem mavi **donlum** var m'ola

Ulusal uygulamalı sanat kimseyi kayıtsız bırakmaz. Takılar - kadınların ve çocukların hayatında özel bir yeri vardır. Bunlar güzellik ve uyumla karakterize edilen, özgünlük, desen dengesi, ulusal dekorasyonlar kendisine fark yaratıyor. Eski çağlarda Türkmen kuyumcuları altına ve gümüşe değer vermişler. Altın ve gümüşleri taşlarla süsleyip, güzellik açısından eşi benzeri olmayan sanat eserleri yaratmayı becermişlerdir. Takıların estetik işlevinin yanı sıra çeşitli hastalıkları önleme önemi de vardır, takıların da bazılarının ise insanı nazardan koruduğuna inanılır. Bakır, bronz, gümüş, altından yapılmış süs eşyaları: küpeler, boncuklar vb. mücevherler: yüzükler halk arasında çok popülerdir. Takılara edebiyatda da büyük yer verilmiştir. Karacaoğlan'ın şiirlerinde takıların birçoğunun ismi anılmaktadır. Örneğin yüzük, bilekliğe şairin şiirlerinin çoğunda rastlamak mümkündür.

Kümüş **yüzükleri** dakmış barmaga,  
Zer **bilezik** akja gola uydurmuş. (Garajaoglan, 2006:84)

Gümüş **yüzükleri** takmış parmağa,  
Zer **bileklik** beyaz kola uydurmuş

Bu satırlarda kadınların kızların parmaklarına, kollarına süs eşyası olarak kullandıkları aksesuarlardan bahsederken diğer mısralarında süs eşyalarının materyallerini ve değerli taşlarının da ismi geçmektedir:

Yüzük ýasatdyrmış **gaşy almazdan** (Garajaoglan, 2006:126)  
Ya da

Golunda **altyn bilezik** (Garajaoglan, 2006:145)  
Ya da

Juwan goly **bilezikli**.  
Gyz **hünji** düzmüş eline. (Garajaoglan, 2006:165)

Yüzük yaptırmış **taşı elmastan**,  
Ya da  
Kolunda **altın bileklik**.  
Ya da

Civan kolunda bileklik,  
Kız **boncuk dizmiş** eline.

Karacaoğlan'ın edebi kişiliği çok yönlüdür. Şair aşık halk edebiyatı döneminde en fazla kadın ve kız isimlerine, kıyafetlerine, süs eşyalarına şiirlerinde yer verendir. Üstadın bu özelliği ise yaşadığı dönemin kadınların ve kızların günlük hayatını anlamamıza büyük olanak sağlamaktadır.

## Edebiyat

1. ATANYÝAZOW, Soltanşa. (2004). Türkmen diliniň sözköki sözlügi. Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy.

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ  
BİLDİRİ TAM METİN KİTABI

III. ULUSLARARASI TÜRKİYAT KONGRESİ

turkiyat.kongresin.org.tr



2. Garajaoglan. Aşgabat 2006.
3. Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi I A-Ž. Aşgabat 2015.
4. Türkmen diliniň düşündirişli sözlügi II K-Z. Aşgabat 2015.
5. Yakup KAVAS. Zambak okul sözlüğü. İstanbul 2004.

## O'ZBEK O'QUVCHILARINI RUS TILIGA BOSHLANG'ICH O'QITISHNI ASOSIY VAZIFALARI

### Characteristics of Work on The Development of Coherent Speech of Students

Ziyodaxon MIRZAYUNUSOVA\*

#### Annotatsiya

Maqolada boshlang'ich sinfda o'zbek o'quvchilarini rus tiliga o'qitishning asosiy vazifalari yoritilgan. O'zbek maktabining boshlang'ich sinfida rus tiliga o'rgatishning o'ziga xos xususiyatlari va qiyinchiliklari ko'rib chiqilgan. Rus tilidagi so'zlarni o'quvchilar xotirasida mustahkamlash uchun rus tilida to'g'ri gapirish ko'nikmalari, she'rlarni (yoki kichik she'riy parchalarni), qo'shiqlarni, maqollarni, matallarni, topishmoqlarni, chaqiriqlarni yodlash mashqlari foydaligi haqida fikr yuritiladi. Bu usullar jumalarning turli konstruksiyalarini o'zlashtirishga hissa qo'shadi va bolalarni ruscha so'zlarni to'g'ri talaffuz qilishga o'rgatadi, o'quvchilarning xotirasini mustahkamlaydi degan xulosa qilinadi. Rusiy zabon bo'lmagan bolalarga rus tilini o'rgatish, ularning rus tilidagi nutqini rivojlantirishning asosiy bo'g'inlaridan biri bu matn bilan ishlash, lug'at bilan ishlash, rasimga qarab hikoya tuzish kabi ishlar o'quvchilarning so'z boyligini boyitishdir. Darsda individual ish o'z maqsadiga erishish uchun bir nechta shartlarga rioya qilish tavsiya etiladi: muntazam, tizimli ravishda amalga oshirilishi; 2) individual vazifalar kichik bo'lishi; 3) individual ish uchun kartalar faqat amaliy xarakterdagi vazifalarni (mashqlarni) o'z ichiga olishi; 4) ish tekshirilishi va baholanishi kerak.

**Kalit so'zlar:** Umumiy ta'lim, ko'nikmalar, qobiliyatlar, qiyinchiliklar, grafik piktogramma.

#### Abstract

The main tasks of primary education of Uzbek students in the Russian language are covered in the article. Specific features and difficulties of teaching Russian literacy in Uzbek primary school are considered. About the usefulness of exercises to memorize Russian words, poems (or small poetic fragments), songs, proverbs, proverbs, riddles, challenges are considered. It is concluded that these methods contribute to the mastery of various constructions of sentences and teach children to pronounce Russian words correctly, train students' memory. Teaching Russian to non-Russian children, one of the main links of developing their Russian speech is enriching the students' vocabulary by working with the text, working with the dictionary, creating a story based on the picture. Individual work in the lesson is recommended to meet several conditions to achieve its goal: regular, systematic implementation; 2) individual tasks should be small; 3) cards for individual work include only tasks (exercises) of a practical nature; 4) work should be checked and evaluated.

**Keywords:** General education, skills, abilities, difficulties, graphic icons.

Rus tilini boshlang'ich o'qitishning asosiy vazifasi o'quvchilarni umumiy ta'lim ko'nikmalari va qobiliyatlari bilan qurollantirish - o'qish, yozish, nutqni idrok etish, nutq, suhbatda ishtirok etish, kuzatishlar, xulosalar chiqarish, ularni og'zaki shaklda ifodalash. O'zbek boshlang'ich maktabida rus tili savodini o'rgatishning o'ziga xos xususiyatlari va qiyinchiliklari bor. Avvalo, shuni hisobga olish kerakki, bu vaqtga kelib, bolalar o'z ona tilida o'qish va yozishning asosiy ko'nikmalariga ega bo'ladilar.

Ular so'zlarni bo'g'in va tovushlarga ajratish va tovushlarni (bo'g'inlarni) birlashtirishning dastlabki ko'nikmalarini allaqachon egallab olganlar, ular harflardan so'zlarning qanday shakllanishini bilishadi. Biroq, bolalar o'z ona tilida o'qish va yozishga o'rgatilganda, ular grafik piktogramma - harflardan tovush birikmalarini takrorlash ma'nosida o'qish "mexanikasini" o'zlashtirdilar. Ammo haqiqat shundaki, rus tilidagi bo'g'inlar va so'zlarning aksariyatida tovushlarning o'zi bola uchun tanish bo'lgan ona tilidagi tovushlardan sifat jihatidan farq qiladi. Binobarin, o'ziga xos tarzda o'xshash yoki bir xil harflarga ko'ra "o'xshash" rus harflarini birlashtirib, o'quvchi faqat o'xshash ruscha nutqni beradi va ko'p hollarda bu nutq undan butunlay farq qiladi.

\* Qo'qon davlat pedagogika institute, Hokand/O'zbekistan, zmirzayunusova@mail.ru.

Ularning tuzilishida nutqni rivojlantirish darslari, ish shakllari va turlaridan foydalanish juda xilma-xil bo'lishi mumkin. Bu xilma-xillik aniq darslarning maqsad va vazifalariga bog'liq. Ammo har bir dars asosiy ish turlarining mavjudligi bilan tavsiflanadi: rasmga asoslangan suhbat, so'zlarning tovush tarkibini tahlil qilish, matnni o'qish, o'qilgan narsaga asoslangan suhbat, rivojlantirish, dialogik nutq.

Suhbat savol-javob shaklida olib boriladi. Savollar matnning deyarli har bir jumlasiga va shunday shaklda qo'yiladiki, savolning so'zlari javobga kiritiladi.

Savod o'rgatishda yozma ishning asosiy turlari darslikdan, doskadan so'z va gaplarni yozish, ko'rgazmali, so'ngra eshitish diktantlaridir. Bolalarga nusxa ko'chirishda so'zlarni bo'g'inlar bo'yicha talaffuz qilish va yozish taklif etiladi. Oddiy nusxa ko'chirishdan tashqari, murakkab nusxalash amalga oshiriladi, ya'ni ma'lum vazifalar bilan aldash: so'zlarga yetishmayotgan harflarni kiritish, so'zlarni qo'shish, yetishmayotgan so'zni kiritish.

Mexanik ko'chirishning oldini olish uchun, shuningdek, ko'chirishga oddiy vazifalar bilan hamrohlik qilish tavsiya etiladi. Masalan: "So'zlarni yozing va qanday yozilishini eslang; So'zlarni yozing va ulardagi bo'g'inlar sonini aniqlang".

Savodxonlikda nafaqat o'qish va yozishga o'rgatish, balki o'quvchilar nutqini rivojlantirish borasida ham ishlar olib borilmoqda. Ushbu darslarda o'quvchilarning so'z boyligini boyitish davom etmoqda, ruscha jumalar va kichik izchil bayonotlar qurish qobiliyati rivojlanadi.

Shu munosabat bilan, vazifa paydo bo'ladi - dialogik va monolog nutqni rivojlantirish. Dialogik nutq ko'nikmalarini rivojlantirish uchun tabiiy vaziyatlarga taqlid qiladigan sharoitlarni yaratish muximdir. Sinf o'quvchilari berilgan mavzu bo'yicha dialoglar tuzadilar (do'konda, bog'da, dorixonada, kutubxonada).

Rus bo'lmagan bolalarga rus tilini o'rgatish, ularning rus tilidagi nutqini rivojlantirishning asosiy bo'g'inlaridan biri bu lug'at bilan ishlash, o'quvchilarning so'z boyligini boyitishdir.

Keyingi darsni rejalashtirishda o'quvchilarning faol lug'atiga qaysi so'zlarni kiritishni va qaysi so'zlardan faqat tahlil qilinayotgan matn mazmunini tushunish uchun foydalanilishini, so'zlarning ma'nosini qanday usullar bilan, qanday grammatik shakllarda ochishni aniq belgilab beriladi, o'quvchilar so'zlarni faol assimilyatsiya qilish uchun ishlatishlari mumkin.

Masalan, 3-sinfda "Qish" mavzusidagi darsda qish, qor, qishda so'zlari ushbu sinfda faol lug'atga kiritiladi. Ushbu so'zlar bilan bir qator darslarda maxsus o'quv mashqlari olib boriladi: ular tushuntiriladi, talaffuz, imlo ishlab chiqiladi, matnda o'qiladi, og'zaki va yozma nutqda qo'llaniladi, rus tilida izchil nutqqa kiritiladi. Momiqqina, muzlamoq, so'zlari passiv o'zlashtirish uchun mo'ljallangan, ular lug'atga faqat matn mazmunini tushunish uchun kiritilgan.

Boshlang'ich sinflarda yangi so'z ustida ishlash ma'lum ketma-ketlikda olib boriladi: yangi so'zni aniq talaffuz qilinadi va ma'nosini tushuntiriladi. Ular o'qituvchiga ergashib, so'zni aytadilar. Keyin so'zni doskaga yoziladi, o'quvchilar daftarlariga yozadilar.

Shunday qilib, bola eshitadigan, ko'rgan, talaffuz qiladigan, o'qigan, yozadigan har bir yangi so'z, ya'ni har bir jumla o'quvchilarning barcha turdagi hissiy idrokidan o'tadi. Shularni hisobga olib, o'rganilayotgan gap tuzilmalarida o'zlashtirilgan so'zlarni qo'llash uchun bir qancha mashqlar tuziladi. Shu bilan birga, urg'uni joylashtirishga, yangi so'zlarni to'g'ri talaffuz qilishga alohida e'tibor beriladi.

Boshlang'ich sinflarda so'zlarni birlashtirishning boshqa usullaridan foydalanish kerak. Bunda rasm ustida ishlash katta o'rin egallashi kerak. Lug'at ishi uchun siz ham mavzu, ham syujet rasmlaridan foydalanishingiz mumkin.

Rasmdagi mashq turlari quyidagicha bo'lishi mumkin: a) rasmdagi predmetlarni bildiruvchi so'zlarning nomi yoki yozuvi; b) rasmlar ostidagi sarlavhalarni tuzish va yozib olish; v) o'rganilgan lug'atni mustahkamlash maqsadida syujet rasmlari bo'yicha savollarga javoblar; d) o'qituvchi tomonidan berilgan so'zlar yordamida rasm bo'yicha suhbat.

Darslarda, ma'lum bir lug'at materiallari aniqlanganda, rasm bo'yicha suhbat har doim maqsadli bo'ladi: bolalar o'z javoblarida (yoki daftarga yozish) ushbu darsda o'zlashtirilishi tekshirilayotgan so'zlar bilan jumalalar yoki iboralardan foydalanishlari kerak.

Rus tilidagi so'zlarni o'quvchilar xotirasida mustahkamlash uchun rus tilida to'g'ri gapirish ko'nikmalari, she'rlarni (yoki kichik she'riy parchalarni), qo'shiqlarni, maqollarni, matallarni, topishmoqlarni, chaqiriqlarni yodlash mashqlari foydalidir.

Bu, shuningdek, jumalarning turli konstruksiyalarini o'zlashtirishga hissa qo'shadi va bolalarni ruscha so'zlarni to'g'ri ta'kidlashni o'rgatadi, o'quvchilarning xotirasini mustahkamlaydi. Yoddan o'rgangan narsaga qaytish va uni doimo takrorlash kerak. Masalan, III sinfda "Qish" leksik mavzusini o'rganishni boshlaganingizda, siz bolalarga savollar bilan murojaat qilishingiz mumkin: Qish, Yangi yil, archa haqida qanday she'rlarni bilasiz? Yoki: Sabzavotlar, o'yinchoqlar, hayvonlar haqida qanday topishmoqlarni bilasiz?

Lug'at materialini mustahkamlash, uni nutq modellari qismi sifatida faol ishlatish qobiliyatini rivojlantirishning eng muhim vositasi - bu maxsus leksik mashqlar.

Bunday mashqlarga quyidagilar kiradi:

1. Berilgan mavzu bo'yicha so'zlarni tanlash. O'qituvchining ko'rsatmasi bilan bolalar ma'lum bir mavzu bo'yicha so'zlarni eslaydilar, ularni nomlaydilar, yozadilar va ular bilan gaplar tuzadilar. Masalan, III sinfda "Mebel" mavzusida o'quvchilar parta, stol, stul so'zlarini guruhlashi mumkin bo'lsa, IV sinfda bu mavzuga boshqalar qo'shiladi: karavot, skameyka, ilgich, divan.

Boshlang'ich sinflarda so'z turkumini shunday umumiy tushunchalarga ko'ra amalga oshirish mumkin: o'quv qurollari (qalam, kitob, daftar, ruchka, portfel), mebel (stol, stul, parta, karavot), o'yinchoqlar (baraban, qo'g'irchoq, to'p) va boshqalar.

2. Otlar uchun fe'llarni o'ylab topish.

Otlar doskaga oldindan yoziladi, rasmlar yoki ekran tasvirlaridan ham foydalanish mumkin. O'qituvchining ko'rsatmasi bo'yicha, bolalar rasmda tasvirlangan so'zni o'qiydilar yoki ob'ektni nomlaydilar va savollarga javob berishadi: u nima qilmoqda? Ular nima qilishyapti? Shu bilan birga, ma'no jihatdan mos fe'l o'quvchilar tomonidan mustaqil tanlanadi.

3. Bu otlarga sifatdoshlar tanlash:

Qalam (qanaqa??) ... Kurtka (qanaqa??) ...

Sharf (qanaqa?) ... Doska (qanaqa??) ..

4. Predmetlarni belgilari yoki harakatlariga ko'ra taqqoslash:

Qovun sariq, tarvuz esa ... . Baliq suzadi, qush esa ....

5. Buyum sifatini rangi bo'yicha aniqlash:

Qizil pomidor. Bodring ...

6. Antonimlarning tanlanishi yoki gapda almashtirilishi. Duskada so'zlar ustunga yoziladi: baland ovozda, yuqoriga, ochilgan, issiq. Bolalar o'zlari uchun teskari ma'nodagi so'zlarni tanlaydilar (sokin, past, yopiq, sovuq) yoki ularni jumalarga kiritadilar:

Bola ovoz chiqarib o'qidi. Bola sekingina o'qidi. Xizmatchi derazani ochdi. - Xizmatchi derazani yopdi.

7. O'qituvchi savollariga so'z topish.

Ismlar: kim so'rog'i qanday so'zlar? nima? Erkak, ayol yoki betaraf so'zlarni o'ylab ko'ring. Ayting: Kim o'rgatadi? Kim shudgor qiladi? Sigirlarni kim sog'adi? Poezdlarni kim boshqaradi? Sen nima o'qiyapsan? Senda nima?

Boshlang'ich sinf o'qituvchisining vazifasi nafaqat o'quvchilarni ma'lum miqdordagi ruscha so'zlarni gapirishga o'rgatish, ular bilan o'rganilgan gap turlarini qurish, balki ko'plab o'quv ishlari orqali bolalarni o'z fikrlarini og'zaki va mustaqil ravishda ifoda etishga o'rgatishdir. yozishda izchillik bilan, shuningdek, boshqalarning fikrini izchil etkazish, voqealarni tasvirlash, o'qilgan narsaning mazmunini bayon qilish.

Boshlang'ich sinf o'quvchilarining nutqini rivojlantirish bo'yicha ishlarning samaradorligi haqida suhbat yakunida individual yondashuvning muhimligini ta'kidlash kerak. Materialni tushuntirish jarayonida bolalar bilan individual ishlash muhim rol o'ynaydi.

Materialni tushuntirishda o'quvchilardan biriga savollar bilan murojaat qilinadi, ikkinchisiga tegishli misollar keltirishni taklif qilinadi, uchinchisiga esa tasvirlangan materialni tahlil qilishga jalb qilinadi. Darsda individual ish o'z maqsadiga erishish uchun bir nechta shartlarga rioya qilishga harakat qilinadi: 1) u muntazam, tizimli ravishda amalga oshirilishi kerak; 2) individual vazifalar kichik bo'lishi kerak; 3) individual ish uchun kartalar faqat amaliy xarakterdagi vazifalarni (mashqlarni) o'z ichiga olishi kerak; 4) ish tekshirilishi va baholanishi kerak.

### Adabiyotlar

*Упражнений к системе развития речи.* (2001). Москва.

*Методика преподавания русского языка в национальной школе.* (1990). Под редакцией Л. З. Шокировой.

*Методика преподавания русского языка в национальной школе.*(??). Под редакцией Хегай М. Н.

Mirzayunosova, Ziyodaxon I. (2023). Formation of professional speech competence as a way to improve the effectiveness of teaching students. *Gospodarka i Innowacje*, 36, 97-99.



## OSMANLI ARXIV SƏNƏDLƏRİNDƏ ŞUŞA

### Shusha in the Ottoman Archival Documents

Zülfüyyə V. ÖNLEN\*

#### Xülasə

Osmanlı dövlətinin Azərbaycanda hakim olan dövlətlərlə münasibətlərinin tarixi XV əsrə dayansa da həmin dövrə aid arxiv materialları qorunub saxlanmayıb. Buna görə də Osmanlı diplomatik yazışmalarında Azərbaycanla əlaqədar ilkin məlumatlara əsasən XVI əsrin son rübünə aid arxiv materiallarında rast gəlinir. Qarabağ və Şuşa haqqındakı məlumatlar isə əksərən XVIII əsr yazışmalarında yer alır. Bunun səbəbi isə həmin dövrdə dünyada və regionda cərəyan edən hadisələrdir. Tarixdən də məlum olduğu üzrə Rusiya imperiyasının Hindistanı ələ keçirmək uğrunda Qərb dövlətləri ilə girişdiyi mübarizə nəticəsində Şimali Qafqaz və Xəzər sahilləri həmin imperiya tərəfindən zəbt olunmuşdur. Bu durum isə Osmanlı Dövlətini şimal-şərqdə öz mövqelərini gücləndirməyə sövq etmişdir. Məhz buna görə də Osmanlı Dövləti həmin dövrdə Qafqazın bir sıra ərazilərini, o cümlədən Şimali və Cənubi Azərbaycan torpaqlarının bir hissəsini ələ keçirib Rusiyaya qarşı qalalar, istehkamlar inşa etdirmişdir. Qeyd olunan dövrdə Azərbaycan xanları Səfəvi Dövlətinin və eləcə də regionda daha sonra qurulmuş dövlətlərin zəifliyi səbəbi ilə Rusiya imperiyasının işğalçılıq təhdidi qarşısında öz istəkləri ilə Osmanlı Dövləti ilə siyasi münasibətlər qurmuşdur. Xanların Osmanlı Dövləti ilə yaxınlaşması isə Osmanlı hökmdarları tərəfindən dəyərli hədiyyələr, xələtlər və təltiflər ilə qiymətləndirilmişdir. Diplomatik sənədlərdə Azərbaycanda baş vermiş siyasi, iqtisadi və mədəni hadisələrlə yanaşı həm də ölkəmizə aid çox sayda toponim öz əksini tapmışdır. Şuşa ərazisinin adı da məhz regionda baş verən hadisələr səbəbi ilə Osmanlı rəsmi sənədlərində tez-tez qeyd olunmuşdur. Hal-hazırkı məqalə də məhz XVIII - XIX əsrə aid Osmanlı diplomatik sənədlərində yer alan Şuşa toponiminin istifadəsi, orfoqrafiyası və eləcə də Şuşa xanı ilə əlaqədar məlumatların dəyərləndirilməsi ilə əlaqəlidir.

**Açar sözlər:** Şuşa, Osmanlı İmperiyası, Rusiya İmperiyası, Osmanlı arxiv sənədləri, diplomatik yazışmalar

#### Abstract

The history of the relations between the Ottoman Empire and the states ruling in Azerbaijan dates back to the 15th century, but archival materials from that period have not been preserved. Therefore, based on the earliest information in Ottoman diplomatic correspondence concerning Azerbaijan, references to this region are mainly found in archival materials from the last quarter of the 16th century. Information about Karabakh and Shusha, on the other hand, is mostly found in 18th-century correspondence. The reason for this lies in the events occurring in the world and the region at that time. As known from history, due to the struggle between the Russian Empire and Western states for control over India, the Russian Empire seized the North Caucasus and the Caspian Sea coast. This situation led the Ottoman Empire to strengthen its position in the northeast. For this reason, the Ottoman Empire occupied several territories in the Caucasus, including parts of Northern and Southern Azerbaijan, and built fortresses and strongholds against Russia. During this period, the Azerbaijani khans, due to the weakness of the Safavid Empire and the later-established states, established political relations with the Ottoman Empire in the face of the Russian Empire's expansionist threats. The rapprochement of the khans with the Ottoman Empire was valued by the Ottoman rulers through precious gifts, robes, and honors. In diplomatic documents, along with political, economic, and cultural events in Azerbaijan, many toponyms related to our country were also mentioned. The name of the Shusha region was frequently noted in Ottoman official documents due to the events taking place in the region. This article focuses on the use, spelling, and evaluation of the Shusha toponym in Ottoman diplomatic documents from the 18th and 19th centuries, as well as information related to the Khan of Shusha.

**Keywords:** Shusha, the Ottoman Empire, the Russian Empire, Ottoman archival documents, diplomatic correspondence

\* Dr., Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Akad. Z. M. Bünyadov adına Şərqsünəslıq İnstitutu, Türkiyə Tarixi və İqtisadiyyatı Şöbəsi, Bakı/Azərbaycan, veliyevaz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4075-8417

## Giriş

Osmanlı imperiyasının Azərbaycan xanlıqları ilə əlaqələri yalnız Rusiya imperiyasının Osmanlı Dövlətinin şimal-şərqindəki işğalçılıq siyasətinə qarşı aparılan mübarizənin bir parçası deyildi, o həm də XVII-XX əsrlərdə dünyada cərəyan siyasi və iqtisadi münasibətlərin bir hissəsi idi. Belə ki, Qərb dövlətlərinin Hindistanın təbii sərvətlərinin ələ keçirilməsi məqsədilə girişdikləri hərbi-siyasi münaqişələr zaman-zaman onların Osmanlı dövləti ilə yaxınlaşmasına və hətta Osmanlı dövlətinin xarici siyasətinə müəyyən təsirlər göstərməsinə səbəb olmuşdur. XVIII əsrdə Rusiya imperiyasının da Qərb dövlətlərinin Hindistan uğrunda apardığı mübarizəyə qoşulması ilə Osmanlı dövlətinin bir sıra sərhədləri kimi Qafqaz coğrafiyası da Rusiya ordularının təzyiqləri altında qalmışdır. Bu durum isə Qərb dövlətləri ilə Osmanlı Dövlətinin daha da yaxınlaşmasına və ittifaqlarının gücləndirilməsinə onları sövq etmişdir. Xüsusilə 1833-cü ildə İngiltərənin Şərq ölkələri ilə əlaqəli doktrinasını dəyişməsi<sup>1</sup> Osmanlı-İngiltərə münasibətlərinin müsbət yöndə inkişafına təsir göstərmişdir. İngiltərə üçün Osmanlı İmperiyasının Yaxın Şərqdə öz varlığını davam etdirməsi Hindistan ticarət yollarının təhlükəsizliyini Rusiya və Fransa imperiyasına qarşı qorumaq və eləcə də İngiltərə sənayesinin xammal tələbatını ödəmək mənasına gəlirdi. Osmanlı dövləti üçün isə Avropa dövlətlərinin bir-biri ilə qarşılıqlı siyasi və iqtisadi mübarizəsi onun həmin dövlətlər üzərində öz siyasi təsirini davam etdirməsi deməkdi. Məhz bu qarşılıqlı çıxarlar səbəbi ilə Osmanlı dövləti ilə İngiltərə arasındakı yaxın münasibətlər XIX əsrin ortalarına qədər İngiltərənin Mühafizəkarlar Partiyasının üzvləri tərəfindən davam etdirilmiş və 1878-ci il Berlin Konqresi ilə Osmanlı-İngiltərə əməkdaşlığı ən yüksək zirvəyə çatmışdır. Lakin bu tarixdən sonra İngiltərə, Hindistan ticarət yollarının təhlükəsizliyini təmin etmək məqsədi ilə apardığı siyasətdən - Osmanlı Dövlətinin ərazi bütövlüyünü qorumaqdan imtina etmiş, Aralıq dənizinin təhlükəsizliyini Osmanlı İmperiyasından ayırdığı torpaqlarla təmin etməyə çalışmışdır. Həmin dövrdə dəyişən siyasi baxışlar – xüsusilə 1875-ci ildə Liberal Partiyanın “qara təbliğati” sayəsində Osmanlı İmperiyası qısa müddətdə düşmən ölkə elan edilmiş, aparılan təbliğatlar nəticəsində iki ölkə ortaq maraqlara əsaslanan xarici siyasətdən uzaqlaşmış və münaqişə mərkəzli diplomatik əlaqələr dövrünə girmişdir. Balkan, Misir, Yaxın Şərqdəki Osmanlı ərazilərinin ələ keçirilməsi və erməni, yəhudi məskunlaşması kimi problemlər iki ölkənin münaqişə sahələri kimi ortaya çıxmışdır.<sup>2</sup>

Osmanlı rəsmi sənədlərində Şuşa ilə əlaqədar məlumatlara keçməzdən əvvəl məlumat üçün bildirməliyik ki, Osmanlı dövləti ilə Azərbaycanda hakim olan dövlətlər arasındakı ilk münasibətlər XV əsrə dayansa da həmin dövrə aid arxiv sənədləri müxtəlif səbəblərlə qorunub saxlanmayıb. Məhz buna görə də Azərbaycanla əlaqədar ilk Osmanlı yazışması XVI əsrin son rübünə aiddir. Azərbaycanla əlaqədar ilk sənəd də h. 19 səfər 983 / m. 23 noyabr 1575-ci ildə qeydə alınmışdır. Həmin sənəddə İrəvan hakiminin İran elçisi kimi İstanbulla gedişindən bəhs olunur.<sup>3</sup> Qeyd etməliyik ki, XVI -XVIII əsrə aid olan sənədlər XVIII-XX əsrin əvvəlindəki yazışmalara görə azlıq təşkil edir. XVIII-XX əsrin əvvəlinə aid sənədlərin sayı etibarilə çox olmasının səbəbini isə həmin dövrdə Osmanlı dövlətinin Rusiya imperiyasına qarşı regiondakı qüvvələr ilə birgə apardığı mübarizə və bu mübarizə sayəsində qurulan münasibətlər təşkil edir.

Azərbaycanla əlaqədar XVIII əsrin sonuna dair Osmanlı diplomatik sənədləri - Osmanlı hökmdarlarının hökm və xətti-hümayunlarından, sərhəd regionlardakı Osmanlı valiləri tərəfindən

<sup>1</sup> “İngiltərənin xarici işlər naziri Uilyam Pitt tərəfindən gündəmə gətirilən və Corc Kanning tərəfindən formalaşdırılan Osmanlı ərazi bütövlüyünün qorunması siyasəti xarici işlər naziri Lord Palmerstonun Yaxın Şərqlə bağlı İngiltərənin rəsmi xarici siyasətinin əsasını təşkil etmişdir.” Bax: Deniz, Can. (1988). *Tanzimat Dönemi Osmanlı-İngiliz İlişkileri* (1833-1878). Nəşr olunmamış magistratura işi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

<sup>2</sup> Karaca, Taha Niyazi. (2020). Dostluktan Çatışmaya: Osmanlı Dönemi Türk-İngiliz İlişkileri. *Journal of Anglo-Turkish Relations (JATR)*, Volume 1, Number 1, January. 11-32.

<sup>3</sup> Mühimme Defteri, nr. 27, hk. 241: *Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri. Karabağ-Şuşa, Nahçıvan, Bakü, Gence, Şirvan, Şeki, Revan, Kuba, Hoy II (1575-1918)*. (1993). hazırlayanlar: İsmet Demir Uğurhan Demirbaş H. Osman Yıldırım Yıldırım Ağanoğlu Hasan Akdağ Önder Bayır Hamza Çakır A. Osman Çınar Şükran Demirbaş Mücahit Demirel Muhittin Eliaçık Ayşe Emecen Nuray Kartal Nuran Koltuk Muhammed Sâfi Fuat Yavuz Nazım Yılmaz. Ankara: BOA, s. 1.

gönderilmiş təhriat, hesabat və məktublardan, eləcə də Azərbaycan, Dağıstan xanlarının yazışmalarından ibarətdir. Şuşa ilə əlaqədar Osmanlı rəsmi sənədlərini ümumiyyətlə əsas üç hissədə toplamaq mümkündür: 1. XVIII əsrin sonunda Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa; 2. XIX əsr Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa; 3. XX əsrin əvvəlində Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa.

Qeyd etməliyik ki, hər bir dövr özünə məxsus xüsusiyyətlər ilə fərqlənir. Belə ki, XVIII əsrin sonundan XIX əsrin əvvəlinə qədər olan sənədlər Rusiya imperiyasının işğallarına qarşı Osmanlı dövlətinin və region xanlarının birgə mübarizəsini və gizli yazışmalarını əks etdirir. Bu dövrə aid sənədlərdə həm də Azərbaycan xanlarının hakimiyyət uğrunda apardığı mübarizə diqqət çəkir. İkinci dövrə - XIX əsrin əvvəlinə aid sənədlərdə Rusiya imperiyasının işğallarına məruz qalan Azərbaycan ərazilərindəki müqavimət, üçüncü dövrə aid sənədlərdə isə Qarabağda ermənilərin törətdikləri qətliaamlar və onlara qarşı Azərbaycan xalqının apardığı mübarizə əks olunub. Hal-hazırkı məqalədə yalnız ilk iki dövrə məxsus sənədlərdəki məlumatlar toplanılmış və mövzu ilə əlaqədar hissələr tərcümələri ilə təqdim olunmuşdur. Birinci hissədə 23, ikinci hissədə isə 8 arxiv materialındakı məlumatlar yer alır. III hissəyə - XX əsrin əvvəli və Azərbaycan Xalq Cümhuriyyətinin Bolşevik Rusiyası tərəfindən zəbt olunmasına qədər olan dövrə aid təqribən 10 sənəd isə daha sonra kitab şəklində hazırlamağı planlaşdırdığımız “Osmanlı Diplomatik yazışmalarında Şuşa” adlı kitab ilə oxuculara təqdim olunacaqdır.

### **I) Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa toponiminin yazılışı və istifadəsi**

Yuxarıda qeyd olunduğu kimi Azərbaycan xanları ilə Osmanlı Dövləti arasındakı münasibətlər xüsusilə XVIII əsrdə Rusiya İmperiyasının Hindistan uğrunda apardığı mübarizələr nəticəsində - Qafqaz ərazilərinin işğalları ilə artmışdır. Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın region xanları arasında ön plana çıxması isə Şuşa adının həmin dövrlərdən etibarən Osmanlı rəsmi sənədlərində tez-tez qeyd olunmasına səbəb olmuşdur. Tarixdən də məlum olduğu üzrə Rusiya imperiyasının XVIII əsrin əvvəlindən Şimali Qafqazı və Xəzər sahillərini ələ keçirməsi ilə Osmanlı dövləti həmin ərazilərdə öz mövqeyini gücləndirməyə çalışmış və Azərbaycan, Dağıstan xanları, regiondakı sünni qrupların siyasi, dini liderləri ilə məxfi yollarla əlaqələr qurmuşdur. Bir müddət sonra isə İranın zəif mərkəzi hakimiyyətinə tabe olmaq istəməyən şiə məzhəbinə aid olan xanlar da Dağıstan və Azərbaycan xanları kimi şimaldakı sünni qrupların başçıları ilə birləşərək Osmanlı dövləti ilə yaxın münasibətlər qurmuş və ərazilərinə göz dikmiş rus imperatoruna qarşı mübarizə aparmışlar. Osmanlı dövlətinə öz itaətini bildirən xanlar isə Osmanlı hökmdarı, xüsusilə, Sultan I Əbdülhəmid (1774-1789) tərəfindən müxtəlif hədiyyələrlə təltif olunmuşdur. Həmin ərəfələrdə Azərbaycan xanları arasından Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın da öz istəyi ilə Osmanlı dövləti ilə siyasi münasibətlər qurmağa cəhd etdiyi yazışmalardan açıq şəkildə başa düşülür. İbrahim Xəlil xanın Rusiya imperiyası ilə müttəfiq olan İrakli xana qarşı mübarizədə daha fəal olduğu və digər Azərbaycan xanlarını da öz ətrafında siyasi müzakirələrlə və ya lazım gəldiyində hərbi yollarla birləşdirdiyi Osmanlı diplomatik yazışmalarında öz əksini tapıb.

XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəlinə aid Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa toponiminin yer alması məhz Qarabağ xanının adı ilə əlaqədardır. Belə ki, Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xan (1732-1806) yazışmalarda özünü yalnız Qarabağ xanı kimi deyil, həm də Şuşa və Gəncə xanı<sup>4</sup> kimi təqdim edir. Ümumiyyətlə, Osmanlı diplomatik yazışmalarında İbrahim Xəlil xan əksərən Şuşa-Qarabağ, yaxud Şuşa və yaxud yalnız Qarabağ xanı kimi qeyd olunur. Hər üç varianta da Osmanlı diplomatik yazışmalarda tez-tez rast gəlinir. Gəncə xanı kimi isə Osmanlı Dövləti tərəfindən yazılmış sənədlərdə əslə qeyd olunmur. Bunun səbəbi isə Gəncə xanlığının 1752-ci ildə Şeyx Ziyaəddin övladlarına

<sup>4</sup> İbrahim Xəlil xan 1787-ci ildə Osmanlı hökmdarına göndərdiyi Osmanlı dilində yazılmış məktubunda özünü “Şuşa, Gəncə və Qarabağ xanı və hakimi” kimi təqdim edir. Bax: HAT, 17/739: *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan*. (2011). Hazırlayanlar: K. Gürülkan, Y.İ. Genç, U. Demirbaş, S. Kahrıman, N. Koltuk, K. Şeker, S. Satar, V. Atik, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Genel Müdürlüğü, İstanbul: BOA, transliterasiya və faksimile s. 92-94. Həmin sənəddəki məlumatlardan daha sonrakı hissələrdə bəhs olunub.

“ocaqlıq”<sup>5</sup> olaraq verilməsidir. Qeyd etməli ki, sənədlərə əsasən Gəncə xanlığı bir müddət Osmanlı dövləti tərəfindən Sarı Mustafa paşaya, daha sonra isə Təhmasibqulu xan (Nadir şah 1736-1747) tərəfindən Şahverdi xana verilmişdir. Məhz buna görə də Şahverdi xan Osmanlı padşahı tərəfindən ona “itaət fərmanı” verilməsini məktubla tələb etmişdir. Bu tələbi üzərinə isə Osmanlı Sədarətindən – Babi-Ali<sup>6</sup> tərəfindən ərz təzkirəsi<sup>7</sup> göndərilmiş və burada qeyd olunmuşdur ki, ona “hakimanəcə kağız” yazılıb göndərilməsi uyğundur.<sup>8</sup>

İbrahim Xəlil xanın özünü Qarabağ xanı adlandırmasının səbəbi isə h. 23 rəbiülaxır 1193 / m. 10 may 1779-cu ildə Bayezid mütəsərrifi<sup>9</sup> və Kars mühafizi<sup>10</sup> İbrahim paşa tərəfindən Osmanlı Sədarətinə yazılmış təhriatda<sup>11</sup> bildirilir. Burada qeyd olunur ki: “*İran ölkəsinin müxtəlif yerlərində qarışıqlığın çıxdığı haqqında xəbər verilmişdir. İnşallah, o tərəflərdəki qarışıqlıq Dövləti-Aliyyə üçün xeyirli olar və Bəsrənin ələ keçirilməsinə, İran tərəfinin hüduddardakı zərərlərinin tamamilə bərtərəf edilməsinə müstəqil səbəb olar... Bu əsnada Şuşa xanı İbrahim Xəlil xan bütün əsgərlər ilə Qaradağ xanı Mustafa*

<sup>5</sup> Ocaqlıq: Xidmət qarşılığında (tərsənə işçilərinin, qala mühafizəçilərinin, qəsəbə və ya şəhər məmurlarının əksikliklərini qarşılamaq üçün) torpağın istifadə hüququnun müəyyən bir ailəyə irsən verilməsidir. Monqollarda, Elxanilərdə, Anadolu Səlcuqlularında və Anadolu bəyliklərində hərbi iqtaların əmir və ya sipahilərin oğlan uşaqlarına irsən keçən şəklinə “ocaqlıq” və ya “ocaqzadə timarları” deyilirdi. Bunlar daha sonra Osmanlı timar sistemi daxilində varlığını davam etdirmiş, ocaqzadə timarları olaraq təhri və timar qeydlərində yazılmışdır. Osmanlı dövlətində ocaqlıq termininin istifadə sahələri müxtəlifdir. Ən çox ocaqlıq statusundakı sancaqları ifadə etmək üçün işlədilmişdir. İki növ “ocaqlıq sancaq” vardı: “hökumət” və “yurtluq-ocaqlıq.” Ocaqlıq sahibləri öldüyü və ya xidmətdə qüsurları ortaya çıxdığı zaman sancaqları övlad və qohumlarına verildirdi, ailə xaricindən kimsəyə tövcih edilməzdi. Dövlətə sədaqətlə xidmət etdikləri müddətcə bu sancaqların idarəsinin quru bir mülkiyyət haqqı yerli bəylərə və bunların ailə üzvlərinə verildirdi. Əsasən “yurtluq”dan fərqli olmayıb, ocaqlıq sahibi öşür vergisi ilə birlikdə gömrük kimi bəzi vergiləri də toplama haqqına sahib idi. Həm yurtluq, həm də ocaqlıq sərhədləri mühafizə etmək və xüsusilə ani müharibə başladığı zaman ordu gəlincəyə qədər mübarizə aparmaq və ya əsl ordu yetişincə onunla birləşib birlikdə müharibədə iştirak etmək səbəbi ilə verildirdi. Bax: Kılıç O. (2007). Ocaklık. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, XXXIII c. s. 317-318.

<sup>6</sup> Sədarət: “Sədrəzəmlik” demək olan bu ifadə “Sədarət-i Uzma”, “ali sədr”, “Ali Sədarət” və ya “vəzir-i əzəm” olaraq da adlandırılırdı. “Sədarət-pənahi” isə sədrəzəm üçün istifadə edilmiş sifətlərdən biridir və “Sədarətin sığınacağı” deməkdir. Sədrəzəm Osmanlı dövlətində padşah adına dövlət işlərini idarə edən ən yüksək dərəcəli şəxs idi. Osmanlı dövlətinin quruluş dövründə yalnız “vəzir” vəzifəsi vardı. Vəzir sayının artması ilə əvvəlcə “birinci vəzir”, “ikinci vəzir” ifadələri, daha sonra isə “vəzir-i əzəm” və nəhayət Babi-Alinin qurulması ilə də “sədrəzəm” titulu verilməyə başlandı. Bax: İpşirli, M. (2008). Sadrazam. *İslam Ansiklopedisi*. XXXV c., I.: TDV, s. 414-419.

<sup>7</sup> Ərz təzkirəsi: Sədarət tərəfindən verilən təzkirələrə deyilirdi.

<sup>8</sup> HAT, 5/153, 7/224: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*. (2009). hazırlayanlar: Kemal Gurulkan, Ali Osman Çınar, Yusuf İhsan Genç, Uğurhan Demirbaş, İstanbul: BOA, transliterasiya 75-77, faksimile s. 400-401

<sup>9</sup> Mütəsərrif: Osmanlı dövlətində əyalət rəhbərliyindəki vali (qubernator) kimi, sancaqlarda eyni səlahiyyətə sahib vəzifəli şəxsə mütəsərrif deyilirdi. Bəzən vəzifəsinə müvafiq sancaq tövcihi mümkün olmadığına görə icra edilən bir vəzifə ilə birlikdə başqa bir sancaq əlavə olaraq və ya birdən çox sancaq da birləşdirilərək ona tövcih edilirdi (istifadə üçün verildirdi). Mütəsərriflər padşah tərəfindən fərmanla təyin olunurdu. Təyin edildikdən sonra qazi və naiblərə adı qeyd olunmuş paşanın sancağa mütəsərrif kimi təyin edildiyi bildirilir, bütün vəzifə sahiblərinin yeni mütəsərrifə itaət etməsi, onun əmrinə uyğun davranması tələb olunurdu. Mütəsərriflər çağırıldıqları zaman tabeçi-liklərində olan “qarı xalqı” ilə birlikdə döyüşə getməyə məcbur idilər. “Müqətaə”lərin nəzarəti və “iltizam” işləri ilə də birbaşa maraqlanırdılar. Şəhərdə olan bəzi dini və ictimai quruluşların, su yollarının təmiri və baxımı, hər hansı bir fəlakət anında xalqın ehtiyaclarının qarşılınması, sancağa məmurların təyin edilməsi üçün “takrir” yazılması və “ayani-vilayət”lə birlikdə əsnafın satdığı mallarla müvafiq “narh” (nırx: sabit qiymət) qoyulması kimi bir çox inzibati, hərbi, iqtisadi və ictimai məzmunlu vəzifələri yerinə yetirirdilər. Bax: Örenç, A.F. (2006). Mutasarrıf. *İslam Ansiklopedisi*. XXXI c., Ankara: TDV, s. 377-379.

<sup>10</sup> Mühafiz: Bir qalını və ya şəhəri mühafizə etməklə, nizam-intizamı və təhlükəsizliyi təmin etməklə səlahiyyətli olan komandir, şəhər qarnizon rəisi.

<sup>11</sup> Təhriat: Təhri -“qeyd”, “yazi”, “hesabat”, “bildiriş”, “məktub”, “dəftərə keçmə” və “torpaqların qeydiyyatının aparılması” kimi bir çox mənada istifadə edilmişdir. “Təhriat” təhri kəliməsinin cəm halıdır, rəsmi idarələr tərəfindən yazılmış məktublara deyilirdi. Sədrəzəm tərəfindən yazılmış məktublara isə “təhriati-bəhiyyə” (“gözlə təhriat”) və ya “təhriati-samiyyə” (“ali təhriat”) deyilirdi. “Təhriat” kəlməsi Osmanlı dövləti tabeçiliyinə keçən yeni ərazilərdəki əhalinin vergilərə görə qeydiyyatının aparıldığı dəftərlər üçün də istifadə olunurdu. Bax: Öz, M. (2010). Təhriat. *İslam Ansiklopedisi*. XXXIX c., I.: TDV, s. 425-429.

xan üzərinə hücum etmiş və Qaradağ məmləkətini tamamilən zəbt edib qalasını ələ keçirmişdir. Mustafa xan 3-5 nəfər süvari ilə Xoy xanı tərəfinə qaçmışdır. Bu gün Xoy xanı Əhməd xanın yanında olduğunu Bayezid mütəərrifi adı keçənə göndərdiyi qaiməsində<sup>12</sup> yazaraq bildirmişdir.”<sup>13</sup> Məndən də anlaşıldığı üzrə, həmin dövrdə Qarabağ xanı Mustafa xan olmuşdur. Məhz həmin dövrdən bir müddət sonra Osmanlı hökmdarına yazılmış məktubda İbrahim Xəlil xan özünü “Şuşa-Qarabağ-Gəncə xanı və hakimi” adlandırmış və məktubun sonunda həmin titulu istifadə etmişdir.

Şuşa şəhərinin adı ilə əlaqədar bəzi mübahisəli məsələlərin izahını da demək olar ki, Osmanlı diplomatik yazışmalarından tapmaq mümkündür. Belə ki, Şuşa adının ermənilər tərəfindən “Şuşı” adlandırılması onun tarixi mənbələrdəki yazılışı ilə əlaqəlidir. XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəlinə aid sənədlərdə Şuşa adının sonundakı “a” səsi ərəb əlifbasındakı əlif-maksura (ع) ilə “Şuşı” (شو شى),<sup>14</sup> XIX əsrin sonundakı bəzi sənədlərdə həmzə (ه) ilə “Şuşə” (شو شه)<sup>15</sup> və XX əsrə aid sənədlərdə isə əlif (ا) ilə “Şuşa” (شو شا)<sup>16</sup> şəklində yazılmışdır. Qeyd etməliyik ki, Şuşa şəhərinin adı XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəlinə aid sənədlərdə əlif-maksura (ع) ilə “Şuşı” kimi yazılsa da həmin hərf “a” səsi kimi tələffüz edilmişdir. Bu yazı forması ərəb dilinə məxsus bir xüsusiyyətdir. Ermənilərin Şuşa şəhərini həmin yazı forması əsasında “Şuşı” adlandırması da məhz bu səbəblə səhv sayılmalıdır. Osmanlı katiblərinin zamanla hərf xətlərini düzəltməyə çalışdığı Osmanlı diplomatik yazışmalarındakı dəyişikliklərdən başa düşülür. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, Osmanlı yazı üslubları arasında rika, sülüs, divani, reyhani, kufi, nesih, tevki və s. formalarından istifadə olunmuşdur. Qanunnamələrdə və məktublarda divani və sülüs yazı formasından istifadə olunduğu halda diplomatik yazışmalarda ümumiyyətlə rika<sup>17</sup> dəsti-xətti işlədilmişdir. Tədqiq etdiyimiz Osmanlı rəsmi sənədləri də “rika” yazı forması ilə qələmə alınmışdır. Azərbaycan xanları tərəfindən göndərilmiş məktublar isə əksərən fars dilində və divani xətti ilə yazılmışdır.

## II) XVIII əsrin sonunda Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa

Məlum olduğu kimi Şuşa qalası Pənahəli xan tərəfindən h. 1170-ci / m. 1756-1757-ci illərdə tikilmişdir.<sup>18</sup>

Şuşa toponiminin qeyd olunduğu ilk Osmanlı rəsmi sənədi isə h.17 zilqədə 1184 / m. 4 mart 1771-ci ilə aiddir. Məhz həmin sənəd əsasında Şuşa xanlığı ilə Osmanlı dövlətinin ilk əlaqələrinin daha əvvəlki illərə dayandığını söyləmək mümkündür. Belə ki, həmin sənəddə Azərbaycan xanlarının adamlarına

<sup>12</sup> Qaimə: Rəsmi sənəd, buyruq, fərman və kağız pul mənasında istifadə edilirdi. “Məmhur qaimə” isə “məhürlü sənəd” deməkdir.

<sup>13</sup> “İşbu fıkra dahi ülkâ-i İraniye'nin taraf taraf ihtilalini beyân olup ve ol havalinin ihtilali inşâallahu Teâla Devlet-i Aliyyelerine hayr-mahz ve Basra'nun teshirine ve İran tarafının hududlarda melhûz olan mazaratlarının bi'l-külliyə ber-taraf olmasına illet-i mustakille olmağla ... Bu esnada Şuşa Hanı İbrahim Halil Han asâkir-i külliye ile Karadağ Hanı Mustafa Han'ın üzerine hücum ve Karadağ memleketini tamamıyla zabt ve kal'asını ahz etmeğle Mustafa Han üç beş nefer süvari ile Hoy hanı cânibine firar edüp el-yevm Hoy Hanı Ahmed Han'ın yanında oldığın Bâyezîd mutasarrifi müşârunileyhe gönderdiği kâimesinde tahrir eder.” Bax: HAT, 29/1387: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 93-94, faksimile s. 413.

<sup>14</sup> HAT, 17/139; HAT, 17/765; HAT, 168/7093; HAT, 160/6677-a nömrəli sənədlərdə (həmin sənədlər “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan” adlı sənəd toplusunda yer alır.) Şuşı (شو شى) şəklində yazılmışdır.

<sup>15</sup> BEO, 629/47148 -də isə Şuşə (شو شه) şəklində yazılmışdır. Bax: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, faksimile s. 205-210.

<sup>16</sup> HR.SYS, 2877/23-də Şuşa (شو شا) şəklində yazılmışdır. Bax: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, faksimile s. 342-344.

<sup>17</sup> Rika: “Kağız, dəri parçası mənası daşıyan rika (ruka) xətt sənətində tez və asanlıqla yazıb-oxuma ehtiyacından yaranmış, qələmin təbii axışına uyğun divani xüsusiyyətlərə sahib yazı növüdür. Nə vaxt ortaya çıxdığı dəqiq bilinməyən rika yazısının XV əsrin ikinci yarısından sonra Osmanlılarda Divan-i Hümayunda müəyyən qaydalarla tətbiiq olunmuş və əsas xətləri ilə aydın xarakter qazanmışdır. XIX əsrdə gündəlik həyatda, məktublarda və rəsmi yazışmalarda geniş istifadə olunmuş, Babıali dövlət idarələrində işlədilmişdir.” Bax: Muhittin, Serin. Rik'a. (2008). *İslam Ansiklopedisi*, XXXV c. İstanbul: TDV, s. 108-109,

<sup>18</sup> Mustafazadə, Tofiq. (2010). *Qarabağ xanlığı*. Bakı: Sabah.

Osmanlı hökmdarı tərəfindən verilmiş dəyərli hədiyyələr haqqında məlumat verilməkdədir. Bu isə onu göstərir ki, Azərbaycan xanları daha əvvəlcədən xüsusi xəfiyyələr və yaxud “etibarlı adamlar” vasitəsi ilə Rusiya imperiyası və onun müttəfiqi olan İrakli xana qarşı Osmanlı hökmdarı ətrafında birləşdiklərini qonşuluqda olan Osmanlı vilayətlərinin valilərinə bildirmişdilər. Qarşılıqlı razılıq sayəsində isə Osmanlı hökmdarı bir neçə Azərbaycan xanı ilə birlikdə Şuşa xanı İbrahim Xəlil xanın adamını hədiyyələr ilə təltif etmiş və bu səbəblə Sədarət buyuruldusu<sup>19</sup> verilmişdir. Qeyd olunan buyurulduda bildirilir ki, Kars dəftərdarı<sup>20</sup> İbrahim əfəndi tərəfindən satın alınaraq Şuşa, Rəvan, Tiflis və Şamaxı xanlarının göndərdikləri elçilər ilə müharibədə yararlıqları<sup>21</sup> olan Yeniçəri və Silahdar Ocağı<sup>22</sup> ağalarına, Hacı Gəray Paşaya və Çıldır valisinə paylanan xələt, kürk, qoşqulu atlar ilə nağd verilmiş xərcliklərə dair məsrəflər dövlət büdcəsindən ödənəcək və bir sıra Azərbaycan xanları ilə birlikdə Şuşa xan İbrahim xanın adamı Hacı Ağaya da xələt veriləcəkdir. Hacı Ağaya veriləcək hədiyyələr sənəddə aşağıdakı kimi qeyd olunub: “Şuşa qalasında Pənah-oğlu İbrahim xandan gələn Hacı ağaya; xələt sincab qılıflı kürk: 1 ədəd, 55 quruş<sup>23</sup> xərclik, 200 quruş tabeçiliyində olan beş nəfərə; xələt libası: 5 ədəd, 50 quruş”.<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Buyuruldu: Türk dilində “buyurmaq” feilindən düzəldilmiş isimdir. Yazıldıqları yerə görə, mərkəzi və əyalət sənədləri olaraq ikiyə ayrılırdı. Onların xüsusi yazı tərzində vardı. Fateh qanunnaməsinə görə, sultanın tuğrası (imzası) olan hökmlər (əmrələr) yalnız üç şəxsin buyuruldusu ilə yazıla bilərdi. Onların arasında dünyəvi işlərlə əlaqədar məsələlərdə sədrəzəm, maliyyə işlərində dəftərdar (xəzinədar), şəriət məhkəməsi hökmlərində isə qazısəgərlər səlahiyyətli sayılırdı. Divan-i Hümayuna verilmiş bir arz (təklif), arıza, arzuhal (tələb, ərizə) və ya təkrir (istək, arzu) oxunub və tələb qəbul edilərsə, bəzən yalnız “buyuruldu”, bəzən isə “arz olunduğu üzrə təhriir oluna deyü buyruldu” (istənildiyi kimi qeydiyyata alınması əmr edildi) ifadəsi, yerinə yetiriləcək iş qeyd olunduqdan sonra yazılırdı. “Buyuruldu” sözü yazılmayan buyuruldulara da təsadüf edilmişdir. Bax: Kütükoğlu, M.S. (1992). Buyuruldu, *İslam Ansiklopedisi*. VI c., İ.: TDV, s. 478-480.

<sup>20</sup> Dəftərdar: Kargüzar: “Dəftərdar” deməkdir. Orta əsrlərdə digər bir sıra müsəlman dövlətlərində mövcud olmuş “mustofi” vəzifəsinə Osmanlı dövlətində “dəftərdar” deyilirdi. XV əsrdən Osmanlı mənbələrində rastlanan bu ifadənin dəqiq olaraq ilk dəfə hansı tarixdə istifadə edildiyi məlum deyil. Sultan Fateh Mehmetin Qanunnaməsinə görə dəftərdar, padşahın malının vəkil, sədrəzəm isə o malın naziri idi. Padşaha haradan “pişkeş” (hədiyyə) gəlsə, vəzirlərlə birlikdə dəftərdarlara da hissə ayrılırdı. Bayram təbriklərində padşahlar, vəzirlərin qarşısında olduğu kimi dəftərdarların qarşısında da ayağa qalxırdı. Əvvəlcə bir dəftərdar var ikən ölkənin genişləməsi ilə onların sayı artmışdır. Bax: Uzunçarşılı, İ.H. (1988b). *Osmanlı Devletinde Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: TTK, s. 325-334.

<sup>21</sup> Yararlıq: Tımarlı sipahilərin qaynağı daha dövlətin quruluşundan etibarən tamamilə dövlətin fəth siyasətinə əsaslanırdı. Tımar almaq və sipahi sinfinə girmək üçün padşahın səfərlərində, müharibələrdə iştirak etmək və yararlılıq göstərmək şərt idi. Tımar tövcihləri daha çox fəth edilən torpaqlardan verilirdi. Beləcə Rumelidə və Orta Avropa hərbi meydanlarında Anadoludan gələn minlərlə türk könüllü və ya axınçı, böyük yararlılıqlar qarşılığında fəth edilən torpaqlarda tımarlı sipahi olaraq yerləşirdilər. Böyük səfərlər əsnasında padşah Anadoluya fərmanlar göndərərək meydanlarda oxudur, könüllü gəncləri döyüşə çağırır və yararlılıqlar qarşılığında tımar vəd edirdi. Bu üsul Osmanlı dövlətinin başlanğıcından etibarən istifadə edilmişdir.

<sup>22</sup> Silahdar Ocağı: Bəzi Türk-İslam dövlətlərində və Osmanlı dövlətində sultanın silahları ilə silah-xanasında xidmət edən saray xidmətçiləri. Farsca “silah daşıyan” deməkdir. Osmanlılarda silahdarlığın Yıldırım Bəyazid dövründə ortaya çıxdığı qəbul edilir. Silahdarlıq saray təşkilatındakı xidmətlərdən birisi olmaqla birlikdə həm də qapı-qulu dəstələrindən birinin adı idi. Silahdarlıq vəzifəsində olan şəxsə “silahdar ağa” və ya “silahdarsəhriyari” deyilirdi. Silahda ocağı eyni zamanda “cemaati-silahdaran” adı ilə də adlanırdı. Bax: Turan, Ş. (2009). Silahdar, *İslam Ansiklopedisi*, XXXVII, İ.: TDV, s.191-193.

<sup>23</sup> Quruş: “Quruş” sözünün mənşəyi və tarixi XIII əsrə qədər gedir. Orta əsrlərdə Avropada qiymətli metalların çatışmazlığı səbəbi ilə çəkisi təxminən 1 qram və ya daha az olan gümüş sikkələr dövriyyəyə buraxılmışdı. XI əsrdən Mərkəzi Avropada yeni gümüş mədənlərinin kəşf və istismar edilməsi ilə ticarətin canlanması sayəsində daha iri gümüş sikkələr zərb edilməyə başlanmışdır. Belə ki, XIII əsrdə Şimali İtaliyada 2 qramlıq, sonra isə 4 qramlıq iri sikkələr dövriyyəyə buraxılmışdır. Avropanın digər yerlərində zərb olunmağa başlayan bu sikkələr İtaliyada “grosso”, Mərkəzi Avropada isə “großen” adlanırdı. Bu sikkələr Osmanlı dövlətində də istifadə olunmuş və müxtəlif dövrlərdə fərqli qram və dəyərlərdə “kuruş” adı ilə gümüş pullar zərb edilmişdir. Bax: Pamuk, Ş. (2002). Kuruş. *İslam Ansiklopedisi*, XXVI c., Ankara: TDV, s. 458-459.

<sup>24</sup> “Şuşa kal’asında Penâh-oğlu İbrahim Han’dan gelen Hacı Ağâ’ya; Hil’at sincab kubur kürk: 1 aded, 55 guruş Harclik: 200 guruş Yanında beş aded tavadlarına; İlbâs binış: 5 aded, 50 guruş”. Bax: C. DH, 11041: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 78, (s. 78-80), faksimile s. 402.

XVIII əsrin sonunda Şuşa ilə əlaqədar Osmanlı rəsmi yazışmaların xülasəsinə keçməzdən əvvəl bildirməliyik ki, sənədlər mövzular üzrə deyil, tarixi ardıcılığa əsasən sıralanıb. Qeyd olunan dövrə aid yazışmalarda əsasən Rusiya imperiyası ilə müttəfiq olan Tiflis xanı İrakli xana qarşı mübarizə aparan Azərbaycan xanları və onlara verilmiş təltiflər və eləcə də Azərbaycan xanlarının qarşılıqlı daxili mübarizəsi əks olunub. Hər bir sənəd ilə bağlı məlumat – mövzusu, tarixi ilə əlaqədar qeydlər isə materialdakı hissədən əvvəl təqdim olunub. Bunu da qeyd etməliyik ki, mövzu üzrə sənədlərin ayrıca araşdırılması gələcək tədqiqatlarımızda ələ alınacaqdır.

Şuşa toponiminin keçdiyi ilk sənəd h. 27 şəvval 1194 / m. 26 oktyabr 1780-ci ilə aiddir. Həmin sənəd Azərbaycan xanları arasındakı münaqişələr ilə əlaqədardır. Qeyd olunan münaqişələrə dair məlumatlar əvvəlcə Azərbaycan regionlarına qonşu olan Osmanlı vilayətlərinin valilərinə regionlardakı casuslar və ya bir-biri ilə münaqişə edən xanların xüsusi etibarlı adamları tərəfindən gətirilmiş məktublar vasitəsi ilə çatdırılırdı. Daha sonra isə həmin məlumatlar İstanbuldakı Osmanlı Sədarətinə və beləcə Osmanlı hökmdarına xülasə edilərək göndərilirdi. Sənədlərdəki məlumatlar əsasında demək olar ki, Azərbaycan xanları arasındakı münaqişələr Rusiya imperiyasının Azərbaycan ərazilərini tamamilə işğal etdiyi dövrə qədər davam etmişdir. XVIII əsrin sonu və XIX əsrin əvvəlinə aid Osmanlı dövləti ilə aparılan diplomatik yazışmalarda həmin münaqişələr tez-tez öz əksini tapmışdır. Məsələn, h. 27 şəvval 1194 / m. 26 oktyabr 1780-ci ildə Çıldır valisi Süleyman paşanın Sədarətə göndərdiyi məktubda aşağıdakı məlumatlar yer alır: *“Bundan əvvəl Dərbənd xanı Fətəli xan, Şirvan və Şəki xanı Hüseyin xan ilə Şuşa xanı İbrahim (xani-Qarabağ) ilə arasında bir neçə ildən bəridir ki, şiddətli ədavət vardı. Adı keçən İbrahim xan, adı keçən Hüseyin xanın oğlunu elçi ilə yanına cəlb etmiş və bir-bir Qarabağ, Bakı xanlarını da ələ keçirmişdir. Bu səbəblə adı keçən Fətəli xan və Hüseyin xan çox sayda əsgər ilə İbrahim xanın üzərinə hücum etmək üçün hazırlıq gördüyü zaman Hüseyin xanın əmisi Hacı Əbdülqadir bəyi təhrik edib gecənin bir vaxtında adı keçən Hüseyin xanı qəfildən qətl etdilər. Bu əvvəlcədən nemətlərin sahibinin (padşahın-Z.V.) hüzuruna bildirilmişdir.”*<sup>25</sup> Hicri 3 məhərrəm 1196 / m. 19 dekabr 1781-ci ilə aid sənəddə də - Ərzurum valisi vəziri-mükərrəm<sup>26</sup> Mustafa Paşanın təhriyatında Şuşa xanı İbrahim xan ilə Xoy xanı Əhməd xan arasındakı münaqişədən bəhs edilir: *“İraq və Kars tərəfindən Zənd Kərim xanın qardaşı Sadıq xan ilə əmisi Əli Murad xan arasında müharibə və münaqişə uzandığına görə, altı aydan bəridir ki, yollar bağlıdır. Bundan başqa bir neçə ildir ki, Xoy xanı Əhməd xan ilə Şuşa xanı İbrahim xan arasında da soyuqluq və ədavət olduğu üçün indiyə qədər bir neçə dəfə aralarında döyüş olub. Buna görə, adı keçən Əhməd xan Urmiya xanı İmamqulu xan ilə ittifaq qurmuşdur. Bu vəziyyəti eşidən İbrahim xan üç min əsgərlik orduya Naxçıvan xanı Şükrullah xanı sərkərdə təyin etmiş və Bayezidə on iki saatlıq məsafədə yerləşən Xoy sərhədindəki Çors adlı qəsəbəyə göndərmişdir.”*<sup>27</sup>

Azərbaycan və eləcə də regiondakı digər xanlar ilə münaqişələrin vaxtaşırı ortaya çıxdığını daha sonrakı yazışmalardan da müşahidə etmək mümkündür. Azərbaycan xanları arasındakı ədavət Rusiya imperiyasının Qafqazda irəliləyişinin qarşısının alınmasında böyük problem idi. Osmanlı dövlətinin rəhbərliyi isə məhz bu səbəblə bu münaqişələrin yatızdırılmasına və xanların ortaq düşməyə qarşı

<sup>25</sup> *“Bundan akdem Derbend Hanı Fethali Han ve Şirvan ve Şeki Hanı Hüseyin Han ile Şuşa Hanı İbrahim Han-ı Karabaği ile beynlerinde birkaç seneden beri adavet-i şedide olup merküm İbrahim Han, mezkür Hüseyin Han'ın oğlunu səfəret ile yanına celb etdikde ahz u habs ve birer takrib ile Karadağ ve Bakü hanlarını dahi giriftâr eylediği hasebiyle mûmâileyh Fethali Han ve Hüseyin Han asker-i vâfire ile İbrahim Han'ın üzerine gel mek üzere müteheyi iken Hüseyin Hanın ammisi Hacı Abdülkadir Bey'i tahrir edip gecenin bir vaktinde mûmâileyh Hüseyin Hanı ale'l-gafle katl etdikleri mukaddemâ hâk-i pây-i veliyyü'n-ni'âmâlarına arz olunmuşdu. ...”* Bax: HAT, 6/203\_A: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 94-96, faksimile s. 414.

<sup>26</sup> Vəziri-mükərrəm: “Böyük vəzir” deməkdir. Bax Sədarətə.

<sup>27</sup> *“İraq ve Kars cəniblerinden Zend Kerim Han'ın biraderi Sadık Han ile ammizâdesi Ali Murad Han beynlerinde muhârebe ve mücâdele mümted olduğuna binâen altı aydan mütecâviz yollar mesdûd olduğundan başka sene-i mâziyeden berü Hoy Hanı Ahmed Han ile Şuşa Hanı İbrahim Han beynlerinde dahi burûdet ve adavet-i külliye peydâ ve şimdije dek bir kaç defa muhârebe ve mukâtele vâki' olmaksın nâşî merküm Ahmed Han Rumiye Hanı İmam Kulı Han ile ittifaq ü ittihad edüp bu keyfiyet merküm İbrahim Han'ın mesmü'ü oldukda üç bin askere Nahçıvan Hanı Şükrullah Hanı başbuğ nasb ve Bayezid'e on iki saat mesafede Hoy hududunda vâki' Çors nâm kasabaya irsal edüp ...”* Bax: HAT, 17/733: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 96-98, faksimile s. 415.

birləşməsinə cəhd edirdi. Osmanlı dövləti Azərbaycan və Dağıstan xanlarını “İslam birliyi” şüarı altında birləşdirməyə səy göstərir və bu məqsədlə Osmanlı hökmdarı tərəfindən göndərilmiş hökmlərdə və xətti-hümayunlarda Quran ayələrindən çağırışlar edilir, misallar gətirilirdi. Məsələn, h. 1198-ci ilin cəmaziyəlxır ayının ortasında / m. 1784-cü ilin may ayında Osmanlı padşahı tərəfindən Xoy xanına göndərilmiş hökmdə Azərbaycan xanlarının din birliyi adı altında birləşməsi və İslam düşmənlərinə qarşı mübarizə aparması təkidlə tələb edilir. Hökm Azərbaycan xanlarının mərkəzi sayılan Xoy xanı Əhməd xana yazılmış və bir surəti də Şuşa xanına göndərilmişdir. Hökmdə aşağıdakılar bildirilir: “Azərbaycan xanlarının əsası və birincisi olan və Dövləti-Aliyyəmin diqqətini çəkən və onun tərəfdarı olan Xoy xanı Əhməd xana hökm edilir ki; İran sakinlərinin hamısı və ümumən Azərbaycanda yaşayanlar İslami birlik səbəbi ilə əvvəldən bəri ali səltənətimin ərkanının əbədi xanədanının (Osmanlı səltənətinin-Z.V.) həm-milləti və qonşusudur. Xüsusi ilə ədalətli hökmdarın zamanından adı keçən əhali haqqında əliaçıq hökmdarın sevgisi ulu əcdadım (Allahın nuru onların üzərinə olsun) zamanından çox olmuşdur. Din qayğısı və millətin himayəsi səbəbi ilə o tərəflərin düşmənin hiyləsindən qorunması zərurəti açıq-aydın hökmdarımın səlahiyyətindədir. Tiflis xanı İrakli xan Rusiya ilə məlum şərtlər üzərində müqavilə bağlamışdır. Məqsədi Azərbaycan xanlarını əvvəlcə parlaq vədlərlə bir-bir öz yanına çəkib İslam dövlətlərinin ittifaqını pozmaqdır. Allah qorusun Rusiya dövlətinin arxasından gətməyə məcbur edərək onların dünya və axirətlərini xarab etmək niyyətindədir. Bundan əvvəl xəbər alındığı zaman yalnız Azərbaycan xanlarını xəbərdar etmək üçün hələ Çıldır valisi olan vəzirim Süleyman paşa (Allah daim onu ucaltsın) və sədrəzəmim Bayezid mütəsərrifi İshaq paşa (Allah daim onu ucaltsın) tərəfindən xüsusi təhrirot yazılmışdır. Azərbaycan xanlarının hamısı vəziyyəti lazımlı şəkildə qarşılıqlı yazıb bildiriblər. Onlara yazılan təhrirot və mənfur İrakli xanın Rusiya ilə bağladığı müqavilə şərtlərinin surəti də dürməkləndir göndərilmişdir. Hal-hazırkı adı keçən vəzirin (Çıldır valisi Süleyman paşanın-Z.V.), sən ki, keçmişin sədaqətli xanısın, sənə və adı keçən xanlarıma göndərdiyi Süleyman adlı adamı vasitəsi ilə qeyd edilən tərəfə göndərdiyiniz təhrirot adı keçən tərəfindən Dəraliyyəmə<sup>28</sup> göndərilmişdir. Hamısı və çatan təhrirotlar Süleymanın nəsihətlərinə uyğun şəkildə bir-bir hökmdara bildirilmişdir. Dövləti-Aliyyəmin birliyi uğrunda göstərdiyiniz səbat və mətanətiniz, dinimizin qüvvətli olması üçün sərf etdiyiniz səyləriniz hökmdarımın sevincinə bəis olmuşdur.”<sup>29</sup> Sənədin sonunda isə bəzi Azərbaycan xanlarına Osmanlı hökmdarının xələtinin göndərilib-göndərlmədiyini qeyd olunub. Rəvan və Təbriz xanı (Xudad xan) xələtli, Urmiya (Məhəmmədqulu xan), Naxçıvan (Qulu xan), Mərənd (Süleyman xan), Qarabağ- Şuşa xanı (İbrahim xan), Şəki və Şamaxı xanları isə xələtsiz olaraq yazılıb.

<sup>28</sup> Dəraliyyə: “Ali qapı” deməkdir. Osmanlı dövlətinin paytaxtı – İstanbul üçün istifadə edilirdi.

<sup>29</sup> “Hanân-ı Azərbaycan'ın üss ü akdemi ve Devlet-i Aliyyəmin manzûr ve mültəzimi olan hâlâ Hoy Hanı Ahmed Han'a hüküm ki; Kâffe-i sekene-i İran ve umumen kuttân-ı memâlik-i Azərbaycan ittihad-ı diyânet-i İslâmiye cihetiyle öteden beri hânedân-ı muhalledül-erkân-ı Saltanat-ı Seniyyemin hem-millet ve hem-civarı olup be-tahsis zaman-ı adâlet-iktirân-ı şehriyârânemden əhali-i mezkûre haklarında teveccühât-ı mekârim-gâyât-ı dâverânem ecdâd-ı izâmım enârallâhu Teâla berâhînehum zamanlarından efvân olduğu nümâyân ve gayret-i diniyye ve hamiiyyet-i milliye hasebiyle ol aktârın mekâyid-i a'dâ-yı desâyis-feşândan sıyânet ve hirâseti zimmet-i himmet-hüsrevâneme lâ-büid idüğü zâhir ve ayândır. Tiflis Hanı İrakli Han Rusyalu ile şerâit-i malûme üzerine akd-i muâhede ve peymân eylediği ve merâmı Azərbaycan hanlarını temhîd-i mukaddemât-ı mücellâne ile birer takrib vifâk-ı devlet-i İslâmiye'den tahvil birle ma'âzallâhu Teâla dünya ve âhiretlerini harâb edecek Rusya Devleti mütâbaâtına icbâr etmek fikri idüğü bundan akdem lede'l-istihbâr mücerred havânin-i Azərbaycan'ı ikaz zımnında hâlâ Çıldır valisi vezirim Süleyman Paşa iclâlehûya ve Bayezid Mutasarrıfı İshak Paşa dâmet me'âlihiye sadriazamım tarafından tahrirât-ı mahsûsa tastîr ve mecmû'-ı hanân-ı Azərbaycan'a keyfiyeti iktizâsına göre bi'l-muhâbere ifade ve kendülere olan tahrirâtı irsal eyleseni derci ve İrakli Han-ı mesfûrun Rusyalu ile akd eylediği şerâit-i muâhedesinin sûreti lef ile tesyîr olunmuşdu. El-hâletü hâzihi vezir-i müşârunileyhin sen ki, han-ı sadâkat-nişân-ı ma'zî-ileyhsin sana ve sair hanân-ı mûmâileyhime gönderdiği Süleyman nâm âdemi vesâtatıyla cânib-i müşârunileyhe gönderdiğiniz tahrirât taraf-ı müşârunileyhden Deraliyyeme tesyîr olunmağla cümlesinin meşhûmları ve mevsil-ı tahrirât olan merkûm Süleyman'ın vesâyânız muktezâsı üzere takriri mü be-mü karîn-i ilm-i sahanem ve Devlet-i Seniyyem ittihadında sebat ve metânetiniz ve salâbet-i diniyyeniz muktezâsı üzere gayretiniz bâ'is-i inbisât-ı dâverânem olmuşdur”. Bax: A. DVNS. NMH. d, 9\_160: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, s. 114, transliterasiya s.110-114, faksimile s. 426. Arxiv materialında bəzi xanların adı qeyd olunub, bəziləri isə qeyd olunmayıb.



Yuxarıdakı sənədlərdən anlaşıldığı üzrə Azərbaycan xanları Osmanlı hökmdarına tabe olduqlarını bildirdikdən sonra hökmdar tərəfindən onlar müxtəlif şəkillərdə hədiyyələr ilə təltif olunurdular. Hətta onların elçilərinin məsrəfləri Osmanlı dövləti tərəfindən qarşılırdı. Məsələn, h. 17 şaban 1198 / m. 6 iyul 1784-cü il aid sənəddə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın katiblərindən birinin – Mirzə Məhəmmədin təbəçiliyində bir neçə nəfərlə Axısqaya getdiyi və burada Osmanlı vəziri Süleyman Paşanın xəzinə katibi İbrahim Əfəndinin də ona yoldaş olduğu və Dəraliyəyə yazılmış təhrirotin tərcüməsini gətirdikləri qeyd olunub.<sup>30</sup> Hicri 6 şəvval 1198 – m. 23 avqust 1784-cü ilə aid sənəddə isə Çıldır valisi Süleyman paşanın xəzinə-katibi ilə birlikdə Azərbaycan xanlarının təhrirotlarını İstanbula gətirən Şuşa xanı İbrahim xanın katibi Mirzə Məhəmmədə xərclik verilməsi haqqında məlumat verilir. Burada xərclik verilməsinin qəbul edildiyinə dair dəftərdar təlxisi<sup>31</sup> və Sədarət buyuruldusu yer alır. Buyurulduda aşağıdakılar qeyd olunub: *“Hələ Çıldır valisi olan vəzir-i mükərrəm səadətli Süleyman paşa həzrətinin xəzinə katibi ilə birlikdə bu dəfə Azərbaycan xanlarının təhrirotu (yazısı, məktubu – Z.V.) ilə Dəraliyəyə gələn, bu dəfə geri verilmək üzrə olan Şuşa xanı nəcabətli İbrahim xanın katibi Mirzə Məhəmmədə və xəzinə katibinə bir miqdar xərclik verilməlidir. İndi adı keçən mirzəyə iki min və adı keçən xəzinə katibinə beş yüz - cəmi iki min beş yüz - quruşun Xəzinəyi-Amirədən<sup>32</sup> verilməsi buyuruldu.”*<sup>33</sup>

Xanlar arasındakı mübarizə ilə bağlı bir digər sənəd də h. 13 şəvval 1198 / m. 30 avqust 1784-cü ilə aiddir. Burada Muş mütəsərrifi Maqsudun Osmanlı Sədarətinə yazdığı qaimədə Dərbənd-Quba xanı Fəthəli xanın şah soyundan gəldiyini iddia etdiyi birini İrana şah elan etmək istəməsi və bu səbəblə Şuşa, Təbriz, Xoy, Urmiya, Mərənd və Naxçıvan xanlarının etiraz etdikləri bildirilir: *“Dərbənd xanı kimi məşhur olan Quba xanı Fətəli xan “əslində İran şahı nəslindəndir, bunu İrana şah edərəm” iddiası ilə bir şəxs peyda edib və çox sayda əsgər səfərbər etmişdir. Öz ərazilərindən hərəkətə keçib Ərdəbilə yaxın bir yerə çatdıqları zaman Azərbaycan xanlarından eşidənlər - Şuşa xanı İbrahim xan, Təbriz xanı Xudadad xan, Xoy xanı Əhməd xan, Urmiya, Mərənd, Naxçıvan xanları və sair xanlar bir-birləri ilə xəbərləşib məsləhətləşərək ittifaq qurub Fətəli xana adam göndəriblər. Məktub yazıb bildiriblər ki, “bu cür hiyləyə və ara vurmağa etibarımız olmaz, bu səbəblə yersiz hərəkətlərdən razı deyilik, işin sonunu fikirləş və geri dön!” Öz əsgərlərini də səfərbər ediblər ki, Fətəli xanın bu cür məkr və hiyləsinin qarşısını alsınlar.”*<sup>34</sup>

<sup>30</sup> HAT, 16/720: *Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan*. (2015). hazırlayanlar: Güneş M., Şahin E., Koltuk M.T., Sağlamçubukcu S.A., İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği (TDBB), transliterasiya və faksimile s. 178-183. Burada təqdim olunan sənəddə tarix h. 17 şaban 1198 / m. 6 iyul 1784-cü il olaraq göstərilib. Lakin həmin sənəd *“Osmanlı Belgelerinde Karabağ”* adlı sənədlər toplusunda isə h. 16 şəvval 1188 / m. 20 dekabr 1774-cü il olaraq qeyd olunmuşdur. Müqayisə üçün bax: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 80-86, faksimile s. 401-409. Birinci tarixin doğru olduğunu daha sonra eyni mirzəyə verilmiş xərclik ilə əlaqədar sənəd əsasında söyləmək mümkündür. Bunu da əlavə etməliyik ki, OBK-da sənədin ilk hissələri verilmədiyinə görə həmin nəşrdəki sənəddə Şuşa-Qarabağ xanı ifadəsi yer almayıb.

<sup>31</sup> Təlxis: Sədrəzəm tərəfindən padşaha yazılan günlük hadisələrin xülasəsi deməkdir.

<sup>32</sup> Xəzinəyi-Amirə: Osmanlı İmperiyasında dövlət pullarının, qiymətli əşyaların və əlaqədar sənədlərin saxlandığı və qorunduğu yer.

<sup>33</sup> *“Hələ Çıldır Valisi Vəzir-i mükərrəm saadətli Süleyman Paşa hazretlərinin hazine kâtibine mürâfakaten bu defa Azerbaycan hanları tahrirâtıyla Deraliyye'ye gelüp bu defa i'âde olunmak üzere olan Şuşa hanı necâbetli İbrahim Han'ın kâtibi Mirzâ Mehemed'e ve hazine katibi mûmâileyhe birer mikdar harclik verilməsi muktazî olmağla imdi mirzâ-yı mûmâileyhe iki bin ve hazine kâtibi merkûma beş yüz cem'an iki bin beş yüz guruşun Hazine-i Âmir'e'den i'tâsını telhis eyliyesiz deyu buyuruldu.”* Bax: C. DH, 15873: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 117-118, faksimile s. 429.

<sup>34</sup> *“Derbend Hanı dimekle meşhur Kuba Hanı Fethali Han bir şahıs peydâ edüp "fi'l-asl İran şahı neslindedir bunu İran'a şah ederim" deyu iddia ile asâkir-i kesîre cem' ve oldukları mahallerden hareket, Erdebil'e karîb bir mahalle vüsûl olduklarında Azerbaycan hanlarının mesmû'ları oldukda Şuşa Hanı İbrahim Han ve Tebriz Hanı Hüdâdâd Han ve Hoy Hanı Ahmed Han ve Rumiye ve Merend ve Nahçıvan hanları ve sâir hanlar birbirleriyle muhâbərə ve istişâre bi'l-ittifak Fethali Han'a âdem gönderirler. "Bu makûle mekr ü tezvirâta itibarımız olmayup bu vechile harekât-ı nâ-ber-câyâ rızâlarımız olmayup encâmî-kârî mülâhaza ederek gerü avdet eylesüz" deyu han-ı mûmâileyhe tahrir ve kendü askerlerini dahi cem' ve Fethali Han'ın bu misillü mekr [ü] hilesini def' eyleye. ...”*. Bax: HAT. 28/1333: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 118-120, faksimile s. 430.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi Osmanlı dövləti tərəfindən Azərbaycan xanlarına göndərilən hökmlərdə, məktublarda daim “İslam birliyi” şüarı əks olunur. Məsələn, Quba xanına Quba və Dərbənd hakimi Fətəli xana h. 1198-ci il ramazan ayının sonu / m. 1784-cü ilin avqust ayında göndərilmiş hökmdə eyni fikir səslənir. Hökmdə düşmən tərəfindən hər hansı hücum baş verərsə, Osmanlı dövlətinin vəzir və sərkərdələrinə göndərilmiş fərmana əsasən onların da daim hazır olduqları və birlikdə mübarizə aparacaqları qeyd olunur. Həmin hökmdə eyni zamanda Azərbaycan xanlarının – Şirvan, Şamaxı, Şuşa və Xoy xanının düşməyə qarşı birlik və bərabərlik içində olduqları xəbərinin məmnuniyyətə səbəb olduğu bildirilir: “*Quba və Dərbənd hakimi Fətəli xana (Allah onun ucalığını artırsın) hökm edilir ki, Siz ki; keçmişin etibarlı xansınız. Bu dəfə həm sizin tərəfinizdən, həm də Şəki və Şirvan xanı Məhəmməd Həsən, Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xan, Şamaxı xanı Məhəmməd Səid xan, qardaşı Ağası xan, Usmi ilə məşhur Əmir Həmzə Xanzadə Əli bəy, Surxay Xanzadə Məhəmməd xanın oğlu Abdulla bəy, Xoy xanı Əhməd xan tərəfindən əvvəlki Qarabağ xanının mötəbər katibindən Məhəmməd Əfəndi və hələ Çıldır valisi olan vəzirim Süleyman paşanın (Allah onun ucalığını artırsın) xəzinə katibi İbrahim bəy vasitəsi ilə Dəraliyyəmə göndərilən ərizəniz çatmışdır. Məlumatlar bir-bir hökmdarın nəzərinə çatdırılmışdır. Din və şəriət qeyrəti ilə İslam ölkəsini qorumaqda və Allaha şəriq qoşan düşməndən İslam ölkəsini müdafiə etməkdə İslam qeyrətinə uyğun səy göstərərək, “Möminlər bir binanın daşları kimidir, bir-birlərinin köməyidirlər” hədisinə uyğun davranaraq müsəlmanları himayə etmək haqqında hamınız tam birlik içində olduğunuz üçün hökmdara tam hüsur hasil olmuşdur. Tiflis xanı İrakli xan dedikləri İblis bundan əvvəl Rusiyalıya sığınıb Azərbaycanı və İrəvanı zorla zəbt etmək, Allah qorusun, Allaha inananları təhqir edərək itaət altına almaq və İrəvan ölkəsində şah olmaq kimi fəsad fikirlər daşıyır. Bu məqsədinə çatmaq üçün Rusiyanın bu tayfaya qeyd və şərtlərini əhatə edən bir sənəd verdiyi əbədi Dövləti-Aliyyəmə tərəfindən eşidilmişdir. Bu əsnada Azərbaycan xanları və Dağıstan ölkəsinin hökmdarları adı keçən hadisə haqqında fikirləşib belə qərara gəlirlər ki, adı keçən lənətinin və xüsusən Rusiyalı kafirlərin məqsədləri müsəlmanları bölməkdir. Bunların hiylə və fırıldaqlarına könlü bağlamayın!”<sup>35</sup>*

Münasibətlərin davamında Azərbaycan və Dağıstan xanlarına h. 19 şəvval 1198 / m. 5 sentyabr 1784-cü ildə bir daha hədiyyələr göndərilmişdir. Həmin hədiyyələr xüsusi iki hədiyyə dəftərində yazılmışdır. Birinci dəftərdə Osmanlı padşahı tərəfindən Azərbaycan və Dağıstan xanlarının adları və onlara göndərilmiş hədiyyələr, ikinci dəftərdə isə İrəvan və Naxçıvan da daxil olmaqla əksərən Cənubi Azərbaycan xanlarının adları və onlara göndərilmiş hədiyyələr qeydə alınmışdır.<sup>36</sup>

13 iyun 1785-ci ildə<sup>37</sup> Çıldır valisi Süleyman paşanın Sədarətə göndərdiyi yazıda da məhz bu hədiyyələr ilə əlaqədar məlumatlar yer alır. Belə ki, burada Azərbaycan və Dağıstan xanlarına göndərilən Sədarət yazılarının və hədiyyələrin lazımı yerlərə çatdırılması, Azərbaycan və Dağıstan xanlarının da bunun əvəzində Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın etibarlı bir adamını İstanbulla

<sup>35</sup> “*Kuba ve Derbend Hâkimi Fethali Han dâmet me’âlihiye hüküm ki, Siz ki; han-ı salâbet-nişân-ı ma’zî-ileyhsiz. Bu defa gerek sizin tarafınızdan ve gerek Şeki ve Şirvan Hanı Mehemed Hasan ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han ve Şamahı Hanı Mehemed Said Han ve biraderi Agasi Han ve Usmi ile meşhur Emir Hamza Hanzâde Ali Bey ve Sürhay Hanzâde Mehemed Han’ın oğlu Abdullah Bey ve Hoy Hanı Ahmed Han taraflarından Karabağ hanı ma’zî-ileyhin muteber küttâbindan Mehemed Efendi ve hâlâ Çıldır Valisi Vezirim Süleyman Paşa iclâlehûnun Hazine Kâtibi İbrahim Bey vesâatlarıyla Deraliyyeme irsal olunan ma’rüzâtınız vâsıl ve mefâhîm ve mezâminine mü be-mü ittulâ-ı şahanem şâmil ve cümleünüz din ve şeriat-i mutahhara gayretiyle memâlik-i İslâmiye[yi] muhâfiziyyetde ve müdâfaa-i a’dâ-yı müşrikinde muktezâ-yı hamiiyet-i İslâmiyye üzere sarf-ı maktûr iderek “El-mü’minüne ke’l-bünyânî yeşüddü ba’zuhum ba’zen” muktezâsınca beyzâ-i İslâmî himayet bâbında cümleünüz ittifaq-ı tâm üzere olmanızdan taraf-ı mülûkâneme inşirâh-ı tâm hâsıl olmuşdur. Tiflis Hanı İrakli Han dedikleri İblis-şîme bundan akdem Rusyalıya iltica ve mücerred Azərbaycan ve memâlik-i İran’ı ne’üzü billahi Teâla cebren ve kerhen zabt ve zümre-i muvahhidîni tezîlilen ve tahkîren taht-ı itâate idhal ve zu’munca kişver-i İran’a şah olmak niyyet-i fâsidesini nakş-ı safha-i hayal edüp bu merâmına vusûl zımında Moskovlu’nun tâbi’i olduğunu müş’ir ve kuyûd ve şürûtu şâmil tâife-i mesfûreye sened verdiği Devlet-i Aliyye-i ebedkiyâmının mesmû’u olduğu esnalarda hanân-ı Azərbaycan ve hükümdarân-ı hutta-i Dağıstan hâdise-i mezkûreyi mülâhaza ve mel’ûn-ı mezkûrun ve husûsan küffâr-ı Rusya’nın maksadları kesr-i beyzâ-i İslâm’a mahsûr olduğunu te’emmül ve bunların hile ve hud’alarına dilbeste olmamaları ...”* Bax: A. DVNS. NMH. d. 9\_165: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 120-125, faksimilə s.431-432.

<sup>36</sup> C. SM, 132/6610: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 125-128, faksimilə s. 433.

<sup>37</sup> Sənədin orijinalında hicri tarix qeyd olunmayıb.

göndərmək istədikləri qeyd olunub. Bu təhrirətdə həmçinin Tiflis xanı İrakli xanın ruslara bağlı olduğunu ortaya çıxaran on üç maddədən ibarət müqavilə mətnindən bəhs edilir. Bildirilir ki, Osmanlı dövləti tərəfinə meyl etmələrini təşviq etmək üçün Azərbaycan xanlarına həmin mətn göndərilmişdir. Şəki və İrəvan xanlarının Gəncəyə göstərdikləri kömək nəticəsində Gəncə qalasını ələ keçirmək istəyən rus ordusunun və İrakli xanın geri çəkilmək məcburiyyətində qaldığı da bildirilən məlumatlar arasında yer alır. Qeyd olunan yazıdan bir hissə aşağıda verilmişdir: “*Mənim səadətli, müriüvvətli, mərhəmətli, kərəm sahibi, əziz sultanımın qardaşı, ali şanlı əfəndi həzrətləri: Hər zaman səadət və gələcəyin dayağı olan və uca Allahın yardımına qovuşan, məsələləri səmimi qəlbədən yerinə yetirib həll edən, sözündə hiyləsiz olanın nümayəndələri (padşahın nümayəndələri – Z.V.) bundan əvvəl ali əmirələr və ali hədiyyələr ilə uca nemətli əmr ilə Azərbaycan və Dağıstan xanlarına göndərilən xəzinə katibimiz göndərildiyi yerə çatmış və əlahəzrət hökmdarın lütfü ilə hər biri (xanlar – Z.V.) fəxri ali dərəcələrə yüksəldilmişdir. Bu qayəsiz iltifatın təşəkkür haqqını və fərman buyurulan din uğrunda və Dövlət-Aliyyə xidmətində tam təmiz, dürüst, şövqlə, istəklə və qeyrətlə çalışdıqlarını bildirən məktub ilə birlikdə Quba-Dərbənd hakimi Fətəli xanın mötəbər xidmətçisi olan əl-Hac Əhməd bəy, Şəki və Şirvan hakimi Hacı Çələbi Xanzadə Məhəmməd Həsən xanın üləması Əli Əfəndi, Dağıstan əmirələrindən Avar hakimi Ümmi xanın etibarlı adamlarından əl-Xasəki və Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim xanın əvvəlcədən Dəraliyyəyə göndərdiyi Mirzə Məhəmməd adlı etibarlı adamı xəzinə katibimizə yol yoldaşı edilib göndərilmişdir. Bu əsnada “xuluskarinin”<sup>38</sup> yanına çatıb, “ixlaskarlarına” yazdıqları dostanə məktubda elçilərinin Dəraliyyəyə göndərməsini xahiş etmişlər. Bunun üçün bütün heyət Asitanəyi-Dövlət-Aşiyanyə göndərilmişdir. Bu vəziyyət dövlətli sabiq sədrin zamanında ortaya çıxdığı üçün bu vəziyyətin əsl həqiqəti barəsində inayətli, mərhəmətli, nemətlərin və dövlətin sahibi əfəndimizin (hökmdarın-Z.V.) xəbəri yoxdur. Əvvəlcə Tiflis xanının Rusiya dövlətinə tabeçiliyi haqqında on üç şərtlə qeyd olunan müqavilənin surəti əlahəzrət sədarət-pənahinin əmri ilə ixlaskarlarına göndərilmişdi. Hər birinin surəti Azərbaycan və Dağıstan xanlarına da göndərilmişdi ki, din uğrunda və Dövlət-Aliyyənin xidmətində qeyrətlə və vətənpərvərliklə çalışsınlar və bu barədə təşviq edilsinlər.”<sup>39</sup>*

Hicri 1200-cü il şaban ayının sonu / m. 1786-cı ilin iyun ayında Sultan I Əbdülhəmid (1774-1789)<sup>40</sup> zamanında Quba xanı Fətəli xana və başda Şuşa-Qarabağ xanlığı olmaq üzrə digər xanlara yazılmış

<sup>38</sup> “Xuluskar” və “ixlaskar” “səmimi dost” deməkdir. Təxminimizə görə bu ifadə ilə Çıldır valisinin nəzərdə tutulur.

<sup>39</sup> “*Benim saâdetlü, müriüvvətli, ref’etli, mekremetli karındaşı e’azz u ekremim sultanım efendi celilü’s-şan hazretleri; Hemâre müttekî-i vesâde-i saâdet ve ikbâl ve mazhar-ı tevfikât-ı hüdə-yı müte’âl olmaları de’avâtı be-hulûsi’l-bâl edâ ve ikmâl kılındığı siyâkında nümâyende-i mahlas-ı hâlisü’t-taviyyetleridir ki, bundan akdem evâmîr-i aliyye ve atâyâ-yı seniyye ile bâ emr-i ulyâ-yı ni’amî havânîni-i Azerbaycan ve Dağıstan’a meb’ûs hazine kâtibimiz bendeleri mahallerine iblâğ ve isâl eyledikde eltâf-ı aliyye-i hazret-i cihandârîden her birleri fâizen ale’d-derecât fahr u mübâhat olmalarıyla bu iltifat-ı bî-gâyenin edâ-yı hakk-ı teşekkürünü ve ferman buyurulan hidemât-ı din ve Devlet-i Aliyye’de kemâl-i sıdk ve ihlâs ve mezîd-i şevk ve hâhiş ile dâmen-i dermiyân-ı gayret ve hamîyyet olduklarını hâvî arâiz-i çâkerâneleriyle Kuba ve Derbend hâkimi Fethali Han etbâ’-ı muteberesinden El-Hâc Ahmed Bey’i ve Şeki ve Şirvan hâkimi Hacı Çelebi Hanzâde Mehemed Hasan Han ulemâsından Ali Efendi ve Dağıstan ümerâsından Avar hâkimi Ümmi Han mutemed âdemlerinden El-Haseki ve Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim mukaddemâ Deraliyye’ye ib’âs eylediği Mirzâ Mehemed nâm mutemedini hazine kâtibimiz kullarına terfik ve irsal eylemeleriyle bu esnada nezd-i hulûskâriye vürüd ve taraf-ı ihlâskârlarına tahrir eyledikleri mekâtib-i dostânelerinde elçilərinin Deraliyye’ye ba’s u tesyîr olunmalarını iltimas eylediklerine binâen hey’et-i mecmu’alarıyla Âsitâne-i devlet-aşiyâne savbına sevk ve isrâ kılınup keyfiyet-i mezbûrenin fi’l-asl künh ü hakikatine inâyətli, merhametli, veliyyü’n-ni’am sâhib-i devlet efendimiz hazretlərinin ilm-i aliyyeleri muhit olmayup devletli sadr-ı sâbîk hazretləri evânında vukû’bulmuş hâlâtdan olduğundan bâdî-i emr de Tiflis hanının Devlet-i Rusya’ya mütâbaâtında on üç şurût ile mukayyed ahidnâmesinin sûreti kavâim-i seniyye-i hazret-i Sadâret-penâhî ile taraf-ı ihlâskârlarına irsal ve birer sûretləri Azerbaycan ve Dağıstan hanlarına irsal ve hidemât-ı din ü Devlet-i Aliyye’de izhâr-ı gayret ve hamîyyet eylemelerini tergîb ve teşvik ve asâkir-i Dağıstan te’lif ve isticlâb olunmaları hususları kavâim-i Sadâret-penâhîde derc ve tastir buyurulduğu ve...” Bax: HAT, 4/ 110: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 130-132, faksimile s. 435.*

<sup>40</sup> I Əbdülhəmidədən əvvəl isə III Mustafa (1757-1774) hakimiyyətdə olmuşdur. İlk Şuşa xanlığı ilə yazışmalar da məhz onun zamanında 1771-ci ildə başlamışdır. I Əbdülhəmidədən sonra isə III Səlim (1789-1807) hakimiyyətdə

hökmə isə Dağıstan hakimlərinin, Azərbaycan xanlarının və Osmanlı dövlətinin əvvəldən bəri birləşməyə kömək etdiyi və qardaş xalqlara sahib olduqları fikri vurğulanır. Həmin hökmə həm də qeyd olunur ki, İrakli xan və digər düşmənlər tərəfindən Osmanlı sərhədlərinə hücum edildiyi təqdirdə xanlar Ərzurum valisi, sərəsgəri, Çıldır valisi və komandirləri ilə xəbərleşib birgə mübarizə aparsınlar. Burada Tiflis xanı İrakli xanın daha əvvəl Osmanlı dövlətinə tabe ikən İrana şah olmaq istəyi ilə müxtəlif hiylələrə baş vurduğu və xəyanət içində olduğu da qeyd olunur. Bəhs edilən hadisələrlə əlaqədar hissə aşağıda təqdim olunmuşdur: “*Quba xanı Fətəli xana (Allah uralığını daim eləsin) hökm edilir ki, Məkanları cənnət olan ulu atalarının (Allah-tala himayəsində olanları nurlandırsın) zamanından bəri Dağıstan sərhədindəki hakimlərin və Azərbaycan xanlarının “xeyirxah işlərdə və təqvada bir-birinizlə sazişdə olun, günaha batmaqda və düşmənçilikdə bir birinizlə sazişdə olmayın” (və təavənnu aləl-birri vet-teqva və la-təavənu aləl-ismi vəl-udvan) müqəddəs fikrinə əsasən İslam dininə və müqəddəs peyğəmbərin şəriətinə uyğun şəkildə bir-birlərinə kömək edib Allaha qarşı hərəkətdən uzaq duraraq İslam ölkəsinin mühafizəsində və müşrik düşməndən müdafiəsində İslam qardaşlığına uyğun bütün güclərini sərf etdikləri və səylə çalışdıqları bütün aləmə məlumdur. Hazırkı vəziyyətdə, siz ki, keçmişin etibarlı xanısınız, siz və sair Dağıstan və Azərbaycan xanları “mömin mömin üçün tikilmiş ev kimidir, daş daşı tutur” ayəsinə əsasən müsəlmanların qorunması məsələsində hamınız tam ittifaq üzrə olduğunuz müddətcə, həyat iffəti ruhunuzda olduqca şəriət və millət düşmənlərinə itaət etməyəcəksiniz. Kömək gözlədiyiniz, şahənəmin şəfqətinə müntəzir olduğunuz əvvəl və sonra verilmiş olan “əmsiləyi- mülükənə”mə cavab olaraq sizdən arxa-ərxaya gələn məktublardan və indiyə kimi məşhur olan tərifinizdən ayındır. Din uğrunda və Dövləti-Əliyyəmin xidmətində göstərdiyiniz səyləriniz, mövqeyiniz haqqında mülükənənin xeyirli fikirləri, hökmdarımın sevgisi növbənöv bəxşislərlə öz əksini tapmış və yüksək məqamlara yüksəldilmisiniz. Dövləti-Əliyyəmin sizləri əvvəldən bəri öz himayəsinin kölgəsində olan təbəəsi, yaxın adamları kimi bilmiş və eləcə qəbul etmişdir.”<sup>41</sup>*

Həmin hökmə birlikdə bir sıra hədiyyələrin xanlara göndərildiyi hökmün sonunda yer alan əlavədən məlum olur. Burada İbrahim xana göndərilmiş hədiyyələr aşağıdakı kimi yazılıb: “*Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xana. Bir ədəd bol qollu samur kürk və bir ədəd sapı dəyərli daşlarla bəzədilmiş qılınc və dörd min “zəri-mahbub” göndərildiyi yazılaraq.”<sup>42</sup>*

1786-cı ildə göndərilmiş xətti hümayunda<sup>43</sup> Avar hakimi Ümmi xan və Dərbənd hakimi Fətəli xan ilə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim xan arasında davam edən münaqişənin dostluğa çevrilməsi səbəbi ilə Tiflis üzərinə yürüş üçün uyğun zaman olduğu qeyd olunur. Bu yürüş səbəbi ilə əsgər və ərzaq köməyi

---

olmuşdur. Onun zamanında da Rusiya imperiyasına qarşı mübarizələr davam etmiş və Azərbaycan xanları ilə yazışmalar aparılmışdır.

<sup>41</sup> “*Kuba Hanı Fethali Han dâmet me‘alîhiye hüküm ki, Ecdâd-ı izâm-ı behişt-makamım enârallâhu Teâla berâhinehum zamanlarından beri hükümdarân-ı hutta-i Dağıstan ve hanân-ı Azerbaycan “... ve teâvenü ale'l-birri ve't-takvâ ve lâ-te‘âvenü ale'l-ismi ve'l-udvân” nass-ı şerîfi muktezâsı üzere din-i mübîn ve şeriat-i mutahhara-i hazret-i seyyidü'l-mürselîn gayretinde birbirlerine muâvenet ve rızâullâha mugâyir etvârdan mübâ‘adet ederek memâlik-i İslâmiyye muhâfazasında ve a‘dâ-yı müşrikîn müdâfaasında lâzime-i hamiyet-i İslâmiyye üzere sarf-ı maktûr ve say‘-i nâ-mahsûr edegeldikleri malûm-ı âlemyân ve mastûr-ı sahâ‘if-i vekâyi‘-cihandır. El-hâletü hâzihî, siz ki han-ı salâbet-nişân-ı ma‘zi-ileyhsiz. Siz ve sair hanân-ı Dağıstan ve Azerbaycan “El-mü‘minüne ke'l-bünyânü yeşüddü ba‘zuhum ba‘zan” mü‘eddâsınca beyza-i İslâmi himayet babında cümleünüz ittifaq-ı tâm üzere olduğunuz ve ırz-ı hayat cevher-i cesetde kâim oldukca düşmen-i şerî‘at ve millete ser-fürü eylemeyecekler ve muâvenet ve şefkat-i şahəneme muntazır idüğünüz mukaddem ve mu‘ahhar sudûr eden emsile-i mülükâneme cevab olarak taraflarınızdan tevârüd eden tahrirâtınız mezâmînindən ve şimdye dek meşhur olan etvâr-ı memduhanızdan bâhir olmağla uğur-ı din ve Devlet-i Aliyyemde bir mertebe sebât ve miyâneniz haklarınızda derkâr olan de‘avât-ı hayriyye-i mülükâne ve hüsn-i teveccüh-i tâc-dârânemin nev-be-nev tezâyüdü istikrarına bâ‘is olduğu ve Devlet-i Aliyyem sizleri öteden beri sâye-i himayesinde olan tevâbi‘ât ve mütehassıslarından bilüp öylece kabul etmiş olduğu muhakkaktır.” Bax: A. DVNS. NMH. d, 9\_200: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 133-137, faksimile s. 436-437.*

<sup>42</sup> “*Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han’a. Bir sev b bol yenli semmur kürk ve bir kabza murassa seyf ve dört bin zes-i mahbub gönderildiği derciyle.” Bax: A. DVNS. NMH. d, 9\_200: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 133-137, faksimile s. 436-437.*

<sup>43</sup> Xətti-hümayun: Osmanlı padşahlarının əhəmiyyətli mövzularda şəxsən yazdıqları və ya qeyd düşdükləri fərmanlara verilən ad.

göndərilməsini təklif edən Çıldır valisi Süleyman paşanın məktublarından bəhs edilir və aşağıdakılar bildirilir: “*Avar hakimi Ümmi xan və Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim xan ilə Dərbənd hakimi Fətəli xan arasında yaranan düşmənçilik və nifrət bu əsnada dostluğa çevrilmiş və bütün əsgərləri hazır vəziyyətdə əmri-fərmanın çatmasını gözləyirlər. Tiflis üzərinə təyin edilib göndərilmələrinin vaxtıdır. Qeyd olunan bu xanlara ali əmirlər göndərilməsi və onlara iltifat göstərilməsi zəruridir. Bundan başqa Çıldır tərəfindən də ordu, azuqə və sair ləvazimat ilə yardım edilərək qüvvələrinin artırılmasının lazımlı olduğunu bildirən Çıldır valisi vəzir Süleyman paşa tərəfindən bu dəfə arxa-axaya yazılar gəlmişdir. Adı keçəndən (Çıldır valisindən-Z.V.) adı keçənə (sədrəzəmə -Z.V.)<sup>44</sup> çatan qeyd olunan yazı ilə birlikdə Dəraliyyəyə göndərilmişdir. Sənədlər xülasə etdirilmiş və hamısı saraya bildirilmişdir. Hökmdarın nəzər diqqətinə çatdırıldığı zaman əmri-fərman şövkətli, kərəmətli, qüdrətli nemətlərin sahibi, əfəndim, padşahım həzrətidir.”<sup>45</sup>*

Osmanlı dövləti tərəfindən Azərbaycan xanlarını birləşdirmə cəhdinin nəticəsi h. 3 rəbiülaxır 1201 / m. 23 yanvar 1787-ci ildə Çıldır valisi Süleyman paşanın göndərdiyi məktubların xülasəsində və eləcə də “Şuşa, Gəncə və Qarabağ xanı və hakimi”<sup>46</sup> İbrahim Xəlil xanın məktubundan anlaşılır. Xanın məktubu onun etimadlı və etibarlı adamı Mirzə Məhəmməd (Əfəndi) adlı şəxslə zilhiccə ayının 13-də Osmanlı tərəfinə göndərilmişdir. İbrahim Xəlil xan bu məktubda Dağıstan və Azərbaycan xanlarının Rusiya imperiyası ilə müttəfiq olan gürcü İrakli xana qarşı birləşdiklərini və Osmanlı padşahının ətrafında toplandıqlarını, məmaliki-Rumun (Osmanlı ölkəsinin- Z.V.) paşaları ilə birlikdə mübarizə aparacaqlarını qeyd edir: “*Bu mübarək ildə Azərbaycan və Dağıstan xanları nurun yayıb sevgi (yaxınlıq) və mərhəmət dolu bir mesaj göndəriblər ki, məzmunu belədir: səmimi, riyasız olan Azərbaycan və Dağıstan xanları tamamilə padşahi-ələmpənahın (Osmanlı padşahının – Z.V.) itaətinə girib, Rum ölkələrindən sayılıb, qəbul olunmuş və sərhəd və qala paşaları ilə birləşib, müttəfiq olublar. Aralarında elçilərin və məktubların yolu kəsilməyib bir-birinin vəziyyətindən xəbərdar olacaqlar. Nə vaxtsa Gürcüstan və Rusiya kafirləri, İrakli xanın hökmü ilə hücum edib İslam əhalisi tərəfinə zərər yetirsə, onların müdafiəsində və cihadda bir-birlərinə yardım etməyi özlərinə vəzifə biləcəklər.”<sup>47</sup>*

Məktubda eyni zamanda Azərbaycan xanlarından müxalif olan Təbriz xanı Xudadad xanın da üzərinə göndərilən qoşun ilə onun tutulub həbs edildiyi və Təbriz şəhərinin də ələ keçirildiyi bildirilir. Qeyd etməliyə ki, həmin sənəddə də Şuşa adı “Şuşı” şəklində həm xan tərəfindən məktubun altında, həm də

<sup>44</sup> Burada ikinci “adı keçən”lə tam olaraq kimin qəsd edildiyi başa düşülmür. Lakin yuxarıdakı xülasəyə əsasən Çıldır valisi Süleyman paşanın Sədarətə yazı yazaraq vəziyyəti bildirməsi səbəbi ilə bu ikinci “adı keçən”in sədrəzəm olabilecəyini təxmin edirik. (Z.V.)

<sup>45</sup> “*Avar Hâkimi Ümmi Han ve Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Han ile Derbend Hâkimi Fethali Han miyânesinde vukû‘ bulan münâfese ve münâferet bu esnada kemâl-i safvet ve muvâfakata mübeddel olup cümle askerleri hâzır ve müheyâə olaraq vürüd-ı emr u fermana müterakkıb olmalarıyla Tiflis üzerine memur kılınmalarının tamam vakti idüğünü mübeyyin ve hanân-ı mûmâileyhimâyə evâmîr-i aliyye tisyârı ve mes’ulâtlarına müsâade birle kendülere sûret-i iltifat izhârî lâzimedən olduğundan mâadâ Çıldır tarafından dahi asâkir ve zehâyir ve sâir malzeme ile iânet olunmak müceb-i takvîyet-bâzûları olacağını mutazammın Çıldır Valisi Vezir Süleyman Paşa kulları tarafından bu defa tevârüd eden tahrîrât ve mûmâileyhimâdan cânib-i müşârunileyhe vârid olup tahrîrât-ı mezkûresiyə ma’an Deraliyye’ye irsal eylediği evrak hülâsa ettirilip cümlesi atebe-i ulyâlarına arz olundu. Manzûr ve malûm-ı hümâyûnları buyuruldukda emr u ferman şevketli, kerâmetli, mehâbetli, kudretli velî-nî’metim efendim Padişahım hazretlerindedir.” Bax: HAT, 11/377: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 140-141, faksimile s. 439.*

<sup>46</sup> Sənədin sonunda İbrahim Xəlil Xanın qeydi - “Xanı və hakimi-Şuşa və Gəncə və Qarabağ” şəklində verilmişdir. Bax: HAT, 17/739: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, transliterasiya və faksimile s. 92-94.

<sup>47</sup> “... havânî-i Azərbaycan’a ve Dagistan’a bu sene-i mübâreke nûr-vusûl-i efsân edüp mazmûn-ı merhamet-makrûnu bu nev’ iledir ki, muhlis-i bî-riyâ ve havânî-i Azərbaycan ve Dagistan bi’l-küllîyye pâdişâh-ı âlempenâhın dâ’ire-i itâ’atında câ-gir ve memâlik-i Rûm cümlesinden mahsûb ü ma’dûd ü mensûb ve serhadd ü sügûr paşalarıyla müttehid ü müttefik olup mabeynlerinde tarik-i rusül ü resâ’il kat’ olmayup birbirinin ahvâl ü akvâline muhbîr ve muttali’ ve her gâh kefer-i fecere a’nî Gürciyye ve Urusiyye İrakli Han hükmü ile hurûc edüp ahâli-i İslâmdan bir semtine ve bir cihetine şerri ve zarrı erişse difâ’ında ve cihâdında birbirine mu’in ü müsta’in olmağı vacib bileler.” Bax: HAT, 17/739: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, transliterasiya və faksimile s. 92-94. Eyni sənədin transliterasiyası “Osmanlı Devleti İle Azerbaycan Türk Hanlıkları ....” adlı sənədlər toplusunda səhifə 77-81-də verilmişdir.

Osmanlı katibi tərəfindən qırmızı yazı ilə məktubun üzərində qeyd olunub. Bu sənədin diqqət çəkən tərəfi isə Osmanlı dilində yazılması və digər osmanlı dilli mətnlər ilə müqayisədə ərəb, fars sözlərinin, ibarələrinin çox istifadə olunmasıdır. Sənədin dəsti-xətti isə digər məktublaşma növlərində olduğu kimi “rika”dır. Azərbaycan xanlarından gələn məktublar əksərən tərcümə və xülasə edildiyi halda bu məktub “eyni surəti” şəklində xüsusi qeydlə Osmanlı hökmdarına təqdim olunmuşdur. Yeri gəlmişkən qeyd etməliyik ki, Azərbaycandan göndərilmiş məktubların əksəriyyəti farsca yazılmışdır. Bir tək İbrahim Xəlil xanın qızı Dudu (طوطى)<sup>48</sup> xanımın 1813-cü ildə Osmanlı hökmdarına yazdığı məktub ərəb dilindədir.<sup>49</sup> Məktubda İbrahim Xəlil xan yalnız Qarabağ xanı olaraq adlandırılır və eyni zamanda ondan şəhid olaraq bəhs edilir. Bu məktub haqqında geniş məlumat XIX əsr sənədləri arasında təqdim olunub.

Hicri 9 məhərrəm 1202 / m. 21 oktyabr 1787-ci ilə aid sənəddə də Şuşa, Gəncə və Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xan tərəfindən göndərilmiş iki şəxs – Mirzə Məhəmməd Əfəndi və Əhməd Ağanın Ərzurum və Çıldır valilərinə, Kars mühafizinə və Bayezid mütəsərrifinə gəldiyi qeyd olunur. Həmin sənəddə Dər-səadətə göndəriləcək məktubların, yazıların onlara təqdim olunduğu bildirilir. Burada yuxarıda qeyd olunmuş h. 3 rəbiüləvvəl 1201/ m. 23 yanvar 1787-ci ildə göndərilmiş məktubun xülasəsi yer alır və bəzi xanların – Quba xanın Rusiya imperiyasına tabe olmasının səbəbləri izah edilir: “*Adı keçən xanın zilqədə ayının on yeddinci günü adı keçən şəxsə Mirməhəmməd Əfəndi və Əhməd Ağanı göndərdiyi vaxtda, adı keçən xanın etibarlı adamlarından Fətəli xan yanına gedən bir şəxs geri döndüyü zaman ondan dindirildikdə demişdir ki: Fətəli xan, mən və İrakli xan ilə ittifaq edib Rusiya çarına xidmətçi və tabe oldum ki, ömrüm boyunca onun xidmətində və itaətində canımı fəda edim. Otuz min əsgər göndərməsi gərəkir ki, mən Dərbənd qalasını həmin əsgərə təslim edim, qalada müstəhfiz mühafizəçi qoyub bu ordunu qaldırıb İrakli xan ilə birlikdə İran üzərinə hücum edib onu fəth edim. Əgər İran fəth edilərsə, Rum (Osmanlı dövlətinin – Z.V.) fəthi daha asan bir şəkildə mümkün olar və əlavə olaraq çoxlu əsgər Ümmi xan üzərinə təyin etsin ki, onun hücumuna mane olsun və onu hərəkət etməyə qoymasın. Həmçinin İrakli xana göndərilən cürbəcür xəbətlər mənə də göndərilsin deyər Mirzə Sadıq böyük bir adamını Rusiya çarına ərizə ilə göndərmişdir. Bu şəxs bunu təfəsilatlı olaraq bəyan etmişdir.*”<sup>50</sup>

Sənəddə həmçinin İrəvan xanı ilə Qarabağ xanı arasındakı problemlərdən bəhs olunur və aşağıdakılar qeyd olunur: “*Adı keçən paşa (İshak Paşa-Z.V.) İrəvan xanı ilə, Susa və Qarabağ xanı İbrahim xanın aralarında sülh yaratmaq və münaqişələri aradan qaldırmaq məqsədilə İrəvan xanına göndərdiyi məktubun gəlməsindən bəhs edərək qeyd edir ki, İrəvan xanı ilə İbrahim xan arasında bundan əvvəl ata-oğul münasibəti və möhkəm dostluq, səmimiyyət əlaqəsi mövcud olmuşdur. Bundan sonra da bu əlaqənin daha da möhkəmlənməsi zəruridir. Lakin, İrəvan xanın Tiflis xanı ilə münasibəti açıq-aşkar bəlli olduğuna görə Tiflis xanının istəyinə zidd olmayacaq bir anlaşma bağlanması tələb olunur ki, əvvəlki dostluq və müttəfiqlikdən başqa aralarında başqa bir münasibət olmasın. Cəfərqulu xan Naxçıvanda qalsın və Abbasqulu xan da Naxçıvandan çıxıb o ərazilərə geri dönməsin. Sözügedən məsələlərin bildirilməsi vacib olduğuna görə adı keçən paşanın adamı qayıtdıqda dostluq və ittifaq*

<sup>48</sup> Məktubda Dudu xanımın adı ərəb dilində və eləcə də Osmanlı dilində طوطى (Tuti) kimi yazılmışdır.

<sup>49</sup> “*Bu belge, çok zengin ve pek merhametli olan Allah'tan hiç ümidini kesmeyen; merhûm, şehid, Allah yolunda savaşmış, Osmanlı Devleti'nin kapusunda kadim ve samimi bir hizmetçi olan İbrahim Han Karabağî'nin kızı Dudu Hanım'ın.*” Bax: HAT, 1108/44645\_F: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 186-188, faksimile s. 460.

<sup>50</sup> “*Hân-ı mûmâ-ileyh şehr-i Zi'l-ka'denin onyedinci günü mûmâ-ileyhimâ Mirzâ Muhammed Efendi ve Ahmed Aga'yı revende etdiği hâletde hân-ı mûmâ-ileyhin mu'temedlerinden Feth Ali Han yanına giden bir şahıs avdet etmiş olmaqla istintâk olundukda Feth Ali Han, ben İrakli Han ile müttehid ü mütteffik olup Rusya kralına hâdim ve tâbi' oldum ki, mādâme'l-hayât hidmetinde ve itâ'atında cân-feşân olam, gerekdir ki otuz bin asker irsâl etsün, ben Derbend kal'asını ol askere teslîm edeyim, içinde müstəhfiz koyup şu askeri kaldırıp İrakli Han ile İran üzərinə hurûc edüp musahhar kılam. Eger İran musahhar olsa Rûm fethi bi-tarîk-ı eshel vüçûda gelür ve dahi çok asker Ammi Han üzərinə ta'yîn etsün ki, anın hurûcuna mâni' olsun ve anı hareket etməye koymasın, ve dahi İrakli Han'a her nevi' hil'at gönderür ise bana da öyle hil'at göndersün deyü Mirza Sâdık ulu bir âdemini Rusya kralına arıza ile irsâl etmiş olduğunu şahs-ı merkûm takrîr etmiş olduğun.*” HAT, 17/765: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, transliterasiya və faksimile s. 95-99. Eyni sənədin transliterasiyası “Osmanlı Devleti İle Azerbaycan Türk Hanlıkları ...,” adlı sənədlər toplusunda səhifə 81-86-da verilmişdir.

*məktubunun yazılmasına başlanılsın, və bundan sonra baş verən hadisələr də yazılıb bildirilsin, deyər Revan xanı yazmışdır.”<sup>51</sup>*

Hicri 12 məhərrəm 1202 / m. 24 oktyabr 1787-ci il ilə aid sənəddə - Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın məktubu və digər yazılar haqqında Osmanlı Sədarətinin apardığı müzakirələrdə Azərbaycan xanları arasında hərbi və maddi baxımından ən üstün xanın Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xan olduğu vurğulanıb. Osmanlı Sədarətində aparılan müzakirələr aşağıdakı hissədə öz əksini tapıb: *“Bundan əvvəl göndərilən ali əmr-namədə Dağıstan xanlarından Rusiyaya hücum edərək düşməyə qorxu salmağa qadir olan xanın kim olduğunun gizlicə yazılması əmri-fərman buyurulmuşdu. Bu səbəblə dərgahi-ali qapıçı-başlılarından Hacı İsmayıl ağanın mərifəti ilə Dağıstan xanlarından Avar hakimi Ümmi xana və xassa silahdarlarından Mehmed Saleh bəyə göndərilən qasid Azərbaycanda baş verən üsyan üzündən bu vaxta qədər o tərəflərdə yubanıb qalmışdır. Bu əsnada ortaya çıxdığı üçün Ümmi xanın adı keçənə (Hacı İsmayıl ağaya-Z.V.) yazdığı ərəbcə məktub, adı keçən silahşorun təhrirəti, Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın kağızı və şuqqası<sup>52</sup> olduğu kimi adı keçən qasid və o tərəfdə yaşayan başqa bir qasid ilə hökmdarın hüzuruna göndərilmişdir. Hal-hazırkı vəziyyət bu yazıdan və qasidin ifadəsindən məlum olacaqdır.”<sup>53</sup>*

1780-ci illərin sonunda İrakli xana qarşı aparılan mübarizələr əsnasında Azərbaycan xanlarının Çıldır valisi və sərsəgəri Süleyman paşanın diqqətsiz və etinasız münasibətindən narazı olduqları da yazışmalarda öz əksini tapıb. Məsələn, h. 5 cəmaziyələvvəl 1202 / m. 12 fevral 1788-ci il ilə aid “rikab kətxuda vəkili”<sup>54</sup> Saleh ağanın məktubunda Şuşa xanı İbrahim xanla birlikdə ərazidəki digər xanların Çıldır valisi sərsəgər Süleyman paşaya etibar etmədikləri, onun ixtiyar və zəif olduğu, sərhəd boyunca səfər hazırlığı görməyib Axısqağın hərbi baxımdan qüvvətləndirilməsinə mane olduğu qeyd edilir. Sənəddə həmçinin aşağıdakılar yer alır: *“Dağıstan əmirilərindən Avar hakimi Ümmi xan və Şuşa xanı İbrahim Xəlil xan tərəfindən, bu dəfə xüsusi səfirləri ilə tərəfimizə gələn bir parça məktubları və İbrahim Xəlil xanın səfirinin ifadələri həzrəti-sədarət-pənahinin hüzuruna göndərilmişdir. Qaldı ki,*

<sup>51</sup> “Paşa-yı mûmâ-ileyh (Bâyezid Sancığı Mutasarrıfı İshak Pasa – Z.V.) Revan hanı mûmâ-ileyh ile Şusa ve Karabağ Hanı İbrahim Han'ın beynleri bulunmak ve muhâsamaları ber-taraf kılınmak için Revan hanı mûmâ-ileyh gönderdiği mektûbunun vusûlünden bahisle Revan hanı ile İbrahim Han beyninde bundan akdem râbûta-i übüvvet ve bünüvvet derkâr ve hablü'l-metin musâdakat ve musâfât merbût olup bundan sonra dahi muhkem-ter olsa gerek idüğüncə ancak Revan hanı mûmâ-ileyhin Tiflis hanı ile keyfiyyət-i sülûku zâhir ü ayân olmagla Tiflis hanının rızasına muğâyir olmayacak sâz-kârlık manzûr buyurulup dostî ve muvâlât-ı sâbıkadan gayri miyânedə teklîf vâkı' olmamasın ve Ca'fer Kulu Han Nahçıvan'da mütevakıf ve Abbas Kulu Han Nahçıvan'dan çıkup ol hudûda rücu' eylememesin ve husûsât-ı mezkûrenin ifâdesi lâzimedən olmakdan nâsî ifâde etmiş olduğun ve paşa-yı mûmâ-ileyhin âdemi avdet etmektə tahrîr-i nemûka-i muvâlâta ibtidâr edüp bundan böyle dahi vukû' -yâfte olan hidemâtn tahrîr ü iş'âr olunmasın Revan hanı mûmâ-ileyh tahrîr eder.” Bax: HAT, 17/765: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, transliterasiya və faksimile s. 95-99. Eyni sənədin transliterasiyası “Osmanlı Devleti İle Azərbaycan Türk Hanlıkları ...,” adlı sənədlər toplusunda səhifə 81-86-da verilmişdir.

<sup>52</sup> Şuqqa: “Kiçik təzkərə” və ya “məktub” deməkdir. Bax: Devellioğlu F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. hazırlayan: Aydın, S.Güneyçal. 11. baskı, Ankara: Aydın Kitabevi, s. 1003. “Şuqqa” həm də yazışmalara sonradan əlavə edilmiş yazılara da deyilirdi. “Şuqqa-yı sənəvəri” isə “ali şuqqa” yəni “ali məktub” deməkdir.

<sup>53</sup> “Bundan akdem göndərilən emir-nâme-i sâmidə Dağıstan hanlarından Rusya ülkesinə çapul edip a'dâya hədşə verməğə muktedir han kim ise sırren mükâtebe olunması emr u ferman buyurulmuş olduğuna binâen Dergâh-ı Âli kapucubaşlılarından Hacı İsmail Ağa kulları ma'rifetiylə Dağıstan hanlarından Avar hâkimi Ümmi Han'a ve hâssa silahşorlarından Mehmed Salih Bey kullarına ib'âs olunan tatar Azərbaycan'ın ihtilali sebebiylə bu vakte dek o havalidə ta'vik olunup bu esnada zuhûr etməkdən nâsî Ümmi Han'ın müşârunileyhə təhrir eylediği Arabiyyü'l-ibare mektubu ve silahşor-ı mûmâileyhin təhrirâtı ve Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han'ın kağıdı ve şukkası bi-aynihâ tatar-ı merkûm ve o tərəfdə ikamet üzere olan digər tatar ile hâk-pây-ı veliyyü'n-ni'amiyə ba's u tesyir olunmuş olmaqla keyfiyyət-i hâl təhrirât-ı mezkûredən və tatar kullarının təkrirlerinden məlûm-ı âli buyurulacağı...” Bax: HAT, 27/1307, 1308: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 141-153, faksimile s. 440-443.

<sup>54</sup> Rikab kətxuda vəkili: “Rikabi-hümayun qapıcılar kətxudası” və ya “kətxudayi-bevvabın” da deyilən qapıcılar kətxudası Babi-Hümayunda və Babüssəlam (Orta Qapıda) dayanan bütün qapıcı və qapıcıbaşlıların amiri idi. Divan-ı hümayunda olurdu və padşahlı sədr-əzəm arasında sözlü və yazılı görüşlərdə vasitəçilik edirdi. Divanda oturmazdı. Divanda xidmət etdiyi əsnada çavuşbaşı kimi, əlində gümüşü əsa tuturdu. Bax: Uzunçarşılı, İ.H. (1988 a). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: TTK, s. 392-393.

adı keçən xanlarımla digər xanlıqlar hələ də Çıldır valisi və sərəsgəri olan izzətli Süleyman paşa həzrətləri ilə zahirdə hər nə qədər danışiq mərasiminə riayət etsələr də, həqiqətdə bir-birlərinə etibar etməzlər və adı keçən vəzirə ürkədən bağlı deyillər. Bunu İbrahim Xəlil xanın səfiri sirr bizə söyləmişdir. Adı keçən vəzirin vəziyyəti sual buyurulur isə, yaşlı və ixtiyardır. Allahın hikməti ilə iflic illəti sayəsində elə bir vəziyyətə düşüb ki, Allaha sığınaraq “ehram ilə hərəm tərəfindən” bayıra aparıb gətirirlər və qəti enməyə-çıxmağa gücü qalmayıb. Sərhəd başında olması səbəbi ilə hamıdan çox səfər tədarükündə və ordunun hazırlanmasında səy göstərməsi zəruri idi. O, isə asudə vaxt imiş kimi xəstəliyi ilə uğraşır, qəti və əsla bir səfər tədarükü görmür. Hətta Axısqaya ordu ağası təyin olunmuş sabiq Ərzurum yeniçəri ağası Osman ağa (Axısqaya ordu ağası təyin olunalı iki aydan çoxdur) təyin olduğu işinə gedib işə başlamaq üçün adı keçən vəzirdən icazə istədiyi zaman, o, “indicə zamanı deyil, lazımlı olduğu zaman gətirdərik”, deyib adı keçən ağaya tənbeh-namə göndərmişdir.”<sup>55</sup>

Yenə h. 1202-ci ilin cəmaziyəlvəvvəl ayının əvvəlində / m. 1788-ci ilin fevral ayında Osmanlı hökmdarı tərəfindən Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim xana və regiondakı digər Azərbaycan və Dağıstan xanlarına surətləri göndərilən hökmdə Rusiya imperiyasının Osmanlı dövləti ilə sülh bağladığı gündən bəri müqaviləyə əməl etməyib işğalçılıq fəaliyyətləri ilə məşğul olduğu qeyd olunur. Hökmdə bildirilir ki, Rusiyanın məqsədi Krımı işğal etdiyi kimi Dağıstanı və Azərbaycan ərazilərini işğal etməkdir. Müsəlmanlara edilmiş zülmərə əsasən verilmiş fitva əsasında isə Osmanlı sərkərdələrinin ittifaq qurub ruslara qarşı müharibə elan etməsi və sədrəzəm ilə sərdar Yusif paşa əmrindəki Osmanlı ordusunun Rusiya və Avstriya üzərinə hücumu keçməsi qərarı alınmışdır. Krım, Kuban və Kabardin ərazilərinin xilas edilməsi məqsədilə ətrafdakı xanların qüvvələrinin birləşdirməsi hökmdə tələb edilmişdir. Burada Şuşa xanı İbrahim Xəlil xan şərəfinə xoş sözlər, təriflər Osmanlı hökmdarı tərəfindən qeyd olunmuşdur: “Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xana (Allah uralığını daim eləsin) hökm edilir ki, Siz ki, adı keçən qeyrətli xansınız. Bundan əvvəl şövkətli hökmdarımın sarayından ali təşrifət və gözəl bəxşişlər ilə lazımı misal-şahana göndərilmişdir. Sədrəzəm, vəkili-mütləq və sərdar-əkrəmin yazısına cavab olaraq bu dəfə Dəraliyyəyə sizin tərəfinizdən və Dağıstan, Azərbaycan xanları tərəfindən gələn dostluq qayəsi daşıyan yazıda qeyd edilir ki, ata və babalarınız əvvəldən bəri Dövləti-Aliyyənin köklü xanlarından olmuş və ali səltənətimin əsilzadələri kimi ali nemətlərə (bəxşişlərə) layiq görülmüşlər. Siz də ata və babalarınız kimi övladlarınızla, nəvələrinizlə əmrinə və hakimiyyətimə boyun əyib, itaət edirsiniz. Can bədənə olduğca və son nəfəsə qədər din uğrunda, əbədi Dövləti-Aliyyənin xidmətində ömrünüzü sərf edəcəksiniz.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> “Ümerâ-i Dağıstan'dan Avar hâkimi Ümmi Han və Şuşa Hanı İbrahim Halil tərəflərindən bu defa səfirân-ı mahsûslarıyla taraf-ı hâlisânemizde vürüd eden birer küt'a mektubları və İbrahim Halil Han'ın səfirinin verdiği bir küt'a takriri hâk-pây-ı hazret-i Sadâret-penâhîye irsal olunmuşdur. Kaldı ki hanân-ı mûmâileyhimâ ve havânînde saire hâlâ Çıldır valisi ve seraskeri izzətli Süleyman Paşa hazretleriyle sûret-i zâhirde her ne kadar muhâbere ve mükâtebe merasimine riâyetleri var ise bātunen ve hakikaten birbirlerine muvâfakat ve emniyetleri ve vezir-i müşârunileyhe kalb kuvvetleri olmadığını İbrahim Halil Han'ın səfir-i merkûmu esrar olmak üzere cânib-i muhlislerine takrir eyledi. Vezir-i müşârunileyhin keyfiyet-i hâli sual buyurulur ise müsinn ve ihtiyâr ve bi-hikmetillâhi Teâla illet-i meflûciyyet ile bir hâle varmışdır ki iyâzen billâhi Teâla ihrâm ile harem tarafından taşraya götürüp getiriyorlar ve kat'â nüzül ve rükûba iktidarı kalmamıştır. Ve sınır başında intihâ-yı serhâdde bulunması takribiyle cümleden ziyade tedârikât-ı seferiyyede ve tehyie-i asâkirde bezl-i makderet etmek iktizâ eder idi. O ise vakt-i âsûde-i hâli mânendi hastalığı ile uğraşub kat'an ve kâtibeten bir tedârik-i seferiyyede değildir. Hatta Ahışa'ya ordu ağası nasb ve tertib olunan sâbika Erzurum Yeniçeri Ağası Osman Ağa Ahışa'ya ordu ağası nasb ve tayin olunalı iki mâhdan ziyade olup me'mûriyeti lede'z-zuhûr umûr-ı me'mûresine varub kıyâm etmələriçün vezir-i müşârunileyhe lede'l-istîzân "şimdi vakti değildir, lüzumun olduğu vaktide getürdüriz" diyerek ağa-yı mûmâileyhe tenbih-nâmesi vürüduna ..." Bax: HAT, 33/1603: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 153-156, faksimile s. 444.

<sup>56</sup> “Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han dâmet me'âlîhiye hüküm [ki], Siz ki han-ı hamiiyet-nişân-ı müşârunileyhsiz. Bundan akdem der-bâr-ı atüfet-karar-ı tâc-dârânemden teşrifât-ı seniyye ve atâyâ-yı behiyye ile isdâr ve irsal olunan misal-i lâzımı'l-ımtisâl-i şahaneme ve sadriazam ve vekil-i mutlak ve serdar-ı ekrem tahrirâtına cevab olarak bu def'a Deraliyye'[ye] tarafınızdan ve hanân-ı Dağıstan ve Azərbaycan taraflarından vârid olan ma'rûzât-ı musâdâkât-gâyât-ı mefâhiminde âbâ ve ecdâdınız öteden beri hândân-ı râsıhatü'l-bünyân-ı Devlet-i Aliyye ve düdmân-ı muhalledül-erkân-ı Saltanat-ı Seniyyemin ni'am-ı celîlesine mazhar olagelüp siz dahi âbâ ve ecdâdınız eserine iktifâ ile siz ve evlâd u ahfâdınız emr ve nehy-i şahaneme imtisâ[l] ve mütavâât ve can tende [ve] ramak-ı bedende olduğca hidemât-ı din-i mübîn ve Devlet-i Aliyye-i ebed-karînde sarf-ı mâ-hasal



Hicri 1202 / m.1787/8-ci ilə aid xətti-hümayunda Çıldır və Ərzurum valilərindən sonra Bayezid mütəsərriflərindən gələn yazıda da Şuşa-Qarabağ xanı ilə Avar və Dərbənd xanları arasındakı əlaqənin müsbət olduğu təsdiq edilir. Valinin naxoşluğu səbəbi ilə Çıldır vilayəti sərəşgərliyi titulunun Ərzurum valisinə verilməsi ilə birlikdə Ümmi xanın Tiflis üzərinə, Dərbənd, Şuşa-Qarabağ xanlarının isə Kuban tərəfindən Rusiya üzərinə göndərilməsi məqsədilə sədrəzəm tərəfindən lazımi işlərin icrası əmr edilir: “*Avar hakimi Ümmi xan, Şuşa-Qarabağ xanı və Dərbənd hakimi arasında dostluq münasibətinin yarandığı haqqında məlumat verən Çıldır valisinin göndərdiyi yazı saraya çatdırılmışdır. Saraya təqdim olunan yuxarıdakı ifadə ilə Çıldır valisinin bu dəfə gələn yazısı və əvvəlcə gələn Ərzurum valisinin yazısından fərqli olduğu üçün hökmdarın xətti-hümayunu çıxmışdır. Adları qeyd edilən xanlarımın arasında dostluq yarandığı barəsində daha əvvəl Bayezid mütəsərrifi İshaq paşa da məlumat vermişdi. Çıldır valisinin bu dəfə gələn yazısı İshaq paşanın xəbərini təsdiqləyir... Çıldır valisindən gözlənilən yazı bu yazıdır. Şərh olunduğu kimi cavab yazılması və adı keçən Ümmi xanın Tiflis üzərinə göndərilməsi haqqında ali fərman göndərilmişdir. Digərləri Kuban tərəfindən Moskva (Rusiya-Z.V.) üzərinə təyin edilmişdir. Lazımi tədbirlər alındıqdan sonra hökmdarın hüzuruna təfəsilatlı bildiriləcəkdir. Məlumunuz olduqda əmri-fərman şövkətli kəramətli, mərhəmətli, qüdrətli, nemətlərin sahibi, əfəndim həzrətidir.*”<sup>57</sup>

1789-cu ilə aid olan xətti-hümayunda bir daha Tiflis xanı İrakli xan ilə razılaşdığına görə Çıldır valisi Süleyman paşa haqqında şikayət edən Şuşa-Qarabağ xanı ilə Cəngitay<sup>58</sup> hakimlərinin göndərdikləri məktublar əsasında Süleyman paşa haqqında tədqiqat aparıldığı qeyd olunur: “*Şövkətli, kəramətli, məhəbbətli, qüdrətli, nemətlərin sahibi, əfəndim Padşahım bu dəfə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xan, Cəngitay hakimləri Hacı Əhməd xan və Əli Soltan xan tərəfindən göndərilən məktublar xülasə etdirilib xülasəsi ilə birlikdə saraya göndərilmişdir. Hələ Çıldır valisi olan Süleyman paşanın Tiflis xanı İrakli xanla sülh bağlamağa rəğbət göstərdiyi haqqında şikayət edilmişdi. Lakin bundan əvvəl bir dəfə də bu məsələ ilə bağlı hər hansı bir yazı gəlməmişdir. Təsdiq edilməsi üçün hər-halda, hələ Bayezid mütəsərrifi olan İshaq paşadan yazı ilə məlumat istənilməlidir. Həqiqi vəziyyətin tezliklə bu tərəfə yazılıb bildirməsi üçün adı keçənə məktub göndərildiyi hökmdara məlumdur.*”<sup>59</sup>

Hicri 1204-cü ilin şaban ayının əvvəli / m. 1790-cı ilin aprel ayında İbrahim Xəlil xana göndərilmiş hökmdə Gəncə bəylərbəyinin Ərzurum valiliyi vasitəsi ilə İstanbula göndərdiyi ərizədən bəhs edilir. Həmin ərizədə hərbi yardım göndərilməzsə, Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın tabeçiliyindəki bəzi xanların Rusiya imperiyasına tabe olub sülh bağlamaq məcburiyyətində qalacağı bildirilir. Burada da İbrahim Xəlil xan yalnız Şuşa-Qarabağ xanı kimi qeyd olunur: “*Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil*

---

*miknet eyleyeceğinizi ve ...”* Bax: A.DVNS.NMH.d,9\_229: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 156-161, faksimile s. 445-446.

<sup>57</sup> “*Avar hâkimi Ümmi Han ve Şuşa ve Karabağ Hanı ve Derbend hakimi miyânelerinde safvet husûlünü müş’ir Çıldır valisi tarafından vârid olan tahrirât ma’rûz-ı atabe-yi ulyâları kılındığını müş’ir sūdde-i seniyyelerine takdim olunan takrir-i câkerî bâlâsına Çıldır valisinin bu defa tahrirâtı ve mukaddemâ Erzurum valisinin tahriri başka olduğunu hâvî hatt-ı hümayûn-ı inâyet-makrûnları şeref-rîz-i sudûr olup mefhûmu malûm-ı acizânem olmuşdur. Hanân-ı mûmâileyhimin beynlerinde hüsn-i ülfet husûlü bundan akdemce Bayezid Mutasarrifi İshak Paşa kulları tarafından dahi ihbar olunduğuna binâen Çıldır valisinin bu defa vürüd eden tahrirâtı İshak Paşa ihbarını müeyyed olup ... Çıldır valisinin vürüdü muntazır olan tahrirâtı işbu tahrirât olmağla ber-vech-i meşrûh cevab yazılacağı ve mûmâileyh Ümmi Han’ın Tiflis üzerine tasliti bâbında ferman-ı âli irsal olunmuş olup diğەرleri Kuban tarafından Moskov üzere memur olmağla iktizâsını ba’de’l-mülâhaza rikâb-ı şahanelerine ale’t-tafsil arz olunacağı malûm-ı âlileri buyuruldukda emr u ferman şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü velî-ni ‘metim efendim hazretlerindir.*” Bax: HAT, 24/1182: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 162-163, faksimile s. 447.

<sup>58</sup> Cəngitay: İstanbul nəşrindəki transliterasiyasda “Conketay” şəklində qeyd olunmuşdur. 63-cü sənəddə də Dağıstandakı yer adları arasında keçir. Bax: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, s. 164 – 448 və 166 – 449.

<sup>59</sup> “*Bu defa Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han, Conketay hâkimleri Hacı Ahmed Han ve Ali Sultan Han tərəflərindən tahrirâtları vürüd etmeğle hülâsa etdirüp hülâsasıyla ma’an ma’rûz-ı atabe-yi ulyâları kılınmışdır. Mefhûm ve mezâyâları hâlâ Çıldır Valisi Süleyman Paşa’nın Tiflis Hanı İrakli Han ile müsâlahaya rəğbetindən şikâyet olup ancak bundan akdem bir def’a dahi bu hususa dâir tahrirât vürüd etdiği ve tashihi hususu beher-hâl hala Bayezid Mutasarrifi İshak Paşa’dan isti’lâma muhtac olmaqla hakikatı üzere serî’an bu tarafa tahrir ü beyân etmesi bâbında müşârunileyhe tahrirât gönderildiği malûm-ı hümayûnlarıdır.*” Bax: HAT, 1383/54684: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 164-165, faksimile s. 448.

xana (Allah ucalığını daim etsin) hökmdür ki, Siz ki, adı keçən vətənpərvər xansınız. Bu əsnada tərəfinizdən hələ Ərzurum valisi olan vəzirim Abdulla paşaya (Allah ucaltsın) göndərilən məktubunuzla birlikdə padşahımızın hüzuruna təqdim edilən ərizənizdə qeyd olunduğuna görə, “hümayun səfəri”nin başlanmasından bəri bütün Dağıstan ordusu ilə Tiflis və Rusiya tərəfinə zərər yetiribsiniz. Sizin tərəfinizdən hər hansı bir qüsür olmayıb, lakin səfərin başlanmasından bəri Dövləti-Aliyyə təərəfindən o tərəflərə əsgər göndərlməmiş və yardım edilməmişdir. Bunun üçün hakimiyyətiniz altında olan bəzi xanlar Rusiyaya tabe olmuşdur. Bu mübarək ildə də Dövləti-Aliyyə təərəfindən ordu ilə sizə yardım edilməzsə, Rusiya ilə sülh bağlamağa məcbur olacağınızı yazıb bildirmisiniz. Ərizənizin məğzi nəzəri diqqətimə çatırılmışdır.”<sup>60</sup>

Hicri 29 zilhicce 1204 / m. 9 sentyabr 1790-ci ilə aid xətti-hümayunda isə Azərbaycan xanları arasındakı münaqişənin təkrar alovlandığı görülür. Belə ki, həmin sənəddə İrəvan xanı Məhəmməd xanın və Şuşa xanı İbrahim Xəlil xanın İran xanlarından Ağa Məhəmməd xanın hiylə və hücumlarından şikayətləndikləri qeyd olunub. Onlar Ağa Məhəmməd xana qarşı Osmanlı dövlətindən yardım tələb edirlər. Lakin sənəddə bildirilir ki, İrəvan və Şuşa xanlarından fərqli olaraq Ağa Məhəmməd xan haqqında Bayezid mütəsərrifi İsaq paşa fərqli fikrə sahibdir: “Bundan sonra Məhəmməd xanın davranış və hərəkətlərinin hansı şəkildə olarsa o vaxt lazım olduğu kimi əməl və hərəkət ediləcəkdir. Bu Məhəmməd xanın bəzi xüsusiyyətinə dair Bayezid mütəsərrifi İshaq Paşadan da fərqli yazışmalar gəlib. Bu yazışmaların xülasələri padşahın hüzuruna təqdim edilmişdir.”<sup>61</sup>

1794/5-ci ildə<sup>62</sup> Qarabağ xanı İbrahim xanın Osmanlı dilində yazdığı məktubunda (məktub divani yazıyla yazılmışdır) xan Qızılbaş Ağa Məhəmməd xana qarşı Osmanlı dövlətindən yardım tələb edir. O, bildirir ki, Qızılbaş Ağa Məhəmməd xan üsyan edərək İraq və İran torpaqlarını ələ keçirdikdən sonra Azərbaycan torpaqları üzərinə hücumə keçməyə hazırlaşır. Böyük zülm altında bu torpaqlarda yaşayan müsəlman əhalinin ona müqavimət göstərməsi üçün Osmanlı dövlətinin yardımına və himayəsinə ehtiyac var. Qarabağ xanı eyni zamanda məktubunda Osmanlı dövlətini İrana hakim olmağa da təşviq edir: “Qızılbaşdan Ağa Məhəmməd adlı biri ortaya çıxıb İran mülkündəki iki İraq ölkəsini və Fars şəhərlərini öz hakimiyyətinə keçirmişdir. İndi fikri budur ki, Azərbaycan diyarına gedib Araz çayından keçərək ilk mənim üzərimə, sonra İrəvan xanı Məhəmməd xan üzərinə və daha sonra isə Gürcüstan üzərinə hücum etsin və beləcə öz niyyətini zorla həyata keçirsin. Bundan sonra əmr şövkətli əfəndimizindir. Ricamız budur ki, bizi qoruyub yardım edəsiniz. İnşallah-tala, Dövləti-Aliyyənin qüvvələri ilə inad və fəsad sahiblərinin məsələsini sürətlə həll etmək sadə və asan olar. İkinci ərzimiz budur ki, görənlər, İran xalqı nə günah işləyib ki, böyük şahənşah, millətin sahibi “iki yerin və iki dənizin sultanı” müqəddəs Məkkə və Mədinənin qoruyucusu olan peyğəmbərin qiamməqamı, şövkətli əfəndimiz lütf və şəfqətini layiq görməyib, səadətini kölgəsini İran torpağının üzərindən yox etmişdir?”<sup>63</sup> 1795-ci ildə İranda hakimiyyət quran Ağa Məhəmməd xana qarşı kömək

<sup>60</sup> “Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Halil Han dâmet meâlihiye hüküm ki, Siz ki, han-ı hamiyet-nişân-ı mûmâileyhsiz. Bu esnada tarafınızdan hâlâ Erzurum Valisi vezirim Abdullah Paşa iclâlehüya irsal olunan tahrirâtı nıza mashûben rikâb-ı kamer-tâb-ı Mülûkânemize tahsis kılunan ma'rûzâtınızda sefer-i hümayünüm zühûrundan berü bi'l-cümle Dağıstan askeriyle gerek Tiflis hanı ve gerek Moskovlu tarafına isâl-ı hasâr ve ziyan etmeğin tarafınızdan bir türlü kusûr olunmayıp ancak ibtidâ-yı seferden berü taraf-ı Devlet-i Aliyyemden ol taraflara asker irsaliyle i'ânet ve müzâheret olunmadığından zîr-i hükümetinizde olan bazı hanân Moskofa tebaiyet etmeleriyle bu sene-i mübârekede dahi Devlet-i Aliyyem tarafından asâkir ile kendünüze iânet ve imdad olunmaz ise bi'z-zarûr Moskovlu ile müsâlahaya mecbur olacağınız tahrir ve inhâ olunmuş olmağla mefhûm-ı ma'rûzâtınız karîn-i uttlâ'-ı şahanem olmuşdur.” Bax: A. DVN. MHM. d, 192/301-302: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 165-168, faksimile s. 449.

<sup>61</sup> “Bundan sonra mezbûr Aga Muhammed Han'ın tavr u hareketi ne sûretleri kesb eder ise ol vakit iktizâsına göre amel ü hareket kılınacağı ve işbu Aga Muhammed Han'ın ba'zı keyfiyyâtına dâir Bâyezid Mutasarrıfı İshak Paşa'dan dahi başkaca tahrirât vürüd edüp hulâsa ve huzur-ı şâhânelerine arz olunmagla ...” Bax: HAT, 183-8488: Osmanlı Belgelerinde Azərbaycan, transliterasiya və faksimile s. 204-205. Eyni sənədin transliterasiyası “Osmanlı Devleti İle Azərbaycan Türk Hanlıkları ...” adlı sənədlər toplusunda səhifə 89-90-da verilmişdir.

<sup>62</sup> Hicri təqvim faksimiledə və transliterasiyada qeyd olunmayıb.

<sup>63</sup> “... Kızılbaş'dan Ağa Mehmed Han hurüç edüp İran mülkünde vâki' olan Irak-ı memleketeyn ve Fars beldelerin taht-ı tasarrufa getürüp şimdi irâdesi budur ki Azərbaycan diyârına âzim olup rûd-hane-i Aras'dan ubür edüp evvelâ benim üzerimde ve sâniyen İrəvan Hanı Mehmed Han üzere ve sâlisen Gürcistan üzere ve alâ-hâze't-tertib maksûd-ı manzûrun kuvveden fi'le getüre. Şimden gerü emr şevketlü efendimizindir. Ricamız

göstərilməsi məqsədilə Rəvan xanı Məhəmməd xan ilə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xana “bərət” verildiyi bərəsində hər ikisinə xətti-hümayun göndərilməşdir.<sup>64</sup>

Hicri 22 şaban 1212 / m. 9 fevral 1798-ci ildə yazılmış xətti-hümayunda isə İrakli xanın vəfatından sonra onun oğullarının xan olmaq uğurunda apardıqları mübarizələrdən və regiondakı digər hadisələrdən də bəhs edilir. Bu ərafədə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın öz bacısını İranda şahlıq iddiasında olan Ağa Məhəmməd xanın qardaşı oğlu sərdar Ağa Baba xana verməyə hazırlaşdığı və onun toy hədiyyəsini aparmaq məqsədilə oğlunu göndərdiyi qeyd olunur: “*Bundan əvvəl xəbər əldə etmək üçün Azərbaycan tərəfinə göndərilən adamımız gəlib çatmış, bu əsnada İrandan xəbər göndərməyə layiq bir hadisələrin baş vermədiyini bildirmişdir. Yalnız Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın öz qızını hələ Tehrandə şahlıq iddiasında olan Ağa Məhəmməd xanın qardaşı - sərdar Baba xana verməsi xaricində. Adı keçən xan da (bu təklifi – Z.V.) qəbul edərək Novruzda Sultaniyyə adlı mahala gəlmişdir. Toya hazırlaşır. İbrahim Xəlil xan da hədiyyələr ilə oğlunu sərdar Baba xana göndərmişdir.*”<sup>65</sup>

## II) XIX əsr Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa

Daha əvvəlcə qeyd etdiyimiz kimi XIX əsrin əvvəlinə aid Azərbaycanla və eləcə də Şuşa ilə əlaqədar rəsmi yazışmalar Azərbaycan xanlarının Rusiya imperiyasının işğallarına qarşı apardıqları mübarizələr və bu mübarizə məqsədilə Osmanlı Dövləti ilə qurduğu siyasi münasibətləri əks etdirir. Ümumiyyətlə demək olar ki, XIX əsrin əvvəlinə aid yazışmalar XVIII əsrin sonunda cərəyan edən hadisələrin davamı xarakterindədir. XIX əsrə aid ilk Osmanlı diplomatik yazışması h. 1215-ci il rəbiülevvəl ayının əvvəlinə / m. 23 iyul 1800-ci ilə aiddir. Bu sənəd Çıldır valisi Sabit paşanın Sədarətə yazdığı təhriatdır. Həmin sənəddə İran-Osmanlı arasında bağlanmış sülh müqaviləsindən bəhs edilir. Burada Şuşa, Gəncə xanlarının və digər Azərbaycan xanlarının məktublarından bəhs edilsə də onların məzmunu haqında məlumat verilmir.<sup>66</sup> Demək olar ki, həmin tarixdən sonra yazılmış Osmanlı rəsmi sənədlərində əsasən Azərbaycan xanlıqlarının Rusiya imperiyası təbəçiliyinə keçdiyi qeyd olunur. Məsələn, h. 1217 / m. 1803-cü ildə fars dilində yazılmış ərizədə<sup>67</sup> Tiflisdən təqribən 90 gün əvvəl Bağdada gəlmiş Kirkor (Qriqor) adlı şəxsin verdiyi məlumatlarda bildirilir ki, Azərbaycan xanları, eləcə də Şuşa xanı rus generalı Sisianova təbə olmuş və təbə olduqdan sonra Sisianov tərəfindən xanların təbəçiliyinə (Şuşa xanına 600, Nuxa xanına 700, İrəvan xanına 2000) rus əsgərləri verilmişdir. O, həmçinin bildirmişdir ki, həmin ilin səfər ayında Petersburqlu<sup>68</sup> Eşbethar<sup>69</sup> adlı

---

*budur ki bize hıfz u hırâsetleri ve avn u inâyetleri mer'î ola ki inşâallâhu Teâla Devlet-i Aliyye-i âliyenin kuvvet-i ikbâlleri ile erbâb-ı inâdînin ve ashâb-ı sefk ve fesadînin maddesin münfecir etmek alâ-tariki's-sür'at sehl ü âsândır ve dahi arz-ı sâni budur ki, âyâ İran halkı ne cürm ve ne günah etmiş ki şehinşah-ı a'zam mâlik-i rikâbü'l-ümem sultanü'l-berreyn ve'l-bahreyn hâfizü'l-Haremeynü's- Şerîfeyn kâyim-i makam-ı Resülü's-sakaleyn olan şevketlü efendimiz eltâf ve esfâkin erzânî kılmayıp sâye-i saâdet-pirâyesin İran toprağının üzerinden zâ'il idübdür...*” Bax: HAT, 162/6748\_C: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 168-170, faksimile s. 450.

<sup>64</sup> HAT, 227/12634: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 170-171, faksimile s. 451.

<sup>65</sup> “*Bundan akdem isticlâb-ı havâdis zımnında Azerbaycan havalisine ba's ve irsal olunan âdemimiz kulları vürüd eyleyüp havâdis-i zemin-i İran'a dair bu esnada arz ve inhâya şâyân havâdis olmayup fakat Şuşa ve Karabağ Hanı İbrahim Han kerîmesini hâlâ Tahrân'da şahlıq iddiasıyla ikamet üzere olan Ağa Mehemed Hanın birader-zâdesi Baba Han serdarına verdiğini ve han-ı mûmâileyh dahi kabul edüp eyyâm-ı nevrûzda Sultaniye nâm mahalle vürüd ve velîmeye mübâşeret edeceklerini ve İbrahim Han dahi hedâya ile oğlunu Baba Han serdarına irsal eylediğini haber verdiğinden ...*” Bax: HAT, 35/1743, 1760\_A, 1760: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 171-175, faksimile s. 452-454.

<sup>66</sup> HAT, 161/6721\_F: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 175-177, faksimile s. 455.

<sup>67</sup> Ariza: Sənəd ərizə adlandırılmış olsa da o məzmun etibarilə təhriatı uyğundur.

<sup>68</sup> Sənəddə “Petersburqlu” şəklində qeyd olunub. Daha əvvəlki sənədlərdə Rusiya üçün “Moskovlu” ifadəsi istifadə olunduğu halda burada xüsusilə “Petersburqlu” ifadəsi işlədilmişdir.

<sup>69</sup> Eşbethar: Sisianovun adı Osmanlı diplomatik yazışmalarında Eşbethar və ya Eşbinehter kimi qeyd olunur. Dedeyev, Bilal. (2009). 19. Yüzyıl Ermeni Milliyetçiliyinin Yapılanmasında Rusya'nın Rolü, Hoşgörüdən Yol Ayrımına Ermeniler, c. 1, *Erciyes Üniversitesi-Nevşehir Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu* [EUSAS-II] 22–24 Mayıs 2008, Erciyes Üniv. Yayını, s. 341 (s. 335-349).

sərgərdə<sup>70</sup> və erməni əsilli Ovannes adlı bir şəxs 50 nəfərlik süvari ilə elçi kimi Şuşa xanı İbrahim Xəlil xanın yanına gəlmişdir. Sənədin sonunda bir sıra Azərbaycan ərazilərinin - Gəncə, Şuşa, Şamaxı, Nuxa, İrəvan,<sup>71</sup> Naxçıvan, Tiflis, Dərbənd və Badkuba (Bakı), Reşt və Ənzəli şəhərlərinin Rusiyalı Sisianovun tabeçiliyinə keçdiyi qeyd olunur.<sup>72</sup>

Hicri 1221-ci ilin cəməziyələxır ayının 4-də / m. 19 avqust 1806-cı ildə Şuşa-Qarabağ xanı İbrahim Xəlil xanın Ərzurum valisi Abdullah paşaya göndərdiyi farsca məktubun Osmanlı dilindəki xülasəsində də hər zaman Osmanlı dövlətinin xidmətində olduqları üçün iftixar edən Quba xanı Fətəli xan, Şəki xanı Məhəmməd Həsən xan və İrəvan xanı Məhəmməd xanın artıq Rusiyaya itaət etdikləri qeyd olunur. Regionda yalnız qalan Qarabağ xanının da yardım edilməzsə, Rusiya ilə sülh bağlamaq məcburiyyətində qalacağı sənəddə bildirilmişdir: “ ... adı keçən xan (İbrahim Xəlil xan – Z.V.) dəfərlə ordu dəryasının dalğaları olan dəstələrini Dağıstan vilayətinə gətirmiş və Tiflis xanı İrakli xana, pərişan kafirlərə ziyan vermişdir. Lakin Allahın kölgəsinin (Osmanlı padşahının - Z.V.) söz verdiyi yardım-sevən ordusu gəlmədiyi üçün ləzgi ordusu məyus olub dağılmış və pərişan olmuşdur. Kafirlərin ən böyük dayağı olan Aylat<sup>73</sup> qazağını adı keçən xan düşmənin hakimiyyətindən çıxarmış və bu səbəblə kafirlərin qol gücünü şikəst etmişdir. Lakin indiyə qədər Azərbaycan xanlarından Quba xanı Fətəli xan, Şəki xanı Məhəmməd Həsən xan və İrəvanlı Məhəmməd xan bu pis soylu kafirlərlə ittifaq qurub Rusiyaya itaət etdikləri üçün adı keçən xana (İbrahim Xəlil xana - Z.V.) qarşı çıxırlar. Bunun üçün xanın vilayəti tənəzzül etməyə başlamışdır. Əgər bu vəziyyət beləcə davam edərsə, hökmdarın yardım-sevən ordusu göndərilməzsə, İbrahim Xəlil xanın məmləkətində daş daş üstündə qalmayacaq. O, da öz vilayətini qorumaq üçün kafirlərlə sülh bağlamaq məcburiyyətində qalacaqdır.”<sup>74</sup>

XIX əsrin əvvəlinə aid sənədlərin bir hissəsində isə Qacar dövlətinin Rusiya imperiyasının işğallarına qarşı apardığı mübarizə öz əksini tapıb. Şuşa və Qarabağ ərazilərində aparılmış döyüşlər də qeyd olunan dövrün sənədlərinə yansımışdır. Məsələn, h. 16 şəvval 1221 / m. 27 dekabr 1806-cı ildə İran şahzadəsi, baş naziri etimad-əd dövlə Mirzə Məhəmməd Şəfi xan tərəfindən Osmanlı Sədarətinə göndərilmiş fars dilində yazılmış məktubun Osmanlı dilinə tərcüməsində qeyd olunur ki, rusların irəliləməsi qarşısında iranlılar Tehrandan böyük hərbi qüvvə ilə Şuşa və Qarabağ tərəfinə hərəkət etmişdir. Mülharibə nəticəsində ruslar məğlub olmuş və Tiflis vilayəti də düşməndən təmizlənmişdir: “Rusiya komandiri Eşpinihter (?) o mahala gəlməsi və oranı işğal etməsi xəbəri İranlılar tərəfindən eşidildiyi zaman İran şahzadəsi 50 min süvari ordu ilə səltənətin mərkəzindən hərəkət edib Şuşa və Qarabağ tərəfinə yola düşmüş, Şuşa ərazisində iki ordu birləşib Ruslarla vuruşmuş və rusların bütün əsgəri ölmüşdür. Sərdarları mənfur Eşpinihter Allahın çuxurunda çarəsiz qalmışdır.”<sup>75</sup> Qılıncdan

<sup>70</sup> Sərgərdə: Osmanlı dilində “sərgərdə”nin bir mənası da “quldurbaşı” deməkdir. Osmanlı sənədlərində hər hansı bir komandır, hərbi səlahiyyətli şəxsədən bəhs edildiyi zaman o, əksərən “sərkərdə” deyil, “kumandan”, “silahşor” və “sərdar” olaraq adlandırılır.

<sup>71</sup> Sənədin transliterasiyasında “İrvan” olaraq yazılmışdır.

<sup>72</sup> HAT, 160/6677-a: *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan*, transliterasiya və faksimile s. 103-105.

<sup>73</sup> Aylat: ایلات olaraq yazılan bu ifadə “elat” kimi də oxuna bilər. (Z.V.) Bax: HAT, 1392/55538: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, s. transliterasiya 179, faksimile 456.

<sup>74</sup> “... han-ı mümâileyhe tahrir eylediğine binâen han-ı mümâileyh dahi bi'd-defaât emvâc-ı derya-yı sipâh olan efvâc-ı Dağıstan vilayetine getirüp Tiflis Hanı İrakli Han'a ve küffâr-ı hâk-sâra isâl-i hasâr etmiş iken cünüd-ı nusret-mev'üd-ı hazret-i zillu'llâhi zuhûr etmemek hasebiyle sipâh-ı Lezgi me'yûs olarak her biri âzim-i evtân ve perâkende ve pərişân olduklarından ve rûkn-i a'zam-ı küffâr olan Aylat Kazağı han-ı mümâileyhe taht-ı tasarruf-ı a'dâdan ihrac ve ol vechile bâzû-yı miknet-i küffârı şikest etmiş iken el-hâletü hâzihî hanân-ı Azərbaycan'dan Kuba Hanı Fethali Han ve Şekilü Hanı Mehemed Hasan Han ve İrevanî Mehemed Han küffâr-ı bed-tebâr ile ittifaka riâyet ve Moskovlu'ya itâat ve han-ı mümâileyh ile mukâbeleye mübâşeret etmeleriyle han-ı mümâileyhin vilâyeti tenezzül ve harâbe-meyl etmiş olduğundan ve eğer bu hâlet bu sûretle mümted olup asâkir-i nusret-me'âsir-i tâc-dârî me'mûr olmamak lâzım gelür ise han-ı mümâileyhin memleketinde âsâr-ı imardan bir şey kalmayacağına binâen hıfz-ı vilâyeti için küffâr ile sulh edeceğinden bahisle ...” Bax: HAT, 1392/55538: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, s. transliterasiya s. 178-179, faksimile s. 456.

<sup>75</sup> “Sərdarları məsfur Eşpinihter üftade-yi müfak-ı hak olarak” şəklində transliterasiya edilmiş bu cümlədə “müfak” kəliməsi səhv oxunmuşdur. “مغاك” / “meğaq” olaraq yazılan bu sözdəki “غ” hərfinin ortada yazılışı “ف” hərfinə bənzədiyinə görə səhvən “müfak” oxunmuşdur. “Müfak” şəklində lüğətdə qeyd olunmuş ərəb dilində hər

*qurtulmuş olanlar da İranlılar tərəfindən mühasirəyə alınmışdır. Allahın köməyi ilə bu gün sabah onlar da əsir alınacaq, yox edilərək şəhər əməlləri o mahalın müsəlmanların üzərindən dəf ediləcək və Tiflis vilayəti də düşmənlərin natəmiz vücudlarının zir-zibilindən təmizlənərək vilayəti-məhrusəyə (Osmanlı vilayətinə - Z.V.) əlavə ediləcəkdir. İranlılar tərəfindən elçi və vəkil sifəti ilə hər iki məmləkətin zəruri işlərini yoluna qoymaq üçün bu dəfə Həsən Ağa adlı etibarlı bir səfir ali səltənətin paytaxtı - Dərsədətə göndərilmişdir. Buna görə Dövləti-Aliyyə tərəfindən də İrana, o ərazidəki məsələləri Dəraliyyəyə bildirmək üçün bir nəfər elçinin göndərilməsinin iki dövlətin birliyinin gücləndirilməsinə xidmət edəcəyi qeyd olunmuşdur. Hər-halda yazışmalar dostluq və sevgi çərçivəsində lazımi şəkildə icra edilməli və məktublaşmaya əməl olunmalıdır.”<sup>76</sup>*

Digər bir sənəddə - 1807 / 1808-ci ildə Axısqanın düşmən təhlükəsindən qorunacağı haqqında vəliəhd Abbas Mirzə tərəfindən göndərilən farsca məktubunun Osmanlı dilinə tərcüməsində də rusların Axılkələk qalasını ələ keçirmək istədiklərinin başa düşülməsi üzərinə Təbrizdə olan İran ordusunun Qarabağa doğru hərəkətə keçdiyi, Şuşa, Şirvan, Gəncə və Şəki vilayətlərinə gəlib çatdığı qeyd olunur. Sənəddə bəhs edilən hadisələr arasında diqqəti çəkən bir məsələ də 1807/8-ci ildə Şəkidə və Bakıda zəlzələ olması haqqında məlumatın qeyd olunmasıdır. Sənəddə bildirilir ki, zəlzələ nəticəsində təşvişə düşən rus əsgərləri Quba tərəfinə çəkilmişdir. Sənəddəki məlumatlara əsasən İran ordusu h. məhərrəm ayının 12-də Təbrizdən hərəkətə keçib 26-sı Qarabağda gəlmiş və 27-si Şəki, Şirvan, Gəncə və Şuşa vilayətlərinə hücumu keçmişdir. Həmin tarixdə döyüş gedən ərazilərdə şiddətli soyuqların olduğu da sənəddə öz əksini tapıb. Osmanlı və İran dövlətlərinin “İslam birliyi” şüarı altında birləşdiyi sənəddəki ifadələrdən başa düşülür. Bundan əlavə Quba tərəfindən 5-6 mindən çox müsəlman və erməni ailəsinin İran ordusu tərəfindən Araz çayı tərəfinə və Qaracadağ vilayətinə gətirildiyi qeyd olunur. Axılkələk uğurunda gedən döyüşlərdə isə ruslar məğlub olmuş və rus komandiri ələ keçirilmişdir. Ümumiyyətlə qeyd etməliyik ki, sənəddəki məlumatlar qarışıq olduğuna görə bəhs edilən hadisələrin digər tarixi mənbələrdəki məlumatlar ilə müqayisəsi zəruridir.

*“... Şəki və Bakıda zəlzələ olduğunu və bunun nəticəsində yaranan həyəcan xəbərini eşitdik. Onların (rusların - Z.V.) əsgərlərinin hamısı Quba tərəfinə yönəlmişdi. Biz gündən-günə dövlətə qarşı dostluğu artan, məqamı yüksək olan və mübarizə ruhunun məşəlini yandıran Quba xanı Şeyx Əliyə (sırf zəfərdən-zəfərə can atan) mücahidlərin zəfər xəbərini çatdırmaq üçün müraciət etdik və onların hamısı qılınclarını “ərz etmək” üçün Şuşadan, Qarabağdan Tarnaut qalasına gəldilər. Həqiqətən biz əsgərlərin qaçdıqları tərəfə gedib, vilayət sakinlərindən 5-6 mindən çox müsəlman və erməni ailəsini köç etdirib Araz çayı tərəfinə və Qaracadağ vilayətinə gətirdik. Heç bir rus komandiri, heç bir qəribəlik halı və heç bir yerindən edilən vali olmadı. Bu bəhs edilənlər xaricində heç bir tərəfdə qarışıqlıq və döyüş olmamışdır. Sadəcə bu xəbər dilə gətirilmişdir. Həzrəti-Batının (Allahın-Z.V.) Usdakı(?) Qaraqulxan(?) qullarından olan sərhəd boyu sakinləri tamamilən “saray xalqı”dır. Rusiyada (Eygündə?) hər doqquz yüz nəfər süvari Kisk (?) sipərində idilər. Generalın güllə və qılınca oynatmaqda məşhur olan bir nəfər ilə birlikdə üsyan edib müxalifətə başladığı bir əsnada General Partnigın Neyer (?) Rusiyanın imdadına çatmaq üçün Kiskə gedib qarşı hücumu keçmiş və onları*

hansı bir söz yoxdur. “Meğaq” isə farsca – “xəndək, çuxur, məzar” deməkdir və mətndəki ifadələrlə də mənacə uyğundur. Müqayisə üçün bax: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s.180, faksimile 457.

<sup>76</sup> “Rusyalı serdarı Eşpinihter’in ol havalıye tasallut ve istilas İraniyanın mesmû’ları oldukda şahzâde-i İran elli bin mikdar süvâr-cerrâr-ı mülâzım-rikâbî olarak makarr-ı saltanatlarından hareket birle Şuşa ve Karabağ semtine revâne olup Şuşa havalisinde mülâkât-ı ferikayn vukû’ıyla bi’l-muhârebe Rusyalı’nun katı külli asâkiri galatîde-i hâk-ı helâk ve serdarları mesfûr Eşpinihter üftâde-i müfâk-ı hâk olarak bakıyyetü’s-süüyûf olanları dahi İraniyan tarafından muhâsara olunmuş olmağla bâ-avn-ı Bârî bugün yarın anlar dahi kayd-ı esre giriftâr ve istîsâl ve rehin-i izmilhâl kılınarak şerr ü fesadları ol havalide olan Müslimîn üzerlerinden def’ ü ref’ olunacağı ve vilâyet-i Tiflis dahi vücud-ı has vü hâşâk-ı a’dâ-yı nâ-pâkdan pâk olunup vilâyât-ı mahrûsaya munzam kılınacağı mukaddime ve beyân ve İraniyan tarafından elçilik ve vekâlet ünvanıyla pây-ı taht-ı Saltanat-ı Seniyye’de olup umûr-ı zarûriyye-i memleketeyne temşiyet vermek üzere bu defa Hasan Ağa namı mutemed sefirleri Dersaadet’e isrâ kılınmış olduğundan taraf-ı Devlet-i Aliyye’den dahi İran’da olup ol havalı ünvanını Deraliyye’ye arz etmek için nefer elçi gönderilmesi bâ’is-i mezîd-i ittihad-ı devleteyn olacağı temhid ve dermiyan olunarak her halde tarîka-i musâfât ve müvâlât üzere icra-yı levâzım-ı mükâtebe ve ifâ-yı merasim-i mürâseleye riâyet olunması ...” Bax: HAT, 161/6704\_A: *Osmanlı Belgelerinde Karabağ*, transliterasiya s. 179-180, faksimile s. 457.

*kəşib biçmişdir. Yaralı və məğlub bir şəkildə Tiflisə qaçan generalı təqib etmişdir. Rus komandiri də əsla o günlərdə “əsağiri-mənsurə”nin (Osmanlı ordusunun – Z.V.) qorxusundan durub dincəlmədən və Qarabağ sərhədinə uğramadan Gürcüstana qaçmışdı. Bunların fitnəsinin qarşısını almaq üçün əvvəlcə etibarlı keşişlərdən birinin könlünü ələ almışlar. Daha sonra isə ayanlarını bir yerə toplayıb adı keçən keşiş hədəf göstərüb onu öldürmüşlər. Rus komandiri onların könlünü ələ almaq mövzusunda ümitsizliyə düşərək sırf öz əsgərləri ilə mübarizə aparmağa çalışmış. Keşiş məsələsindən sonra mübarizə atəşini yandırıb sol tərəfə həmlə etsə də məğlub olmuşdur. Yeddi ədəd top mancanağı əhalinin əlinə keçdi və beləcə oranın müqaviməti çökdü. Özü də yazıq bir halda və təşviş içində Tiflisə qaçdı. Və indi bəhs etdiyimiz tərəfdə həyəcan zirvədədir.”<sup>77</sup>*

Daha əvvəlcə də qeyd etdiyimiz kimi XIX əsrin əvvəlinə aid Osmanlı rəsmi yazışmalarında Azərbaycan xalqının Rusiya imperiyasının işğallarına qarşı mübarizəsi də öz əksini tapıb. Məsələn, 1813-cü ildə İbrahim Xəlil xanın qızı Dudu (Tuti – Z.V.) xanımın Osmanlı hökmdarına ərəb dilində yazdığı məktubun Osmanlı dilinə tərcüməsində Tiflisi işğal edən ruslara qarşı dörd il mübarizə apardıqdan sonra Şəki şəhərinin təkrar geri alındığı qeyd olunur. Dudu xanım həm də artıq silah-sursatları olmadığını Osmanlı hökmdarına bildirir və Osmanlı dövlətinin köməyinə ehtiyacları olduğunu yazır: “Allaha şükürlər olsun ki, ata-babamıza verilmiş fərmanlara və əmrlərə görə, indi onlara ayrılmış torpaqlarda ehtişamlı, əzəmətli və uca Osmanlı dövlətinə itaət edirik. Dövlətli-Aliyyənin icazəsi və əmri ilə burada hökm sürürük. Ancaq peyğəmbərin hicrətinin 1225-ci ilində kafirlər Tiflisi işğal etdilər. Biz də onlara qarşı dörd il cihad etdik. Bundan sonra minlərlə müsəlmanla birlikdə kişi və qadınımız şəhid oldu. Bu il yurdumuzu tərk edib hicrət etdik. Yenə bu il əsgərlərimiz kafirlərlə vuruşdu və biz də 2400 adamla onlara qarşı mübarizə apardıq. Onları Şəki şəhərindən çıxardıq və bizim ordumuz Şəki şəhərinə daxil oldu. Ancaq düşmənin geri almasından qorxuruq. Çünki bizim nə silahımız, nə də topumuz var. Elə bu səbəbdən ötrü vəziyyətimizi məcburən Osmanlı dövlətinin “ali eşiyinə” bildirməli olduq. Ayrıca Dağıstandakı idarəçilərlə və müsəlman xalqla da ittifaq qurduq. Allah yolunda vuruşaraq qazi olmuş fəzilətli alim Hüseyn Əfəndini də vəziyyətimizi dövlət başçılarına bildirməsi üçün Osmanlı dövlətinə göndərdik. Dövlət başçımızdan bizim adımıza bir fərman çıxarmasını və onun hökmünə boyun əyilməsini ümid edirik. Biz burada bütün silahlarımızla birlikdə qırx minə qədər müsəlmanıq. Əmr başçımızdan, əmrə boyun əymək də bizdəndir. İndi ətrafımızda olan rus kafirləri zəif vəziyyətdədir. Qalan əsgərlər də bizə qarşı zəfər əldə edə biləcək vəziyyətdə deyil. Allah-tala kafirlərin kökünü kəssin! Allahın köməyi olmadan nə uğur əldə etmək olar, nə də həzimetdən qurtulmaq mümkün olar!”<sup>78</sup>

<sup>77</sup> “.. Şəki və Bakü'də zəlzələ olduğu və bunun yarattığı heyecan habəri işitilip onların askerinin tamamı Kuba tərəfinə yönəlip və biz gündən günə devlete karşı dostluğu ziyadəleşen makamı yüce Kuba Hanı Şeyh Ali -ki, mücədele nurunun meş'alesini tutuşturmuştu- sırf zaferden zafere kosan mücahitlerin zafer haberini kendülerine ulaştırmak üzere mürəcaat ve onların hepsi kılıçlarını arz etmek üzere Şuşa'dan Karabağ'ın Tarnaut kal'ası'na gelmişlerdi. Gerçekten bizim fırar edilen tarafa gitmemizle vilāyet sâkinlerinden beş-altı binden fazla Müslüman ve Ermeni aileyi hicret ettirip Aras nehri tarafına ve Karacadağ Vilāyeti'ne getürdük. Hiçbir Rus komutanı, hiçbir şaşkınlık hali, ve hiçbir yerinden edilmiş vali, bu anlatılanlardan ziyade, hiçbir tarafta bir karışıklık ve kavgadan söz edilmeyip sadece bu haber konuşulup dile getirüldü. Hz. Batın'ın Us'taki Karakulhan kullarından sınır boyu sâkinleri tastamam saray halkıdır. Rusya'da (Eygün'de) her dokuz yüz nefer süvari Kısık sipesinde idiler. Generalin gülle ve kılıç sallamada meşhur olmuş bir neferiyle birlikte isyan edip muhâlefete başladıkları sırada General Part Nigin Neyer Rusya'nın imdadına Kısık'a gidip karşı saldırıda bulunarak, onları kıyımdan geçirmek sūretiyle yaralı ve mağlub bir şekilde Tiflis'e fırar edip o generalı takib ederek Rus komutanı da əsla kendüsü o günlərdə Asâkir-i Mansûre'nin korkusundan durup dinlenmeksiz ve Karabağ hududuna uğramaksızın Gürcistan'a kaçırmıştı. Bunların fitnəsini önlemek için önce itibarlı keşişlərdən birinin gönlünü kazanıb daha sonra ayanlarını bir araya getürmək sūretiyle mezkûr keşiş hədəf göstərüb onu öldürdülər. Rus komutanı, onların gönlünü kazanma konusunda ümitsizliyə kapılarak sırf kendü askerleriyle karşı koymaya azmetti. Keşiş meselesindən sonra mücədele atəşini yakıp sol tarafa hamle yaparək o dahi mağlub olup yedi ədəd top mancanağı əhalinin elinə geçməklə orası düşüdü. Kendüsü, zavallı bir şəkildə və panik halində Tiflis istikamətinə qaçtı. Ve şimdiki sözüünü ettiğimiz safahatta heyecan doruktur.” Bax: HAT, 784/36643: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 182-185, faksimile s. 459.

<sup>78</sup> “Allah'a hamd ve senâlar olsun ki, şu anda atalarımıza ayrılan topraklarda, onlara verilen fermanlar ve emirler doğrultusunda haşmetli, azamətli və ihtişamlı Osmanlı Devleti'ne itaatkâr durumdayız. O yüce devletin izni ve emirleriyle burada hüküm sürmekteyiz. Ancak Nebî sallallâhu aleyhi ve sellem'in hicretinin 1225.

Daha əvvəlki yazışmalarda yeri gəldikcə qeyd etdiyimiz kimi Azərbaycandan Osmanlı valilərinə və ya Sədarətinə göndərilmiş məktublar əksərən fars dilində yazılmışdır. Bir tək 1813-cü ildə İbrahim Xəlil xanın qızı Dudu xanımın Osmanlı hökmdarına yazdığı məktubun ərəb dilində olması diqqəti çəkir.<sup>79</sup> Həmin məktubda İbrahim Xəlil xanın yalnız Qarabağ xanı kimi adlandırılması da nəzər diqqət cəlb edir. Burada ondan eyni zamanda şəhid olaraq da bəhs edilir. Bunu da bildirməliyik ki, “Osmanlı Belgelerinde Karabağ” adlı arxiv sənədləri toplusunda sənədin faksimilesi osmanlı dilində deyil, ərəb dilində verilmişdir. Faksimiledə sənədin tarixi qeyd olunmamışdır. Yalnız transliterasiya hissəsində miladi tarix transliterasiyanı hazırlayanlar tərəfindən əlavə edilmişdir.

Digər bir sənəddə də - h. 1242-ci ilin şəvval ayının 23-ü / m. 20 may 1827-ci ildə Çıldır valisi Haqqı paşanın Ərzurum valisinə göndərdiyi “qaimə”də rusların Şuşa üzərinə hücumu, iranlıların Şuşanı tərk etməyə məcbur qalması və Gəncədə ordu saxlaması barəsində məlumat verilir: “Əvvəlcə nemətlərin sahibinin (padşahın - Z.V.) hüzuruna bildirildiyi kimi tatar-ağamız Osman ağa yazı ilə Tiflisə general Yermilov tərəfinə göndərilmişdi. O tərəfdən öyrəndiyi hadisələri dönüşdə padşahın hüzurunda bildirəcəyi haqqında bir neçə gün əvvəl yazılan ərizədə qeyd olunmuşdu. Rəbiüləvvəl ayının ilk gecəsi adı keçən ağa Yermilovun bir parça kağızı ilə geri dönmüş və ifadəsinə görə, rus ordusu səfərülkeyrin iyirminci günü Şuşaya iki saat məsafədə olan çay üzərində yerləşmişdir. Qəfildən Şuşada olan “İranlı məmurlar” Rusiya ordusu üzərinə hücum etmiş və döyüş baş vermişdir. Rus ordusuna əlavə qüvvə göndərilirdiyi üçün (iranlılar - Z.V.) müvəffəq olmamış, məyus şəkildə Şuşaya döndükdən sonra ruslar Şuşaya hücum etmişdir. İranlılar hərbi müqavimət göstərmədiyini üçün əvvəlki kimi Şuşa mülklərini ələ keçirib İran ordusunu bu şəkildə dəf ediblər. Şahzadənin dayıları da bu müharibədə ölmüş və yüzə yaxın əsgəri əsir alaraq canlı şəkildə Tiflisə gətirilmişdir. Qeyd olunan ayın 20-ci günü Yermilov 8-10 minə yaxın əsgərlə və qırxa yaxın topla Penik (Pəmbək) tərəfində olan Hüseyn xanın və Həsən xanın üzərinə yürüş etmiş və daha əvvəl bəyan etdiyimiz kimi Lori qalasında beş minə yaxın əsgərlə knyazı mühasirəyə almışdır. Həsən xanla Hüseyn xan qüvvətli olduqları üçün Tiflis tərəkmələrindən 1200 tərəkmə xanəsi iranlılara tabe olmuşdur. Gizlicə xəbərleşərək Həsən xan Lori üzərindən gəlib o xanələri malları və əşyaları ilə birlikdə İrəvan tərəfinə göndərmiş və Çeçen tərəfindən ruslara yardım gəlməsi ehtimalı olan yolları dağıtmışdır.”<sup>80</sup> Osman ağanın bildirdiyi məlumatlara əsasən Tiflis əhalisi

senesinde küffâr Tiflis'i istila etti. Biz de onlara karşı dört sene cihad ettik. Bundan sonra binlerce Müslümanla birlikte erke ve kız kardeşlerimiz şehid oldu. Bu sene yurdumuzu terk ederek hicret ettik. Yine bu sene askerlerimiz kâfirlerle harp etti ve biz de 2400 kişiyile onlarla savaştık. Onları Şeki beldesinden çıkardık ve bizim ordumuz Şeki beldesine girdi. Ancak düşmanın gerü almasından korkuyoruz. Çünkü bizim ne mühimmâtımız ne de topumuz var. İşte bu sebepten ötürü durumumuzu Osmanlı Devleti'nin yüce eşiğine arz etmemiz zorunlu hale gelmişdir. Ayrıca Dağıstan'daki yöneticileri ve Müslüman halkı ile de ittifak kurduk. Allah yolunda gaza ederek gazi olmuş faziletli âlim Hüseyn Efendi'yi de, durumumuzu devletin ileri gelenlerine bildirmesi için Osmanlı Devleti'ne gönderdik. Devlet başkanımızdan, bizim adımıza bir ferman çıkarmasını ve onun hükmüne râm olunmasını ümid etmekteyiz. Biz burada bütün silahlarımızla birlikte kırk bin kadar Müslümanız. Emir vermek önderimizden, emre uymak da bizdendir. Zirâ şu anda etrafımızda bulunan Rus keferesi zaafa uğramış durumda. Geriye kalan askerleri de bize karşı zafer elde edebilecek halde değil. Allah Teâla kâfirlerin kökünü kazınsın. Allah'ın yardımı olmadan ne başarı elde edilebilir, ne de hezimetten kurtuluş mümkün olur!” Bax: HAT, 1108/44645\_F: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 186-188, faksimile s. 460.

<sup>79</sup> “Bu belge, çok zengin ve pek merhametli olan Allah'tan hiç ümidini kesmeyen; merhûm, şehid, Allah yolunda savaşmış, Osmanlı Devleti'nin kapusunda kadim ve samimi bir hıdmetçi olan İbrahim Han Karabağ'ın kızı Dudu Hanım'ın.” Bax: HAT, 1108/44645\_F: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 186-188, faksimile s. 460.

<sup>80</sup> “Akdemce hâk-pây-ı nevbet-âsâ-yı veliyyü'n-ni'mânelerine ifade olunduğu üzere tatarlarımız ağası Osman Ağa kulları bâ-tahrirât Tiflis'e Cenaral Yermelof tarafına irsal ve ol havaliden tahkik etdüğü havâdisleri avdetlerinde hâk-pây-ı merâhim-ihativâ-yı sâmilere ifade kılınacağı çend-rûz akdem bâ-arıza ifade olunmuş idi. Gurre-i Rebülevvel'de ağa-yı merkûm Yermelofun bir kit'a kağıdıyla avdet ve takririne nazaran; Saferü'l-hayr'ın yiğirminci günü Şuşa'ya iki saat mesafe ırmak üzerinde Rusyalı'nun ordusu olup ale'l-gafle Şuşa'da bulunan İranlı memurları Rusya ordusunu basıp bir miktar muhârebelerinde Rusyalı'nun ordularında takviyet olduğundan zafer-yâb olamayıp me'yûsen Şuşa'ya avdetlerinde müteâkiben Rusyalı Şuşa üzərinə varup İran askeri mukâvemet edemediklerinden kemâfi's-sâbık Şuşa yedlerine geçürüp İran askerini bu sûretle def' etdikleri ve şehzâdenin dayıları dahi işbu muhârebede telef olup yüz kadar ser-bâzlarını esir olarak hayyen Tiflis'e gelmiş olduğunu ifade ediyorlar. Ve mâh-ı mezkûrun yığırımı üçüncü günü Yermelof sekiz-on bin kadar asker ve kırk kadar top ile Penik tarafında Hüseyn Han ve Hasan Han üzerine gitmiş ve mukaddem beyân etdiğimiz veçh

arasında bir az qızılbaş olduğuna görə (Penikdəki/Pəmbəkdəki) Həsən xan tərəfindən üç yüz tüfəng, beş yüz kilo barıt və bir miqdar güllə gizli şəkildə Tiflisə göndərilmiş və buradakı məscidlərdə gizlədilmişdir. Yermolov bu durumdan xəbər alıb silah-sursatı məsciddən çıxartmış və məscidlərin qapısını bağlatmışdır. Lakin rəncidə edici hər-hansı bir hərəkət etməmiş və bir neçə gün sonra da məscidin qapısını açmışdır. Tatar-ağası (qasid-ağası) Tiflis əhalisinin vəziyyətindən də bəhs edərək bildirir ki: “Tiflisə çatana qədər o, görüb ki, gürcülər gecə-gündüz dua edib deyirlər ki: “Görən, Dövləti-Aliyyə tərəfindən nə zaman bir hadisə baş verəcək ki, biz də ona tabe olub Rusiyadan xilas olaq?” Tiflisə çatıncaya qədər və geri döndüyü zaman görüb ki, Gürcüstan əhalisi bu mübarək ildə Rusiyanın çarı öldüyü üçün bir-birləri ilə düşmən olub vuruşurlar.”<sup>81</sup>

1827-ci ildən 1895-ci ilə qədər olan sənədlərdə Şuşa toponiminə rast gəlinmir. Daha çox Qarabağ toponimi həmin sənədlərdə yer alır. Rumi 22 qanuni-sani 1310 / m. 3 fevral 1895-ci ildə Osmanlı Dövlətinin Təbriz Başşəhbəndərliyindən (Baş konsulluğundan) gəlmiş təhrirotun surətində Şuşa ərazisi Naxçıvan vilayəti tərkibində qeyd olunur. Burada Naxçıvan vilayəti daxilində Zəngəzur və Şuşa vilayətinə tabe Cəbrayıl nahiyələrinin sünni əhalisindən 6000 (altı min) xanə xalqın<sup>82</sup> Osmanlı ərazilərinə köç etməsindən və qarşılaşılan problemlərdən bəhs edilir: “Qafqazda yerləşən Naxçıvan Vilayətinə daxil olan Zəngəzur və Şuşa vilayətlərinə tabe olan Cəbrayıl nahiyəsinin müsəlman əhalisindən və əhli-sünnət olan altı min “xanə xalqı” Məmaliki-Məhrusəi-Şahanəyə (Osmanlı dövlətinə) köçüb, Xilafət-pənah həzrətlərinin (Osmanlı padşahının) himayəsi altına daxil olmaq arzusunu bildirmişdir.”<sup>83</sup> Həmin təhrirot Osmanlı Daxiliyyə Nəzarəti-Cəliləsinə (Daxili İşlər Ali Nazirliyinə), Osmanlı Sədarətinə də göndərilmişdir.

## Nəticə

Osmanlı dövlətinin Azərbaycanda hakim olan dövlətlərlə münasibətləri XV əsrə aid olsa da həmin dövrə aid sənədlər dövrümüzə qədər gəlib çatmayıb. Azərbaycanla əlaqədar Osmanlı rəsmi yazışmaları əksərən XV əsrin sonun - XX əsrin əvvəlinə aiddir. Qarabağ və Şuşa haqqındakı məlumatlar isə XVIII əsrin sonu - XIX əsrinə əvvəlinə aid yazışmalarda öz əksini tapmışdır. Bunun səbəbi isə Osmanlı dövlətinin Rusiya imperiyasına qarşı regionda Azərbaycan xanlıqları ilə apardığı birgə mübarizədir. Elə buna görə də məqalədə arxiv materialları əsas iki dövr üzrə qruplaşdırılmışdır:

1. “XVIII əsrin sonunda Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa”;
2. “XIX əsr Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa”.

---

üzere Lori kal'asında beş bin kadar askerle Kinaz mahsûr ve Hasan Han ile Hüseyin Han kuvvet üzere oldukları ecilden Tiflis Terekemelerinden bin iki yüz Terekeme hanesi İraniyân'a tâbi' olmuş ve hafıyyeten haberleşüp Hasan Han Lori üzerinden varup ol haneleri emvâl ve eşyasıyla Revan tarafına sevk etdiği ve Çeçen tarafından Rusyalu'nun imdadı gelecek yollarını yıkmışlar ...” Bax: HAT, 427/21863\_D: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 188-192 (s.189), faksimile s. 461.

<sup>81</sup> “Tiflis'e varıncaya kadar esna-i râhda gördüğü Gürcüler gice ve gündüz temennî ve niyâz ederler. Devlet-i Aliyye tarafından ne vakit bir zuhûrât olur ki tâbi' olup Rusyalu'dan halâs bulalım" dirler. VeTiflis'e varıncaya değin ve gerek avdetinde gördüğü ahali-i Gürcistan her halde bu sene-i mübârekeke Rusyalu'nun kralları mürd olduğundan birbirleriyle çokça münâfese ve münâkaşaları olmuşdur.” Bax: HAT, 427/21863\_D: Osmanlı Belgelerinde Karabağ, transliterasiya s. 188-192 (s.191), faksimile s. 461.

<sup>82</sup> Xanə xalqı: Fars dilində “ev” demək olan “xanə” Osmanlı dilində eyni mənada istifadə olunmaqla birlikdə həm də Osmanlı vilayətlərindəki torpaq, əhali, vergi və hərbi reyestr kitabçalarında qeydiyyatı aparılmış ev mənasını da daşıyırdı. Alınacaq verginin miqdarı və əsgərlərin sayı ev əhalisinə görə müəyyən edilir və kişilər üzərindən qeydiyyat aparılırdı. Evdə yaşayan insanlara “xanə xalqı” deyilirdi. Bax: Ayan D. Kılıç L.A. (2022). Osmanlı Tahrirlerinden Modern Aile Araştırmalarına “Hane” Kavramı Üzerine Notlar. *Sosyal Politika Çalışmalar Dergisi*. c.22, sa.57, Ekim-Aralık, s. 690-711.

<sup>83</sup> “Kafkasya kıt'asında vaki' Nahçıvan Vilayeti dahilinde Zenguzor ve Şuşa Vilayeti'ne tabi' CebraİL nahiyeleri ahali-i İslamiyesinden ve ehl-i sünnət ve'l-cema'atden altı bin hane halkının Memalik-i Mahrusa-i Şahane'ye hicret ve zir-i cenah-ı müstelzimü'l-felah-ı hazret-i Hilafet-penahiye dehalet arzusunda bulunduklarından ...” BEO,629/47148: Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan, transliterasiya və faksimile s. 200-210.



Azərbaycan xanları arasındakı münaqişələr, Şuşa xanının Azərbaycan xanları arasında oynadığı birləşdirici və lider rolu ilə əlaqədar məlumatlar yazışmalardakı mətnlərdən seçilmiş və tərcümələri ilə təqdim olunmuşdur. I hissədə 23 arxiv materialı, II hissədə isə 8 arxiv materialı haqqında məlumat yer alır. XVIII əsrin sonu – XIX əsrin əvvəlində Rusiya imperiyasına qarşı Osmanlı dövlətinin Azərbaycan və Dağıstan xanlıqları ilə birgə mübarizəsini əks etdirən diplomatik yazışmalardan aydın olur ki:

- Osmanlı dövləti Rusiyanın işğallarına qarşı həmin ərazilərdəki müsəlman əhali və onların idarəçiləri ilə yaxın münasibətlər qurmağa və “İslam birliyi” şüarı altında onları birləşdirməyə cəhd etmişdir. Qafqaz müsəlmanları fərqli məzhəblərdən olmalarına və daxili mübarizələrinə baxmayaraq Rusiya imperiyası təhdidi qarşısında öz istəkləri ilə Osmanlı hökmdarı ətrafında birləşmiş və demək olar ki, 25-30 il Osmanlı dövləti ilə birlikdə Rusiyaya qarşı dirənmiş, bir çoxu da bu uğurda şəhid olmuşdur;
- İbrahim Xəlil xan Rusiya imperiyası ilə müttəfiq olan İrakli xana qarşı mübarizədə daha fəal olmuş və digər Azərbaycan xanlarını öz ətrafında siyasi müzakirələr ilə və ya lazım gəldiyində hərbi yollarla birləşdirmişdir;
- Azərbaycan və Dağıstan xanlarının Osmanlı dövlətinə tabe olması nəticəsində onlar Osmanlı hökmdarı tərəfindən hədiyyələrlə təltif olunmuş, xanlar tərəfindən göndərilən gizli nümayəndələr və elçilər xüsusi hörmətlə qarşılanmış, lazımı xərcləri ödənməmişdir;
- Şuşa xanı Rusiya imperiyasına qarşı apardığı mübarizədə və eləcə də Azərbaycan xanlarını birləşdirmək məqsədilə qarşılaşdığı problemləri Osmanlı Sədarətinə ərz edib bildirmiş və bildirdiyi tələblər əsasında maddi dəstək və eləcə də silah-sursat yardımı almışdır;
- Silah-sursat ehtiyatının az olduğu dövrlərdə Azərbaycan xanları Rusiya qarşısında məğlubiyyətə uğramış və ya Rusiya imperiyasına tabe olmaq məcburiyyətində qalmışdır;
- Azərbaycan xanları arasındakı münaqişələr və digər məlumatlar Osmanlı dövlətinin regiona yaxın olan ərazilərini idarə edən valilər - Çıldır, Ərzurum valiləri tərəfindən Osmanlı Sədarətinə bildirilirdi. Ümumiyyətlə Qafqaz ərazilərində baş verən hadisələrlə əlaqədar ilk məlumatlar həmin valilərə gəlir və daha sonra göndərilmiş məktublar və ya xəbərlər Osmanlı dövlətinin mərkəzinə - Babi-Aliyə çatdırılırdı. Regionlardan gələn elçinin xəbərlərinin İstanbula çatdırılmasında isə Çıldır və ya Ərzurum valilərinin etibarlı adamları vasitəçilik və ya yoldaşlıq edirdi.

XVIII-XX əsr Osmanlı diplomatik yazışmalarında Şuşa toponiminin istifadəsi və yazılış şəkli də diqqəti çəkir:

- Şuşa adı Qarabağ xanının adı ilə əlaqədar olaraq tez-tez yazışmalarda istifadə edilir;
- İbrahim Xəlil xan göndərdiyi məktublarda özünü “Şuşa-Gəncə-Qarabağ xanı və hakimi” kimi təqdim etsə də Osmanlı Dövləti tərəfindən ona yazılmış hökmlərdə və s. sənədlərdə o, yalnız ya Şuşa-Qarabağ xanı və ya yalnız Qarabağ yaxud Şuşa xanı kimi qeyd olunur. O, Osmanlı Dövləti tərəfindən Gəncə xanı olaraq qəbul edilmir.

Şuşa şəhərinin adı üç şəkildə:

- XVIII əsrin sonu - XIX əsrin əvvəlinə aid Osmanlı diplomatik yazışmalarında ərəb əlifbası ilə Şuşi (شوشى) - sonunda “a” səsi “əlifi-maksura” (ى) ilə;
- XIX əsrin sonundakı bəzi sənədlərində Şuşə (شوشه) - sonundakı “a” səsi “həmzə” (ه) ilə;
- XX əsrə aid sənədlərdə isə Şuşa (شوشا) - sonundakı “a” səsi əlif (ا) ilə yazılır.

Şuşa şəhərinin adı əlif-maksura (ى) ilə “Şuşi” kimi yazılsa da həmin hərf ərəb dili qaydalarına əsasən “a” səsini əvəz edirdi. Məhz buna görə də Şuşa şəhərini həmin yazı forması əsasında “Şuşi” olaraq adlandırmaq səhvdir.

Son olaraq bunu da bildirmeliyiz ki, diplomatik yazışmalar “rika” dəsti-xətti ilə yazılmasına baxmayaraq Azərbaycan xanları tərəfindən göndərilmiş bir neçə məktub xaricində əksər məktublar fars dilində və “divani” xətt ilə yazılmışdır.

### İstifadə olunmuş ədəbiyyat

- Arşiv Belgelerinde Osmanlı - İran İlişkileri.* (2010). hazırlayanlar: Budak M., Gurulkan K., Çınar A.O., Genç Y.İ., Devirbaş H., Ankara: BOA.
- Ayan, D., Kılıç L.A. (2022). Osmanlı Tahrirlerinden Modern Aile Araştırmalarına “Hane” Kavra-mı Üzerine Notlar. *Sosyal Politika Çalışmalar Dergisi*, c. 22, sa. 57, Ekim-Aralık, 690-711.
- Dedeyev, Bilal. (2009). 19. Yüzyıl Ermeni Milliyetçiliyinin Yapılanmasında Rusya'nın Rolü, Hoşgörürden Yol Ayrımına Ermeniler. c. 1, *Erciyes Üniversitesi-Nevşehir Üniversitesi II. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Sempozyumu* [EUSAS-II] 22-24 Mayıs 2008, s. 341 (s. 335-349).
- Deniz, Can. (1988). *Tanzimat Dönemi Osmanlı-İngiliz İlişkileri (1833-1878)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. hazırlayan: Aydın S.Güneyçal. 11.baskı. Ankara: Aydın Kitabevi.
- İpşirli, M. Sadrazam. (2008). *İslam Ansiklopedisi*. XXXV c., İ.: TDV, 414-419.
- Karaca, Taha Niyazi. (2020). Dostluktan Çatışmaya: Osmanlı Dönemi Türk-İngiliz İlişkileri. *Journal of Anglo-Turkish Relations (JATR)*, Volume 1, Number 1, January, 11-32.
- Kılıç O. (2007). Ocaklık. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, XXXIII c. s. 317-318.
- Kütükoğlu, M.S. (1992). Buyuruldu. *İslam Ansiklopedisi*. VI c., İ.: TDV, 478-480.
- Kütükoğlu, M.S. (2012). Tezkire. *İslam Ansiklopedisi*. XLI c., İ.: TDV, 73-74.
- Muhittin, Serin. (2008). Rik'a. *İslam Ansiklopedisi*. XXXV c., İ.: TDV, 108-109.
- Mustafazadə, Tofiq. (2010). *Qarabağ xanlığı*. Bakı: Sabah.
- Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nahçıvan.* (2011). hazırlayanlar: K. Gürülkan, Y.İ. Genç, U. Demirbaş, S. Kahrıman, N. Koltuk, K. Şeker, S. Satar, V. Atik, İstanbul: BOA.
- Osmanlı Belgelerinde Azerbaycan.* (2015). hazırlayanlar: Güneş M., Şahin E., Koltuk M.T., Sağlamçubukcu S.A., İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği.
- Osmanlı Belgelerinde Karabağ.* (2009). hazırlayanlar: Kemal Gurulkan, Ali Osman Çınar, Yusuf İhsan Genç, Uğurhan Demirbaş, İstanbul: BOA.
- Osmanlı Devleti ile Azerbaycan Türk Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri. Karabağ-Şuşa, Nahçıvan, Bakü, Gence, Şirvan, Şeki, Revan, Kuba, Hoy II (1575-1918).* (1993). hazırlayanlar: İsmet Demir Uğurhan Demirbaş H. Osman Yıldırım Yıldırım Ağanoglu Hasan Akdağ Önder Bayır Hamza Çakır A. Osman Çınar Şükran Demirbaş Mücahit Demirel Muhittin Eliaçık Ayşe Emecen Nuray Kartal Nuran Koltuk Muhammed Sâfi Fuat Yavuz Nazım Yılmaz, Ankara: BOA.
- Örenç, A.F. (2006). Mutasarrıf. *İslam Ansiklopedisi*. XXXI c., Ankara.: TDV, 377-379.
- Öz, M. Tahrir. (2010). *İslam Ansiklopedisi*. XXXIX c., İ.: TDV, 425-429.
- Pamuk, Ş. (2002). Kuruş. *İslam Ansiklopedisi*. XXVI c., Ankara: TDV, 458-459.
- Sümer F. Ağa. (1998). *İslam Ansiklopedisi*. I c., İ.: TDV, 451-452.
- Turan, Ş. (2009). Silahdar. *İslam Ansiklopedisi*. XXXVII c., İ.: TDV, 191-193.
- Uzunçarşılı İ.H. (1988a). *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: TTK.
- Uzunçarşılı, İ.H. (1988b). *Osmanlı Devletinde Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: TTK.



**ISBN**  
978-625-98655-8-4

[turkiyat@karatekin.edu.tr](mailto:turkiyat@karatekin.edu.tr)