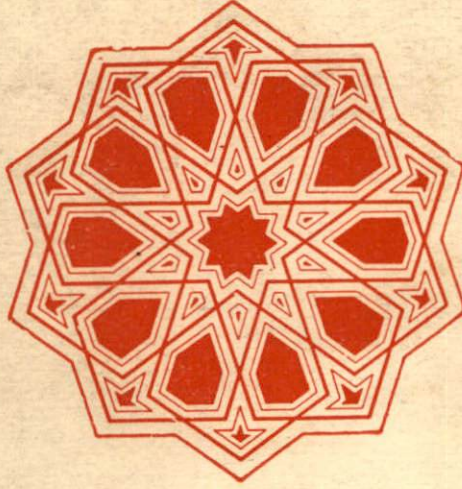


# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR



C. V, Sa: I - IV

1956

MARS T. ve S. A. Ş. MATBAASI — ANKARA

1 9 5 8

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ TARAFINDAN  
ÜÇ AYDA BİR ÇIKAR

I - IV

1956

RESAT ÇELİK  
A.Ü. İLÂHİYAT FAK.  
Sınıf I. No 1066

# İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
Prof. Muhammed T. TANCİ	: Şehristani'nin El-Milel Ve'n Nihal'i . . . 1
Ord. Prof. Hilmi Ziya ÜLKEN	: İdealizmin Çıkmazları . . . . . 17
Prof. Ahmet CAFEROĞLU	: Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan İki Şaman Tanrısı . . . . . 65
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: Tasavvuf Şiirlerinden Düşündürücü Terçümeler . . . . . 76
Doç. Dr. Kâmuran BİRAND	: 18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihciliği ve Modern Tarihcilik Karşısındaki Durumu 87
Dr. Necati ÖNER	: Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı . . . . . 100
Dr. Cavit SUNAR	: İmam Rabbâni'nin Tevhid Görüşüne Genel Bir Bakış. . . . . 136
M. Zeki ORAL	: Konya'da Alâ üd-din Camii ve Türbeleri . 144
İbrahim Ağâh ÇUBUKÇU	: Gazzali'ye Göre İbahilik. . . . . 165
Prof. James ROBSON	: Sunen'i Ebu Dâvûd Nüshalarının Rivayeti Çeviren: Talât KOÇYİĞİT. . . . . 173
Şeyh Muhammed ABDUH	: Tefsire Mukaddime Çeviren: İsmail CERRAHOĞLU. . . . 183
Prof. R. PETTAZZONI	: Din İlminde Tarih ve Fenomenoloji Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN . . . 189
Öğ. Görev. Nafiz DANIŞMAN	: "Cahiliyye" Kelimesinin Mânâ ve Menşei. . 192
Prof. H. A. R. GIBB	: İslâmiyetin İlk Devirlerinde Hükûmet Müessesesinin Tekâmülü. Çeviren: Dr. H. G. YURDAYDIN . . . . . 194
<b>BİBLİYOGRAFYA</b>	
Yaşar KUTLUAY	: De Lacy O'Leary, Arabic Thought and its place in History . . . . . 206
Hüseyin ATAY	: M. Akkad, El-Felsefetü'l Kur'aniye. . . 208
Hikmet TANYU	: Dr. Ziya Dalat, Çocuk ve Genç Ruhı. . . 215
Doç. Dr. Neş'et ÇAĞATAY	: Jacques C. Risler La Civilisation Arabe. . 221

## AZERBAYCAN ve ANADOLU FOLKLORUNDA SAKLANAN İKİ ŞAMAN TANRISI

A. CAFEROĞLU

— Dostum Suud Kemal'e —

Oğuz illerinin ve halklarının tarihi yerleşmesinde, coğrafik bir bütünlük teşkil eden Kuzey ve Güney Azerbaycan'larla Anadolu'nun eski Türk kültür geleneklerinin gelişmesinde de mühim rolü olmuştur. Yüzyıllar boyunca durmadan kuzeyden güneye, doğudan batıya doğru, kendilerine geçit veren Karahanlı, Gaznalı ve Selçuk illerini aşarak, bu sahaya gelen yeni yeni Türk boy, aşiret ve uruğları, beraberlerinde getirdikleri kültür geleneklerini, dil ve dinlerini de, burada yerleştirmeye çalışmışlardır. Hele, cengâverlik vasfını ve şövalyelik ruhunu olduğu gibi muhafazaya azmeden Oğuz'ların, ana vatanlarındaki Şamanî hayat tarzı icabı sıkı sıkıya bağlandıkları din inançlarını ve millî törenlerini, bir hamlede, yeni yerleştikleri sahalarda unutmalarını tasavvur etmek şöyle dursun, bilâkis bütün kuvvetleri ile onları sağladıklarını görmekteyiz. Nitekim, daha VI. yüzyıllarda Orhun nehri yöresinde büyük bir imparatorluk kuran "Kök-Türk" sülâlesini meydana getiren Şamanist Türk boyları ve halkları olmuştur. Daha sonraları göçeri devlet teşkilâtının, âdeta milletlerarası bir sembolü olarak tarihe maledilmiş bulunan bu siyasî Türk varlığı, aynı zamanda, millî dil ve dinini geliştiren bir millet ve devleti de temsil etmekte idi. Katıksız türkçe ile sâf Şamanizm inançları bu Türk devletinin eşsiz temel unsurları idi. Her ikisine karşı kökleşen inanç sâyesinde olacaktır ki, daha Selçuk Türkleri zamanından itibaren, İslâmî din çevresine girildikten sonra dahi, Türk göçebesinin hayat düzeninde yerleşmiş olan soy, boy, uruğ ve sâire gibi millî ve gelenekli teşkilâtlarla yan yana, yerli örfçe korunan dinî müesseseler de kült karakterini kazanmışlardır. Ve bu yüzden Türk çadırının iç ve dış âlemini, himâyesi altına alan Şamanizm akide ve telâkkileri, ister istemez, bütün kudretiyle her sahada kendi varlığını korumuştur. Aynı hâl diğer Oğuz Türkleri sahasında da görülmektedir. Şöyle ki, İslâm ülkelerinin çok yakın komşuluğunda, Aral gölü yöresinde yaşayan eski Oğuz boyları, bir çok baskılara karşı gelerek, kendi dinlerini muhafazada, şiddetle dayanmışlardır (1).

İslâm tarihçilerine uyararak, Türklerin Müslümanlığı kabul eder etmez, kendi ad, yer ve yakınlarını hatırlamaz olduklarını iddia eden, Fahreddin Mübarekşah'ın (2) bu husustaki fikirleri şahsî görüşten başka bir şey değildir. Zira XI. yüzyıl Türk dilcisi Kaşgarlı Mahmut, İslâmiyeti kabul eden Türklerin kendi hafta adları olmadığından, çabucak yabancılarinkini aldıklarını söylemekle beraber, eserini baştan aşağı, hep Türklerin meziyetlerine ve millî geleneklerine tahsisten çekinmemiştir (3). Millî geleneklere karşı Türk inatçılığı bununla da kalmamış, daha Kaşgarlı'nın yaşadığı Karahanlı'lar devletinde, tamamiyle İslâmiyeti kabul eden Türk büyükleri arap unvanları yanında, kendi millî Türk ünvanlarını da kullanmayı asla ihmal etmemiş ve bu vasıta ile yeni bir Türk epigrafisi mektebi de vücade

(1) A. Z. Velidî Togan, Ibn Fadlan's Reisebericht, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Leipzig, 1939, metin s. 13.

(2) Takrih-i Fakhru'd-din Mubâreksah, D. Ross, yayımı, London, 1927, s. 35-37.

(3) Divan, 1. s. 290-291, Besim Atalay, tercümesi, I, s. 347.

getirmişlerdir(4). Bu Türk devlet ricali unvanlarındaki türkçenin hâkimiyeti, yalnız Karahanlı'lara münhasır kalmamış, XIII. yüzyılı Talas yazıtlarında da kullanılmıştır (5). Anlaşılan arapça unvanların Karahanlı'lar devrinde kullanılışı bâzı zaruretlerden doğmuştur.

Mogol istilâsı ve ondan sonraki devirlerde yazılan kaynaklarda, aksine olarak Şamanizme ve Türk Şamancılığına dair oldukça bol ve işe yarar bilgilere rastlamaktayız. Reşideddin, Cüveynî ve emsâli arap yazıcılarıyla, Avrupa gezginleri gibi değerleri bilinen bir çok kaynaklar, Mogol'lar ve onlarla beraber gelen Türk boy, kabile ve uruğlarından bahsederken, Şamanizm dini hakkında da tamamlayıcı bilgiler vermediği ihmal etmemişlerdir. XIII. yüzyıl Mogol istilâsı üzerine İlhanlı'lar devletinin kanatlarını her iki Azerbaycan'la bir kısım Anadolu üzerine girmesi, buralarda yayılmış bulunan Şamanizm akidelerinin kuvvetlenmesine yaramıştır. Ve bu gelişme yalnız Anadolu'ya ve Azerbaycan'lara mahsus olarak kalmamış, Türkistan'ı da kendi nüfuzu altına almakta gecikmemiştir. Bundan dolayıdır ki, M. Fuat Köprülü, maselinin dar bir çevre içinde kalmadığını aydınlatma amacıyla, Mogol Şamanizminin, aksine olarak "Rifâî" ve "Yesevî" gibi tarikatlar üzerinde de, hissedilecek kadar, müessir olduğunu ileri sürmektedir (6). Aynı tesirin "Nakşbendî" tarikatı üzerinde de sezilmekte olduğu, bâzı delillerle sabittir (7). Birçok Anadolu mezarlıklarındaki şeyh kabir ve türbelerine, iç inançlarla asılan "at kilları" ve "paçavra" lar, işbu tesirin birer delili olarak telâkki edilmektedir. Merhum Velet Çelebiye istinaden, dua esnasında Nakşbendî'lerin, önlerine yedi küçük çakıl-taş koyarak selâvat getirdikten sonra, mevcut kuraklığı gidermek için bu taşları nehire atmaları, Şamanizm tesirinin bu tarikat üzerinde adam akıllı yerleşmiş olduğunu göstermektedir (8). Anadolu'da "yağmur duası" ile ilgili gelenekler arasında. "kırkbir" taşa dua okuyarak suya atmak göreneği de (9), büyük bir ihtimalle, bu eski Nakşbendî'lerden kalma bir bakiye olsa gerektir. Eski Oğuz Türklerinin yağmur yağdırmaya mahsus kullandıkları "cada" yahut "yada taşı" ile (10) bu görenek arasındaki ilginin derecesi, ciddî bir araştırma konusudur.

Böylece, göç yolunun kavşağı ve çeşitli kültür karşılaşmaları tesiri noktası durumunda bulunan Anadolu ve Azerbaycan'larda, elbette, eski Türk dil ve din gelenekleri, hiç bir iz bırakmadan bir hamlede kalkmamış, devlet teşkilâtı müesseseleri ile yan yana örf himâyesindeki müesseselerde yaşamasında devam etmiştir. Bunların içerisinde, bilhassa din müessesesi, halkın göçeri veya yerleşik oluşuna göre, daima ayarlanmak durumunda idi. Zira, göçeri ile yerleşik halkların dinle endişelenmesi aynı seviye ve ağırlıkta olmamıştır. Bahusus ki, "kitaplı din" ler, çadır hayatı yaşayan bir Türk için okadar da elverişli ve cazip olmamıştır. Aksine olarak Şaman dinini temsilen çadırının, yerine göre içine, yerine göre dışına astığı çeşitli tasvir veya putları yeni yurduna nakletmek, bir göçeri için okadar da külfetli olmasa gerektir. Hattâ onun toponimi romenklatüresinde, vatan mefhu-

(4) A. Yu. Yakubovskiy, *Dve nadpisi na severnom mavzelee 1152 g. v. Uzgende = 1152 yılı Uzgend şehri kuzey türbesindeki iki yazı*, Epigrafika Vostoka, 1, Moskva, 1947, s. 29-30; E. Cohn-Wiener, *Turan, Islamische Baukunst in Mittelasien*, Berlin, 1930, s. 19, resim 35.

(5) Bartold, *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya*, XIII, s. IV-V.

(6) Köprülüzade Mehmet Fuad, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres mystiques Musulmans*, Istanbul, 1929, s. 13-14.

(7) Ve Goldlevskiy, V. A. *Bâhâ-üd-din Nakşbend Buxarskiy (K voprosu o nasloyniyxa v Islame) = Buharalı Bâhâ-üd-din Nakşbend (İslâmlıktaki tabakalaşması meselesine dair)*, Oldenburg Armağanı, Leningrad, 1934, s. 147-169 (bu makale hakkında bak A. Caferoğlu, *Türkiyat Mecmuası*, V, 1936, s. 361-364).

(8) *Ibid.* s. 156.

(9) A. Inan, *Tarihte ve bugün Şamanizm*, TTK., Ankara, 1954, s. 164.

(10) Bu hususta daha geniş bilgi için bak: F. Köprülü, *Cada taşı*, Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1925, IV, sayı I ve V. Minorsky, *İamim ibn bahr's journey to the Uygurs*, BSOAS, 1948, XII, s. 282.

mu ile yerleşme ve çadır kurma mahalli hep birleşmektedir. Bütün bu anlayışların cevheri ve sembolü "yurt", yani göçüp konulan daracık saha mefhumu içersinde saklı bulunmakta idi. Keçe çadırın kurulabilindiği her saha, göçeri için hem yurt ve hem de bizim anladığımız mânâda vatan sayılmıştır. Bundan ötürü "keçe" medeniyetine bağlı kalan (11) bu halklarda "tanrı" temsilcisi de, eski Şamanizm göreneğindeki "keçe tasvir" den ve "keçe" tapmaktan başka bir şey olmamıştır (12). Etnoğrafik araştırmalar, Türk halklarının bâzılarında, yaşayış tarzı soncu olarak, ayrıca bir de "oba" kültü ve âyinlerinin bulunduğu göstermektedir. Step sahasında ve dağ geçitlerinde vücuda getirilen bu kabil tapınaklar, daha fazla mukaddes dağ ve höyüklerin yerini tutmuştur (13). Buna göre de, uzun zaman göçebe hayatı sürmeyi elverişli gören Türklerde, Şamanizm telâkkileri ve gelenekleri, az çok serbestliğini muhafaza edegelmiş, ancak İslâmiyetin ezici tesirleri üzerine, bir çok değişikliklere uğrayarak önemsiz ve zararsız telâkki edilen yerlerde barınmaya mecbur tutulmuştur. Nitekim, kültür gelişmeleri yıllara bağlı bulunan Azerbaycan'larla Anadolu sahasında, bu din tesiriyle türeyen eski görenek yasaları, tahmini zor çocuk folklor ve oyunlarında, ya da geniş halk tabakalarının bilinmeyen ve anlaşılmayan, ufak tefek merasimlerinde ve iç inançlarında perdelenmeye ve sinmeye muvaffak olmuştur. Gerçekten de, uluslara ve halklara göre, özel yaşayış yasalarını ve gizli iç inançları barındıran folklor malzemesi, nevi ve cinsine bakarak tasnif edilecek olursa, içersinde, şüphesiz, en eski hayat çizgilerini ve aile münasebetlerini, ziyadesiyle çocuk oyun ve eğlencelerinde bulabiliriz. Çünkü, yâd eller tesirinden ve cemiyet baskısından nispeten serbest kalan çocuklar, ötedenberi ecdattan kendilerine kadar gelen ve ekseriyetle ilk çağ merasimlerine münhasır kalan oyun, eğlence yapmakta herhangi bir sıkı baskıya maruz kalmamaktadırlar. Çeşitli mevsim veyahut merasim ve törenler münasebetiyle yapılan Şamanizmle ilgili çocuk eğlenceleri içersinde, bugün önemle üzerinde durulması gerekenler; her Perşembe gecesi "ölüler" ruhuna hürmeten Azerbaycan'da yenilen "aş" (14); her yıl "Nevruz" bayramına takaddüm eden son çarşamba gecesi, "kötü ruh"lardan temizlenmek endişesiyle eski ateş kültü tanrısı olan *O d ç i g i n — O d k a n — K a l a k a n*' (15) ın hâtırasına saygı olarak avluda yakılan ve *T o n g a l* (16) adını taşıyan ateşin üzerinden atlamak; eski Şamanizm devri halk ziyafeti olarak bilinen *Ş ö l e n*'e izafeten *Ş i l a n - G o n a h - l i ğ i* (17) tertiplemek ve nihayet burada üzerinde esash duracağımız "Yağmur - Güneş" tanrısı ile hayvan sürüsünü kırgından ve âfetten koruyan eski Şamanizm tanrılarının *S a y a c ı*'dır.

Görünüşte ve anlamca da birbirine zıt gibi gözüken "Yağmur - Güneş" töreninin, birinci "Yağmur" a mahsus olanı Anadolu'da, İslâmî olanı ile beraber yaşamaktadır. İkinci

- (11) A. Caferoğlu, *III. Beynelmîlel Toponymie ve Anthroponymie Kongresi*, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, İstanbul, 1951, s. 283 ve *Le Parallélisme de la constitution sédantaire et nomadique dans la nomenclature toponymique turque*, Troisième Congrès International de Toponymie et d'Anthroponymie, II: Actes et Memoires, Louvain, s. 119-124.
- (12) A. Inan, aynı eser, s. 48.
- (13) Ibid. 59; P. Pelliot, *T'oung Pao*, XXXVII, s. 69 ve A. Zajaczkowski, *Etudes sur la langue, vieille-osmanlie*, I, s. 135.
- (14) Ölü kültü Azerî Türkleri arasında kendisini epeyce sağlamca muhafaza edegelmiştir. Eski Şamanizm kalıntısı olduğuna şüphe yoktur (bak A. Djaferoğlu, *75 Azerbaydanische Liedn "Bayatı" in der Mundart von Gence*, Berlin, 1930, s. 6 - 8; ve Ali Nazmi Mehmetzade, *Sijim Kulinâme*, Azer neşr, Bakû, 1927, s. 32 - 33).
- (15) N. Poppe, *Survivances du cultes de feu dans la langue mongole*, Comptes-rendus de l'Académie des Sciences de Russie, 1925, s. 14.
- (16) A. Caferoğlu, *Der Ursprung der Wörter tongal, küräkän und nâmär im aserbeidschanischen Dialekt*, Die Welt des Islams, Giese Festschrift, 1941, 55.
- (17) A. Caferoğlu, *Azerbaycan ve Anadolu ağızlarındaki moğolca unsurlar* TDK., Belleten, Ankara, 1955, s. 9 - 10 ve M. Ş. Şiraliev, *Bakı dialekti*, Baku, 1954, s. 201.

"Güneş" için olanı ise daha fazla Azerbaycan sahası ile, kısmen Karadeniz sahili eyaletlerimizde mevcuttur. Fakat ne yazık ki gün geçtikçe bu güzel gelenek silinmeye ve kaybolmaya yüz tutmuştur.

Yerine göre güneşi, yerine göre yağmuru çağırmaya yarayan  $K u d u = G o d u = G o d e - G o d e = G ö d e - G ö d e$  dar mânâsiyle tek bir vazife görmekte olup, gerçekte çocuk ruhunu temsilî olarak kendisinde yaşatan bir ilâh veyahut bir tanrıdır.

Buna mukabil  $S a y a = S a y a c ı = S a y a g a c ı = D z a y a g a c ı$  ise, hayvan sürüsünü koruyan bir ilâh veya tanrı olması dolayısıyla, çocuk folklorunda olduğu kadar davar sahiplerini de ilgilendiren türkülü bir törendir.

### I. K U D U

Kelimenin gerçek veya özel anlamına dair, uzun zaman, sözlüklerimizde hiç bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak son zamanlarda "Türk Dil Kurumu" tarafından yayınlanmaya başlanan "Folklor sözleri" arasında, kelimenin çocuk edebiyatında yer aldığını ve "havanın kurak gittiği zamanlarda, yağmur yağması dileğinde bulunmak üzere yapılan bir törene" verilen özel bir söz olduğu anlatılmaktadır (18). Törenin tertip şekli ve bu esnada söylenen türkünün Ayancık ve Sinop köylerine ait olan varyantı, M. Şakir Ülkütaşır'ca tesbit edilmiştir. Eğlence ve türkünün müşterek adı  $G ö d e - G ö d e$ 'dir. Aynı tören Safranbolu'da  $G o d e - G o d e$  adında, şarkılı bir çocuk eğlencesi olup Sadi Yaver'in verdiği bilgiye göre "Yağmuru dâvet" maksadiyle çocuklar tarafından ev ev dolaşarak söylenen bir değişmedir (19). Törenin ve hatta söylenen türkülerin yerine göre değişik şekilleri vardır. Bunlardan birisi Safranbolu'da yapılandır. Gode-Gode çağırışı adını alan bu çocuk eğlencesinde, 8 - 13 yaşlarındaki mahalle çocukları "Kabalak yaprağı" adlı bir bitkiyi, uzunca sıırıkların üzerine ipe sardıktan sonra, ellerine alarak, birer birer mahalleleri dolaşmakta ve bahşiş toplamaktadırlar. En uzun sıırığı taşıyan kafilenin başcılığını yapar ve bahşişleri toplamak için boynuna bir torba asar. Dolaşma esnasında kafile hep bir ağızdan, kendi memleketlerinde bilinen türküyü çağırırlar (20). Merasim sonu toplanan bahşiş ki: para, dut kurusu, ceviz, elma, yemiş ve emsâli gibi yenecek şeylerden ibarettir, kafile üyeleri arasında paylaşılır, bâzen de beraber yemek pişirerek, yenir. Bu suretle merasim de bitmiş olur. Fakat bu çocuk ziyafetinin acaba eski Türk şölenleriyle bir ilgisi yok mudur? Yoksa, gelişi güzel köy çocuklarının, akıllarına esdikçe tertipleedikleri eğlence sonu bir yemek midir? Ben bu sonuncuyu asla tasavvur etmiyorum. Zira bu ziyafet merasimi, çocuk âlemine, Kudu-Kudu ile beraber intikal etmiş olduğundan, bu Şaman tanrısına ait olan diğer merasimlerle beraber, bir kalıntı olarak, ta zamanımıza kadar kendisini muhafaza edebilmiştir. Nitekim, bugünkü Azerbeycanlarla, (21), Terekemeler'lerde (22) ve doğu illerimizden Ahlat, Van ve Erzurum (23) yöresinde eski Şaman Şölen'lerinde yenen ye-

(18) Türkiyede halk ağzından söz derleme dergisi (SDD.), TDK. VI. Folklor sözleri, Ankara, 1952, s. 72.

(19) Sâdi Yaver (Ataman), Gode Gode ve Albayrak, Halk Bilgisi Haberleri, İstanbul, 1934, yıl IV, sayı 38, s. 27 - 29.

(20) Bu türkülerin bazı varyantları SDD. de, bazıları da Azerbaycandaki ile beraber A. Caferoğlu'nun Anadolu ve Azerbaycan çocuk folklorunda Şamanizm bakiyesi, Türklük, 2, İstanbul, 1939, s. 144 - 149 da yayınlanmıştır.

(21) A. Caferoğlu, Azerbaycan ve Anadolu ağızlarındaki moğolca unsurlar, TDK. Belleten, 1954, s. 9 - 10, (Şile).

(22) A. Caferoğlu, Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar, I, İstanbul, 1942, s. 278.

(23) SDD. III, s. 1289.

mek Ş i l e , ş i l a n (24) telâffuzlariyle, eski bir hâtıra olarak yaşamaktadır. Hattâ ş i l e kelimesinin eski ş ö l e n 'in değişmiş bir şekli olduğuna da bence ş üphe yoktur.

Anadolu G o d e - G o d e 'sinin tamamıyla aynı olan Azerbaycan G o d u - G o d u yahut değişik bir telâffuziyle D o d u - D o d u 'su, Anadolu sahasında olduğu gibi değil ya ğ m u r 'u, bilâkis G ü n e ş 'i dâvet maksadiyle yapılmaktadır. Uzun süren yağmurlu ve sisli günlerin kasvetinden bıkan ve güneş yüzü görmiyen ve bundan sıkılan çocuklar, bir araya toplanarak, kendi aralarında icra ettikleri bir merasimle güneşi temine çalışmaktadırlar. Bunun için temin ettikleri t a h t a k a ş ı k - k e p ç e 'nin yuvarlak tarafına basit bir bebek resmî yaptıktan sonra, onu süsler, boynuna boncuk ve bâzen de kehlibardan bir tesbih takarlar (25). Her şey hazırlandıktan sonra, çocuk kafilesi ellerinde "kız-bebek" olduğu halde kapı kapı dolaşarak, bu merasime mahsus türküyü söyler, uğradıkları evlerden bir kaşık yağ, bir kaşık un, ve sâire toplayarak, beraber bişirdikleri F e e s l i adlı böreği yerler. Böylece güneşin çıkması da temin edilmiş olur.

Merasim için çocuklar tarafından hazırlanan bu ç ö m ç e gelin, aynen Anadolu'da da mevcuttur. Ancak burada bu gelin Ç o m ç a gelin, K e p ç e k a d ı n , Ç ö m ç e gelin, Ç u l l u k a d ı n , K e p ç e c i k , Ç a n d ı r b a b a (26) gibi muhtelif adlar altında "yağmur tılsımı" ile ilgili olup, Azerbaycan'dakinin aksine olarak, hep kuraklığı gidermek için yağmuru davet gayesiyle icra edilmektedir. Heriki sahada yapılan merasimler yahut törenler arasında da ufak tefek farklar vardır. Ş öyle ki, yağmuru davet eden Anadolu çocukları, merasim sonu elde edilen malzeme ile yapılan yemeğe A d a k a ş ı adı verdikleri halde, Azerbaycan'da içi sebze ve F e s e l i adını taşıyan börek yemektadırlar.

Töreni tertipleyen Azerî çocuklarının verdiği izahata göre K o d u = G o d u = D o d u anlam bakımından G ü n e ş ve A y demekmiş. Konuyu ele alan İokimov'a göre ise K o d u yahut D o d u bir put-ilâhe adıdır (27). Kukla da bu ilâhi tasvir ve temsil eden bir puttan başka bir şey değildir. Aynı bilgine göre K o d u 'nun güneşle olan ilgisi hiç bir fevkalâdelik göstermemektedir. Zira K o d u veyahut D o d u 'nun gizlenmesiyle güneş de kaybolmaktadır (28).

Bu izahatta konunun gerçekliğine yarayacak bir sezinin mevcudiyetini kabullenmekle beraber, maalesef, bu bilginin görüşü tam da aydın sayılamaz. Bilindiği üzere G ü n e ş ve A y kültü ötedenberi Asya halkları arasında genişçe bir yaygınlık bulmuş ve hattâ Altay Türkleri arasında güneşe "andçildiği" gibi kendisine "Gün ana", "Güneş ana" dendiği de meşhurdur (29). Fakat bu telâkki aynı Altaylılar arasında daha geniş tepki yaratarak Güneş'le Ay arasında sıkı bir akrabalık köprüsü dahi kurmuştur. Bunlara göre Güneş, aslında bir kadın olup, doğrudan doğruya Ay'ın refikasıdır (30). Ve bu yüzden herbirine ayrı ayrı "Güneş ana" ve "Ay ana" denmiştir. İşte Azerî'lerce hem Güneş hem Ay'ı kendisinde temsil eden Kodu = Dodu, işbu Altay halklarından gelme bir telâkkinin kendisinden başka bir şey olmasa gerektir. Güneşin kudsiyeti ve kendisine gösterilen saygı,

(24) M. Ş. Şiraliyev, aynı eser, s. 201.

(25) F. Köçerli, *Balalara hediye*, Bakû 1912, s. 32 - 34. Bu yazar kelimenin asıl telâffuz şekli olarak K o d u 'yu tercih etmiştir.

(26) A. Caferoğlu, *Sivas ve Tokat illeri ağızlarından toplamalar*, İstanbul, I, 1944, s. 87.

(27) A. İokimov, *Iz etnografiçeskogo dnevnika*, Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza, IX, Tiflis, 1890, s. 128.

(28) İbid. Ayrıca bak. *Zapiski Vostoçnago Otdela niya*, IV, S. Pb., 1889, s. 443.

(29) A. İnan, aynı eser, s. 29.

(30) S. V. Ivanov, *Materiali po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX naçala XX v. = XIX - XX yüzyıl başlarında Sibiry halkları tasvirî sanatına ait malzemeler*, Moskova, 1954, s. 644.



Kuzey Azerbaycan toponimisinde de yer bulmuştur. Dört tarafı kalın meşe ağaçlarla çevrili bir tepede yatan "Sultan Dede Güneş" adlı bir pirin adına izafeten, Şemahı şehrinin dokuz kilometreliğinde B u r g u t kalesi yanında bu adda bir köyün bulunuşu, eskiden beri bu saha hakkında bir güneş kültünün yerleşmiş olduğunu meydana koymaktadır. Selman Mümtaz, "Dede Güneş" i başlı başına bir patronim bir sülâle adı olarak kabul etmekte ve hatta adlı Azerbaycan şairlerinden A ğ a M e s i h Ş i r v â n î ' y i bu sülâleden gelme saymaktadır (31).

Böylece, Azerbaycan ve Anadolu K o d u = G o d u = G o d u — G o d u ve G o d e — G o d e ' s i hakkında verdiğimiz kısa bilgi, bu birbirine bağlı ülkelerde, çocuklar tarafından tertib edilen törenlerin, tamamıyla birbirinin aynı olduğunu göstermektedir. Şu farkla ki, bu törenler yerli iklim icabı, Azerbaycan'da G ü n e ş ' i, Anadolu'da ise Y a ğ m u r ' u davet için kullanılmıştır. Buna rağmen "Güneş-Yağmur" etrafında toplanan bu tören, konuca aynı bir motiften doğmuş ve bu motif birliği hâlâ bugün Şaman dini-ne sadakatla bağlı bulunan halklarda bütün canlılığı ile yaşamakta devam etmektedir.

Nitekim, Şamanist Türk halkları telâkkisine göre, her insanın kendi vücudundaki ruhu dışında, ayrıca bir de C u l a z i denilen diğer bir özel ruhu da vardır ki, bu ruh, çocuk yaşayışında ve dünyasında K u d u adını almıştır. İşte bu K u d u hem kelime itibariyle hem de ifâde ettiği anlam bakımından, tamamıyla Azerbaycan K o d u ' s u ile Anadolu'nun G o d e ' sinin aynıdır. Şamanistlere göre K u d u ' nun kaybine asla cevaz verilmemektedir. Kaybi üzerine, derhal Şamana müracaat edilerek, kendisine ne bahsına olursa olsun Kudu'nun aranıp bulunması ödevi verilir (32). Zira Şaman inancında, her ölen kızın ruhu ölmez, bilâkis bir bebeğe tahavvül ederek, onun vafında yaşar (33). Bundan dolayı da küçük yaşta ölen her bir kızın yüz çizgileri, onu yaşatmakla mükellef bulunan bebeğin hatlarında, tersime ve tasvire çalışır. Kız bebek, sahibi bulunduğu ailenin maddî durumuna göre giydirilir ve süslenir, kürklere sarılır ve bâzen de boynuna tesbih asılır. Bu sonuncunun, kendine göre başka bir mânâsı olsa gerektir. Bundan sonra K ı s - T a n g a r a , yani "Kız-Tanrı" adını taşıyan bu bebek, büyük bir saygıya malik olduğundan, Yakut Türkleri tarafından, çadırın hörmetli bir yerine asılır, (34) bir çok kurbanlar sunulur, yanına ayrıca yemek ve içki bırakılır. Bu K ı s - T a n g a r a Yakut'ların yerleşme mahallini seçmekte kendilerine yardımda bulunur ve onları beklenmedik felâketlerden korur (35).

Dikkate şayandır ki, aşağı yukarı, bu Yakut göreneğini andıran telâkki Azerbaycan'da da mevcuttur. Bura hakkında K o d u süslenildikten sonra, Yakut'larda olduğu gibi, bebeğin ağzına yağ sürülmez, fakat başına y o ğ u r t sürülür. Göçebe T e r e k e m e ' l e r d e ise bu görenek daha kabaca bir şekle konulmuştur. Bunlar devamlı yağın yağmurlardan veya dağları istilâ eden sislerden biran evvel kurtulmak endişesiyle, otlayan, "Kara eşek"

(31) Selman Mümtaz, Azerbaycan edebiyatı, Ağa Mesih Şirvani, Sayı I, Bakü, 1925, s. 5.

(32) A. Kuznetsova-Yarılova, Dva razskaza o Şamanax = Şamanlar hakkında iki hikâye, Sbornik v čest Potanina, S. Peterburg, 1909, s. 143 not I.

(33) G. Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart, 1925, s. 13 - 14.

(34) Uranhay şamanist Türklerde, hayatta hörmete layık olanların cenazesi ile beraber, taştan veya tahtadan yapılmış tasvirleri de gömülmekte idi. (N. F. Katanov, O pogrebal'nix običayax u turetskix plemen s drevneysix vremen do našix dney = En eski çağlardan zamanımıza kadar Türk halklarının defin merasimine dair, Izv. Obş. Arx. Is. Etn. XII s. 128, Yakutlarda ise her ölenin adına ve hatirasına hörmeten çadırının dışına, ekseriyetle ağaç kovuklarına, ağaçtan yontulmuş bebek yerleştirildi (K. V. Xarlampoviç, K voprusu o progrebatux maskax kuklax u zapadno - sibirskix inorodtsev, IOAIE, XXIII. vıp. VI, Kazan, 1908, s. 479.

(35) Nioradze, aynı eser, s. 13 - 14.

lerden birinin, iki kulak arasındaki kıllarını, adam akıllı yıkadıktan sonra, yoğurtla yağlar onu serbest otlamaya bırakıverirler. İnançlarına göre bu yolla güneşin çıkması temin edilmiş olur.

Şaman Türkünün hayatında diğer tanrılarla beraber, muayyen bir vazifesi bulunan K u d u ruhu ile ölen genç kızların hayatını devam ettiren K ı s - T a n g a r a bebeği, haddi zatında, birbirini tamamlayan bir dinî inancın, halklara göre birer mümessilidirler. Her ikisi de müşterek bir din kültürünün yadigârıdır (36). Ancak halkların sosyal hayat bünyesindeki ayrılıklar üzerine, iki ayrı ayrı kültürün kalıntıları gibi tesirini bırakmaktadır.

Şamanizmle ilgisinde şüphemiz olmıyan "G ü n e ş d u a s ı" na Anadolu'nun Rize ve Trabzon illerinde de rastlamaktayız (37). Yayla hayatının haşin iklim şartları, durmadan yağın yağmurlar ve daimî sis, bura halklarını, tabiatıyla yağmur yağdıracak herhangi bir dileğe ihtiyaç hissettirmeden, aksini temine zorlamakta idi. Bu yüzden, arzulanan tabiat unsuru, bir dereceye kadar çocuk âlemince ilâhlaştırılmakta idi. Bu ise G ü n e ş ' den başka bir şey olamazdı. Tabiatın her bir unsuruna hürmetkâr çocuk âlemi, hiç birini incitmek ve iç inancına güvenerek, başka illerimizde yağmur için kullanılan duanın ve merasiminin şeklinde ve tertiplenmesinde, ufak tefek değişiklikler yaparak, bu sefer de G ü n e ş ' i davete çalışırlardı. Aşağı yukarı muhtevaca birbirinin aynı olan bu dualarda, değişen ana motifti. Ve, tabii olarak, yağmur dualarındaki dilek unsurunu teşkil eden y a ğ m u r , y a ğ ı ş yahut da İslâmî telâkkiye bürünen r a h m e t , yerini G ü n e ş ' e terke mecbur olmuştur.

Anadolu'da tarafımdan tesbit edilen varyantalardan birinin adı "G ü n e ş d u a s ı" (38) olduğu halde diğerinin adı "B a b r a B u b r i k" tir (39). Muhtevaca pek basit olan bu "Güneş duası" ndan halkın haberi yoktur, buna göre de yayılım sahası bulamamıştır.

Aksine olarak, "Babra Bubrik", yâd bir ilden gelmesine rağmen, çocuklar arasında geniş bir rağbet bulmuş ve icrası muayyen bir merasime tâbi tutulmuştur. Şöyle ki: mahal-le çocukları, etrafı saran kesif dumanın dağılması ve güneşin gözükmesi için, çalı süpürge-sinin beline küçük bir ağaç bağlamakla onu bir iskelet haline getirir, sonra da elbise giy-direrek, çocuk şekline koymıya çalışır. Süsleme işi biter bitmez, çocuk kafilesi başcısı, onu eline alarakı merasimle kapı kapı dolaşır, uğradığı her evden, söyledikleri "Güneş duası" mukabilinde: un, yağ, tuz ve sâire gibi yenecek malzeme toplarlar. Merasim bittikten sonra da, çocuklar toplanan erzakla H o ş b e r e adlı yemeği bişirerek, havanın açılması ve güneşin gözükmesi halinde, onu ateşe atarlar. Böylece merasim de sona ermiş olur (40).

Folklor malzemesi ve nevi bakımından, söylenen türkülerin ilk iki mısraı hariç, ara-larında göze çarpacak bâriz hiç bir fark yok gibidir. Yalnız "yağmur duası" nda "Allahtan yağmur ister" yerine "güneş duası" nda "Allahtan güneş ister" tâbiri kullanılmaktadır. Hattâ merasim ve eğlence yönlerinden her iki dua birbirinin tamamıyla aynıdır.

Şimdiye kadar verilen izahattan da anlaşılacağı üzere, yerine göre "güneş", yerine

(36) Bu Y a ğ m u r y a ğ d ı r m a kültürü çok eski zamanlardan beri mevcut olduğuna dair bilgimiz vardır. Nitekim Başkurt Şamanizmine temas eden arap gezgini Ibn Fadlan, daha ken-di zamanında, Türk halkları arasında gelişmiş bulunan bir çok kültürler arasında "Yağmur Tanrısı" ndan da bahsetmektedir. (Z. V. Togan, aynı eser, s. metin 18 - 19).

(37) A. Caferoğlu *Kuzey - doğu illerimiz ağzlarından toplamalar*, TDK. İstanbul, 1946, s. XIX.

(38) A. Caferoğlu, aynı eser, s. 143 - 144. ve XIV.

(39) Ibid. s. XIX.

(40) A. Ioakimov, aynı eser, s. 128 de "Güneş davet" eğlencesinin ermeni çocukları tarafından da tertiplendiğini söylemekle yetinmiştir.

göre "yağmur" temini tanrısı vasfını haiz olan  $K u d u = K o d u$ , Şaman itikadınca büyük ilâhlar seviyesinde olmamış, sâdece büyük ilâhlara müracaat vasıtası rolünü oynamışlardır. Çünkü Şamanizm görüşüne ve inancına göre "G ü n e ş", aslında "Tanrıoğlu" pâyesini taşıdığından (41), Orta-Asya kadim Türk hükümdarları da aynı "Tanrıoğlu" lâkabını benimsemişlerdir (42). Fakat bu benimsemede, hususi bir anlamın saklı bulunduğuna şüphe yoktur. Bu da imparatorların hakikî tanrı olmayıp da, daha fazla "Güneşin kardeşi" vasfında bulunuşlarından ileri gelmektedir. İşte bizim burada ele aldığımız  $K u d u = K o d u$ , insanlarla "Büyük Tanrı" arasında arabuluculuk yapanın tanrının yahut ilâhın tam kendisidir.

Böylece, Yakut ve diğer Şamanist Türk halklarına, yerleşme mahallini seçmekte yardım eden ve, sosyal hayatlarının kutlu olmasını, bütün varlığı ile koruyan  $K u d u$  tanrısı, Azerî Türkünü yağmurdan Anadolu halklarını ise kuraklıktan koruyan, mukabilinde her iki ülke folklorunda, kendi janrına göre, bir çığır açan  $K o d u = G o d e - G o d e$ , halk inancına bakılacak olunursa, bu işte tam ödevini yapmış sayılır.

## II. SAYA - SAYACI

Daha dün denecek kadar yakın bir zamana kadar, Azerbaycan ve Anadolu folklorunda, eski bir geleneğin özlü hâtırası olarak, birinci sahada "S a y a c ı s ö z l e r i" yahut S a y a c ı T ü r k ü s ü, ikincisinde ise S a y a g e z m e s i adları altında yaşayan bu tatlı yadigâr, maalesef, bugünkü şartlar altında, yavaş yavaş kaybolmaya yüz tutmuştur. Azerbaycan'larda bu folklor nevi, sürücülük hayatına bağlı T e r e k e m e uruğuna mahsus bir edebiyat yaratığı olduğundan, konuca, uruğun, sosyal hayatının temel varlığını teşkil eden ehli hayvanların ilâhlaştırılmasına kadar gidilmiş ve bu yolla eski göçebe Türk hayatı yeniden canlandırılmıştır (43). Bundan dolayı, göçeri Azerî Türkünün en parlak edebî yaratıcılığının bir örneği olması itibariyle dikkatimizi çeken bu S a y a c ı T ü r k ü s ü'nün karakteristik izlerine, XIV. yüzyılı Azerî mahsullerinden saydığımız "Dede-Korkut" ta rastlamaktayız. Her ikisinde de hayvanlara karşı gösterilen sıcak ilgi ve himâye, bu edebiyat janrının D e d e K o r k u t'tan gelme tesirini bırakır gibidir. Fakat zamanla halk arasında türkü oldukça geniş bir yayılım sahası bulmuş, göçebe halklarda kökleşmiştir.

Her iki ülkede de söylenen S a y a c ı T ü r k ü s ü, konuca birbirinin, aşağı yukarı, aynı olup, tatlı bir dille çobandan başlayarak halka maddî yardım temin eden bütün ehli hayvanları, korucusu köpeği ile beraber birer birer tavsif ve methetmektedir. Türkünün giriş kısmında, kendisini takdim eden S a y a c ı, konu üzerinde epeyce emek veren F. Köçerli'ye göre (44) ne "âşık" ne de Azerbaycan sahasında mevcut olan İ m a m A l i'yi metheden bir dervıştır. Bu bilâkis, bilhassa kışın ve sonbahara doğru köy köy dolaşarak, serbest bir eda ile, davar sahiplerine S a y a c ı T ü r k ü s ü'nü söylemekle onların ruhunu okşayan, karşılığında: un, peyniri buğday, arpa, kuzu ve sâire toplayan, hörmetli ve aziz tutulan bir T e r e k e m e'dir (45). Sayacı tarafından çağırılan türkü

(41) Şaşkov, Şamanstvo v Sibirii = Sibirya şamanlığı, Zapiski Imperatorskago Geografiçeskağo Obşçestva, 1864, s. 12.

(42) J. J. M. De Groot, Die Hunnen der vorchristlichen Zeit, Berlin, 1921, s. 54.

(43) F. Köçerli, Azarbaycan edebiyatı materyalları, I, Bakû, 1925, s. 7.

(44) F. Köçerli, Pesni sayacı = Sayacı türküsü, Sbornik Materialov dlya Opisanija Mestnostey i Plemen Kavkaza (=SMPK.), Tiflis, 1910, s. 2; F. Köçeli, Valex, SMRK. s. 24 - 36; Lopatinskiy, Korotkoe Predislovje k II-otdelu k staf'e: "Pesni Sayacı", SKMP. 41, s. II; Ve. Gordevskiy, Etnografiçeskoe Obozrenie, 1911, s. 257.

(45) F. Köçerli, aynı eser.

göçebelerce, bir nevi "saadet" yahut "kut" telâkki edilmekte ve bundan dolayı da söyleyene karşı yakın bir ilgi gösterilmektedir. Sayacı kendisini menşece "Adam-Ata" ya irca ve "Hazreti-Musa" yı pîrleri olarak kabul etmektedir. Bence ise, bu, bir dereceye kadar D e d e - K o r k u t v asfını hâiz bir "Ata", (46) daha doğrusu İslâmiyetten evvelki Şamanist Türk halklarının bir tanrısı, ilâhıdır.

Azerbaycan göçebeleri hayatında derin bir iz bırakan S a y a c ı T ü r k ü s ü, maalesef, araştırmacılar arasında hiç bir ilgi uyandırmamıştır. İlk olarak emektâr Azerbaycan edebiyat tarihçisi ve folklorcusu F. Köçerli tarafından tanıtılmıştır (47). Bu tanıtımdan faydalanarak İtalya'da (48), daha sonra Türkiye'de tarafımdan yapılan yayın da hiç bir yankı yaratmamıştır. Halbuki aynı edebiyat nevine, geniş bir sahada yayılmış olmak suretiyle, Anadolu'da rastlamaktayız.

Nitekim S a y a yahut S a y a c ı l ı k, kendisini Anadolu'da, eski bir gelenek kalıntısı olmak üzere, S a y a G e z m e s i adıyla çocuklara devredilen bir oyun veya tören mahiyetinde muhafaza edegelmiştir (49). Genel olarak kışın, yerine göre köy delikanlıları, yerine göre ise kadınların katılmasıyla, ekseriyetle çocuklar tarafından eğlence şeklinde tertiplenmektedir (50). Bâzan eğlenceye bütün köy halkı katılır (51). Fakat törenin yapılış tarzında mahalline göre değişikliklere rastlamaktayız. Şöyle ki Çankırı'da törenin asıl ruhunu yağmur daveti töreninde kullanılan bebek, Konya'da k e r e k adı verilen büyük bir çanı boynuna takan çoban, Sivas'ın Karahisar'ında, tuhaf tuhaf elbiseler giyerek, ilkbaharın gelişini haber veren çocuklar (52), Niğde vilâyetinde çocuk kafilesini teşkil edenlerin "gelin", "koca", "arap", "tilki", "davulcu", "kavalcı" gibi rollerle oyun oynamaları teşkil etmektedir. Aynı tarzda ve şekilde tertiplenen bu törenlerde, söylenen türkü hep "Saya türküsüdür". Ve Azerbaycan'da olduğu gibi törene katılanlar hep bir arada evleri dolaşarak, yiyecek malzeme toplar, sonunda paylaşırlar. Bu suretle, yapılan törenlerdeki ufak tefek değişiklikler dışında S a y a c ı 'nın her iki ülkede de, müşterek bir telâkkinin ve görüşün, mahsulü olduğunu meydana koymaktadır.

Törenin ve Sayacı'nın asıl menşei belirtecek olan kelimenin filolojik mahiyetine ve karakterine gelince, bu hususta, maalesef, şimdiye kadar vazih bir şey söylenmemiştir. Zaten Sayacı türküsü nevi, kimsece bilinmediğinden, hakkında herhangi bir izahatı beklemek de doğru olmazdı. Ancak son zamanlarda, toplanan halkiyat ve ağızlar malzemesi sayesinde, kelimenin yayılışı ve alanlara göre mânâsı, bir dereceye kadar anlaşılabilir. Şerefine tertiplenen törenlere göre s a y a c ı kelimesi: Niğde (53), Afyon (54) 'alêlêde çoban', Tokat Terekemelerinde (55) 'Çoban' veya 'derviş mevkiinde olup, kuzuların doğum sıralarında, davar sahiplerini yoklayarak hediye toplayan kimse', 'Kars Terekemelerinde

(46) A. Caferoğlu, Azeri halk edebiyatında "Sayacı sözleri", Azerbaycan Yurt Bilgisi, III, sayı 35 - 36, İstanbul, 1934, s. 355 ve Abdülkadir Başkurt, Kitab-i Dede Korkut, Türkiyat Mecmuası, I, İstanbul 1925, s. 21 ve 218.

(47) F. Köçerli, Pesni Sayacı, SMPK. 41 ve Balalara hediye, Bakû, 1912 s. 91 - 99.

(48) A. Caferoğlu, La Canzone del "sayagi" nella letteratura popolare dell' Azerbaigan, Annali del R. Istituto Orientale di Napoli, IX, 1936, s. 1 - 25.

(49) SDD. 6, s. 108.

(50) A. Caferoğlu, Anadolu illeri ağızlarından derlemeler, İstanbul, 1951, 274.

(51) A. Caferoğlu, Anadolu ağızlarından toplamalar, İstanbul, 1943, 252 ve Konya'ya ait yayınlanmamış derlemelerimden.

(52) VI. Gordlevskiy, Materiali dlya Osmanskago narodnago kalendarya = Osmanlı halk takvimi için malzeme, Jivaya Starina, 1911, s. 437.

(53) A. Caferoğlu, Orta-Anadolu ağızlarından derleme, İstanbul, 1948, 256.

(54) A. Caferoğlu, Anadolu dialektolojisi üzerine malzeme, 1940, 201.

(55) A. Caferoğlu, Sivas ve Tokat illeri ağızlarından toplamalar, 1944, 260.

ise sâdece 'derviş, çoban' mânâlarındadır (56). Kelimenin buna yakın anlamlarından ve yayılım sahasından haberdar olmayan W. Radloff (57), kelimeyi devlet teşkilâtındaki ve bizim saya ile ilgisi olmayan *Saya* ve *Sâye* kelimeleri şeklinde tespit ederek "Der Steuer-einnehmer, der die Schafe als Abgabe eintrib" anlamında almıştır ve fikrini sağlamak amacıyla ayrıca bir de *S a y a o c a ğ ı*'nı ele alarak 'Angesetllte des Palastes, die in den Palastgebrachte Schafe zu besichtigen und anzunehmen hatten' anlamıyla izah etmiştir. Aynı kategoriye "piyade ulak' mânâsında kullanılan *Sa'i* kelimesini de dahil edenler vardır (58). Osmanlı devlet teşkilâtındaki esnafları hususî bir dikkatle tespit eden Evliya Çelebi bu *Sa'i*'lerin, başlı başına bir esnaf zümresini teşkil ettiklerini kaydetmektedir (59). Mevzuu en iyi bilen ve onu bize tanıtan F. Köçerli, türkünün ifade ettiği mânâyâ dayanarak kelimeyi fârisînin *sâye*'siyle belirtmeye çalışmıştır ki, bu iddia konu ile ilgili sayılmaz. Kelimenin halk ağzında rastlanan ikinci derecedeki mânâsına yakınlık gösteren ve 'obadan bait yahut obanın çevresinde olan deve yatağı, ağıl, mandra' gibi mânâlar ifade eden *Elsâve* kelimesi (60), bizim saya ile ilgili değildir. Olsa olsa, *sayı* = *saya* = *saymak* kelimesi, burada dikkatle üzerinde durmamızı icab ettirebilir ki, bu noktadan hareket edenler de bulunmamış değildir. Hele Osmanlı devlet teşkilâtında 'ağnam resmini tahsil eden' (61) yahut 'agent du fisc chargé de la perception de l'impôt sur les moutons' gibi memuriyetin mevcudiyeti, *S a y a c ı* = *S a y ı c ı*'nin (62), bu vazifeyi ifa eden kimse olduğu fikrini uyandırmaktan geri kalmamıştır. Fakat, bütün bu filolojik ve semantik izahat, olsa olsa Türkiye için bahis konusu olabilir. Zira Azerbaycan'da, bu gibi teşkilâtlar mevcut olmadığından, kelimeye verilmek istenen anlamlar, bu saha için pek zorakî sayılır ve türkünün ruhuna tamamiyle yabancı kalır. Oysa ki, *Saya*, şimdiye kadar verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, asla bir memur olmamış, ve hiç bir ödev de üzerine almamıştır. O, bilâkis yüksek ruhlu, hayvan hâmisi, sürünün her nevi kırgından, felâketten kurtulması ve uzakta kalması için, taktis eden, ve nihayet sürüyü kötü ruhlardan korumaya çalışan bir ilâh, tanrı tipidir. Göçebeler için, pek tabii olan bu kabil insan ilâhlara, en çok Şamanist Türk ve Mogol halklarında rastlayabiliriz, ki, bu kabil ilâhlardan Altay Türklerince ve Mogol'larca sayılanı ve hürmet göreni *D z a y a* yahut *D z a y a g a c ı*, bizim *S a y a* yahut *S a y a c ı*'nin ta kendisidir.

Haddi zatında Şamanist Mogol'ların hayatta taptıkları üç başlıca tanrıları vardır. Bunların üçü de Mogol'u harptan, sürüsünü ve davarını da felâketten korumakla vazifelidir. Hayvanatı koruyan ve üstelik emlak hâmisi bulunan *D z a y a g a c ı* tanrıdır. Bu ilâh saadet temin eden ve Mogol'a itimat telkin eden, kuvvet ve kudrettir. Bu yüzden halk inancında "Mukadderat, alın yazısı, taktir-i ilâhi' gibi mânâları ifade etmektedir (63). Kendisini ve hayvanlarını tabiata karşı koruyan bu tanrıya dua eden Mogol:

"Sütüme parmağını sokan, sürüme a r k a n atan hâyin düşmanımın gözlerini ovan ve amud-i fıkrasını parçalayan *S a y a c ı* T a n r ı 'dan saadet dilerim."

sözleriyle (64), bu ilâha karşı beslediği büyük inancı belirtmektedir. Buna göre de

(56) A. Caferoğlu, *Doğu illerimiz ağızlarından toplamalar*, 1, 1942, 275.

(57) *Wörterbuch*, IV, s. 288.

(58) Ahmet Vefik Paşa, *Lehçe-i Osmanî*, I, s. 434.

(59) *Seyahatnâme*, I, s. 534.

(60) *Kamus*, Asım Efendi tercümesi, I, s. 534.

(61) H. Kadri, *Türk İlgâti*, III, 1943, s. 297.

(62) Barbier de Meynard, *Dictionnaire*, II, s. 196.

(63) Dordj Banzarov, *Çernaya vera ili şamanstvo u mongolov*, Snaktpeterburg, 1891, s. 8 ve 28 = *Kara din yahut Mogol şamanlığı*.

(64) *Ibid.*, s. 28.

kelime Mogol lûgatlerinde  $Y a y a g a c ı = s a y a g a c ı$  telâffuzu ile 'hayvanları ve emlâki himâye eden ilâh' mânâsında alınmıştır (65). Daha sonraki devir, gelişmiş Mogol sosyal hayatında  $J a y a ğ a c ı$ 'lar, bir nevi 'falcı' yani propagandacılar vazifesini görmüşlerdir (66). Büyük ihtimalle, bunlar feodaller nezdinde muayyen bir mevki sahibi bulunan, fakat Şaman olmayan falcıların yerini tutmuşlardır (67).

Böylece, eski Şamanist telâkkisince, semanın takdiriyle insanları yaratan ve onu himâye eden  $D z a y a g a c ı$ 'nın emrile Çengiz Han bile dünyaya gelmiştir (68). Altay Türklerinin inancında ise  $S a y a c ı = D j a y a ç ı$  han, gerçekte 'kâinatın yaratıcısı' olmuştur. Hattâ bazı Türk halklarınca bu  $Y a i k H a n$ 'ın yerini tutmuştur (69). Fakat bir aralık 'kâinatın yaratıcısı' olan  $S a y a c ı H a n$ 'ın oğlu hastalanmış ve bunun tedavisini, Şaman olan  $Y a r a s a$ 'dan talep etmişlerdir. Bu işte gösterdiği acz üzerine Yarasa bugünkü haline mahkûm edilmiştir (70). Bunun üzerine de, Altay Şamanist Türklerine göre Şamanın ilk adı *Djerkanat*, yani  $Y a r a s a$  olmuş, lâkin Sayacı tarafından gündüz hayatından mahrum edilerek karanlık hayat sürmeye icbar edilmiştir. Anadolu "büyücü" lerinin yarasadan faydalanmaları ve bu kuşu mukaddes sayarak dokunmaktan sakınmaları, herhalde bu eski Şamanî telâkkilerden bize kadar gelen kıvrımlardandır. Buna rağmen Sayacı türküsünde bu kuşa rastlanmamaktadır. Ancak türkünün Azerbaycan versiyonunda Sayacı'yı memnun etmeyenler için, kınama kabilinden olarak, bulgur verenlerin "kızı olsun, o da uyuz hastalığına tutularak, tedavisi için gereken  $k u r t t a n - k u ş$  bulunmasın" denmektedir ki, burada bu sonuncu tâbir altında daha fazla "ilâç" kastedilmiştir. Nitekim Şaman Yakut Türklerinde kuş, yeni doğacak olan çocuğun can ve varlığını temsil eden bir kudret olduğundan, hasta yatan kadınların üzerine gerilen ipe asılır, sonra da bıçakla kesilen ipten, yeni doğuracak kadının üzerine düşmesinden hasıl olan şekile ve duruma göre, çocuğun da geleceği tayin edilmektedir. Mogol ve Türk hayvan folklorunda, bütün hayvan ve kuşları yarasa, kendi emri altına almış bulunduğu, türküdeki  $k u r t t a n - k u ş$ 'un, Şaman yarasası ile, bir ilgisi olsa gerektir.

Orta -Asya Türk halkları hayatında olduğu kadar Mogol yaşayışı bünyesinde de gelişme çağını yaşamış ve zamanla bir kült haline gelerek tanrılaşan  $S a y a c ı$ , filoloji ve türeme bakımından da Mogol'ların malı olmuştur. Şöyle ki, kelime bu dilde  $d z a y a ğ a c ı < d z a y a + ğ a c ı$  şekline malik olup türkçeye  $s a y a c ı = s a y a ğ u c ı$  (71) telâffuzu ile girmiş ve teşkil ekleri başındaki (ğ—) yı atarak  $s a y a c ı$  şeklini almıştır. Bu şekli ve hali ile türkçemizde yerleşen kelime, ana anlamını hiç bir vakit kaybetmemiş, çağına göre bir inanç unsuru olmuş, serbest yaşamış, zamanla yeni din ve inançlar baskısı altında saklanmıştır.

İşte yüzyıllardanberi Azerbaycan'larla Anadolu folklorunda ve hayatında, geleneğine bağlı kalan her iki Şaman tanrısı, yerine ve zamanına göre, geçirdiği değişiklikler ne olursa olsun, gerçekte, eski millî bir Türk varlığının ebedî bir sembolü olarak kalacaktır. Bu ise Türkün, öz geleneğine olan necip bir içten gelme bağlılığıdır.

(65) Kowalewski, *Dictionnaire mongol-russe-français*, Kazan, 1844 - 1849, III, s. 2296.

(66) B. Ya. Vladimirtsev, *Obsçestvennyy stroy mongolov ve sredniy priod = Orta devir Mogol içtimai bünyesi*, Leningrad, 1934, s. 184.

(67) Ibid. not 6.

(68) G. N. Potanin, *Vostoçnie motivi v srednevekovom evropeyskom epose = Ortaçağ Avrupa epösünde şark motifleri*, Moskova, 1899, s. 478 not

(69) G. N. Potanin, *Oçerki severo-zapadnoy Mongolii*, IV, 169 ve aynı eser, s. 477 ve 569.

(70) G. N. Potanin, *Vostoç. Mot.* s. 476 - 477.

(71) W. Kotwicz, *Studia nad yezykami altayskimi*, Rocznik Orjentalistyczny, XVI, Krakow, 1953, s. 277.