



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / **AZERBAYCAN** Özel Sayısı

BENGI



Dünya Yörük - Türkmen Araştırmaları Dergisi
World Journal of Yörük - Türkmen Studies

E-ISSN: 2717-6584

2020 - 1

AZERBAYCAN Özel Sayısı

MAKALELER:





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / **AZERBAYCAN** Özel Sayısı

BENGI

Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi
World Journal of Yörük-Türkmen Studies

E-ISSN: 2717-6584

2020 - 1

AZERBAYCAN Özel Sayısı
Sayı Baş Editörü:
Prof. Dr. Galib SAYILOV

MAKALELER:

1. Azərbaycan Etnik Məkanında Dini-Mədəni
Müxtəliflik Və Tolerantlıq

Qalib SAYILOV

2. Azərbaycan'da Yaşayan Kurban Bayramı
Geleneklerimiz (Kuzey Bölgesi Geleneklerinin
Örneğinde)

Zümrüt İbrahimkızı MENSİMOVA

3. Oğuz Devletçilik Geleneginde Ecdat Kültü

Seyfeddin RZASOY

4. Efsanelerin Fonksiyonel Semantikinde
Yaratılış Arketipi

Serkan HAVERİ (Sarkhan Khaveri)

5. Halk Hekimliğinde Korku İçinde
İyileşmenin Önemi

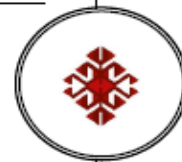
Nubar HAKİMOVA

6. Psikolojik Kompleksler Bağlamında Destan
Yaratıcılığı

Safa GARAYEV

Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi/ World Journal of Yörük-Türkmen Studies 2020-1

BENGI



2020 - 1

DÜNYA YÖRÜK-TÜRKMEN ARAŞTIRMALARI DERGİSİ/
WORLD JOURNAL OF YÖRÜK-TÜRKMEN STUDIES



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

BENĞİ - Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2019 – 1
BENĞİ - World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2019 – 1

Dergi Yöneticisi ve Baş Editör:

Prof. Dr. D. Ali ARSLAN

Sayı Baş Editörü:

Prof. Dr. Galib SAYILOV

ISSN 2717-6584

Kapak Tasarımı: Prof. Dr. D. Ali ARSLAN

Mizanpaj-Ofset Hazırlık: Prof. Dr. D. Ali ARSLAN

© D. Ali ARSLAN

İletişim:

Tel: 0532 270 81 45 / 0553 666 06 06

E – Posta: cimderaslan@hotmail.com

Not: Makalelerin her türlü idari, akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı

Amaç ve Kapsam

BENGI Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi (BENGI World Journal of Yörük-Türkmen Studies) yılda iki kez (Temmuz – Ocak) yayımlanan uluslararası hakemli, multidisipliner bir akademik dergidir. Dergi çokdisiplinli bir akademik dergi niteliğine sahip olup, Sosyal - Kültürel Çalışmalar ve Yörük-Türkmen olgusuna dair her alanda, nitelikli araştırma ve derleme makalelerini bilim dünyası ile buluşturmayı hedefler.

Yörük-Türkmen toplulukları insanlığın en önemli bileşenlerinden birini oluşturur. Yörük-Türkmen kültürü de, insanlığının ortak kültürel mirasının temel köşe taşlarından birini teşkil eder. Dergimizin temel amacı, Yörükler-Türkmenler ile ilgili toplumsal, kültürel, tarihi ve sanatsal her türlü değeri, her yönüyle kayıt altına alınıp, korumak, geliştirmek ve yeni nesillere aktarıp yaşatmak idealine hizmet etmektir.

Aims and Scope

BENGI World Journal of Yörük-Türkmen Studies is an international multidisciplinary peer-reviewed journal published twice a year (July-January). The journal is a multi-disciplinary academic journal and aims to publish quality research and compilation articles in every area related to the Yörük-Türkmen phenomenon.

The Yörük-Türkmen communities constitute one of the most important components of humanity. Yörük-Türkmen culture is also one of the basic cornerstones of the common cultural heritage of humankind. The main aim of our journal is to record every social, cultural, historical and artistic values related to Yörük-Türkmen communities. All this is to serve the ideal of registering, protecting, developing and transferring the cultural heritage of Yörük-Türkmen communities to new generations.



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı

Sayı Baş Editörü:

Prof. Dr. Galib SAYILOV

ULUSLARARASI EDITÖRLER KURULU

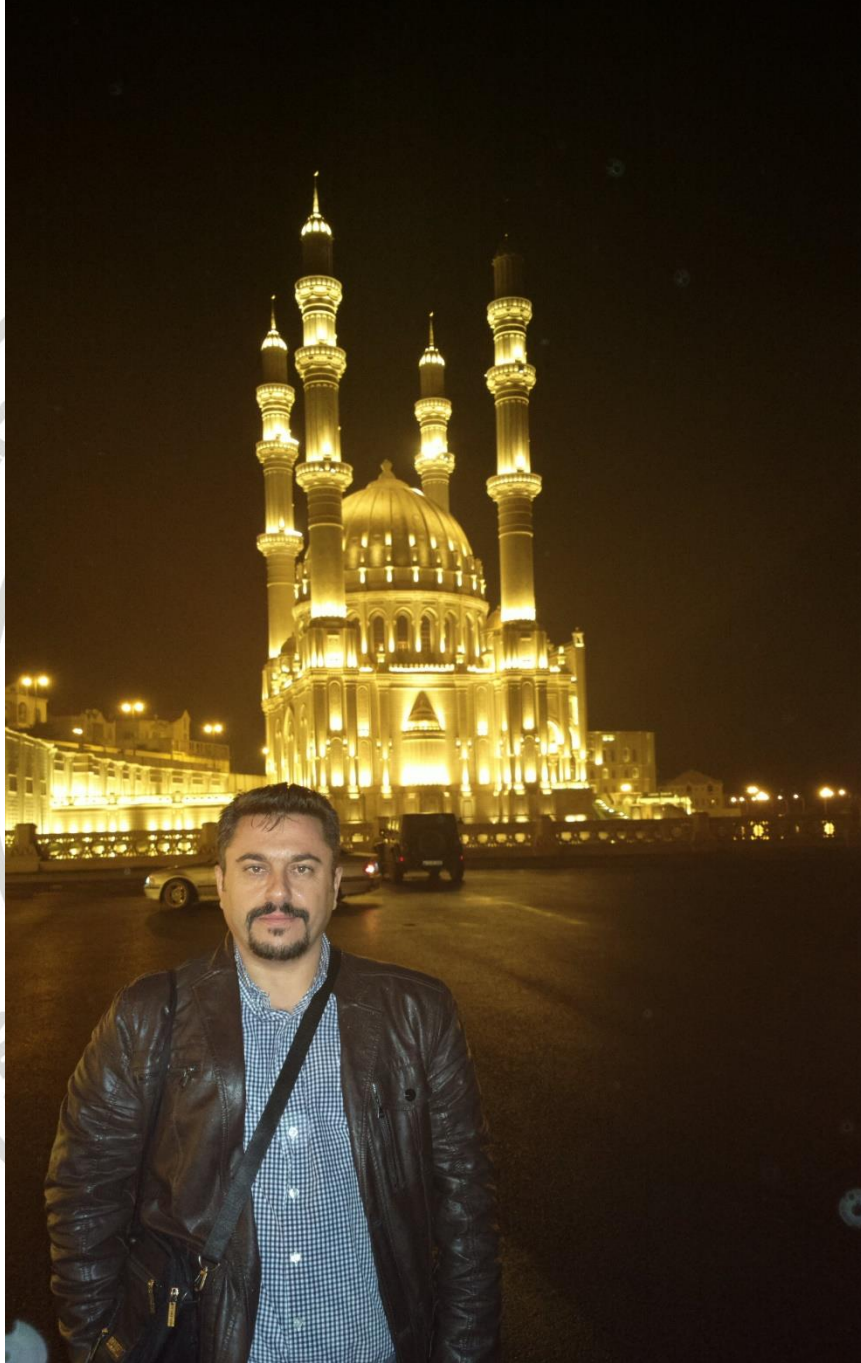
AD-SOYAD	ÜLKE
D. Ali ARLAN	Türkiye
Mehmet KARATAŞ	Türkiye
Galib SAYILOV	Azerbaycan
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY	Azerbaycan
Zümrüd MANSİMOVA	Azerbaycan
Aynur KHUZHAKHMETOV	Bashkortostan –Başkurdistan
Rif AXMADİEV	Bashkortostan –Başkurdistan
Eldar HACIYEV NABİYEVIÇ	Dagestan-Dağıstan
Ali TOPÇUK	Germany
Necat KEVSEROĞLU	Irak
Hüseyin BEYOĞLU	Irak
Bekezhan A. AKHAN	Kazakistan
Muhtar MIROV	Kazakistan
Roza Zh. KURMANKULOVA	Kazakistan
Anara A. KARAGULOVA	Kazakistan
Roza ABDYKULOVA	Kirghizstan
Selim BEZERAJ	Kosovo
Moslem SARBAST	Macaristan
Svetlana Petrovna ANZOROVA	Russia
Redzeb Skrijelj	Serbia
Radık GALİULLİN	Tataristan
Kakajan Janbekov	Türkmenistan
Rahimmammet KÜRENOV	Türkmenistan



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

AZERBAYCAN Özel Sayısı
Sayı Baş Editörü:
Prof. Dr. Galib SAYILOV

MAKALELER:

1. Azərbaycan Etnik Məkanında Dini-Mədəni
Müxtəliflik Və Tolerantlıq

Qalib SAYILOV

2. Azərbaycan'da Yaşayan Kurban Bayramı
Geleneklerimiz (Kuzey Bölgesi Geleneklerinin
Örneğinde)

Zümrüt İbrahimkızı MENSİMOVA

3. Oğuz Devletçilik Geleneğinde Ecdat Kültü

Seyfeddin RZASOY

4. Efsanelerin Fonksiyonel Semantikinde Yaradılış
Arketipi

Serkan HAVERİ (Sarkhan Khaveri)

5. Halk Hekimliğinde Korku İçinde İyileşmenin
Önemi

Nubar HAKİMOVA

6. Psikolojik Kompleksler Bağlamında Destan
Yaratıcılığı

Safa GARAYEV



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı





Azərbaycan Etnik Məkanında Dini-Mədəni Müxtəliflik Və Tolerantlıq

Qalib SAYILOV¹

ÖZET

Makalede şiddete ihtiyaç duyulmayan tek din İslam olduğu ve insanlara örnek ahlakını önerdiği söyleniyor. Bugün çokkültürlülük kavramının doğru anlamı, İslam'dan gelmekle karakterizedir.

Anahtar Sözcükler: Çığır açan, entegrasyon, etnik, İslam, çokkültürlülük.

Религиозно-культурные различия и толерантность в Азербайджанском этническом пространстве

Резюме

В статье указывается на то, что Ислам является единственной религией, в которой нет места насилию и внушает людям образцовую мораль. Сегодня правильное значение понятия мультикультурализм характеризуется его происхождением от сущности Ислама.

Ключевые слова: эпохаль, интеграция, этнический, ислам, мультикультурализм

¹ AMEA Folklor Enstitüsü, qalibsayilov@mail.ru.



**The religious-cultural differentness and tolerance in
Azerbaijan ethnic space**

ABSTRACT

In the article it is said that Islam is the only religion that there is no need for violence and suggests the people the exemplary moral. Today the correct meaning of the concept multiculturalism is characterized with coming from Islam.

Key words: Epochal, integration, ethnic, Islam, multiculturalism.





GİRİŞ

Bəşərin, insanlığın yaşadı olan din və onun genezisi, əsasları və qayəsi tarix boyunca mübahisə predmeti olmuşdur. Deistlər də, ateistlər də, dindarlar da, dini rədd edənlər də istər-istəməz bu problemin içərisində tərəf kimi formalaşmışlar. Dini müxtəliflik fransız dilindən tərcümə olunaraq dilimizdə yer almışdır.

İnsan sosiologiyasının bütün sahələrini əhatə edən İslam dini yüz illər boyu mənsub olduğu xalqların örf-adətini və ictimai əsaslarını tənzimləyici mövqedən çıxış etmişdir. Dinin əsas mahiyyəti isə milli-mənəvi dəyərlərin hamisi olaraq, təsir qüvvəsi nə qədər böyük olursa olsun, xarici təzyiqlərə qarşı mənsublarını bir fanus kimi qorumuşdur. Müsəlman xalqlarının mədəniyyətləri tarixin hər dövründə İslam ilə ucalmış, onun saf və humanitar ideyalarına sadıq qaldıqları qədərincə yüksəlmişdir.

1. DİNİ-MƏDƏNİ MÜXTƏLİFLİK VƏ TOLERANTLIQ

On doqquzuncu əsrdə Qanıx-Həftəran mədəniyyəti məhz belə bir nümunəvi yol keçmişdir. Azərbaycan coğrafi ərazi baxımından bir sıra dünya ölkələrindən kiçik olsa da, bəşər tarixinə töhfələri baxımından böyük mənəvi dəyərlərə sahibdir. Ölkəmiz müstəqillik əldə etdikdən sonra, mədəniyyətlərin və milli-mənəvi dəyərlərin çeşidli tərzləri tədqiqat sahəsinə çevrildi. Ənənəvi İslam və xalq yaradıcılığının predmetinə çevrilən təsəvvüf məhz bu dəyərlərdəndir (Niyazov 2016, 24).

Azərbaycanın şimal-qərb hissəsində yerləşən tarixi Car-Tala bölgəsi (indiki Qax, Zaqatala, Balakən) keçmişdən bu günə genetik əsaslara bağlı tarixi və mənəvi irs nümayiş etdirmişdir. Bölgədə İslam dininə malik olan müxtəlif etnik qruplar yaşayır. Müxtəlif mədəniyyət tiplərinin daşıyıcılarının eyni bir inanca sahib olmaları onların birləşmə və yanaşı yaşamaları üçün stimula ola bilər. Lakin burada müxtəlif dini inanclara malik toplumlar da onlarla bərabər dinc və barış içərisində həyatlarını davam etdirməkdədirlər.



Epoxal dövəmlər dəyişdikcə sivilizasiyalar da “mənəvi özünödərkin sınağından” keçir. Etnik-mədəni, mənəvi-sosial dəyişmələr isə qlobal kontekstdə baş verir. Dəyişmələr və inteqrasiyalar tarixinə nəzər salsaq, doktrinöncəsi özünəqayıdışın maraqlı tiplərinin şahidi olarıq. Belə ki, yüzillərin sonunda böyük dəyişmələrin baş verəcəyi dövəmlərdə “dünya gücləri” yeni etnik, milli və dini nəzəriyyələr, konsepsiyalar düzənləyirlər. Dizayn etdikləri kodeksləri əvvəlcə elm kimi millətlərə və xalqlara “sırıyır”, daha sonra həmin nəzəriyyələri ideoloji savaşı müstəvisində önərlirlər.

İslamın dünyaya bəxş etdiyi insan haqları, zimmi haqları, bəşəri ədalət kimi nümunəvi əxlaqı mənimsəyib, öyrənib və öyrəndikdən sonra “özünüküləşdirib”, məqsədinə və mənafeyinə uyarlaşıdıraraq bu və digər adlarla gündəmə gətirirlər. “Banan ölkələr” adlanan, ikinci dərəcəli hesab olunan, əsasən də müsəlman ölkələrinə “ixrac” olunan bu “elm” təəssüflər olsun ki, elmdə ən yüksək adları mənimsəyən “ziyalılar” tərəfindən bəh-bəhlə qarşılanır, mahiyyəti anlamadan onlar tərəfindən təşviq olunur.

Son dövəmlər humanitariyada tolerantlıq, multikulturalizm və b. isimlərlə gündəmi məşğul edən yeni konseptlər prioritet hesab oluna bilər. Lakin “demokratiyanın lokomotivi” qərbin elmi podiuma gətirdiyi bu “yenilik” əslində İslamın təməllərindən biridir və 1400 il öncə İslam peyğəmbəri Məhəmməd (s.a.s.) tərəfindən Allahın əmri kimi söylənilmişdir. Bu həqiqəti görməmək mənəvi korluqdur.

Biz islamı öyrənsək, müxtəlif dinlərin və inancların daşıyıcılarına münasibəti görmüş olarıq. Yeganə din islamdır ki, heç bir zora ehtiyac görmür və insanlara nümunəvi əxlaqı təlqin edir. Bu gün multikulturalıq deyilən anlayışın düzgün anlamı İslamın içərisindən gəlməsi ilə səciyəyənlir. Səriştəsizlikdənmi, savadsızlıqdanmi bilmirəm, bəzən bunu İslama qarşı qoymaq istəyənlər mahiyyəti dərindən dərk edə bilmirlər. Dini müxtəliflik və etnos münasibətləri daim aktual tədqiqat istiqamətlərindən biri olaraq qalır. Onu folklorşünaslığın prioritet mövzusunə çevirən problemin ictimai şüurun inkişafı ilə şərtlənən dinamikasıdır. “Etnos-din” problemi heç vaxt sabit idrak çərçivəsində qalmayaraq, daim inkişaf edən və dəyişən baxışlar sisteminin predmetinə çevrilir. İctimai şüurun antropoloji-humanitar sahələrində baş verən istənilən



dəyişikliklər dünya elm məkanının harasında baş verməsindən asılı olmayaraq, “etnos-din” probleminə baxışları dəyişir.

Etnik məkanda dini-mədəni müxtəliflik və tolerantlıq problemi öz mahiyyəti etibarilə dünyagörüşü ilə sıx əlaqədədir. İctimai şüur formalarının inkişaf tarixinə materialist və idealist baxışlarla şərtlənən yanaşmalar problemin həllinin eyni zamanda ən fərqli, müxtəlif, zidd, hətta bir-birini tam inkar edəcək variantlarının mövcudluğunu mümkün edir. Etnik məkan və dini müxtəliflik mövzusu xalq inanc və sınımaları kontekstində incələnməsi folklorşünaslığın prioritetinə çevrilməkdədir.

Müasir Azərbaycan folklorşünaslığı özünün nəzəri-metodoloji bazası etibarilə XX əsr sovet folklorşünaslıq elminin üzərində formalaşmışdır. Sovet elmi bütövlükdə materializm ideologiyasına əsaslanan marksist-leninçi fəlsəfədən çıxış edirdi. Azərbaycan sovet folklorşünaslığı da bu cəhətdən ümumsovet folklorşünaslığının məhəlli sahələrindən biri olmaqla bütünlüklə materialist dünyagörüşünə əsaslanır və folklor-din münasibətlərinə də istisnasız olaraq bu baxış bucağından yanaşırdı.

2. FOLKLOR VƏ DİN

Marksist-leninçi fəlsəfəyə görə, folklor və din ictimai şüurun formaları kimi “yüksək təşəkküllü materiyanın xassəsi olan” insan şüurunun məhsuludur. “Allah” ideyasını uydurma hesab edən marksist-leninçi fəlsəfə bəşər düşüncəsinin inkişaf tarixinin zahiri konstataşmasını aparmaqla hər cür idraki fəaliyyəti çərçivəyə salır və “özündəməddə” (öz-özündən yaranan və bütün varlığı özünə aid olan) hesab etdiyi varlıq aləminin insan idrakına “fenomenal” görünəcək bütün təzahürlərini həmin çərçivədən qavramağa və izah etməyə məcbur edirdi.

Azərbaycan folklorşünaslıq elmi öz tarixi boyunca “folklor-din” problemini heç vaxt fundamental tədqiqatların mövzusunə çevirməyərək, bu sahədə “mərkəzdən” (Moskvadan) gələn ideoloji “ustanovkalarla” kifayətlənirdi. Keçən əsrin 30-40-cı illərində bu istiqamətdə yazılmış məqalələr isə xalq kütlələrinin sovet idealları ruhunda tərbiyə edilməsinə xidmət edən ideoloji-təbliğati yazılar olmaqdan irəli getməyib, heç bir elmi əhəmiyyət daşıyırdı. Keçən



Əsrin 60-70-ci illərindən bu təbliğat istiqaməti də arxa plana keçməklə Azərbaycan folklorşünaslığında “folklor-din” problemi ümumiyyətlə tədqiqat istiqaməti kimi tamamilə unuduldu və bununla da folklorun öyrənilməsinin mühüm bir sahəsində bu günə qədər davam edən boşluq yarandı. Milli müstəqilliyin qazanılması bu mövzu üzərindəki ideoloji-fəlsəfi çərçivəni qaldırırsa da, əsrin dördüncü birini əhatə edən müddət ərzində bu istiqamətdə gözə çarpacaq dəyişiklik baş vermədi. Bunun əsas səbəblərindən biri müstəqillikdən sonra özünün sovet ideoloji-fəlsəfi əsaslarından məhrum olmuş Azərbaycan humanitarlığının fəlsəfi-metodoloji baza etibarilə ümumiyyətlə dayanıqsız duruma düşməsi və eklektik ideyalar, nəzəriyyələr, təlimlər və baxışlar ümmanında bu günə kimi çırpınmasıdır. Lakin bu fəlsəfi-ideoloji qeyri-müəyyənliliyin özü gerçəkliyi idrakın inkişafında zəruri mərhələdir və bu mərhələnin ən əsas xüsusiyyəti sosial-humanitar elmlərə “özünüaxtarış” imkanını təqdim etməsində ifadə olunur. Bunu Azərbaycan folklorşünaslığı elmində son onilliklərdə meydana çıxan bir sıra fundamental araşdırmaların nümunəsində açıq-aydın görmək olur. Azərbaycanda folklor həmin tədqiqatların nümunəsində artıq “etno-kosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu” kimi tədqiq olunur, “folklor materiallarının materiya modelində təhlili təcrübələri” meydana çıxır və ən başlıcası, “mifologiya və din teoinformasiyanın səviyyələri” kimi götürülməklə vahid teoqonik-fəlsəfi sistem daxilində ümumiləşdirilir. Bu da öz növbəsində “folklor-din” kimi mürəkkəb fəlsəfi-metodoloji əsaslara və nəzəri-elmi struktura malik bir problemi vulqar sosioloji baxışlardan tamamilə azad yeni baxış müstəvisinə gətirməyə imkan verir.

“Folklor” və “din” düşüncə konseptləri olaraq bir-birindən ayrılmaz anlayışlardır. Folklor etnosun bədii özünüifadə kodlarının biridir. Lakin bu, folklorun sonrakı inkişaf mərhələlərində gəlib çıxdığı keyfiyyət müəyyənlidir. Qədimlərə doğru folklor, din, fəlsəfə və s. bir-birindən ayrılmaz olub, vahid sinkretik ictimai şüurun təzahür formaları idi. İctimai şüurun inkişafında zamanla fəlsəfə, folklor, din, incəsənət... aktual üzvlənmə keçirərək bir-birindən ayrılır, lakin bu, onları bir-birinə bağlayan telləri ümumiyyətlə aradan qaldırmır: vaxtilə sinkretik sistem daxilində birləşən folklor və din daha sonra vahid ictimai şüur sistemi daxilində daim bir-biri ilə əlaqədə olan, biri digəri ilə qidalanan etnik özünüifadə və davranış kodlarına çevrilir.



Dünyagörüşü, yaradılış ideologiyası və sosial-mədəni davranış sistemi olan din bədii özünü-
ifadə kodu olan folklora daim təsir edir və folklor janrları zamanla dini özünü-təşkilin formaları
(dini rəvayətlər, əfsanələr və s.) kimi çıxış edir.

3. FOLKLOR VƏ İSLAM DİNİ

Azərbaycan etnik məkanında dini-mədəni müxtəliflik və tolerantlıq probleminin ən aktual sahələrindən biri “Azərbaycan folkloru və İslam dini” mövzudur. Vəhy dini olan islam VIII əsrin sonları – IX əsrin əvvəllərindən Azərbaycan dini-fəlsəfi, ideoloji-mədəni düşüncə sisteminə daxil olmağa başlayır. İdeologiyaların, fəlsəfi sistemlərin qarşılaşmasını, mübarizəsini və qovuşmasını nəzərdə tutan bu proses üç mühüm münasibətlər modeli ilə əlamətdardır:

1. İslamaqədərki “folklor-din” münasibətlər modeli;
2. İslamla yeni mərhələyə qədəm qoyan “folklor-din” münasibətlər modeli;
3. İslami dəyərlər sistemi əsasında yenidən formalaşan “folklor-din” münasibətlər modeli.

Bu “tarix” zahirən mərhələlərin bir-brini əvəz etməsi kimi sadə təsir bağışlasa da, əslində, çox mürəkkəb problemdir. Problemin mürəkkəbliyi həm də Azərbaycan din tarixinin sistemsiz və eklektik öyrənilməsi ilə bağlıdır. Hələ bu günə kimi elmi fikir dövriyyəsində zərdüştilik-tarıxçılıq münasibətlərini ümumiləşdirən bir tədqiqat ortada yoxdur. Digər tərəfdən, folklorun əski milli ideoloji ənənələri, politeist mifoloji-dini dəyərləri mühafizə etməsi onu dini dünyagörüşlərinin bir-birini əvəz etdiyi məlum tarixi xronikalara sığışdırmağa imkan vermir. Folklor düşüncəsi “özünəməxsus immun kodları” (janr, ifadə vasitələri) ilə öz “milli” avtonomiyasını (əski ənənələr bağlılığını) daim qorumağa və saxlamağa çalışır. Bu da öz növbəsində “Azərbaycan folkloru və İslam dini” mövzusunun göründüyündən daha çətin, daha mürəkkəb problemə çevirir. Lakin problemin mürəkkəbliyinin hansı dərəcədə olmasından asılı olmayaraq, Azərbaycan folklorşünaslığının müasir səviyyəsi bu mürəkkəbliyi aradan qaldıraraq, “folklor-din” probleminin nəzəri-fəlsəfi, idraki-metodoloji əsaslarının yaradılmasını tələb edir. Bu, zamanın Azərbaycan folklorşünaslıq elminin qarşısında qoyduğu tələb və təxirəsalınmaz



vəzifədir. Çünki folklorşünaslıqda xüsusilə aşiq poeziyası və məhəbbət dastanlarının tədqiq sahəsində ciddi nəzəri-metodoloji boşluqlar və fəlsəfi-idraki yanlışlıqlar meydana çıxmışdır. Problemin aktuallığı folklorşünaslıqda bu yanlışlıqların get-gedə axına və qarşısızalmaz prosesə çevrilməsi təhlükəsi ilə bağlıdır. Elmi tədqiqat öz mahiyyəti və strukturu etibarilə metodologiyaya bağlıdır və daim onu tələb edir. “Folklor-din” problemi ilə bağlı yaranmış nəzəri-metodoloji boşluq və fəlsəfi-idraki yanlışlıqlar artıq koranə metodologiyaya çevrilməkdədir. Bu da öz növbəsində “Azərbaycan folkloru və İslam dini” mövzusu da daxil olmaqla bu istiqamətdə fundamental-monoqrafik tədqiqatların aparılmasını zərurətə çevirir.

Darvinizm mahiyyətini 40-50 il ərzində itirdi. Dinə qədərki tarix anlayışı da elmdə öz yerini saxlaya bilmədi. Deməli, din insanlıq tarixi ilə, bəşərin mövcudluğu ilə həmyaşdır. Din bütün zamanlarda mübahisə mövzusu olmuşdur. Mübahisənin əsas tərəfləri isə dindarlar və ateistlərdir. Ən sonda ateistlər də Allahın varlığını təsdiq etdilər. Din nədir? İman nədir? Küfr nədir? Əvvəlcə bu ifadələrə aydınlıq gətirilməlidir. Dinə münasibətdə fərqli mədəniyyətlərin və cəmiyyətlərin irəli sürdükləri fikirləri nəzərdən keçirək. Tümer Günay “Din” adlı əsərində: “Din şüurlu hər kəsi, nəbinin bildirdiyi gerçəkləri mənimsəməyə çağıran ilahi bir qanundur” söyləmişdir. Deməli, din ilahi bir qanundur, insanların dizayn edəcəyi, fikirləşə biləcəyi amil deyildir.

Bəzi sapı özümüzdən olan cahillər “islamafobiyadan” söz açaraq yanlış istiqaməti anladılar. İslam dininə məxsus olan birisinin İslam fobiyasından bəhs etməsi nə dərəcədə məntiqlikdir? Nədir İslam fobiyası? Qeyri-müsəlmanların işğalçılıq siyasətinə don geyindirmək, haqsızlıqlarına haqq qazandırmaq oyunundan başqa bir şey deyildir. Yadınızdadırsa, vaxtilə ermənilər bu termini daha çox işlədirdilər. Bunlar hər hansı bir yadellinin müsəlman ölkələrinə saldırı öncəsi informasiya dövryyəsinə daxil etdiyi ifadələrdir. Baxaq görək, İslamda ksenofobiyaya meyil varmı? İslam peyğəmbəri haqqında İncilə müraciət edək. “... Allahın səltənəti sizdən alınacaq, Onun meyvələrini yetişdirəcək bir xalqa veriləcək. Bu daşın üstünə yığılan parçalanacaq, o da kimin üzərinə düşsə, onu toza döndərəcək” (İncil 1996, Təkvin 21).

“Rəbb sizə başqa bir Faraqlit göndərəcəkdir, ta ki, daima sizinlə birgə olsun” (İncil 1996, Matta,42).



“O sizə hər şeyi öyrədəcək və sizə söylədiyim hər şeyi yadınıza salacaq” (İncil 1996, Bab:14, ayə 15).

“...Mən getməsəm, Faraqlit gəlməyəcək... Və O gələndə günah, yaxşılıq və hökm üçün dünyaya hakim olacaq” (İncil 1996, Bab:14, ayə 7-8).

Yuxarıdakı nümunələrə diqqət etsək, Allah rəsulu Məhəmmədin İncildəki kodlarını görərik. Sonuncu ayələrdə Faraqlit kimi keçən isimin əsl yunan olan Priklitosdur, ərəbcə tərcüməsi Əhməd kəlməsinin qarşılığıdır ki, Qurani-Şərifdə peyğəmbərimizin İncildəki adının Əhməd olduğu xəbər verilir (Qurani-Kərim 2016, Saf surəsi, 61, 1).

Çağdaş nəzəriyyəçilərin “islamafobiyası”nın uydurma olduğu bu nümunələrdən aydın görünmürmü?

İslamın nuru Qurani-Kərim qeyri-müsəlmanların haqqının qorunması alanında nədən bəhs edir? Baxaq görək burada bir fobiya vardır və ya İslama qarşı haqsız böhtanlar nədən qaynaqlanır.

Allah-Təala Quranda belə buyurur: “Allah din xüsusunda sizinlə savaşımayan və sizi yurdunuzdan çıxarmayan kimsələrə yaxşılıq etməyinizi və dəyər vermənizi yasaqlamaz. Allah qədir bilənləri sevər. Allah sadəcə, din xüsusunda sizinlə savaşımış, sizi yurdunuzdan çıxarmış və çıxarılmanıza dəstək vermiş kimsələrlə dostluğunuzu yasaq etdi. Onlara yaxınlıq edənlər zalımlıq etmiş olurlar” (Quran,2008, 8-9).

Quran qeyri-müsəlmanlara qarşı ədalətli olmanı tövsiyə edir, amma

1) dinimizdən ötrü bizimlə savaşıyanları;

2) vətənimizə basqın edənləri;

3) bizə qarşı savaşıyanlara dəstək verənləri –

bu cizgiləri tapdayanlarla dostluq edilməz.

Bizə qarşı savaşıyanlara Allah belə əmr etmişdi: “Sizə qarşı savaş açanlarla Allah yolunda savaşın. Haqsız bir kimsəyə təcavüz etməyin. Allah haqsız savaşıyanları sevməz. Təcavüzkarla



qarşı döyüşün, onları tutduğunuz yerdə öldürün. Sizi çıxardıği yerdən siz də onları çıxarın. Fitnə öldürmədən betərdi” (Qurani-Kərim 2016, Bəqərə, 2).

İslamda birgə yaşamaq və digər konfeksiyalara münasibət olduqca dəyərli və başqa dinlərə nümunə olacaq bir durumu nümayiş etdirir. Məlum olduğu kimi İslamda iki əsas bayram vardır ki, hər ikisinin də mahiyyəti bəşəri və humanitar səciyyəsilə təşviq olunmalıdır. Bu gün İslam dünyasının sevinclə qeyd etdiyi Qurban bayramının tarixi bəşər tarixi qədər qədimdir. Tanınmış ilahiyyətçi alim Əhməd Niyazovun ətraflı təqdimatında Qurbanın mahiyyəti tolerantlıq baxımından elmi dövriyyəyə işıq tutmaqdadır. Alim qeyd edir ki, Qurban ibadətində əsas olan üsuluna və şərtlərinə uyğun bir heyvanın ibadət və qulluq məqsədilə kəsərək qanının axıdılmasıdır. Heyvanın kəsildiyi andan etibarən möminin bu ibadəti yerinə yetirilmiş hesab edilir. Uca Allah buyurur:

“Onların nə əti, nə də qanı, əlbəttə, Allaha çatmaz. Allaha çatacaq olan sizin təqvanızdır” (Qurani-Kərim 2016, 22-37).

Həm ayə, həm də Hədisi-şərifə görə qurban ibadətinin yerinə yetirilmə və məqbul olmağı kəsim anıdır. Kəsilmiş qurbanlıq heyvanın ətinin paylanması bu ibadətin rüknlərindən deyil. Ona görə onun ətindən varlı, yoxsul, müsəlman və qeyri-müsəlman hər kəsə verilə bilər. Müsəlman hansı ölkədə yaşayırsa yaşasın, kəsdiyi qurbanın ətindən müsəlman olmayan yəhudi, xristian və s. qonşularına da verilə bilər.

Həzrəti Ömər (Allah ondan razı olsun) da qurban kəsəndə ilk olaraq qonşuluqda yaşayan müsəlman olmayana göndərmişdir. Hətta əmin olmayana qədər ki, qurban payı qonşuya çatmayıb, özü yeməzmiş. Peyğəmbər (s.a.s.) də bir çox yəhudi ilə ünsiyyət qurmuşdu. Yəhudi Abdullah ibn Səlam, peyğəmbərliyindən əmin olmaq üçün Həzrəti Məhəmmədlə (s.a.s.) söhbət etmiş, məhz bu söhbətin nəticəsi olaraq islamı qəbul etmişdi.

Tarixdə “Mədinə Vəsiqəsi” adı ilə tanınan məşhur bir müqavilə var ki, bu müqavilə də İslamın daha tolerant, müxtəlif inanclara dözümlü və sayğısının bariz nümunəsidir. Hələ heç bir toplum özündən olmayanlarla belə ədalətli davranmamışdır. Yalnız İslam dini və onun peyğəmbəri bütün bəşərə ədalətli olmuşdur.



“Mədinə Sənədi” yəhudilərə əmin-amanlıqla yaşama və mülkiyyət hüququ vermişdi. Müsəlman olmamaları onların hüquqlarını məhdudlaşdırmırdı. “Mədinə Sənədi”nə əsasən müsəlmanlarla qeyri-müsəlmanlar, o cümlədən yəhudilərin arasında əlaqələr müəyyənləşdirilmiş, yəhudilər də İslam dövlətinin vətəndaşları hesab edilmişdilər. Bu gün isə yəhudilər Fələstində İslam torpaqlarını işğal edir və minlərlə müsəlmanı qətlə yetirirlər. İndi fobiya haradadır? İslam fobiyadır, yoxsa, islama qarşı fobiya düşünlərək həyata keçirilir?

“Mədinə sənədi”nə görə yəhudilər sərbəst etiqad və dövlət tərəfindən himayə edilmə hüququna sahib idilər. Əslən ərəb kəlməsi olan millət kəlməsi, ərəb dilində din mənasında istifadə olunmuşdur. Qurani-Kərimdə də eyni ilə, millət kəlməsi din mənasında işlənmişdir (Qurani-Kərim 2016, Bəqərə 130, Ali İmran 95, Yusif 38, Nəhl 123, Sad 7). Millət kəlməsini qısa şəkildə ifadə etmiş olsaq, bu bir dinə mənsub olan xalqın dini adət və ənənələrini əks etdirən davranış mənzuməsidir. Osmanlı dövründə və dövlətində də millət kəlməsi din olaraq istifadə olunmuş və Osmanlı dövləti fərqli millətlərə qarşı siyasətində din faktorunu əsas almışdır. Çox millətçilik və ya çox mədəniyyətçilik Qərbi dünyasında tərəflərin bir-birinə qarşı hörmətlə, xoş görmək və ya fərqlilikləri görməzdən gəlmək olaraq İmanuel Kant və John Lockun fəlsəfi görüşlərində dilə gətirilmişdir (Locke 1990, 19-21, 55). Bu görüşlər ilk növbədə ictimai rəy əsasında fərdi düşüncələrin formalaşmasını əsas görmüşdür. Fərdi düşüncə və fikirlərin ictimai ehtiyac və zərurət qarşısında assimilyasiya olması prinsipinə əsaslanan bu qarşılıqlı ehtiram, fərqli mədəniyyət mənsublarının da bölgədə aktiv rol alması və haqq hüquqlarının təmin olunması baxımından daha da şəkillənmişdir.

4. DİNİ-MƏDƏNİ MÜXTƏLİFLİK

Çox mədəniyyətçilik, demək olar ki, sosiolojiden siyasət elmlərinə, fəlsəfədən tədris elmlərinə qədər bütün sahələrin üzərində durduğu təməl prinsiplərdəndir. Bu prinsiplər praktik və normativ olaraq iki təməl kateqoriyada təhlil oluna bilər. Praktik, teorik və normativ əsaslara görə aparılan bu təhlillər çox mədəniyyətçiliyin ictimai sinif, sosial təbəqə, dini, əxlaqi, fərqli etnik mənsubiyyət tərkiblərindən qaynaqlanan bir sistemə sahib olduğunu ifadə etməkdədir. Demək olar ki, dünyada Koreya və İslandiyanı çıxmaq şərti ilə, bütün ölkələr çox



mədəniyyətliliyə ev sahibliyi etməkdədir (Coşkun 2012, 34) Burada bir haşiyə çıxmış olsaq bəhs etdiyimiz tədqiqat Türkiyədəki əxlaq dərslərini tədris edən müəllimlər, ilahiyyatçılar və tədris sahəsindəki mütəxəssislər arasında aparıldığını qeyd etməyimiz yerinə düşər. Bu məqsədlə çox mədəniyyətliliyə sahib olan dilbər guşəmizin tədris sahəsindəki təmsilçilərimizə müxtəlifliyi, fərqliliyi bir zənginlik olaraq aşılması və qarşı tərəfin görüş, düşüncə əxlaq və davranışlarına öz sərhədlərini keçmədiyi təqdirdə hörmət və ehtiramı aşılmağı öyrətmələri tövsiyə olunur. Başımızın tacı olan böyüklərimiz üzrlü saysın, amma xüsusilə bölgədəki hüsurun təmin olunması üçün də hər iki tərəfə qarşı fərqli düşüncə, fikir qarşısında hörmət və ehtiramın aşılması tələb olunur. Burada məsələni bir az da qəlizləşdirərək, cəmiyyətin islah olunmasının kimlərin üzərində öhdəlik və vəzifə borcu olması məsələsini də dilə gətirmiş olsaq, əl və dil birliyi ilə bütün sahələrdə olan mütəxəssislərin toplu səyi nəticəsində cəmiyyətin bütün fərdləri sahiblənməli və mədəniyyətimizin ən gözəl nümunələri ilə nəsiblənmələridir. Nevzat Tarhanın “*Cəmiyyət Psixologiyası*” adlı əsərində dilə gətirdiyi kimi ifratçılığı əslində gənclik, zəka və düşüncədə formalaşan artıq enerjinin, fərqli düşünmə və əksər hallarda səmimiyyətdən qaynaqlanan daha çox savab qazanma istəyinin müsbət məcraya çevrilməsi ilə çox mühüm nəticələrin hasil olmasına yönəltmək olar (Tarhan 2012). Bunun üçün də ifrata və ya təfriqə meyillənən gənclərimizi də bizdən bilib, onlara böyük ailəmizin bir parçası olaraq daim səbr və təmkinlə xeyri aşılmalı və pislikdən çəkəndirməliyik. Yenə də xüsusilə üzərində israr etməklə cəmiyyətin bütün sahələrində olan fərdlərin, mütəxəssislərin əl və dil birliyi ilə bunun mümkün olduğunu ifadə etməyimiz zəruridir (Gündoğdu 2008, 34).

Çox mədəniyyətlilik artıq qloballaşma, dünyada beyin gücü və beyin köçünün artması, iş imkanlarının dəyişməsi, fərdiləşmə və s. əsaslar çərçivəsində “mən və digəri” düşüncəsinin səbir, xoş görmə kimi klassik ifadələrin yerini Poperin dilə gətirdiyi qarşı tərəfi ancaq mənfi deyil, eyni zamanda müsbət bir şəxsiyyətə, müsbət əxlaqi keyfiyyətlərə sahib bir fərd olaraq qəbul olunması iddiasına əsaslanır. Bu müddəalar UNESCO-nun 1995-ci ildəki “Xoş Görü Təməlləri Bəyannaməsi” ilə müxtəlif mədəniyyətlərin zənginliyinə, bəşəriyyətə hörmət və ehtiramın dilə gətirilməsi də ifadə olunmuşdur.

Mövzu ilə əlaqədar müsəlmanların Avropada inteqrasiyası və şərqdə kimlik, düşüncə, din və adətlər mənzuməsində fərqlilik göstərən mədəniyyətlə tanışlığı mövzusu əsas alınaraq



işlənmişdir. Müsəlmanlar VIII əsrdə İberiya yarımadasında Əndəlus dövlətini və mədəniyyətini qurmaqla həm özlərini tanıtmış, həmçinin fərqli mədəniyyətlə tanışmışdır. Buna görə də Avropa qanunu dəyənək siyasəti, demokratiyanı təzyiqlə, mənəviyyatla maddiyyatı, ağılla əfsanələri birlikdə toplayan miras üzərinə qurulduğu da ifadə olunmalıdır. Bu günün Avropasına gəlincə isə bu keçmişə aid tarixi simvol və əfsanələrə referans olmadan, gələcəyə və gələcəkdəki vətəndaşı olan xalqların hüzurunu təmin etmə vəzifəsini əsas bilir. Qərbin sahib olduğu bu tarixi miras xalqların inteqrasiyası ilə mədəniyyətlərin tanışmasında ya Huntigtonun ifadə etdiyi kimi mədəniyyətlərin toqquşması kimi (Samuel 2002) ya mədəniyyətlərin güclü və zəif tərkib əsaslarına görə bir-biri qarşısında əzilməsi, ya da assimilyasiyası kimi təzahürlərlə ortaya çıxmışdır (Pəşənbe-Karai 1943).

Doğrusunu etiraf etsək, özümüzü isbat etmək üçün çox vaxt fərqli mədəniyyətlərdən misallara, xüsusilə də Qərbdən aldığımız ilhama ehtiyac duyuruq. Halbuki, özümüzün tarixi mirasımıza diqqət etsək, Osmanlı mədəniyyətində çox mədəniyyətliliklə əlaqədar sözlü deyil, canlı örnəklərin sahibi olduğunu ifadə edə bilərik. Osmanlı imperiyası böyük əksəriyyəti müsəlmanlar olan bölgədə xristianların ortodoks və katolik, yəhudilərin Rabbani, Karai, Samiri məzhəbləri, müsəlmanların şiə və sünni məzhəbləri kimi fərqli düşüncə və görüşdə olan insanları özündə cəmləyirdi. Statistik məlumatlara görə, Sultan Süleyman Qanununun (1520-1566) dövrünə təsadüf edən nüfuz qeydlərində, ölkə əhalisi təqribən 12 milyon olaraq bildirilmiş, bunların 58%-i müsəlmanlar, xristianlar 41 %, yerdə qalan 1% qismi isə yəhudilər qeyd olunmuşdur. Çox maraqlıdır ki, 1831-ci ilin nüfuzunda Rumelidə yaşayan xalqın 38 % müsəlmanlar, 60 % xristianlar, Anadoluda yaşayanların 83% müsəlmanlar və 15 %-i isə xristianlardır (Pəşənbe-Karai 1943, 215).

Ümumiyyətlə, çox millətlərlə yaşamaq ya onların güclü təsir, mədəniyyət altında assimilyasiya olub tamamilə tarixdə yox olması, yaxud fərqli millətlərin eyni məqsəd və hədəf üçün iş birliyində olub onların mədəni irslərinə sahib çıxıb, hörmət və ehtiramla yanaşmaqla mümkün olmuşdur. Sadə bir misalda dünyanın ən zəngin və müxtəlif mədəniyyət sahibi olan Balkan bölgəsini dörd yüz il heç bir münaqişəsiz idarə edən Osmanlının çəkilməsi ilə, irqçiliyin nəticəsi olaraq Avropanın ortasında və dünyanın gözü önündə Serebnitsa soyqırımını həyata keçirilmişdir (Karpat 2001, 513). Örnəklər arasında Qubadakı qazıntılar əsnasında ortaya çıxan məzarlıq,



xalqımızın başına gətirilən milli zəmində fərqli soyqırımlar, tarixdəki xaçlı döyüşləri və s. misal verilə bilər (Yılmaz 2004, 40). Folklor və dinin qarşılıqlı münasibətlər kontekstində tədqiqi mürəkkəb problemdir. Belə ki, hər iki sosial-mədəni özünüifadə kodu tarixən ictimai şüurun sinxron struktur vahidləridir. İstənilən xalqın, o cümlədən Azərbaycan xalqının ictimai şüur tarixində folklor və din, demək olar ki, eyni tarixi başlanğıca malikdir. Diaxron-tarixi baxımdan hər ikisi mifoloji şüurun parçalamb tarixi şüura keçidi kontekstində meydana çıxır. Bu halda dinin istər politeist, istərsə də monoteist formalarının necə meydana çıxması əhəmiyyət kəsb etmir. Yəni din və folklor həmişə yanaşı şüur formalarıdır. Din istər politeist inanc, istərsə də monoteist vəhy kimi bütün hallarda insanın “nitqindən keçərək” verballaşır (sözə çevrilir). Bu halda istənilən hadisənin nəql edilməsi onu artıq folklorlaşdırır. Çünki “folklor” anlayışının bütün mahiyyəti fikrin şifahi ifadələnməsi ilə bağlıdır. **Şüurda olanın şifahi nitq vasitəsilə ifadə olunaraq “variantlaşması”, “kollektivləşməsi” və “improvizasiyalaşması” onu həm də folklor mətninə çevirir.** Demək, dinin vəhy bilgisi, yəni teokosmik informasiya kimi şifahi nitqlə ifadə olunması onu folklorla birləşdirir. Beləliklə, dinlə folklorun mürəkkəb münasibətlərinin bir səviyyəsini də məzmunla (din) formanın (şifahi ifadə olunma) münasibətləri kimi də təsəvvür etmək olar. Lakin bütövlükdə götürdükdə din və folklor ictimai şüurun müstəqil formalarıdır.

5. DİNİ-MƏDƏNİ MÜXTƏLİFLİK VƏ TOLERANTLIQ İCTİMAİ ŞÜUR KONSEPTLƏRİ KİMİ

“İctimai şüur” konsepti. İctimai şüur fərdlərdən təşkil olunan cəmiyyəti bütövlükdə əhatə edən total düşüncə sistemidir. Bu sistem laylı struktura malikdir. Din, fəlsəfə, folklor, ədəbiyyat, elm, incəsənət və s. ictimai şüurun formalarıdır. Həmin formalar eyni bir ictimai şüuru müxtəlif kodlar vasitəsi ilə ifadə edir. Məsələn, dövlətçilik ideyası dastanlarda epik-tarixi kodla, cəmiyyətlərarası münasibətlərdə sosial-siyasi təşkilolunma modellərində, dini mətnlərdə Allahın yer üzünə verdiyi mənəvi-əxlaqi modellərdə və s. ifadə olunur.

İctimai şüurun diaxron inkişaf mərhələləri: mifoloji və tarixi şüur. İctimai şüur tarixi kateqoriyadır. Elmdə ictimai şüurun iki mərhələsi fərqləndirilir: mifoloji və tarixi şüur.



Mifoloji və tarixi şüur məkan-zamana baxışlarına görə fərqləndirilir.

Gerçəkliyi inikasin mifoloji konsepsiyasında məkan-zaman qapalı-təkrarlanan struktura malikdir. Varlıq istər bütövlükdə (tam olaraq), istərsə də onun tərkib hissələri səviyyəsində bir nöqtədən başlanır, qapalı trayektoriya üzrə hərəkət edir və həmin nöqtədə də öz varlığını başa vurur. Bundan sonra yeni qapalı dövrə başlanır. Beləcə mifoloji dünya modelində gerçəklik qapalı, təkrarlanan kontinuum (məkan-zaman sistemi) şəklində təsəvvür olunur.

Tarixi şüur modelində məkan və zamanın qapallığı dağılır və düzxətli kontinuumu keçir.

Mifologiya – ictimai şüurun başlanğıc mərhələsi kimi. Mifologiya bəşər tarixinin ilkin şüur mərhələsi hesab olunur. Mədəniyyətin bu gün gördüyümüz bütün mənalı elementləri öz başlanğıcını bu və ya digər şəkildə mifologiyadan götürür. Mifologiya ilkin mədəniyyətin beşiyidir. Bu cəhətdən din və folklor da mifologiya ilə sıx şəkildə bağlıdır.

Mifoloji şüurun sinkretik strukturu. Mifologiyanın əsas xarakterik cəhətlərindən biri onun sinkretik struktura malik olmasıdır.

Sinkretizm – hərfi mənada “qovuşma”, “çarpazlaşma” anlamındadır. Yəni bu gün müstəqil ictimai şüur formaları olan din, fəlsəfə, elm, ədəbiyyat, siyasət, folklor və s. mifologiyada bir-birinə qovuşmuş, birləşmiş haldadır. Bunları şərti olaraq rüşeym halı da hesab etmək olar. Ona görə də mifologiyada dini görüşlərlə folklorla aid təsəvvürlərin sərhədləri çox vaxt bilinmir.

Mifoloji şüurdan tarixi şüura keçid. Mifoloji şüur tarixi bəşər düşüncəsinin tarixində ilkin mərhələ hesab olunur. Bu mərhələnin sonuna doğru mifoloji şüur parçalanmalar dövrünə daxil olur. Onun parçalanaraq dağılması ilə din, folklor, elm, incəsənət bir-birindən ayrılmağa, müstəqilləşməyə başlayır. Bununla da mifoloji şüur öz yerini tarixi şüur formalarına verir.

Folklor və din mifoloji şüurdan üzvlənən tarixi ictimai şüur formaları kimi. Mifoloji şüurun parçalanması ilə ondan bir çox şüur formaları inkişaf edir. Din və folklor da mifoloji şüurdan aktual üzvlənmə keçirərək müstəqil tarixi şüur formalarına çevrilir. Bu şüur formaları həm oxşar, həm də fərqli cəhətlərinə malikdir. Oxşarlıq onların ortaq mərhələsi – sinkretik mifoloji başlanğıcı ilə bağlıdır.



Folklor – etno-kosmik düşüncə modeli, bədii özünüifadə və davranış kodu kimi. İctimai şüurun formalarından biri olan “folklor” düşüncə konsepti kimi geniş mənə sistemini təşkil edir. Folklor haqqında çoxlu sayda təriflərin olması bundan irəli gəlir.

Keçmiş sovet elm məkanında “folklor” anlayışı şifahi xalq ədəbiyyatı ilə eyniləşdirilirdi. Sonralar folklorə şifahi ədəbiyyatı (sözlü folkloru) da öz içərisinə alan geniş sistem kimi yanaşılmağa başladı. Azərbaycan folklorşünaslığında folklor artıq “etno-kosmik düşüncə modeli, bədii özünüifadə və davranış kodu kimi” kimi nəzərdən keçirilir. Bu tərif folklor anlayışının strukturunu bütövlükdə əhatə edir. Bu cəhətdən, **folklor:**

- **“etno-kosmik düşüncə modeli kimi”** xalqın gerçəklik haqqında ənənəvi təsəvvürlərini özündə birləşdirən düşüncə sistemi, dünya modeli;
- **“bədii özünüifadə kodu kimi”** şifahi ədəbiyyat, bədii söz yaradıcılığı, bədii-estetik düşüncə forması;
- **“davranış kodu kimi”** sosial təşkil olunmanın simvolik sistemidir. Buraya xalqın kütləvi-mərasimi davranış formulları olan adətlər-ənənələr, toylar, yaslar və s. ritual formaları aiddir.

Din – yaradılış ideologiyası, dünyagörüşü və sosial-mədəni davranış sistemi kimi. Dinə yanaşmada müxtəlif mövqelərin olmasına baxmayaraq, onu ən ümumi halda yaradılış ideologiyası, dünyagörüşü və sosial-mədəni davranış sistemi kimi götürmək olar. Bu cəhətdən, **din:**

- **yaradılış ideologiyası kimi** bütün varlıq aləmin yaradılışından bəhs edən ideoloji düşüncə sistemi;
- **dünyagörüşü kimi** varlıq haqqında tam (bütöv) təsəvvürlər sistemi;
- **sosial-mədəni davranış sistemi kimi** insanlığın həyatını tarix boyunca sakral davranış sxemləri əsasında təşkil edən total davranış modelidir.

İslam tolerantlığında həm məzhəblərəarası, həm də dinləərəarası birgə yaşamdan bəhs edilir. Məşhur İslam alimi Əbusəttar İbrahim əl- Heyti “Fərdin özü-özü ilə və başqası ilə dialoqu” əsərində yazır ki, əgər dinlər və mədəniyyətlərəarası dialoq bir çoxlarına müasir həyatın, şəraitin diqtə



etdirdiyi zərurətdirsə, İslama görə bu, dini vəzifə və mükəlləfiyyətdir. Allah-Təala bu vəzifəni müsəlmanlara ona görə yükləyib ki, onlar bəşəri cinsin birliyi çərçivəsində həmrəylik və tolerantlıq dəyərlərini yaşasınlar.

İslamın bəşəri bir din olmasını, nəticədə bütün insanların İslama gəlişini qeyri-müsəlman alimləri dəfələrlə öz cahənşümül əsərlərində qeyd etmişlər. Hətta bir çox ağıllı və qeyri-dinə mənsub insanlar İslamın mahiyyətini başa düşdükdən sonra islam dinini qəbul etmişlər.

“Every Man” ensiklopediyası İslam və müsəlmanlar haqqında, onların multikulturalığa münasibətini şərh edərək yazır ki, islamiyyət həyatın bütün məsələləri üçün qaydalar qoyur. O, qüsursuz bir qanunlar toplusudur. Bəli, İslam əxlaq normasıdır. O, bütün bəşərə göndərilib, ona görə ki, fani dünyanın malına görə insanlar vəhşi cildini soyunub atsinlər və bir-birinə qarşı – insanlığa qarşı ədalətli olsunlar.

Nəticə

Azərbaycan etnik məkanında dini-mədəni müxtəliflik və tolerantlıq problemi üzrə aparılmış müşahidə və təhlillərimiz bizə aşağıdakı nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycanın etnik-mədəni mühiti mürəkkəb struktura malikdir. Bu strukturun nüvəsini türk etnosu təşkil edir. Bütün digər etnik elementlər bu nüvə ətrafında düzülməklə funksional sistem yaratmışdır.

2. Tədqiqat göstərdi ki, Azərbaycan etnik məkanında dini-mədəni müxtəliflik dərin köklərə malikdir. Azərbaycan tarixən qədim sivilizasiya mərkəzlərindən biri olmuş, bu ərazidə daim antropoloji-mədəni tarix yaşanmışdır. Bu tarixə nəzər saldıqımızda dini müxtəlifliyin iki əsas layını aşkarlayırıq:

a) mifik-dini sistemlər;

b) səmavi dini sistemlər.

3. Azərbaycan etnik məkanında dini-mədəni müxtəliflik və tolerantlığın əsasında islam konsepsiyası durur. İslamın sonuncu vəhy dini olması, özündən əvvəlki vəhy dinlərini qəbul



BENGI

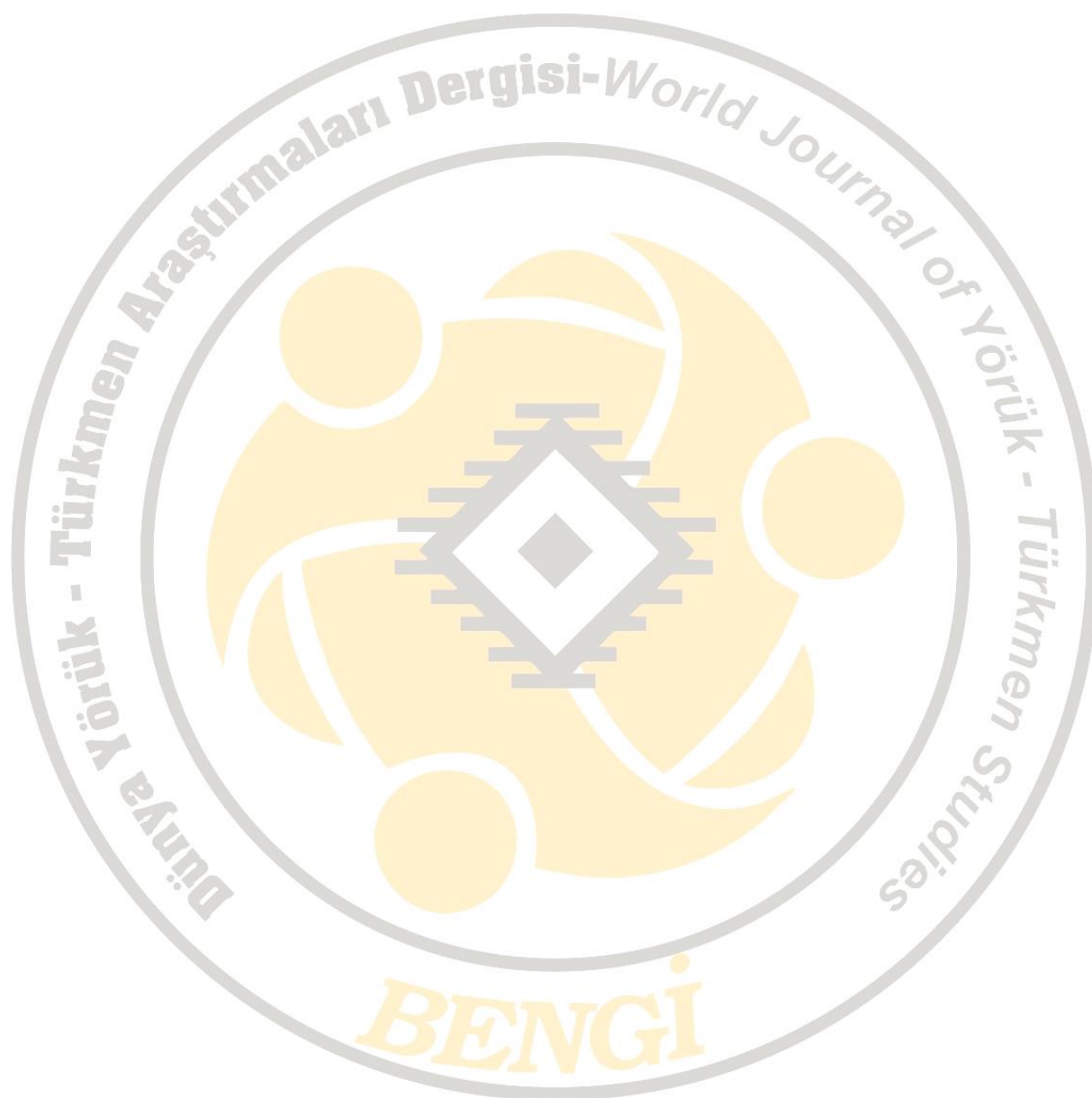


Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı

etməsi və onların funksionallaşmasına şərait yaratması Azərbaycan etnik məkanını dini-mədəni müxtəliflik və tolerantlıq mərkəzinə çevirmişdir.





ƏDƏBİYYAT

1. Aydın 2016 – Aydın Mülayim. Kuran da Din adamları. İstanbul, 2016
2. Bayındır 2014 – Abdulaziz Bayındır. Kuran işığında doğru bildiyimiz yalanlar. İstanbul, 2014
3. Coşkun 2012 – Mehmet Kamil Coşkun. Din Kültürü və Əxlaq. Dumlupınar Ünvers. Sos. Bil. Der., 2012
4. Draz 1974 – M. Abdullah Draz. Din və Allah inancı. İstanbul, 1974
5. Əl-Qədidi 1995 – Əhməd əl-Qədidi. İslam və sivilizasiyaların mübarizəsi. Doha, 1995
6. Haife Hasan 2010 – Mühammüd Halife Hasan. Dialoq. Qahirə, 2010
7. Hakan 2008 – Hakan Gündoğdu. Çox mədəniyyətli cəmiyyətlərdə digərləri ilə yaşamaq və xoşgörü. EKEV elmi dərgisi, 2008, s. 37
8. İncil (Tərcümə edəni: Mirzə Xəzər). Stokholm: Bibliya Tərcümə İnstitutu, 1996
9. İslam Peyğəmbəri. Bakı, 2013
10. Karpat 2001 – Kemal Karpat. Osmanlı və Dünya. İstanbul, 2001
11. Qarayev 2002 – Yaşar Qarayev. Min ilin sonu. Bakı, 2002
12. “Qurani-Kərim” və Tərcüməsi. Ankara, 2016
13. Locke 1990 – Jhon Locke. Aletter Conseming Tolerantion. Nev York: Prometheus Books, 1990, s.19-21
14. Niyazov 2014 – Əhməd Niyazov. Aktual Dini Məsələlər. Bakı, 2014
15. Niyazov 2016 – Əhməd Niyazov. XIX əsr Azərbaycanın Şimal-Qərbində Dini həyat, elm və mədrəsələr. Bakı, 2016
16. Öztürk 2013 – Muammar Öztürk. Mən inanıram. Bakı, 2013



17. Perşenbe-Karai 1943 – Erkan Perşenbe, Enver Ziya Karai. Çox mədəniyyətli Avropaya müsəlmanların inteqrasiyası. Ankara, 1943
18. Sami 1991 – Şəmsəddin Sami. Kamusi Türki. İstanbul: Dərasədet c.1-11, s. 645-1404
19. Samuel 2002 – Hintington Samuel. Mədəniyyətlərin Toqquşması və Dünya sistemlərinin Yenidən Qurulması. İstanbul, 2002
20. Şimel 2000 – Anna Mari Şimel. İslam bəşəriyyətin dinidir. Doha, 2000
21. Tarhan 2012 – Nevzat Tarhan. Toplum Psikolojisi. İstanbul, 2012
22. Vəzin 2008 – Fəzlullah Vəzin. Qurana görə dialoqun əsas prinsipləri. Karaçi, 2008
23. Yılmaz 2004 – Ömer Yılmaz. Çox mədəniyyətli Osmanlı dövlət təcrübəsinin çox dinli və mədəniyyətli Avropaya təsiri. Ankara, Diyanet Elmi Dərgiləri, 2004, s.40.





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





Azerbaycan'da Yaşayan Kurban Bayramı Geleneklerimiz

(Kuzey Bölgesi Geleneklerinin Örneğinde)

Zümrüt İbrahimkızı MENSİMOVA²

ÖZET

Makalede Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde Kurban bayramı ile ilgili gelenekler araştırılıyor. Tüm müslümanların bayramı olan Kurban, barış, adalet, insanları bir araya getirme bayramı olduğu kadar, aynı zamanda çok enteresan gelenek ve ayinleri ile unutulmaz ulusal bayramlarımızdandır.

Diğer müslüman ülkelerde olduğu gibi, Azerbaycan'ın tüm bölgelerinde de geleneksel olarak önceden hazırlanmış kurbanlıklar kesiliyor. Dedelerimizin, babalarımızın ruhları anılıyor.

Araştırma gösteriyor ki, bu bayram ecdat kültürüne saygının önemli göstergesidir. Makalede dikkat çeken hususlardan biri de budur. Bununla birlikte makalede Azerbaycan'ın kuzeyinde (Zagatala bölgesi esaslı üzerinde) yaşayan enteresan ve rengarenk geleneklerimiz diğer bölgelerimizde karşılıklı, özellikle de bayram öncesi ve bayram günleri yapılan törenler araştırılıyor. Burada yapılan törenler Kurban bayramının hem İslamdan önceki dünya görüşüyle, aynı zamanda İslamla alakalı olduğunu doğruluyor.

Anahtar Kelimeler: Kurban bayramı, gelenek, inanç, Kuzey bölgesi, kosa, hümanizm, beşeri değerler.

² Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Sosyal Bilimler Bölümünün bilim sekreteri.
E-posta: zumrudibrahimgızı@gmail.com



Gurban Holiday Traditions in Azerbaijan (Based on the Materials of Nothern Region)

Abstract

Gurban Holiday traditions in Nothern region of Azerbaijan were investigated in the article. Being common muslim holiday Gurban is a holiday of peace and brings people together and it is also our memorable holiday with interesting customs. As in other muslim countries sacrifices are made in all regions of Azerbaijan. Spirits of forefathers are being commemorated. As to this investigation it is also the main indicator of respect to ancestors. This is one of the main issues in the article. Article is based on the Nothern region of Azerbaijan(Zagatala). Interesting and colorful traditions, especially before holiday and in holiday traditions are being investigated in comparison with the other regions. Rituals acted here confirm relation of Gurban holiday with islam and before islamic outlook.

Key Words: Gurban holiday, number, kult, nothern region, humanizm, human value, kosa, novruz.



GİRİŞ

Konunun belirlenmesi: Kutsal bayramlardan olan, insanları bir araya toplayarak sevgi, barış, adalet, hümanizm insanseverlik, başkasının derdine acıma gibi insani değerleri sevdirmek, onların arasında refah, barış yaratan Kurban bayramı tüm müslümanların bayramı olmasıyla beraber, hem de insanların, özellikle simsar ve akrabaların birbirlerini anma, hatırlama bayramıdır.

Bu bayrama sosyal konseptten bakıldığında bayramın esas görevi toplumda sosyal-manevi, psikolojik uyumu dengelemek, iyimser bir ruh yaratmak, eski ulusal değerlerimizi korumakla, geleceğe olan güveni daha da arttırmaktır. Bu bayramın İslam dininden geldiği ve Allah'ın kendi elçisine oğlu İsmail'i kurban etmesini buyurduğunu ve sonuçta onun yerine kurbanlık bir koç göndermesi malumdur.

Biz burada genellikle Kurban bayramının Azerbaycan'ın dağlık bölgelerinde yaşayan ve bugüne kadar korunan bazı geleneklerini araştıracağız. Bu gelenekler, kurbanverme motifi Kurban bayramının daha eski düşünceye bağlı olduğunu doğruluyor.

Çalışmanın amacı: Kurban bayramı yüzyıllar boyunca tüm müslüman ülkelerde büyük coşkuyla karşılandığı gibi ülkemizde de her zaman büyük ilgi, istek ve arzu ile karşılanan kutsal bayram olarak kabul ediliyor. Yalnız Sovyetler döneminde Kurban bayramının kutlanması için bazı yasaklar vardı.

Bu araştırmada genel amacımız Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde Kurban bayramı ile ilgili yaşayan farklı ve enteresan gelenek ve inançları tanıtmaktır. Daha çok dede-baba ruhu ile bağlı olan, doğanın uyanışını gösteren bahar bayramının bazı unsurlarını kendinde yansıtan mevcut gelenekler Kurban bayramının tarihini daha eski zamanlara bağlıyor.

Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde yaşayan Kurban bayramı gelenekleri – yani, bayramın önceki gecesi (ulu gecesi) ve bayram günü dedelerimizin, atalarımızın ruhuna saygı amacıyla pişirilen yemeğe tuz atmak, kapıları açık bırakmak ve başka bu gibi gelenekler bir çok müslüman ülkeleriyle özdeşlik oluşturuyor.



Mitolojik düşünceye göre, ölenlerin ruhları bayram günlerinde emanet bıraktıkları evlerine geliyorlar. Eğer o gün evde güzel sözler konuşulmazsa, bayram ruhu olmazsa, merhumun ruhuna sevap olsun diye tencereye tuz atılmazsa, onların ruhları inciyib gider ve beddua ederler. Bu, tabii ki, atalarımızın ruhuna saygının, sevginin ve eski geleneğe duyulan bağlılığın bir tezahürüdür.

Eskilerden bugüne muhavize edilip saklanan geleneğe gençlerimiz de çok büyük saygıyla yanaşır, tarihi kökümüzü, milli manevi değerlerimizi her zaman korur ve gelecek kuşaklara iletirler ki, gelenek ve göreneklerimiz unutulmasın. Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde bulunan Zagatala'nın Gımır köyünde eskilerden bu güne kadar genellikle kutsal evliyaların velilerin adına olan yedi eski ziyaretgâhı gezmek, kesilmiş kurbanı yedi kapıya dağıtmak adeti pek tabii ki yedi rakamının sakrallığı ile ilgilidir.

Kutsal sayılan iki, üç, yedi rakamlarının artık Tören folklorunda tuttuğu rolü malumdur. Tahmin edilebilir ki, bu rakamların yalnız Nevruz, Kurban bayramlarında bir çok ayinlerin adıyla beraber çekilmesi, onların arasında esas gösterici olması, bu sayıların zaman-mekân taşıyıcısı, antik çağda insanlığın önemli bir üsürünü bildirmekle ilgilidir.

Böyle diyebiliriz ki, Azerbaycan'ın kuzey bölgesi olan Zagatala'da farklı biçimlerde düzenlenen Kurban Bayramı iki kaynaktan yararlanır. Birincisi, dini ayinlerle zengin İslami kaynaklardan, diğeri ise İslam öncesi eski düşünceden.

Azerbaycan'ın kuzey bölgesine ait, özellikle Zagatala'nın ayrı ayrı köylerinde Kurban bayramına bir gün kala sabah erkenden her evde yaşlı nenelerimiz dudakaltı, türküler söyleyerek yumurta renkler, annelerimiz tatlı tedariki görüyorlar.

Öğlen çocuklar guruplara bölünerek (kızlı, oğlanlı) ellerinde kumaştan hazırlanmış poşete tutarak kapıdan kapıya (evden eve) gezer, bayramlıklarını alırlar. Her kes çocukların tatlı, noğul payını verir ve gülyüzle yolçu ederler. Pay alan çocuklar da “Allah kabul eylesin” derler.

Zagatala'nın Muhah köyünde o gün çocuklu-büyükü herkes neşeli bir ruhla üstüne zer-zıbalı, taze elbise giyerek akrabaların, komşuların evine bayram kutlamalarına gidiyor. Bayram



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı

vesilesiyle birbirlerini kutluyor, “Bayramın mübarek olsun” (Bayramın kutlu olsun) diyorlar. Adete göre o gün herkesin evinde öyle yüksek misafirperverlik ve cömertlik ortamı oluyor ki, misafir gelen her kes bayram yemeklerinden tatmadan sofradan kalkamazlar. Ev sahipleri gelen misafirleri daha çok sezondan asılı olarak bir çok yemeklerle ağırlıyorlar. Bu yemeklerden en önemlisi bir kaç türde hazırlanan pilav – küçük fasulyeli pilav, kabaklı pilav, sütlü pilav, dereotulu pilav, tosar ekmeği, yaprak sarması, buhar mantısı, tavuk çorbası, güneşin yerdeki sembolü gibi kabul edilen mahara gibi çok lezzetli yemekler yapıyorlar.

“Şu bizim Gıdır köyünde bayram kendine has adetlerle seçiliyor. Bayramın önceki günü bayram paylarını toplayan çocuklar hava karalınca, koyun-kuzu otlaktan dönünce ufak-ufak evlerine dönüyor, erkek çocukları (bazen de kızlar) kadın elbiseleri giyerek yüzlerine maskeler takıp, ya da kömür sürterek ellerinde büyük bir çomakla evden-eve kapı-kapı geziyorlar. Bu kosalar gittikleri yerde seslerini değiştiriyorlar ki, onları hiç kimse tanıyamasın.

Bu bayramın esas göstergelerinden birisi de türlü-türlü renklerle boyadılan yumurtalardır. O yüzden kosalar da gittikleri evlerden daha çok yumurta isterler. Eğer her hangi bir evde onlara verilecek renkli yumurta olmazsa, o zaman kosalar şöyle okurlar:

Allahu ekber yumurta ver,

Vermezsen teyzenin kızını ver.

ve ya

Kim yumurta verirse barışırım,

Kim vermezse küserim,

Ona beddua ederim³.

Bu bayramda maskenin yeri və rolu büyüktür. Gençlerin maske giyerek kendilerini tanınmayacak görkeme salmaları mitolojik bakış açısından, tabi ki, ritüel yerinde bulunan kötü kuvvetlerin, kötü ruhların şerrinden, hatasından korunmakla alakalıdır. Folklorşünas

³ Mensimova Zümrüt. Zagatala folklor örnekleri. I cilt, 2017, 504 s, s. 22



araştırmacı Sefa Karayev doğru olarak söylüyor ki, ritüel zamanı maske giyinmeyi nedenini gerçek dünya tehlikesinden korunmak ve mitolojik varlıklarla ilişkileri ayarlamakla ilgilidir⁴.

Kurban bayramında da gençlerin maske giyerek ayin icra etmeleri doğrudan korunmak isteği ile alakalıdır. Yumurta hayatın, yaşamın başlangıç sembolü gibi izah ediliyor.

Diğer taraftan biz bu Kurban bayramı geleneğinin benzerine Türkiye'nin bazı bölgelerinde de rastlıyoruz. Örneğin, Konya'nın Kadıhisar bölgesinde "Kız kaçırma" oyunu adı ile bilinen halk oyunu düğünlerde kına töreni için kız evine giderken oynanılıyor.

Burada da aynen iki adam kadın libası giyerek yüzlerine boya sürüyor ellerine çomak alarak tören mekanında kızları koruyorlar⁵.

Araştırmacı Muhammet Dadaşzade ise bayramlarda yumurta sunulmasını evin sahibine ve aile üyelerine sağlık dilemekle bağlıyor. Çünkü yumurta yaşamın kaynağı ve canlıların yaranması sembolü olarak kabul edilmiştir⁶. Burada ecdat kültürüne tapınmaya da rastlanıyor.

Şakacı kızlar, gelinler kendilerini tanınmaz görkeme salıyor, yalnız bayram hediyelerini aldıktan sonra kim olduklarını söylüyorlar.

Genellikle, şakacı kızlar, gelinler kendilerini tanınmaz görkeme salarak paylarını alınca kim olduklarını söylüyorlar. O gün kosalar hep birlikte köyün en şakacı adamının evine gidiyorlar. Adam uyanırsa onunla güzel sohbetler ederler, espriler yaparlar. Uyuyorsa da uyandırmak için halıya büküp yattığı yerden dışarıya çekiyorlar.

Burada dikkatimizi çeken ana nokta bayramın önceki gecesi (bazen arafa akşamı da diyorlar) gün batımına yakın küçük çocukların sokaklardan çekilerek evlerine gitmeleri, onların yerine kendilerini tanınmaz kılığa salarak bameze hareketlerle gruplar halinde evlere giden yeniyetme

⁴ Sefa Karayev. Mikolojik kaos: yapısı ve şiiriyeti. Bakü, "İlim ve tahsil" yayın evi, 2016, 220 s.136

⁵ Gönen S.Türk kültüründe kız kaçırarak evliliğin köy seyrilik oyunlarındaki izleri. <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/view/507/497>

⁶ Dadaşzade M. Azerbaycan halkının orta asr manevi medeniyeti (tarihi etnografik araştırma) Bakü, İlim yayınevi, 1985, sf. 117



gençlerin gelmesidir. Bu gençlerin sıra dışı hareketleriyle, oyunlarıyla insanların keyfini açmaları bu adetin daha eski düşüncenin ürünü olduğunu açıklıyor.

Günümüzde de yapılan bu gelenek şöyle açıklana bilir: Bayram günü hem de dedelerimizin, atalarımızın ruhunu anma, saygı günüdür. O gün evlere gelen yakınların ruhlarıyla beraber, tören yerinde kötü niyetli güçler de toplanıyor, – diyorlar. Bu güçler insanları etkilemeye, onları iyi düşüncelerden mahrum etmeye çalışıyorlar. Gençlerin tam karanlık olunca desteler halinde sokaklara çıkmaları, seslerini değiştirerek konuşmaları, demir eşyaları bir-birine vurmaları doğrudan kötü güçleri ve cinleri ritüel yerinden uzaklaştırmak anlamına hizmet ediyor.

Tüm bu gibi çeşitli özellikler kosaları belli ayınlar, törenler geçiren ruhlarla magik temas kuran gamşamanlara yaklaşıyor. Bu ritüel ayınların şamanlarla ilişkisine fikrimizi kanıtlamak için Nizami Halilovun araştırmasına dikkat yetirelim: Ona göre, kılık değiştirmekle (at, geyik, ve başka kılıklara girerek) güya ruhlar alemine yolculuk eden şer ve hayır ruhlar ile iletişime giren şamanlar, kendilerini coşkulu, tutkulu adam olarak gösteriyorlar. Onlar kendi dansları ile hipnoz, çeşitli fokuslar, kendinden çıkarma derecesine düşürüyor, uydurma hareketleriyle (okumak, oynamak, zıplamak) sinirli halde bayılan ruhani olarak kendilerini gösteriyorlar⁷.

Kurban bayramının önceki gecesi düzenlenen törende kosalar şamanlara benzer hareketler ediyorlar. Onlar tören yerinden kötü ruhları kovmakla beraber, hem de insanları eylendiriyor, güldürüyor, kederden uzaklaştırıyor, kötü güçlerden korumağa çalışıyorlar. Onlar kılık değiştirerek, kendilerini tanınmaz hale getirerek sanki hem kendilerini, hem de ev sahiplerini korumuş oluyorlar. Şamanların sıra dışı hareketlerine kaos ve uzay konseptinden yanaşmış, folklorşünas alim Seyfeddin Rızasoy yazıyor ki, kaos ölümler dünyasıdır. Buraya ölmeden önce gelmek mümkün değildir. Kaosa canlı statüsünde atlayan şaman kahramanlar ritüel ölümle kılıkdeğişme // dönüşüm ile şu dünyaya geçiyorlar⁸.

Kurban bayramında gezen her bir çetenin kendi başkanı olur. Grubun katılımcıları genellikle onların yönetimleriyle hareket ediyorlar. Fikrimizi daha da esaslandırmak için folklorşünas,

⁷ Halilov Nizami. Ozan sanatının teşekkülü. Bakü. Bakü Devlet Üniversitesinin yayınevi, 2003, s. 37-38

⁸ Rzasoy S. Oğuz mifologiyası ((yöntem, yapı, rekonstrüksiyon). Bakü: “Nurlan” yayınevi, 2009, 363 s., sf. 360



akademisyen Azat Nebiyevin fikirlerine dikkat çekmek istiyorum: "Şaman oyun gösteren profesyonel, taklitçi, bedruhları kovan, hayır ruhları çağırın oyuncudur"⁹.

Kurban bayramı günü desteler halinde kosa gezmek adeti zamanla belli transformasiyaya uğramasına rağmen, esas mahiyetini koruyup saklamıştır.

Selaheddin Bekki "Türk mitolojisinde Kurban" adlı makalesinde yazıyor: "*Kurban kesme eylemi İslam dininin doğuşundan çok önceki çağlara kadar uzanır. Çok eski tabiat dinleri ile Mezopotamya, Anadolu, Mısır, Hint, Çin, İran ve İbrani dinlerinde yılın belli aylarında dini törenlerle kurban sunma, bayram yapma geleneği vardır. Ancak insanlık tarihinde en fazla şöhret bulan kurban olayı Hz. İbrahim'inkidir*"¹⁰.

İkinci bir özellik de bayram günü ellikle yığılarak mabete gitmek, toplanan tatlıları insanlara dağıtmaktır. Burada dikkat çeken başlıca nokta kimsesizlere yardım etmek, aç insanları bayram sofrasına davet ederek karınlarını doyurmaktır.

Azerbaycan'ın kuzey bölgesi olan Zağatalanın Ğımır, Bazar, Çobankol köylerinde Kurban bayramı günü sabahdan büyük-küçük hep beraber ellerinde çeşitli tatlılar – pirinç helvası, ceviz helvası, tatlı ekmek ve diğer tatlılarla mabetlere gidiyorlar.

Zagatala'nın Ğımır köyünde yedi büyük ziyaretkah (mabet) var. Her kes birlikte kendi akrabasının mezarını ziyaret ederek onlara dua okuduktan sonra sıra ile boş yerde, otlukta oturuyorlar. Ahalinin getirdiği tatlılar önce bir yere toplanır sonra ise karıştırılarak oturanlara dağıtılır ve ölenlerin ruhuna ihsan olsun diyorlar.

O gün herkes yaşadığı evin kapılarını açık bırakıyor ki, geziye çıkan ruhlar kapıyı kapalı görerek küserek getmesinler.

Sabah erkenden kurban kesilir ve yedi ihtiyacı olan eve dağıtılır. Bu bayrama kadar rahmetli olmuş insanların yakınlarını ziyaret ediyor, Kara bayramına (bayram öncesi rahmetli olan birisinin adına Kara bayram, yani siyah bayram denilen bir tören düzenleniyor. Bu törenin

⁹ Nebiye Azat. Azerbaycan halk edebiyatı, Bakü: "Turan" yayınevi, 2002, 516 s.

¹⁰ Selaheddin Bekki. "Türk mitolojisinde Kurban"/http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIMsalahaddin_Bekki_kurban.pdf (14.10.2018, 21:05)



yapılmasında amac rahmetlinin aile fertlerini, yakınlarını yastan, matemden çıkarmaktır) katılırlar.

Zagatalanın Muħaħ, Zeyem, Eliabat köylerinde ise farklı özellikler var. Bayramın önceki günü yalnız erkekler kabristana gider ve Kuran okuturlar. Bayram günü ise kadınlar pişirdikleri yiyeceklerden alıp mezarlığa gider ve oradaca sadaka gibi paylarlar. Onlardan pay alan her kes de "Allah kabul eylesin" diyor.

Muħaħ köyünde bayram günü evlerde annelerimiz ve ninelerimiz özel tedarük görüyor, milli yemeklerimizden pişiyor ve "bayramın kutlu olsun"a gelen misafirleri ağırlarlar. Her kes taze kıyafetler giyor ve büyükleri, yaşlıları ziyaret ediyorlar.

Ecdat kültürüne tapınma Kurban töreni ritüelinde kendini bazı ayinlerde, adetlerde, inanclarda kanıtıyor. Azerbaycan halkını her zaman var eden, ayakta tutan atalarımızdan gelen milli manevi değerleri koruma yeteneğimiz, halk bayramları ile ilgili ayinleri yaşata bilmemiz manevi gücümüz ve içten gelen en samimi sevgiyle bağlıdır. Bir etnosun, köklü kültürün varlığı bu halkın tarihte her zaman yaşaması ve yaşayacağı demektir.

Kurban Bayramı'nda yapılan ayinlerden anlaşılıyor ki, bu adetle Nevruz bayramı adetleri arasında kesin bir bağlantı vardır.

Kuzey bölgesi geleneklerine dikkat edersek görürüz ki, ellerine ağaç parçasından hazırlanmış çomak almak, sesleri değiştirmek ve şaka hareketler ederek insanları eğlendirerek kosa kılığında gezmek Nevruz Bayramı törenlerinde de vardır.

Söylediklerimize açıklık getirmek için Nevruz bayramında gerçekleştirilen bazı geleneklere göz atalım:

Nevruz geleneklerine göre Zagatala'nın ayrı-ayrı köylerinde bayram öncesi genç kızlar kendi aralarında üç il arka-arkaya kendi mahallelerinde dilek töreni yapıyorlar.

Törene davet edilen genç kızlar yedi çeşitte milli yemekler – citter, maħara, tosar ekmeği, kabaklı pilav, cincar girsisi, kabak gözlemesi pişiriyorlar. Bu festival 4 etapta gerçekleştirilir.



Önce kızlar sofra işlerine bakıyorlar. Çocuklar ise büyüklerin talimatları ile hareket ediyor, iş yapıyorlar. Günün ikinci yarısında kızlar ve oğlanlar gurup halinde yakınlardaki otluk araziye ve yahut bahçelere gidiyor, yüksek ceviz ağaçlarından birinden salıncak asarak sallanıyorlar.

Orada ilk sevgilerini bulur ve severler. Orda gençler ilk sevgilerini bulur ve severler. Gün batınca Nevruz partisi yapılan mahallede müzisyenler için çadırlar kuruyorlar.

Şenliğin tatlı, unutulmaz kısmı da budur. Geleneksel olarak, müzisyenlerle beraber halkın büyük rağbetini kazanmış ozanlar da davet olunuyorlar. Müzisyenler şenliğin güzel yerinde sözü ozanlara veriyorlar. Ortaya çıkan her kes adete göre yedi oyun havası oynamadan (milli dans) meydanı terk edemezler. Daha sonra aniden şenliğe kadın kıyafeti giymiş, üzleri maskelenmiş, kosalar geliyorlar.

Tuhaf dansları, hareketleri ile şamanları hatırladan maskeli adamlar şenliğe toplaşan insanları eğlendirmeye çalışıyorlar.

Nevruz bayramını yapan her kes o akşam niyet edip mahallede ateş yakar. Başda kadın elbisesi giymiş kosalar çomaklarla yaptıkları garip hareketleriyle alevin üzerinden atlıyorlar. Nevruz bayramını eski düşünceyle, doğanın uyanışıyla, Zerdüştlükle, şamanlıkla, İslamla bağlayan bilim adamlarımız çoktur.

Azerbaycan'ın tüm bölgelerinde Nevruz bayramı baharın ve kışın göstergesi olan kosa ve kelin dansları, şakacı hareketleri ile akıllarda kalıyor. Türkiye'de, özellikle Anadolu'da Nevruz bayramının sembolü sayılan “Kel ve Kösa” ile karşılaştırmalı bir oyunlar vardır ki, buna “Hacavat ve Karagöz” diyorlar. Tıpkı "Kel ve Kosa"daki gibi, bu oyunda da, karşı taraflar birbirlerini sorguluyor, konuşmalarıyla çevredeki insanları eğlendiriyorlar.

Burada dikkatimizi çeken ana nokta, her iki bayramda kosaların farklı ritüellerde katılmalarıdır.

Düşünüyoruz ki, Kurban bayramı törenlerinin bu özelliklerini tamamen dini bayramdır diyerek yalnız İslam'a bağlamamız doğru değildir. Kurban bayramında kösanın gezmesi, yumurta isteme adeti muhtemelen eski dünyagörüşe bağlı olan Nevruz bayramı elementlerinin dönüşümü ile alakalı oluşmuştur.



İlginç hususlardan biri de bayram günü Kurban kesme özelliğidir. Tüm müslüman ülkelerinde bir adet var. Kurban temiz olmalı, özel süslenmeli, boynundan ya çingirak, yahut da bant bağlanmalı ki, seçilsin. Bazı yerlerde kırmızı kumaş da bağlıyorlar. Azerbaycan'ın Lenkâran bölgesinin Bileser köyünden Kerimova Şaycan adlı şahısın dediğine göre, burada bayramlığa ayrılmış hayvan erkenden güneşin ilk ışığı yere değmemiş kesilmeli, kurbanlık hayvanı hangi bıçakla kesmek gerekiyorsa o bıçağa önceki günden köyün imamı tarafından dua okunması gerekiyor. Bunlar çok tabii ki, sırf İslam'dan gelen özelliklerdir¹¹.

Burada dikkat çeken nokta, kurban vermenin eski düşünceyle bağlılığı konusudur. Dünyanın yaratılmasından bu yana insanlar doğal fenomenler karşısında aciz kaldıklarından bazı insanları sırayla feda eder, kurban verirdiler. M.Dadaşzade yaptığı araştırmalarda şöyle diyor: “Kurban bayramında her bir müslüman ailesi kendi gücüne göre Kurban keser. Kurbanın belli kısmı dağıtılmalıdır. Bu bayramda, pazarlar, yollar süslenir, her taraf ışıklarla süslenirdi. O gün insanlar şenlik ediyor, çalıp oynuyorlar¹².”

Bu geleneği biz mitolojimizden başlamış rivayet ve efsanelerimize, masallarımıza gibi takip edebiliriz. Azerbaycan masallarında rivayet ve efsanelerde Dede Korkut destanında da kurbanvermeyle bağlı zamanın taleplerine uygun şekilde bir çok transformasiya (dönüşüm) edilmiş metinlere rastlanmaktadır.

Araştırmacı Sevinc Aliyeva kendi araştırmasında doğru olarak kurban vermeni Azerbaycan halkı arasında bugün çok güncel olan sosyo-kültürel davranış biçimlerinden biri olduğunu düşünüyor. Bu açıdan Azerbaycan folklorunda kurbanverme motivinin ritüel-mitolojik semantikasının araştırılması sorunu önce tören folkloru düzleminde incelemeye önem verir. Öte yandan, kurbanverme aynı zamanda folklor çizgilerinin çok yaygın bir motividir.

Özellikle antik Oğuz destanlarında, aynı zamanda, efsane ve masallarda kurbanvermenin sürekli bir süjet hadisesi olduğuna da rastlıyoruz. Öte yandan, her iki bayramda kosaların

¹¹ Kerimova Şaycan Musa kızı. 1924-2012, Lënkeran rayon Bileser köyü.

¹² Dadaşzade M. Azerbaycan halkının orta asr manevi medeniyeti (tarihi etnografik araştırma) Bakü: “Elm”, yayınevi, 1985, sf. 73



ağaçtan yapılmış çomaklarla dolaşmaları, ecdad kültürünün göstergesi olan eski arkaik-mitolojik görüşlerle ilgili ağaç pirleri ile yaranan ocaklar da bunlarla sırf ilgilidir.

Kurbanverme törenlerine sadece masalarda değil, efsane ve rivayetlerimizde de rastlıyoruz. Araştırmacı Sevinc Aliyeva belirtiyor ki, antik çağlardan gelen bu gelenek tarihin çeşitli dönemlerinde transformasiya etmiş çeşitli paradigmalarda kendini göstermiştir¹³.

Kurban bayramında konseptine bağlamda yanaşdıkdı kurban verme aracılığıyla insanların birbirlerine yaklaşmaları, daha da sıcak olmaları, birleşme, yakınlaşma anlamına tapınıyor. Burada dedelerin ruhuna saygı, kaygı, ibadet noktaları da kendini dolgun şekilde gösterir. Eskilerden, atalarımızdan kalan bu geleneği yaşatmak, gelecek nesillere aktarmak azerbaycanlıgımıza, türklüğümüze hizmet eden faktör olarak anlaşılır.

Eski düşünceye bağlı kurban verme Azerbaycan'ın farklı bölgelerindeki ağaç, taş, pirlisinde belirli niyetle bağlantılı olarak kesilir. Kimisi evladı için, kimisi dualarının kabul edildiği için kurban kesiyor. Hatta bir çok bölgelerimizde bazı evliyanın, seyyidin, adına bağlı ziyaretgâhlarımızda onların mezarının üzerinde biten ağaçların dallarına kırmızıdan bant, kurdele, ip bağlıyorlar, vücutlarının ağrıyan yerlerine mezar üzerinden taş, toprak sürer, bazen de kendilerini ağaca sürer, dilek tutar, kurbanlar keserler.

Bu törenin esasında ağaç kültürü duruyor. Bütün bunlar aynı zamanda ecdad kültürüne ibadetin tezahürüdür. Araştırmalarda biz ağacı - dünya modeli rolünde ve Ağacı - ecdad rolünde görüyoruz. Her iki işlev birbiriyle bağlantılıdır. Ağacın dünya modeli işlevini yerine getirmesi mitoloji kosmogoniyada – dünyayaratmada varlığı demektir. Bu da onun ecdad işlevini gerçekleştirir. Araştırma gösteriyor ki, Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde olan çok sayıda ziyaret yerleri var ki, Kurbanverme bu mekanlar için esastır. Bu mekanlardaki kurbanverme kendi antik ritüel-mitolojik semantikasını Bakümden eski ecdad kültürleri hakkında tesvürlerle ilişkilidir. Burada, aynı zamanda halk arasında bayramla bağlı oluşan ("yaşlı bayan Kurban bayramında kesilen hayvanın kılından ateşe atıp yakarsa yağmur keser diyorlar) bir çok inançlar da araştırılacaktır.

¹³ Sevinc Eliyeva. Folklorde kurbanverme motivi probleminin nezeri-metodoloji ve ritual-mitoloji esasları. <http://genderi.org/azerbaycan-milli-elmler-akademiyasi-folklor-institutu-dede-gor.html?page=16> (14.10.2018. 21:30)



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı

Sadece Kurban bayramında kesilen hayvan kılının nedeni, çok tabii ki, ilkin hayal gücüyle bağlantılıdır. Ağaç ve taş pirleri ile bağlı kurban vermede ağaç ve taş ilkin ecdat hakkında mitolojik hayal güçlerini kendinde tutuyor.

"Oğuznameler" kurban vermenin arkaik şekilleri ile zengindir. Masallarda kurban vermenin izleri restore ediliyor. Efsanelerde kurbanverme kaosta kosmosun yaradılması şeklinde gösteriliyor¹⁴.

Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde bulunan Zagatala'nın Aliabad köyünde yaşayan ulusal azınlıklar sayılan İngiloylarda toprağa, suya kutsal yerlerdeki taşlara, ağaçlara inanç yaygındır. Aliabadda yıl kurak (yağmursuz) geçerse ahali Tepeçöl denilen yere gider, o yerde kurban keser ve etini pişirip oracıkta yer, sonra kürklerini üst giysilerini tersine giyip eve dönerler¹⁵.

İnançlarına göre, onlar evlerine ulaşınca kadar yağmur yağıcaktı. Yağmur yağdırmak için kepçeyi kukla gibi süsleyip bir deste erkek çocuğunun eline veriyor, ev-ev gezdirerek şarkı okutardılar.

Kurban verme motifinin korunan ve daha işlevsel olan folklor tarzlarının büyük çoğunluğu palemolojik birimlere yansır. Paremiler "deyim" anlamında kullanılan ifadelerdir. Bizim dilimizde, bir çok deyimler vardır ki, onlar bu ve ya diğer şekilde kurban verme ile bağlıdır. Onların özetlenmesi, arkaik ritüel-mitolojik semantikasını aşkarlamağa izin verir. Araştırmalar gösteriyor ki, Azerbaycan dilinde bugün işlek olan "başına dönüm", "kurban olayım" gibi deyimler eski Kurbanverme töreninin izlerini kendinde tutuyor.

Biz Türk halklarının folkloruna, kültürüne baktığımızda görüyoruz ki, eski zamanlarda yakutlarda at sürülerini büyük yaratıcıya kurban olsun diye bırakırlardı. Başkırtların "Ural Batur" destanında Kağanın yılda bir kez tanrı için kurban verdiğini görüyoruz¹⁶.

¹⁴ Sevinç Eliyeva. Folklorlarda kurbanverme motivisi probleminin nezeri-metodoloji ve ritual-mitoloji esasları. <http://gendi.org/azerbaycan-milli-elmler-akademiyasi-folklor-institutu-dede-gor.html?page=16> (14.10.2018, 21:30)

¹⁵ Aliyev Ş. İngiloylar (Tarihi etnografik araştırma) Doktora tezi. Bakü, 2001, 184 s

¹⁶ Atnur G. Ural Batır Destanı Üzerine Bir Araştırma, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) A. Ü. Sos. Bil. Enst. Erzurum 1996, sf. 114-115-118



Azerbaycan folklorunda kurban verme motifinin arkaik resimlerinin korunduğu en zengin kaynaklardan biri "Oğuzname" ve "Dede Korkut" destanlarıdır.

Örneğin, Oğuzname'de her bir Oğuz kavminin onun kurultay ritüelinde kesilen kurbanların kesilmesi geleneği, "Kitabi-Dede Korkut"da Dirse Han'ın Allah yolunda fakir-fügaraya el tutması, onları doyuzdurması, çok sayıda kurban kesmesi, evinin yılda bir kez yağmalanması ve diğerleri buna örnek olabilir.

Burada gösterilen kurban edilecek hayvanların sayısı ile ilgili olan mübalağalı ifadeler "Oğuz Destanı"nda da rastlıyoruz: "*Oğuzun kendi ülkesinden çıkıp çeşitli memleketler alması ve sonra yine geriye, kendi yurduna gelmesi tahminen elli yıl sürmüştü. Oğuz yurda varması şerefine toy için doksan bin koç ve dokuzyüz kısrak kesilmesini emretti ve büyük bir toy yaptı*"¹⁷.

Kurban verme Oğuz ilinde sosyal dengenin restore aracı olarak hizmet vermektedir. Aynı şekilde masallarda, efsane ve rivayetlerde de hatta insanların kurban verilmesinin onlarla şahidi oluyoruz. Kurban vermenin izlerine biz kurban bayramı ile birlikte Nevruz bayramı adetlerinde de rastlıyoruz.

Örneğin türk inancında ecdad kültü ile ilgili verilen kurbanların izine rastlamak mümkündür. Asya Hunlarında her yıl mayıs ayında ecdadlara kurban verirlermiş. Onlara göre esdad mezarları kutsal sayılmıştır¹⁸.

Çalışmanın bilimsel yeniliği ve ana sonuç: Böylece, araştırmadan malum oluyor ki, Kurban bayramı tüm müslümanların bayramı olmakla beraber, hem de barış, sulhseverlik, insanseverlik gibi kutsal duyguları aşılıyarak tüm dünyaya nam salan evrensel bayramdır, insanların, yakınların bir araya gelmesi barış, aralarında yakınlık, sıcaklık yaratan bir bayramdır. Kurban bayramı günü ellikce ziyaretleri gezmek, tatlı dağıtımı, Kurbanda kesilen hayvanın kılından kurtarıcı gibi kullanılması, Kurban bayramının önceki akşamı Azerbaycan'ın kuzey bölgesinde gün batınca, özellikle büyük oğlanlardan ibaret desteler halinde şakacı hareketleriyle

¹⁷ Togan Z.V. Oğuz Destanı Reşiddin Oguznâmesi, Tercüme ve Tahlili, 2.bs. İst., 1982, sf. 47

¹⁸ Halilov Ağaverdi. Türk halklarının yaz bayramları ve Nevruz. Bakü, "İlim ve tahsil" yayın evi. 2012, 144 s., sf. 85



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020- 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

kendilerini tanınmaz hale getirerek, ellerine çomak alıp, seslerini değişerek Kosa kılığında gezmeleri bu bayramın eski düşünceyle bağlılığına işaret ediyor.





KAYNAKÇA

1. Aliyev Ş. İngiloylar. Tarihi etnografik araştırma. Doktora tezi. Bakü, 2001, 184 s
2. Atnur G. Ural Batır Destanı Üzerine Bir Araştırma, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) A.Ü.Sos. Bil. Enst. Erzurum 1996, s. 114-115-118
3. Azerbaycan dilinin dialektoloji lüğeti. “Şark-Karp”, Bakü, 2007, 568 s.
4. Dadaşzade M. Azerbaycan halkının orta asır manevi kültürü (tarihi etnografik araştırma) Bakü, “İlim” yayınevi, 1985
5. Halilov Ağaverdi. Türk halklarının yaz bayramları ve Nevruz. Bakü, “İlim ve tahsil”, 2012, 144 s.
6. Halilov Nizami. Aşig sanatının teşekülü. Bakü, Bakü Devlet Üniversitesinin yayınevi, 2003, s. 37-38
7. Kerimova Ş. 1924-2012, Lenkeran rayonu Bileser köyü.
8. Mensimova Zümrüt. Zagatala folklor örnekləri. I cilt, 2017, 504 s.
9. Nebiyev Azad. Azerbaycan halk edebiyatı, Bakü: “Turan” yayınevi, 2002, 516 s.
10. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (yöntem, yapı, rekonstrüksiyon). Bakü, “Nurlan” yayınevi, 2009, 363 s.
11. Togan Z.V. Oğuz Destanı Reşiddin Oguznâmesi. Tercüme ve tahlili, 2.bs. İst., 1982.
12. Selaheddin B. “Türk mitolojisinde Kurban”/<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM-salahaddin Bekki kurban.pdf> (14.10.2018, 21:05)
13. Eliyeva S. Folklorda kurbanverme motivi probleminin teorik-metodoloji ve ritual-mitoloji esasları. <http://genderi.org/azerbaycan-milli-elmler-akademiyasi-folklor-institutu-dede-gor.html?page=16> (14.10.2018, 21:30).



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





Oğuz Devletçilik Geleneğinde Ecdat Kültü

Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY¹⁹

ÖZET

Oğuz mitolojik dünya modelindeki her bir unsur semiotik vahid, işaret rölünü oynamıştır. Bu sistemde tüm kutsal değerleri kapsayan totem ecdatlar ən mühüm katmanı oluşturmuştur. Bundan dolayı, ecdatlar “panteonu” mitolojik dünya modelinin en mühüm ve zaruri katmanıdır. Bu seviyeni oluşturan tüm elemanlar bir-birleri ile paradigmatik ve sintagmatik ilişkiler içerisindedir. Oğuzların hayatının tüm alanları, o sıradan devletçilik alanı ecdat kültü ile birbaşa bağlıdır. Hatta “ecdat” ve “devlet” semantemleri oğuz etnokozmik düşüncesinin tüm tarihi boyunca bir-birinin metaforik işareti olmuştur..

Anahtar Kelimeler: Ecdat, kült, devletçilik, gelenek, oğuz, totem, fratryal ecdat, folklor, epope, destan.

¹⁹ Azerbaycan Milli Bilimler Akademisinin Folklor Enstütüsünde bölüm başkanı, seyfeddin_rzasoy@mail.ru



**The Views of Secondary School Students on the Origin of Violence in the Community
(Mersin Province Case)**

Abstract

In oghuz cosmologic world model's 24th system each element is semiotic mark, sign. The sacral level of this system forms the most important signs totem ancestors, which keeps sacral and profane values in itself. In this regard ancestors "pantheon" is an important and necessary level of mythological world model. The layers of world model, and the elements that arranges these layers are connected to each others with paradigmatic and syntagmatic ties. In this respect, each area of oghuz life, including statehood area is connected directly with ancestor cult. So that, "ancestor" and "state" semantics had been used as a metaphoric synonym of all oghuz ethnocosmic thought history too.

Key Words: Ancestor, cult, statehood, tradition, oghuz, totem, phraternal ancestor, folklore, epos, saga.



OĞUZ DEVLETÇİLİK GELENEĞİNDE ECDAT KÜLTÜ

“Əcdad kultu” humanitar-antropoloji tədqiqatlarda işlənən kateqoriya kimi əcdad ruhlarına inamı və pərəstişi (tapınmanı) əhatə edən termdir. “Əcdad” ərəb mənşəli söz kimi “atababaları” bildirir. Dilimizdə bu sözün yenə də ərəb mənşəli “cədd”, yəni “baba” sinonimi də var. Seyidlərə aid olan “Cəddim sənə kömək olsun”, yaxud “Cəddim sənə qənim olsun” kimi dualarda onlar birbaşa öz peyğəmbər babalarını – Məhəmməd salavatullahı (s.a.a.s.) nəzərdə tuturlar. Türkiyə sahəsi tədqiqatlarda eyni mənada “atalar kultu” termini işlədilir.

“Əcdad kultu” termini iki mühüm anlayışdan təşkil olunur: əcdad və kult.

Burada “əcdad” nəsl, kökü bildirən obyekt, “kult” isə həmin obyekt ətrafında qurulan pərəstiş sistemini əhatə edir.

Bu sistemin də öz növbəsində bir-biri ilə bağlı iki tərəfi, yaxud səviyyəsi var: inanc və mərasim.

İnanc tərəfi əcdad kultunun mifoloji şüurda, yəni dünya modelindəki səviyyəsini, mərasim tərəfi isə etnokosmik davranış səviyyəsini bildirir. Başqa sözlə, əcdad ruhuna inanıldığı kimi, onun ətrafında kult sistemi qurulur. Bu kult sistemi əcdad ruhuna inancı və gerçək həyatdakı insanların əcdadlarla əlaqəsini təmin edən ritual rejimini (yəni mərasimi) nəzərdə tutur. İnsan belə hesab edir ki, ölmüş valideynin ruhu o biri dünyaya adlayaraq yaşamını davam etdirir. Ömrü boyu öz valideyninin qayğı və sevgisi ilə əhatə olunan insan onun valideyn(lər)i o biri dünyada olarkən də bu sevgi və qayğıdan yararlanmaq istəyir. Bu isə xüsusi rituallar vasitəsi ilə həyata keçirilir. Beləliklə, əcdad kultu birbaşa ritual sistemi ilə bağlıdır.

Əcdad kultu ritual sistem kimi üç ünsürdən təşkil olunur:

1. Öləndən sonra öz yaşamını o biri dünyada sürdüürən əcdad;
2. Əcdadın bu dünyada yaşayan və ona ehtiyacı olan törəmələri, nəsl;
3. O dünyadakı əcdadla bu dünyadakı törəmələr arasında əlaqə-ünsiyyəti həyata keçirən mediator.



Statuslarına görə: əcdad – ölü, onun nəslə – diri, mediator –ikili statusa malikdir: yəni o həm ölü, həm də diri ola bilər. Mediatoru oğuzlar qam adlandırırdılar. Türk xalqlarında yerinə görə bu obrazın adları fərqlidir. Azərbaycan tədqiqatlarında, əsasən, qam-şaman terminindən istifadə olunur.

Əcdad kultunun subyektə olan əcdadlar üç paradıqmada təzahür edir:

1. İnsan paradıqması;
2. Heyvan paradıqması;
3. Təbiət obyektləri paradıqması.

Gerçək həyatda insanın törədicisi, əcdadı insan olsa da, mifoloji düşüncədə ilk əcdadlar daha çox heyvan, yaxud müxtəlif təbiət obyektləri şəklində təsəvvür olunmuşdur. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözün “Sən kimsən?” sualına cavab verən Basat üç valideyninin adını çəkir: Qaba Ağac, Qağan Aslan və Aruz.

Təpəgöz soruşur:

Qalarda-qoparda yigit, yerin nə yerdir?

Qaranqu dün içində yol azsañ, umuñ nədir?

Qaba ələm götürən xanıñ uz kim

Qırıñ günü öğdün?

Ağ saqallu babañ adı nədir?

Alp ərən ərdən adın yasurmaq eyb olur,

Adıñ nədir, yigit, deyil maña! – dedi.

Basat cavab verir:

Qalarda-qoparda yerim Günortac!

Qaranqu dün içrə yol azsam, umum Allah!



Qaba aləm götürən xanımız – Bayındır xan!

Qırış günü ögdin dəpən alpımız Salur oğlu Qazan!

Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!

Atam adın deirsən, – Qağan Aslan!

Mənim adım sorarsan, – Aruz oğlu Basatdır, – dedi (4, 102).

Heç şübhəsiz ki, Basatla bir evdə böyüyən, onun “süd qardaşı” [məndə: “əmdi qardaş” (4, 102)] olan Təpəgöz Basatın real həyatdakı atasının Aruz olduğunu bilirdi. Bu halda Təpəgöz onun soy-kökü, əcdadı, etnokosmik kimliyi ilə maraqlanır. Yəni Basatın gücü qarşısında təslim olan Təpəgöz ona qalib gələn qəhrəmanın hansı sakral qaynaqlardan güc aldığını bilmək istəyir. Bu sakral qaynaqlar, heç şübhəsiz ki, hamı kult sistemidir. Genetik baxımdan Qonur Qoca Sarı Çoban xətti ilə Oğuzun “bir parçası”, “üzvi elementi” olan Təpəgöz ana xətti ilə fəvqəl gücə – Pəri qızına bağlıdır. Məhz Pəri qızı onun bədənini tilsimləyərək, Təpəgözü ox batmaz, qılınckəsməz varlığa çevirmişdir. Bu baxımdan, Təpəgözün anası olan Pəri qızı onun həm də qoruyucusu, hamisidir. Məhz belə sakral qoruyucuya və fəvqəl gücə malik olduğu üçün Oğuzda heç bir qüvvə onun qarşısında duruş gətirə bilmir. Təpəgözün qarşısında yalnız özü kimi fəvqəl güc qaynağına malik olan qəhrəman duruş gətirə bilirdi. Basatla döyüşdə məğlub olan Təpəgöz anlayır ki, onun süd qardaşı olan Aruz oğlu Basat da öz fəvqəladə qüvvəsini sakral ruhlardan – hamı əcdadlardan alır. Onların arasındakı dialoqdan aydın olir ki, Basatın hamı əcdadlarından biri heyvan, o birisi ağacdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazan özünün **dörd heyvan əcdadının** adını çəkir: qaplan, aslan, qurd, sunqur quşu. Demək, Basat kimi Salur Qazanın da heyvan əcdadları (hamı ruhları) var.

Eləcə də “Parasarin Bayburd hasarından pırlayıb uçan” Beyrək də öz kosmogenetik zənciri etibarilə bir tərəfdən bürüyə, o biri tərəfdən quşa bağlanır. Oğuzların 24-lük sistemində hər bir tayfanın onqonu var. Onqon quş şəklində təsəvvür olunurdu. Bu cəhətdən Beyrəyin Parasarin Bayburd hasarından quş kimi pırlayıb ucması onun quş ipostası ilə bağlıdır.



Beyrəyin quş ipostası “Kitabi-Dədə Qorqud”da təkrarlanan struktur semantemi kimi daşlaşıb: “Parasarin Bayburd hasarından pırlayıb uçan... Beyrək” (4, 77 və s.). Zooipostas üçüncü boyda bəzircanların əsirlikdə olan Beyrəyə aytımalarında “Parasarin Bayburd hasarından uça görgil” – şəkildə eyni semantik strukturda qəliblənmişdir (4, 59).

Qeyd edək ki, Kamil Hüseynoğlu Beyrəyin quş ipostasını Çin və Göytürk qaynaqları əsasında bərpa etmişdir. Alim diqqəti belə bir fakta cəlb etmişdir ki, əski çinlilər Bayat oğuzlarının yurduna Baysi demişlər. “Bayrık” adının çin dilində berkut – qartal mənasında olmasını da təhlilə cəlb edən müəllif göstərir ki, Bamsı Beyrəyin öz adı, çox güman ki, ilkin variantda “Baysi Bayrık” (Baysı qartalı) olmuşdur (3, 25).

Burada Bayat oğuzlarına çinlilərin “Baysi” deməsi diqqəti xüsusi cəlb edir. Bu, o deməkdir ki, Çin etnokosmik düşüncəsində “Oğuz” semantemi “Baysi” adı ilə işarələnib. Bu da öz növbəsində “Baysi Beyrık” adında “Oğuz qartalı” paradigmasını bərpa etməyə imkan verir: Baysi Bayrık // Baysi qartalı // Oğuz qartalı.

Bamsı Beyrəyin içoğuz tayfasından olmasını, eləcə də 24 oğuz tayfasının hər birinin quş onqonu – əcdadı olmasını yada salsaq, Beyrəyin quş zoomodeli asanlıqla bəra olunur.

Bəzi tədqiqatçıları kult sisteminə daxil olan əcdadların çoxluğu “narahat edir”. Belə hesab edirlər ki, bir insanın bir ata-anası olduğu kimi, kult əcdadlar da iki olmalıdır: bir ata, bir ana. Lakin bu, mifoloji gerçəkliyə bizim malik olduğumuz tarixi şüur modelindən yanaşmadır. Mifoloji şüur modeli isə tamamilə fərqli quruluşa malikdir. **Oğuz mifologiyasında genetik zəncir erkək ünsürlərdən təşkil olunur.** “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın dörd erkək heyvan əcdadı var:

Qazan bəg burada bir dəxi soylamış, aydır:

Ağ qayanın qaplanının **erkəgində** bir köküm var...

Aq sazın aslanında bir köküm var...

Əzvay qurd ənügi **erkəgində** bir köküm var...

Ağ sunqur quşu **erkəgində** bir köküm var... (4, 118-119)



Bu parçanın təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

1. Qazanın dörd kökü – heyvan əcdadı var: qaplan, aslan, qurd, quş.
2. Qazan öz aslan əcdadına görə Basatla bir paradıqmada, quş əcdadına görə Beyrəklə bir paradıqmada durur.
3. Qazanın bu totem əcdadlarının hamısı erkəkdir. Əcdad xəttini təşkil edən ünsürlərin hamısı erkək elementlərdən təşkil olunur.

Bu sonuncu maddə Basatın mifoloji ata-anası məsələsi ilə ziddiyyət təşkil edir: onun mifoloji atası – Qaba Ağac, mifoloji atası – Qağan aslandır.

Lakin bildirməliyəm ki, Basatın mifoloji atası, doğrudan da, Qağan Aslandır. Lakin mifoloji ana məsələsi tədqiqatçıların uydurmasıdır. Belə ki, mətnin Drezden nüsxəsinin əlyazmasında Basat hər iki halda “atam” “أْتَم” deyir. Lakin mətni nəşr edən tədqiqatçılar belə hesab etmişlər ki, bunların hər ikisi “ata” ola bilməz: biri hökmən “ana” olmalıdır. Beləliklə, Basatın mifoloji əcdadlarının “cinsi” üzərində mübahisə yaranmış və bu məsələ Azərbaycan və Türkiyə alimlərini iki “cəbhəyə” ayırmışdır. O.Ş.Gökyay və M.Erginin ağacı – ata, aslanı – ana, H.Araslı, F.Zeynalov və S.Əlizadə isə əksinə, ağacı – ana, aslanı – ata kimi götürmüşlər. Qeyd edək ki, Azərbaycan alimlərinin mövqeyi V.V.Bartoldun fikirləri ilə eynidir (5, 29).

Sonradan bu mübahisəyə bir çox alimlər qoşulub, Basatın mifoloji valideynlərinin “cinsini tapmağa” çalışsalar da, onların hansının “kişi”, hansının “qadın” olması hələ də qəti şəkildə müəyyənləşdirilməyib.

Mərhum Qorqudşünas Əzizxan Tanrıverdi yazır: “Fikrimizcə, Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsində ardıcıl işlənmiş cümlələrdə eynilə təkrar olunan yazılış şəklinin (أْتَم) birinci cümlədə (ardıcıl verilmiş cümlələrdəki sıra nəzərdə tutulur) “atam”, ikinci cümlədə “anam” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin), yaxud əksinə, birinci cümlədə “anam”, ikinci cümlədə “atam” (H.Araslı, Zeynalov-Əlizadə) şəklində transkripsiyasını məqbul hesab etmək olmaz. Çünki Drezden nüsxəsindəki hər iki yazılış şəkli məhz “atam” kimi oxunur. Dəqiq desək, hər iki yazılış şəklində ikinci hərfin te (ت) olması açıq-aydın görünür...” (5, 35).



Əlbəttə, mifoloji yaradılışda “ana” ünsürü də iştirak edir. Bütün ana ünsürləri Yer Ana arxetipinin paradiqmasını təşkil edir. Lakin oğuzlarda mifoloji şəcərə, Qazanın da öz mifoloji əcdadlarını sadaladığı zaman erkək olduqlarını mütləq şəkildə vurğuladığı kimi, kişi xətti ilə götürülür. Ona görə də, Basat öz mifoloji kimliyini Tapəgözə tanıtırdırkən oğuz ənənəsinə uyğun olaraq öz totem ata-babalarının adlarını sadalayır.

Qeyd edək ki, **mifologiyada qeyri-insani əcdadlar totem əcdadlar adlanır**. Füzuli Bayatın totemizmlə bağlı tərifinə müraciət edək. O yazır: “Totemçilik haqqında yazılan sistemli və systemsiz, fantastik və ya gerçək bütün əsərlərdən çıxarılan nəticəyə görə, insanla quş, heyvan, bitki arasında qohumluq əlaqəsi olduğu inamına dayanan düşüncə və davranış sistemində totemizm deyilir” (2, 99).

Göründüyü kimi, Basat və Qazan da özlərinin quş, heyvan, bitki qohumlarından bəhs edirlər ki, elmi klassifikasiyada bunlar totem əcdadlar, totem qohum-əqrabalar adlanır.

Diqqəti cəlb edən və bəzi tədqiqatçılarda anlaşılmaqlıq yaradan Qazanın totem əcdadlarının (totem qohum-əqrabasının) çoxluğu. Bəzi dostlarımız belə hesab edirlər ki, “bu, əşyanın təbiətinə ziddir” (2, 108). Başqa sözlə, necə ola bilər ki, Qazanın biri quş, üçü heyvan olmaqla 4, Basatın isə biri ağac, biri aslan, biri də quş olmaqla 3 əcdadı var?!

Əvvəlcə ondan danışaq ki, Qazanın quş totem əcdadı olduğu kimi, Basatın da quş totem mənsubiyyəti var. Burada, sadəcə, onu nəzərə almaq lazımdır ki, hər bir oğuz bəyi 24-lük sistemi ilə hökmən bir quş onqonuna bağlıdır. Bu o deməkdir ki, Basatın tayfa mənsubiyyətini araşdırmaqla onun da quş onqonunu asanlıqla bərpa etmək olar.

İkincisi, əcdadların çoxluğu tədqiqatçıları çaşdırmamalıdır. Yada salaq ki, türk-müsəlman aləmində hər bir insan özünün 7 babasını adları ilə tanımalıdır. Necə deyirlər: özümüzə 7 baba “rəva gördüyümüz” halda, Qazana 4, Basata 3 totem babanı “çox görürük”.

Bəlkə, ehtimal edək ki, oğuz etnokosmik ənənəsində totem qohumların 7 rəqəmində olduğu kimi müəyyən numerativ vahidlə ölçülən sayı var.

Bəs onu necə bərpa etmək olar?



Çox sadə üsulla.

Totemlər fərdin mənsubiyyətinin vizual işarələridir. Hər bir fərdin dünya modelində mənsub olduğu səviyyə, o cümlədən başqa səviyyələrlə əlaqələri totemlər vasitəsilə işarələnir. Totemlərin özləri, sayları, hansı heyvanları, bitkiləri, quşları təmsil etmələri həmin fərdin oğuz cəmiyyətindəki yerini, rolunu, vəzifəsini, statusunu, təsir dairəsini, əlaqələr sistemini işarələyir. Ona görə də, əsas məsələ dünya modelini, onun səviyyələrini, həmin səviyyələri təşkil edən elementləri bərpa etməkdir. Bu iş həyata keçirildikdə totemlərlə bağlı istənilən məlumatın sxemi və ötürülmə kodu bizə çox asanlıqla məlum olacaq.

Basatın onqon (quş) əcdadının da olduğunu nəzərə alsaq, bu halda onun totem qohumlarının sayı 3-ə qalxır. Lakin o, yenə də öz totem qohumlarının sayına görə Qazana “çata bilmir”. Qazan bütün hallarda öz totem əcdadlarının sayı baxımından əksər oğuz bəylərindən fərqli hadisə olaraq qalır. Hətta Qazanın totem qohumlarının sayını 5-ə də çatdırmaq olar. Mifoloji dünya modelinin strukturuna əsaslanaraq, Basatın ağac mənsubiyyəti olduğu kimi, Qazanın da ağac mənsubiyyətinin olmasını ehtimal etmək olar. Bu cəhətdən Qazan fərqli hadisədir.

Bəs bu fərq nə ilə bağlıdır?

Bu fərq Qazanın bir çox başqalarında olmayan sosial-siyasi statusu ilə bağlıdır. O, eposda iki statusda təqdim olunur:

Birincisi, Qazanın İç Oğuzun başçısı statusu. Bu halda o, özünün sakral kökləri baxımından fraternal əcdad paradiqmasına daxildir. KDQ-də fraternal əcdad paradiqmasını təmsil edən iki obraz var: bozoqların (Dış Oğuzun) başçısı Alp Aruz və ucoqların (İç Oğuzun) başçısı Salur Qazan.

İkincisi, Qazanın hər iki oğuzun, yəni Qalın Oğuzun başçısı statusu. Bu halda o, Oğuz xan və Bayındır xanla bir paradiqmatik sıranı təşkil edir.

Beləliklə, Qazan əcdad kultu baxımından iki paradiqmaya daxildir: fraternal əcdad paradiqması və ümumi icma əcdadı paradiqması.



Burada Y.M.Meletinskininin məşhur bir fikri yerinə düşür. O yazır: “İlk əcdadlar qəbilə və tayfaların ilk valideyni hesab olunur, onlar qəbilə icmasını bir sosial qrup kimi modelləşdirirlər” (6, 638).

Demək, Salur Qazan fraternal əcdad paradigmasında Uc oğ tırəsini, ümumi icma əcdadı paradigmasında bütün Oğuz icmasını modelləşdirir. Burada modelləşdirmə o deməkdir ki, Qazan icma üçün xarakterik olan sakral əlamətləri, etnokosmik atributları, totem işarələrini və s. özündə cəmləşdirir.

Mifologiyada hər bir şeyin şəkli var: konkret şəkli olmayan heç nə yoxdur. Qazana da onun zahiri görkəmi baxımından yanaşdıqda o, bir tərəfi ilə qaplan, bir tərəfi ilə aslan, bir tərəfi ilə qurd, başqa tərəfi ilə sunqur quşudur. Yənidörd heyvanın şəkil əlamətlərini özündə cəmləşdirir. Beləliklə, yuxarıdakı soylamanın təhlili nəticəsində **Qazanın müxtəlif heyvanların şəkillərindən ibarət konsentrativ-mozaik obrazı meydana çıxır**: o, özünün mifoloji şəklinə görə əcdad heyvanların əlamətlərindən ibarət mozaik obrazdır.

Lakin Qazanın bu mozaikliyi təsadüfidirmi?

Əlbəttə – yox.

Bu mozaiklik oğuz etnokosmik düşüncəsi baxımından tamamilə qanunauyğundur və oğuz mifologiyası üçün səciyyəvi obrazlaşdırma üsuludur.

Qazan statuslarına görə kimdir?

Həm İç Oğuzun, həm də Qalın Oğuzun başçısıdır.

Bu halda onun mifik obrazını kimlə müqayisə etmək olar və lazımdır?

Əlbəttə ki, oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla.

İndi Oğuz kağanın “Oğuznamə”nin uyğur versiyasındakı şəklini xatırlayaq. “Oğuznamə”sində təzəcə anadan olmuş Oğuz belə təsvir olunur:

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri

yarıdı, bir oğlu oldu.



Bu oğlanın üzü göy idi.

Ağız atəş kimi qırmızı, gözləri ala,

saçları, qaşları qara idi.

Gözəllikdə mələklərdən də gözəl idi.

Bu oğlan anasının döşündən ağız südünü əmdi.

Bundan sonra bir də əmmədi,

çiy ət, aş istədi, şərab istədi, dil açdı.

Qırx gündən sonra böyüdü, yüyürdü, oynadı.

Onun ayağı **öküz** ayağına, beli **qurd** belinə,

kürəyi **samur** kürəyinə,

köksü **ay** köksünə bənzəyirdi.

Bədəninin hər yeri **sıx tüklə** örtülmüşdü (1, 124).

İndi görək, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında “gözəllikdə mələklərdən də gözəl” bir varlıq kimi təqdim etdiyi Oğuz zahiri görkəmi etibarilə kimdir: ayağı – öküz ayağına, beli – qurd belinə, kürəyi – samur kürəyinə, köksü – ay köksünə bənzəyir, bədəni də – heyvan kimi tüklə örtülüdür. **Beləliklə, Oğuz kağan öz zahiri görkəmi etibarilə eynilə Qazan kimi 4 heyvanın şəkil əlamətlərindən ibarət konsentrativ-mozaik obrazdır.** Oğuz kağan Oğuz elini simvollaşdıran əcdad olaraq oğuz etnokosmik işarələrini, totem atributlarını özündə cəmləşdirdiyi kimi, Qazan da fraternal əcdad modeli olaraq arxetip planda ucoqların etnokosmik işarələrini, totem atributlarını özündə cəmləşdirən obrazdır.

Beləliklə, Oğuz kosmoloji dünya modelinin 24-lük sistemində hər bir ünsür semiotik vahid, işarədir. Sakral və profan dəyərləri öz içərisinə alan bu sistemin sakral səviyyəsinin ən mühüm işarələrini totem əcdadlar təşkil edir. Bu baxımdan, əcdadlar “panteonu” (əcdadlar kultu) oğuz mifoloji düşüncəsinin, yəni dünya modelinin mühüm və zəruri səviyyəsidir. Dünya modelinin qatları, bu qatları təşkil edən elementlər paradigmatik və sintaqmatik tellərlə bir-birinə bağlıdır.



Bu cəhətdən oğuzların həyatının bütün sahələri, o cümlədən dövlətçilik sahəsi əcdad kultu ilə birbaşa bağlıdır. Belə ki, “əcdad” və “dövlət” semantemləri oğuz etnokosmik düşüncəsinin bütün tarixi boyunca hətta bir-birinin sinonimi kimi işlənmişdir. Yəni oğuzlara görə:

Əcdad – dövlət, dövlət də – elə əcdaddır.

Əcdad olmasa – dövlət də olmaz.

Dövlətin varlığı – elə əcdadın varlığı deməkdir.

Məsələn, orta əsrlər türk hökmdarlarının haqqında yazılmış kitablardakı “Oğuznamə” şəcərələri faktını yada salaq. Həmin tarix kitablarında konkret bir hökmdarın nəsil şəcərəsi ulu əcdad Oğuz kağanla başlanır və həmin hökmdara qədər davam edir. Şəcərənin başlanğıcında ilk əcdad Oğuz xan, sonunda həmin hökmdar durur. Tarixçidən də tələb olunurdu ki, Oğuz xandan konkret hökmdara qədər gələn nəsil şəcərəsi heç bir yerdə qırılmasın.

Bu, nə məqsədlə edilirdi?

Məqsəd həmin hökmdarın hakimiyyətini legitimləşdirmək, ona hüquqi əsas vermək, qanuni don geyindirmək idi.

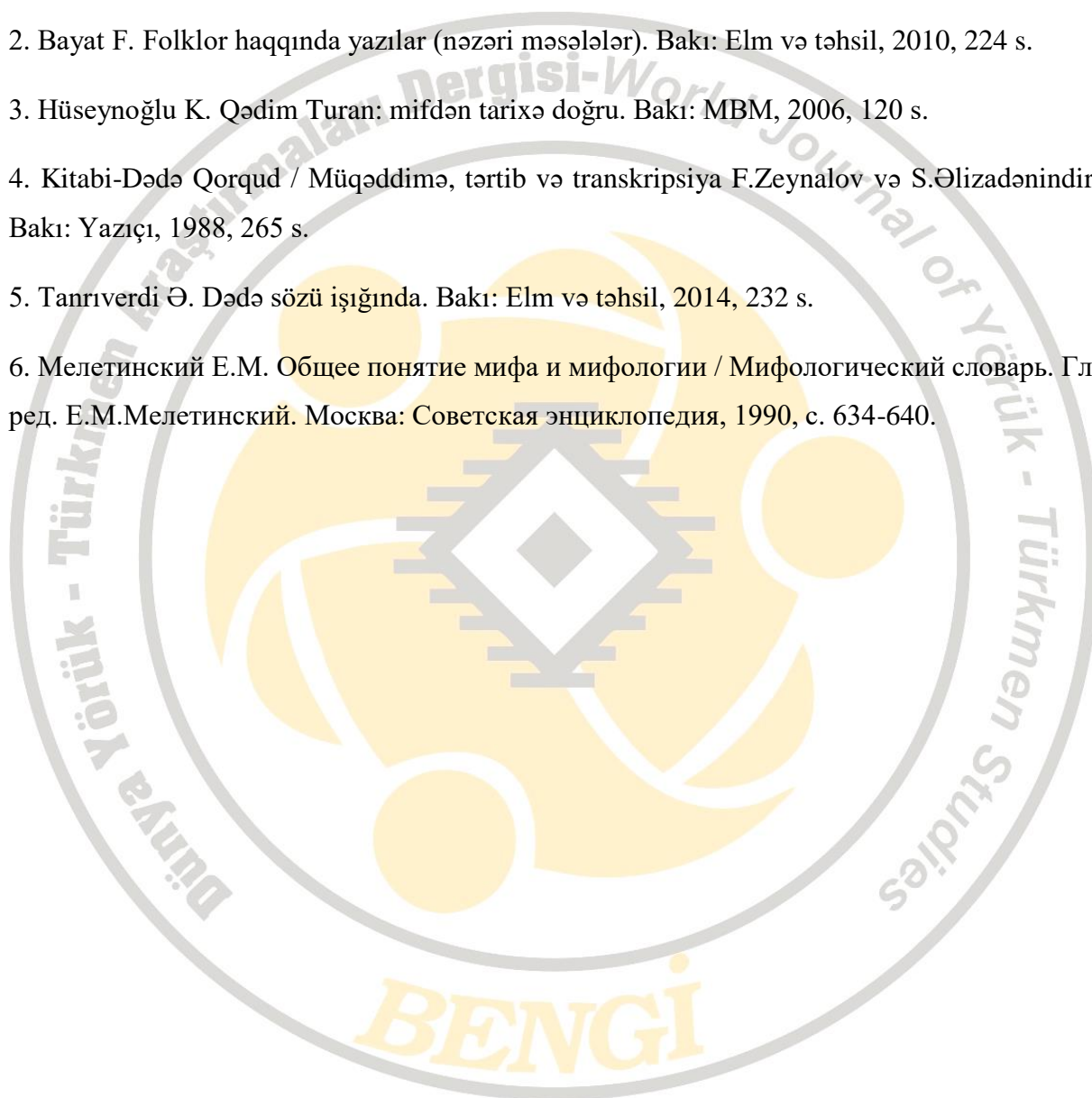
Bəs bu hüququn, legitimliyin əsasını nə təşkil edirdi?

Əlbəttə ki, əcdad kultu. Nəsil şəcərəsi ulu əcdad Oğuz kağanla gedib çıxmıyan bir insan dövlətin başında dura bilməzdi. Bir insanın dövlət qurması üçün onun ilk əcdada bağlanması, başqa sözlə, Oğuz kağandan başlanan dövlət kultu sisteminə aid olması lazım idi. Bu işdə əvəzsiz sima tarixçilər idi. Məhz tarixçilər hökmdarın əcdad kultu sistemindəki yerini müəyyənləşdirirdi. Bütün bunları nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, **əcdad kultu elə dövlət kultu deməkdir**. Oğuz tarixində dövlətçilik ənənəsinin əsasında Oğuz əcdad kultu durur. Oğuz dövlətçilik ənənəsi Əcdad Oğuz xanla başlanır və onunla da davam edir. Oğuz siyasi məkanında hakimiyyətə gəlmək istəyən hər bir şəxs özünün Oğuzdan olduğunu, sözün həqiqi mənasında “Oğuz” olduğunu təsdiq etməli idi.



ƏDƏBİYYAT

1. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.
2. Bayat F. Folklor haqqında yazılar (nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil, 2010, 224 s.
3. Hüseyinoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı: MBM, 2006, 120 s.
4. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
5. Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2014, 232 s.
6. Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Гл. ред. Е.М.Мелетинский. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640.





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / **AZERBAYCAN** Özel Sayısı





Efsanelerin Fonksiyonel Semantikte Yaratılış Arketipi

Serkan HAVERİ (Sarkhan Khaveri)²⁰

ÖZET

Bu makale, efsanelerin fonksiyonel yönler açısından bir analizini ele almaktadır. İşlevsel yapı efsanelerinin, yaratma kavramı ile açık bir şekilde ilişkili olduğu kanıtlanmıştır. Efsanelerin somut metinlerinin analizi ile mittin kaynaklanan fonksiyonun daha “saf formda” ortaya çıktığı kanıtlanmıştır. Efsanelerde yaratılış, efsanevi yaratılış fikrinin tüm halk türlerine yansıtıldığı kanıtlandığı gerekçesiyle, bu makalede mitlerde düzeltilmiş yaratılış ile karşılaştırılmıştır. Makalede, ana işlevi olan yaratılış fikrinin diğer türlerde arka plan sahnesinde olabileceği bir konu üzerinde durulmuştur. Bu makalede çeşitli efsane ve efsanelerden metinler kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Mit; efsane; antropolojik; astral; kozmogonik; anarşizm; anadeoma; anizm; teoji; teoriler; totem; tabu; fetişizm; fatalizm; zoomorfizm; antropomorfizm.

²⁰ (Azerbaycan, Bakü), AMEA Folklor Enstitüsü, Filoloji üzre felsefe doktoru,
email:tahioruclu@gmail.com



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı

ABSTRACT

This article deals with an analysis of legends from the functional aspects' standpoint. It was substantiated that functional structure legends is unambiguously related to the creation concept. It was proved by the analysis of the concrete texts of legends that the function being originated from myth became apparent in more "pure form". Creation in the legends is compared with creation fixed in myths in this article, on the ground of which it was proved that mythical creation idea has been reflected in all folk genres. It was dwelt on an issue in the article that the creation idea being main function thereof may be in background scene in other genres. In this article there are used texts of various myth and legends.

Key words: Myth, legend, astral, cosmogonic, anarchism, anadem, animism, theogony, theurgy, totem, taboo, fetishism, fatalism, zoomorphism, anthropomorphism.





Архетип, созданный в функциональной семантике легенд

Предисловие

В статье легенды анализируются с функционального структурного аспекта. При этом мотивировано, что функциональная структура легенд связана с концептом, созданным в однозначном порядке. Анализом текстов конкретных легенд доказано, что функция в легендах, исходя от мифов, в более «голой» форме проявляется в данном жанре. В статье сравнение проведено между творением и мифологическим творением. При этом указано, что идея мифологического творения на самом деле, имеется во всех жанрах фольклора в той или иной форме. В статье в связи с данным вопросом утверждается то мнение, согласно чему в легендах идея творения, организующая их основную функцию, в других жанрах переносится на задний план. В статье использованы тексты мифов и легенд, которые охватывают различные регионы Азербайджана.

Ключевые слова: миф, легенда, антропологический, астральный, космогонический, анархизм, анадеома, анимизм, теогония, теургия, тотем, табу, фетишизм, фатализм, зооморфизм, антропоморфизм



GİRİŞ

Folklor metinlerinde mitin şiirsel yapısını gözlemek doğaldır. Kozmolojik dönemin bilinç biçimi olan mitoloji, tarihi bilince geçişi sırasında yeni formlara dönüşür. Bu açıdan, folklor türlerinin her biri belirli bir “oranda” efsanevi “mirasın” taşıyıcısıdır. Türk bilim adamı Öcal Oğuz'un yazdığı gibi: “Mitolojisiz bir kültüre sahip olmak imkansızdır. Mitoloji, insanın öğrenme ihtiyacı için başlangıç noktasıdır. Mitoloji, öğrenme ihtiyacı oluşturan, günümüze gelmiş en eski bilgilerden biridir. Mitoloji bilimin başlangıcıdır. Ne yazık ki, günümüzün pozitivist kavramında, mitoloji bilim tarihinin başına yerleştirilmemiştir. Mitoloji, insanoğlunun kendi çevresiyle ilgili ilgi ve öğrenme ihtiyacının ürünü olarak ortaya çıktı.”(12, 245)

1. KONUNUN GEREKÇESİ

Folklor türlerinde, mite kıyasla efsaneler özel bir yer sahiptir. Böylece *efsaneler sanki şeklini değiştirmiş mitlerdir*. Mitin yaratıcı işlevini neredeyse aynı şekilde görüyoruz. Bu araştırmalarla da doğrulanır: “Mit elbette efsaneye yakındır. Hangi özellikleri? Her şeyden önce, olağanüstü bir olay her ikisinin de temelinde durduğu gerçeğine yakınlık. Efsaneler gibi mitler de fantezi unsurlar açısından zengindir.”(224, 65) Efsaneler de, mitolojik imgeler, kozmogonik kavramlar, anarşizm, anadeoma, animasyon, teoji, teoriler, totem, tabu, fetişizm, fatalizm, zoomorfik ve antropomorfik gibi ilkel düşüncelere, doğa, kalıtsal, hayvansal ve genellikle, dünyanın oluşumuna dair istinad edilen çok sayıda hikaye ve rivayetler vardır. (10, 33) Mit ve efsane arasındaki yakınlık aşağıdaki gibi belirlenebilir. Her ikisinin de temelleri üzerinde olağanüstünlük ve mucizevi bir olay var. Efsane gibi, mitler de fantastik unsurlarla zengindir. Mitin ve efsanenin sınırı yeterince tanımlanmamıştır. Mit ve efsane arasındaki farka gelince, efsane gerçek olaylara dayanmaktadır (11, 119). Mit kutsallığını kaybettiğinde ezoteriklik kazanır... Efsanede ortaya atılan fikirler ve bu fikirler metinde onaylanır. Efsane, geçmişteki olayları açıklar. Onu mitten ayıran tek işaret gerçektir. Mit doğal olarak efsanedir. Efsane de restore edilen mitin sonucudur. Mitin kendisi unutulmuş, ancak sadece hayal gücü yardımıyla



hatırlanabilir. Mit geçmişi, bugünü ve geleceği açıklayabilse de, efsane metini şimdiki ve gelecek zamandan mahrumdur. Bu nedenle, efsane statiktir. Efsanelerin yaratılması, zihinde antropomorfize tanrının oluşma dönemiyle örtüşür. (6, 245) Mitler oluştuktan sonra sabit kalır, modele ve yapıya göre değişmez. Başka bir deyişle, mitler çok yönlüdür, ancak bir kez doğar, bir ulus içinde çok değişkenlik oluşturmaz. Kendiliğinden gerçekleştiği için, hafızalarda nispeten istikrarlı bir şekilde yaşar. Eğer efsanelerde hitap etme, kişiselleştirme yoksa, daha sonraki gelişim aşamalarında doğa mitolojik karşılaşmalarına dönüş olarak görülebilirler (7, 339-340). Efsane mite diğer destansı türlerden daha yakındır.... Yani efsane, mitlerden sonra doğrudan etki veya kendilerini ifade ettikleri gibi yaratılmıştır. Biz efsane ve mitler arasında keskin bir sınır olmadığını vurgulamak istiyoruz.”(8, 68-69)

2. ÇALIŞMANIN AMACI

Şimdi efsanelerin fonksiyonel yapısına metinlerle bakalım. Efsaneler de, mitler gibi dünyanın farklı unsurlarının yaratıldığı hikayesini de anlatır. Örneğin, aşağıdaki mit balıkların nasıl oluştuğunu göstermektedir: “*Ayla Günəş sözləşirlər ki, balalarını çaya atsınlar. Ay kisəni daşla doldurur, Günəş də balalarını kisəyə qoyub çaya atırlar. Sonra Günəş görür ki, Ayın balaları ulduzlar yanında. Ondan soruşur ki, niyə mənim balalarımı çaya atdırdın? Ay deyir ki, onlar sən yaşa çatanda hərəsinə bir dünya lazım olacaqdı, dünya da bir dənədi. Aralarına qırğın düşəcəkdı. Dünyanı yandırıb kül eləyəcəklərdi. Fikirləşdim ki, çaya atım, balığa çönsünlər. Adamlar da yesinlər” (1, 48).*

Bu efsane metni, dünyanın yapısını yaratılış modelinde sunar. Aslında, bu sadece balıkların yaratılması değil, aynı zamanda yıldızların yaratılmasıyla da ilgilidir. Yıldızların Ay'ın suya attığı taşlardan yapıldığı ve balıkların Güneş'in suya attığı çocuklar tarafından oluştuğu bilinmektedir. Taşlar yıldızlara, Güneş'in çocukları balıklara dönüşmüşler.

Burada ölüp dirilme de vardır. Güneş'in çocukları astral varlıklar olarak ölür ve hayvan derisinde dirilirler. Böylece, efsanenin işlevsel özünü yaratılış fikri oluşturur.



Bazen yaratılış fikri detaylarda neredeyse kaybolur. Ancak yakından bakarsanız bunu düzeltmek mümkündür: “Bir kişi dostugilə gəlir. Çörəh yeyillər, içillər, axşam olur. Kişi durur getsin, dostu deyir ki, ə kişi, getmə, gecədi, bir şey olar. Kişi deyir ki, yox gedəcəm, at altımda, tufəng belimdə, nədən qorxacam?”

Dostunun arvadı bını eşidir. Demiyəsən, bı arvad bizdən yeylərdənimiş. Arvad durup çıxır eşiyə, donun dəyişip qurt donuna düşür. Durur kişinin yolu üstünə. Binnar tutaşır. Kişi görür ki, yox, bacarmayacağ, birtəhər pıçaxnan bı adamcılın döşünnən yaralayır. Adamcıl aradan çıxır. Kişi də ta gedəmmiyip qeyidir dostugilə, başına gələnə danışır.

Bu dəmdə arvad gəlir. Kişi baxır ki, arvadın döşü yaralanıp. Məsələnə annıyır. Qeyidip dostuna deyir ki, bə o adamcıl sənə arvadındı. Mən onu yaralamışam.

Dostu heş zad demir. Durup ev-eşiyi axtarır. Kərmə qalağında arvadın donunu tapır, yandırır. Arvad qışqırır, özünən gedir. Əncax ta əli hara yetəcək. Donu yanannan sora adam adamçılıxdan çıxır, adam olur.” (9, 30-31)

Göründüğü gibi burada insanın kesin olarak ailede kadın fonksiyonunu yerine yetiren kadının oluşmasından bahsedilir. Bu kadın dönüşe bilen bir varlıktır, yani cildini değiştirebilen kötü niyetli bir yaratık. Metindeki misafir mitik fonksiyon açısından yaratıcı, ilk insan fonksiyonudur. Burada misafirin kurda dönüşürek, eski cildine dönüşmüş kadını yaralaması ölüp-dirilmeni ifade eder. Yani, eski statüsünde (“bizde yeyler”) ölür ve yeni statüsünde (kadın) dirilir. Kadının kurt cildini yakması da yaratılışın hem de şekillendirmenin meydana geldiğini göstermektedir.

Bir grup efsaneler kuşların oluşmasından bahseder. Örneğin: “Gəlin başını yuyanda qayınatası görür. Gəlin ya daşa, ya quşa dönməsini Allahdan xahiş edir. Quş olub göyə uçur. Onun iki balası varmış – bir oğlan, bir qız. Oğlanın adı Hophop, qızın adı Gültop imiş. O vaxtdan balalarını haraylayır: “Hophop, Gültop.” (2, 90)

Ya da başka bir efsanede şöyle denilir: “Üç gözəl-göyçək qız yoldan uzaq dağ gölündə çimirdi. Üç oğlan gəlib gölün sahilinə çıxdı. Onlar qızların çimdiyini görüb paltarlarını götürdülər. Qızlar nə qədər xahiş etsələr də, oğlanlar fikirlərindən dönmədilər. Qızlara dedilər ki, çıxın,



bir az vaxt keçirək. Sonra geyinin gedin. Qızlar Allaha yalvardılar ki, bizi quş elə, bu daşa dönmüşlərin əlindən qurtar. O saat qızlar quş olub uçdular. Oğlanlar daş olub suyun qırağında qaldılar. O vaxtdan həmin quşlara “Qızlar quşu” deyilir. (3, 76-77)

Her iki efsane de şiirsel və işlevsel olaraq tek bir sistemde yer alır. Her ikisinde de kızlar ve gelinler namuslarını korumak için Allah`a dua eder, Allah da onların duasını kabul eder, kız ve gelinleri aynı zamanda gelinin çocuklarını kuşa döndürür. Burada, efsanenin mitik yapısı Allah imajında daha belirgin hale gelir. Allah, burada dönüşen ilk ata, yaratıcı Tanrı`dır.

Efsaneler ayrıca doğal nesnelərin və kabarma unsurlarının yaratılmasından da bahseder: “Nisə əmisi oğlu Sadığa ərə getmişdi. Ancaq uşağı olmurdu. Ona görə də narazılıq var idi. Nisə bir gün yuxuda görür ki, Şiş qayanın başında yerdə bir bələkli oğlan uşağı qoyulub. Kimsə ona dedi ki, o uşaq sənindir, götür əmizdir. Yuxudan durub dağa getdi, şiş qayanı axtarmağa başladı. Gördü qayanın başında bir uzunsov daş var. Daşı qucağına götürdü. Bəs deyincə ağladı. Sonra daş haqqında bayatı dedi. Daşı bələdi kəndə gəldi, utandığından tövlədə qaranlıq bucağa qoydu, gündə 2-3 dəfə daşa baxıb gedirdi. Əri ona dedi ki, bu yazacan uşağın olmasa, gedib döşü südlü arvad alacağam. Səndən ötəri sonsuz qalmayacağam ki? Nisə göz yaşı tökdü. Gecə yuxuda bir nurani qoca ona dedi:

– Ay qızım, şükür Allaha, boynunda uşaq var, niyə evdəkilərə demirsən?

Nisə gəlib qayınanasına dedi. Bir ay sonra Nisə yenə yuxuda o nurani kişini gördü:

– Ay qızım, beş aylıq uşağı niyə ərindən, anandan gizlədirsən?

Nisə əlacsız qalib əhvalatı evdəkilərə dedi. Dedi, uşağım var. Hər gün də gedib bələkli daşa and içirdi. Vaxta az qalmışdı. Nə özü, nə də başqaları bir şey başa düşürdü. Yenə yuxu gördü, ona yuxuda dedilər, get o uşağı götür, ağlamaqdan səsi batdı. Nisə tez tövləyə getdi, uşaq səsi eşidib özündən getdi, ayıldı gördü bələkdəki daş deyil, uşaqdır. Nisə gördü ki, döşünə süd gəlib. Səsə əmisi, qayınanası yuxudan ayılıb tövləyə gəldilər. Nisənin qucağında uşağı görüb danladılar ki, niyə bizə demədin sancı çəkirsən? Hamıya səs düşdü. O vaxtdan Nisə qayaya gərdi. O yerə “Bələk daşı” deyirlər.” (4, 251-252)

Bu efsanenin metnində iki düzəy kodlama vardır:



İlk olarak, taştan insan (çocuk) yaratma. Bu, taşın bir çocuğa dönüştürülmesiyle oluşturulur;

İkincisi, “Belek Dağı” adı verilen doğal bir nesnenin yaratılmasıdır.

“Gelinin Kayası” isimli metinde şöyle denilir: *“Kasıb və mərd gəncin həyat yoldaşına bir bəyin gözü düşür. Gəlini ələ keçirmək istəyir. Ancaq gəncin mərdliyindən, onun xalq arasındakı hörmətindən qorxan bəy bu işi açıq-aşkar etməyin mümkün olmadığını görür. Fərsət gözləyir. Taxıl biçininin yaxınlaşdığını görən camaat çölə-zəmiyə gedir. Bu fərsətdən istifadə edən bəy gəlini ələ keçirmək istəyir. Bəyin hiyləsini başa düşən gəlin Allaha yalvarır ki, daşa dönmək daha yaxşıdır. Elə o vaxtdan gəlin daşa dönür” (4, 21).*

Göründüğü gibi, burada insan (gelin) bir taşa dönüşür. Yukarıdaki efsanede taş çocuğa dönüşür. Burada iki yaratılış düzeyi olduğu belirtilmelidir:

İlk olarak, gelinin taşa dönüşmesi;

İkincisi, Gelin Kayası adı verilen doğal bir nesnenin yaratılması.

Efsanelerde ayrıca su nesnelere yaratılmasından bahsedilir. Örneğin, “Kör Çeşme” efsanesinde, kız ve erkek kardeşin zengin adamın oğlundan kaçtığını gösterir. Sahrada kardeşi susar ve kız kardeşi gözlerini çıkararak ağabeyinin ağzına sıkır. Kardeşi suyun acı olduğunu hisseder. Kız kardeşinin kanlar içinde olduğunu görür ve diğer taraftan da zengin bir adamın oğlu gelir. Kız onları bu durumdan kurtarmak için Allah'a dua eder. İkisi de çeşmeye dönüşür. Zengin adamın oğlu su içmek için eğilir, su kurumaya başlar ve susuzluktan ölür.(2, 112)

Metinden, çeşmenin insandan oluştuğu bellidir. Ancak buradaki yaratılış merhaleli bir yapıya sahiptir:

1. Antropolojik nesnelere (kardeşler ve kızkardeşlerden) hidronimik nesnenin (yay) oluşturulması;
2. Bir su kaynağından susuz kaynak (Kör çeşme) oluşumu.

Burada, gördüğümüz gibi, yaratım bir zincir şeklinde gerçekleşir.



Bitkilerin oluşması hakkındaki bir efsaneye bakalım: “*Varlı bir kişi sonsuz imiş. Ağsaqqal ona məsləhət görür ki, Arzu dağından övlad istəsin. O belə edir. Onun qızı olur, adını Qızıl qoyurlar. Qız kasıb kişinin Bülbül adlı oğluna vurulur. Qızın atası onu Bülbülə vermir. Qız Arzu dağından xahiş edir ki, onu çiçəyə döndərsin. Qız qızılgül koluna dönür. Bülbül gəlib qızı axtarır, tapmur, məhəbbət qoxulu qızılgül onu şübhələndirir. Ona əhvalatı danışirlar. O da quşa çevrilməsini dağdan xahiş edir, cəh-cəh vuran quşa çevrilir.*” (4, 71-73).

Bu efsanede, yaratılış zincir şəklindedir:

1. Dağdan insanın yaratılması;
2. Bir kızdən bir çiçəğin yaratılması;
3. Bir insandan kuşun oluşturulması.

Profesör Ramil Aliyev şöyle yazıyor: “Azerbaycan efsanelerinde:

- ağaç doğurur;
- ağaç doğar (ateşten);
- ağaç ilk yaratıcı rolünü oynar;
- ağaç korur;
- ağaç tanıklık yapar;
- kız bir ağaca, bir çiçəğe, bir menəkşeye dönüşür;
- saç ağaca dönüşür (saçın güneş ve ağaca olan ilişkisi);
- yılan çalı olur;
- ateşten doğan bir ağaç;
- tarak bir ağaca dönüşür;
- ağaç ve su ilgili kültler;
- ağaçlar secde eder;



- ağaçlar pir işlevi görür;

- ağaç ölüp-dirilme ile ilgilidir vb. ” (6, 94)

Efsanelerde astral cisimlerin oluşmasından da bahs olunur. Örneğin, “Güneş ile Ay” efsanesinde şöyle denilir, Güneş güzel ve gururlu bir kızdır. Ay onu deli gibi seviyor. Güneş Ay'a eğer beni seviyorsan, yüzündeki siyah beni kopar bana ver. Ay, sevgilisinin isteğini düşünmeden yerine getirir. Güneş, yüksek sesle gülererek, senin güzelliğin benindeydi. Ben de senden aldım. Dünya güzeli şu anda benim. Ay Güneş`ten küser, yüzüne dökülen kan yüzünde donarak kalır. Bu zaman ayın yüzünde leke oluşur. Güneş yaptığından pişman olur ve Ay`ı ne kadar çağırır da geri dönmez. Ay, Güneş`i görmekten kaçınmak için yüzüne bir perde çeker ki, Güneş üzerindeki lekeyi görmesin. Güneş çıktığında Ay`ın yüzünün solgun olmasının nedeni budur. (5, 29).

Burada yaratılışın antropolojik kodu ile astral kodu iç içedir. Gök cisimleri de insan olarak tasvir edilir. Burada yaratılış eylemi, ayın yüzündeki lekenin görünümüne yansır. Bu lekenin yerinde daha önceden bir ben olduğu bellidir, Ay onu sevgilisinin çılgın isteğiyle koparır. Daha sonra mekansal yapının yapısı değişir: Daha önce aynı yerde bulunan Ay ve Güneş şimdi farklı mekanlarda (gece ve gündüz) olmaya mahkumdur.

Göründüğü gibi, efsanelerin fonksiyonel yapısı, yaratılış kavramı ile ilişkilidir. Bu işlev mitlerden gelir ve efsanelerde daha çıplak şekilde ortaya çıkar. Ayrıca mitin yaratım fikrinin tüm folklor türlerinde şu ya da bu şekilde bulunduğunu da belirtmek gerekir. Bununla birlikte, efsanelerde, ana işlevleri olan yaratılış fikri, diğer türlerde arka planda olabilir.

3. ARAŞTIRMANIN BİLİMSEL YENİLİĞİNİN ANA SONUÇLARI

Araştırmanın ana bilimsel yeniliği, efsanelerin ilk olarak fonksiyonel yapı açısından analiz edilmesidir. Efsanelerin fonksiyonel yapısının, yaratılış kavramı ile açık bir şekilde ilişkili olduğu açıktır. Çalışma sonucunda efsanelerde işlev mitten gelerek bu türde daha çıplak bir biçimde işlev gördüğü sonucuna varıldı. Makalede, efsaneledeki yaratılışla mitlerdeki yaratılış karşılaştırılmış, bunu da yenilik olarak kabul etmek mümkündür. Mitin yaratım fikrinin



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020- 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı

aslında tüm folklor türlerinde şu ya da bu şekilde var olduğu gösterilmiştir. Makale, efsanelerin ana işlevi olan yaratılış fikrinin diğer türlerde ikinci sırada olabileceği fikrine dayanmaktadır. Makalede, Azerbaycan'ın çeşitli bölgelerini kapsayan mit ve efsane metinlerinden yararlanılmıştır.





KAYNAKÇA

1. Azerbaycan Folkloru Antolojisi, IV cilt. Şeki Folkloru, Düzenleyenler: H.Ebdülhelimov, R.Gafarlı, O.Eliyev, V.Aslan. Bakü, Seda, 2000, s.497
2. Azerbaycan Folkloru antolojisi, VIII cilt, Ağbaba Folkloru, Düzenleyenler: H.İsmayılov, T.Gurbanov, Bakü, Seda, 2003, s.475
3. Azerbaycan Folkloru Antolojisi, XI cilt, Şirvan Folkloru, Toplayan: S.Geniyev, Düzenleyenler: H.İsmayılov, S.Geniyev, Bakü, Seda, 2005, s.442
4. Azerbaycan Halk Efsaneleri, Toplayan ve Düzenleyeni: S.Paşayev, Bakü: Yazıçı, 1985, s.286
5. Azerbaycan Klassik Edebiyatı Kitabxanası, 20 cildde. I cilt, Bakü, İlim, 1982, s.510
6. Aliyev R., Türk Mifoloji Düşüncəsi ve Onun epik Transformasiyalari (Azerbaycan Mifolojik Metnleri Temelinde): Bakü, 2008, s.48
7. Gafarlı R., Mit ve Masal (Epik ananede türlerarası ilişki), Bakü, ADPU yayını, 1999, s.448
8. Gurbanov N., Azerbaycan Efsanelerinin Mifolojik-Kozmogonik Amacına Dair, Dede Korkut dergisi, 2006, № 11, s. 68-86
9. Nahçıvan Folkloru Antolojisi, I cilt, Düzenleyenler: M.Caferli, R.Babayev. Nahçıvan, Acemi, 2009, s.541
10. Ferzeliyev T., Efsane Anlayışı ve Azerbaycan Efsanelerinin Tasnifine dair, Azerbaycan SSR EA Haberleri (Edebiyat, dil ve sanat serisi) 1978, № 1, s. 32-37.
11. Bayat F., Mitolojiye Giriş. İstanbul, Ötüken, 2007, s.150
12. Oğuz Ö.M., Boz Atlı Hızır ve Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı, Türk Dünyasında Nevruz. Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara, AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 245-252.



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





Halk Hekimliğinde Korku İçinde İyileşmenin Önemi

File.d. Nubar HAKİMOVA ²¹

ÖZET

Makalede halk tıbbında rüyanın ortadan kaldırmak yollarından, türkəçarə'lardan, inanışlardan bahsediyor. Korkuyu ortadan kaldırmak için tedavi yöntemlerinden olan "qut dökme" ve Türk halklarının ulusal tıbbında birçok hastalıkların tedavisinde etkili araç olarak "ardıç" bitkisinin kullanımı yaygındır. Aynı zamanda Türk halklarının kutsal kabul ettikleri çeşmelerin suyu korkunun bozukluklarının tedavisinde kullanılmıştır. Rastlantısal değildir ki, eski bayramlarımızdan olan "Nevruz" çarşambalarına da yansımıştır. Halkımızın hafızasında bunların yanında "çıldığın", ayrıca büyülerin, pir ve kurumlara güveninde özel bir yeri vardır.

Açar sözler: Halk, tıp, korku, uyku, milli, kutsal, yöntem.

²¹ AMEA Folklor Enstitüsü. nubarhakimova@mail.ru



The Importance of Improvement of Fear in Folk Medicine

Abstract

In the article it is said about the solution ways to eliminate sleep, believes, quackeries in folk medicine. In order to eliminate fears, the treatment method of “gut tokme” and the usage of the plant “juniper” as the effective means of treating many diseases in the national medicine of the Turkic people are wide spread. At the same time, the water of the springs which was considered sacred by the Turkic nations had been used in the treatments of the after-effects of the fear illness. It is no coincidence that this treatment has been reflected in the pre-Tuesdays of Novruz holiday which is one of our ancient holidays. There is a special place of the belief “childag”, as well as the believe of witchcraft, sorcery, exorcism and sacred places in the memory of our people.

Key Words: Folk, medicine, fear, dream, national, sacred, method.



HALK HEKİMLİĞİNDE KORKU İÇİNDE İYİLEŞMENİN ÖNEMİ

Tüm dünyada öyle bir insan bulmak mümkün değildir ki, "o, korku duygusu geçirmesin. En ufak korkudan tutmuş büyüğüne, her birimiz farklı farklı korkulara tutuluruz. Diyorlar ki," Korkudan korkma, korkuyu yaratan nedenden kork. Sebep ise farklı oluyor"(11). Korku herhangi bir gerçek ya da muhtemel, tehlike karşısında işe düşen kendini koruma içgüdüğü sonucunda oluşan ve insanı dikkatli ve ihtiyacı olmaya mecbur eden bir duygu. Filozof, antropolog ve doktorlar bu hissin bilimsel izahını çoktan vermişlerdir. Eski Türklerin, eski efsanevi tesevvurlerinde ise bu fenomen "kut" denilen hayat enerjisinin şer ruhlar tarafından çalınmasının mantıksal sonucu olarak anlatılıyor. Bu hissin aradan götürülmesi, ruh tarafından çalınan türü sahibine iadesi, kutu istila etmiş ruhun, hastanın vücudundan kovulması için adamın sırtına vurularak belli büyüler okunur (12, 41).

İnsana onu korku yüzünden terk eden ve şer ruh tarafından çalınan kutunu, yani yaşam gücünü (yaşama aşkı) döndürmek için gerçekleştirilen bir başka geleneksel tedavi yöntemi ise "kut dökme" denir. Bu yöntemin uygulanması sırasında türkəçarə'lar hastayı taburenin üzerine oturtup kafasını mendille örtüyorlar. Sonra tabağı su ile doldurup onu hastanın kafası üzerinde tutuyorlar. Bu zaman içinde su olan tabakaya eritilmiş kurşun veya mum dökülür. Bununla paralel olarak, soru-cevap şeklinde büyü okunuyor:

-Ne döküyorsun?

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun?

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun?

Kut döküyorum.

-Ne döküyorsun?



Yürek arıyorum ben (bu kelimeler fısıltı ile söylenir)

Ben sadece aracıyım,

Şifası Allah'tan gelsin!

Kuf, kuf, kuf!

Türkçare'lerin sözlerine göre, eğer hasta çok korkmuşsa, soğuyan kurşun küçük parçalar halinde kabın çeşitli taraflarına dağılıyor. Oluşan külçelerin biçim ve şekilleri temelinde ise korkunun derecesi belirlenir. Bu işlem genellikle 1, 3 ve ya 7 defa yapılır. Bazense operasyon, kalp biçiminde soğumuş külçenin oluşmasına kadar sürdürülüyor. Kalp biçimli külçeye "kut" veya "kalp" denir. Onu bir paçavraya büküp hastanın elbisesinin kalbe yakın bir bölümüne yaparlar. Hasta onu kalbi sakinleşene kadar, yani korkusu geçinceye kadar kendisi ile taşımalıdır.

Tedavi sırasında kullanılan suyun bir kısmı hastaya içirilir, kalanını ise türkçare'ler, bir kural olarak, kendi omuzları üzerinden evin eşiğine atıyorlar (12, 38). Sonuçta korku geçirmiş adam sakinleşiyor, kötü ruhlar ondan uzaklaşır ve o, yeniden kendi kutuna kavuşuyor. Magik nitelikli "kut dökme" yöntemi birçok türk halklarında kullanıldığı konusunda yeterince bilgi bulunmaktadır. Örneğin xakasların çocuklardan korkuyu çıkarmak için aynı yöntemden ve kurşun yerine mum kullandıkları bilinmektedir (9, 44).

Sibirya'nın türk halklarının düşüncelerine göre, kut yaşam gücüdür. Onlar kut elde etmek için kendilerinin soy ve boy "tanrılar" ına veya da veli ruhlara hitap ederlerdi. Sanılıyordu, kutun kötü ruhlar tarafından "yenmesi" veya "çalınması" sağalmaz hastalığa veya ölüme neden oluyor (6, 136-137).

Sibirya tatarlarına göre, kut da can ve ruh gibi insanın içinde karar aldığını ve bazı özel durumlarda insanın bedeninden "uç", sonra geri dönebilir mi. Onlarda hatta şöyle bir ifade de var: "Kotom oçtı" (kutum uçtu). Altay türklerinin efsanevi düşüncelerine göre de yaşam gücü olan kut verimlilik ruhunun gelmesidir. Xakaslar ise kutu canlı insanın ruhu ile özdeşleştiriyor, onun bedeni terk etmesinin insanın hastalanmasına, geri dönmediği takdirde ise ölmesine sebep



olduğuna inanırlar. Tuvalılar da kutu insanın ruhu ile özdeşleştiriyorlar. Yakutlar ise onu ruhlardan biri olarak görüyorlar (13, 118-119).

Kutu ruhla eşitleyen teleutlara göre, insan korktuğunda veya belli bir heyecan geçirdiğinde o, vücudu adeta terk ediyor ve belli bir süre sonra da ya kendiliğinden veya da şamanın yardımıyla yerine dönüyor. Teleutlar kutun bedeni terk etmesine "kut çıktı" (qut çıkdı) diyorlar. Kutun çıkmasının felakete yol açacağına inanıyorlar. Düşünüyorlar ki, eğer bu çıkış geçici olsa, bu hastalığa, ömürlükse, ölüme neden oluyor. Bedeni terk eden kutun en büyük özelliği şudur ki, o, hemen kötü ruhları şıkar dönüştürüyor (10, 40-41).

L.P.potapov bildiriyor, "qut" kelimesi eski türk yazılarında, özellikle Orhun-Yenisey kitabelerinde da çok kullanılan kelimelerden biri oldu ve aynı anlamda kullanılmıştır (10, 33).

Türk halklarının ulusal tıbbında korkunun ve genel nevropsikoloji hastalıkların giderilmesi, ayrıca birçok diğer hastalıkların tedavisinde etkili araç olarak ardıç bitkisinden de yaygın kullanılır. Servigiller cinsine dahil olan bu kozalaklı çalı bitkisi hem çeşitli ilaçların hazırlanmasında, hem de yakıldığında dumanı ile kötü ruhların kovulmasında etkin araç olarak kabul edilir. Bu konuda İ.Q.Georgi ve İ.İ.Lepexinin verdiği bilgilerden bile belli oluyor ki, onun dumanının aracılığıyla tüm kötü ruhların uzaklaştırıldığına, büyü ve tılsımların hale getirdiğine inanılmıştır (7 107-108:8, 73-75).

P.S.Pallasın yazdığına göre, başkırtlar yakılan ardıç'ın dumanından hasta çocukları kötü ruhların etkisinden kurtarmak, ayrıca evlerini büyücülerin büyü ve

büyüsünden korumak için kullanırlarmış (14, 655). V.Z.Qumarovun topladığı malzemelere göre, Ural türkleri söz konusu bitkinin meyvelerini kaynatır ve suyunu idrarını tuta bilmeyen çocuklara içirirlerdir.

Z.Minibayevanın türkeçare'lere dayanarak yazdığına göre, qıcolma'ya tutulup büzülen ve çırpınan adamı yalnız ardıç'ın yardımıyla iyileştirmek mümkündür. Bunun için ardıç ağacının dallarının kaynatıldığı sıcak suda banyo kabul etmelidir.

Onu küçük aralıklarla üç kez 10-15 dakikaya küvete oturtmak ve içmeye sıcak süt vermek gerekir. Alim tanıkların sözlerinden hareket ederek bildiriyor ki, kramp olan ve ayakları tutulan



bir kız banyoya aparmış, yukarıda tarif edilen prosedürden geçirmiş ve kız banyodan eve kendisi, kendi ayakları ile dönmüştür (12, 43).

Belirtmek gerekir ki, Doğu'nun ve Türk dünyasının büyük alimi Ebu Ali ibn Sina ardıç'ın kaliteleri hakkında detaylı bilgi vererek ondan ilaç gibi kullanmayı tavsiye etmiştir. O yazıyordu ki, ardıç'ın meyvesinin morarana kadar kaynatılmasından ve susam yağı ile karıştırılmasından alınan solüsyon kulağa damlatılması sağlıktan yardım ediyor. Alimin bildirdiğine göre, eğer eklemlerdeki şişlik ve ağrılar kronik hal alırsa, kurutulmuş ardıç meyvesini alıp üzerine su ilave etmek, hafif ateşte kararınca kadar kaynatmak, sonra bu sudan 349 gram ayırarak ona 100 gram susam yağı ilave edilmelidir. Hasta bu solüsyonu çiğ üzümün suyu ile birlikte içmelidir. İbni Sina eserinin başka bir yerinde ise şöyle yazıyor: "Delik zamanı... Bağlamada ardıç'ın meyvesinden, sevrin palamut ve yapraklarından kullanmak olur"; "Dalak sertleşmesinin istenilen tedavisi sırasında... İçerisinde ardıç meyvesi ve servi palamutları kaynatılmış sirke veriliyor". İbni Sina damak ülseri, mide bozukluğu ve karaciğerdeki tümörlere karşı da aynı bitkiden kullanmayı tavsiye etmiştir (2, 349).

Türk halklarının halk arasında kutsal sayılan pınarların suyundan ve killi toprağından da birçok hastalıkların, özellikle korkunun bozukluklarının tedavisinde yaygın olarak kullanılmaktadır. L.B.çañıbayevanın topladığı materyallerden görüldüğü gibi, altaylılar "arjan" adını verdikleri çeşmelere kutsal yer olarak yaklaşmışlardır. Aslında onlar çeşmelerin kendine değil, onların yüzlerine tapınırdılar. Mineral kaynakların tedavi edici bu yüz pratik hesap ediliyordu. Arjanın ziyaret edilmesi için en uygun dönem yaz ve sonbahar mevsimleri hesap ediliyordu (12).

Altay türkleri çeşme başındaki ağaçların dallarına eski parçaları bağlıyor, arjana ise metal sikkeler atıyorlardı. Ziyaret sırasında bazı yasaklara uymak önemliydi. Örneğin, pınar'ın yakınlarında toprağı kazmak, çalıları kırmak, suyun kalitesine hoşnutsuzluk etmek olmazdı. Eğer herhangi bir ailenin bu veya diğer bireyi ölseydi, bu aile sağlıksız hesap edilir ve onun üyelerinden hiçbiri bir yıl boyunca çeşme başına gelmezdi. Bu yasaklara emel etmeyenlerin gazaba gelerek, hastalığa yakalanacağına inanıyordu. Şöyle düşünüyorlardı ki, iyileşme süresi veya genel iyileşib-iyileşmemek insanın suçunun derecesine bağlıdır. Çeşmeyi ziyaret ettikten



sonra orada gördüklerini, aynı zamanda uykularını bir yıl içinde başkalarına anlatmak yasak idi. Bu kişilerden onların sağlığını sormak da yasaklardan biri idi (12, 153; 6, 67).

Q. Sayılov su ile ilgili Zakatala bölgesinde kaydeden ilginç geleneklerden birine değinerek, R.Aliyev'a atfen bildiriyor, "Nevruz bayramı günü sabah erkenden aksakal biri uykudan kalkıp, hiç kimseyle konuşmadan su başına gider, el-yüzünü yıkar ve bu sudan getirerek kendi evine, bahçesine, aile üyelerine çiler geçen sene ağırlığını, acısını yıkayıp geçsin, gelecek yılı, rızklı-bereketli, net, rahat, huzurlu, başarılı ailesini ise sağlam yapsın" (2; 309, 15).

Azerbaycan türkleri inanıyorlardı ki, "Su çarşambasında nehir kenarında, su üstünde korkan adamın başından üç kez sağdan, üç kez soldan su atarsan korkusu geçer. Su çarşambasında korkan kişiye kulübe suyu içiriyorlar" (1, 54). B.Abdulla yazıyor, "akarsu canlı ve kutsal sayılıyordu" (2, 163). Sanılıyordu, "Yılın son çarşambasında gece yarısı yıkanıp paklanandan sonra akarsuyun kenarında oturup, niyetini ona konuşsan, o amacına ulaşırsın. Derdini, acısını, hastalığını suya söylersen, su gece hepsini kendisi ile götürür, - demişler" (8, 94).

A.Babek bu inançla ilgili ortaya ilginç bir soru koyuyor ve onu yanıtlayarak yazıyor: "Peki insan kendi niyetini suya kimin için konuşuyor? Bu, ilginç bir konudur. Burada eyeleri hatırlamak gerekiyor. Niyeti eyelerden başka kime konuşabiliriz ki! Ama suların eyesi var. Demek son çarşamba gecesı suyun sahibi insanı duyuyor, onun isteklerini dinleyib, nasibini verir. Su hem de insanın bütün ağırlıklarını temizler. Bununla yine de onaylanıyor bu su ilkin-evren sudur. Mucizedir, insanın azar-bezarını alır, sağlık armağan ediyor, onun dileklerini yerine getiriyor" (3, 8).

Bugün artık Azerbaycan'da korkan adam için, neredeyse eski büyüler okunmuyor. Elle birkaç kez onun kafasına ve yere değinilerek arapça "Bismillah" (Allah'ın adıyla) diyor. El hareketi ise, kanaatimizce, eski avının uygulanması sırasında olduğu şekilde kalmıştır ve eski "Korku kırma" büyüünde yer alan aşağıdaki sözlerin hareketlerle ifadesidir:

"...Ayak altından

Toprak aldım,

Kafan üstü



Gölge düşürdüm...".

"Korku kırma" büyüsunü İslamın etkisine daha çok maruz kalmış şehirlerde artık dualar, yani Kur'an'dan seçilmiş bazı ayetler veya İslami konulu deyimler yer alıyor. Örneğin;

"Ya kafiyən min kulli şeyy. Ve la yəkfı minkə şeyun fıssəmavati vəl erz. İkfını ma əhəmməni bin əmrıd dunya vəl axirəh. Ve sallı ala Muhammed'in ve alih" (4, 54). Halk tıbbında öcülerin ortadan kaldırılması yolları (inançlar, dualar ve diğer yollar) içerisinde çıldağın da kendine özgü yeri ve rolü vardır. "Çıldağ - dağ demektir. İnsanı tiksindir'mak için vücuduna dağ-yanar ateş basıyorlar. Anlatılanlara göre, insanın belirli noktaları var ki, bu noktalara ateş bastığında beden uyanıyor. Çıldağ sırt bölgesinde başlayıp, göğüs, kollar ve bacaklarda bitiyor" (4).

Bu bakımdan o, Çin halk arasında yaygın kullanılan noktalı masajı hatırlatıyor. İnsanın sağlığı açısından güvenin büyük rol oynadığını, yani sağlıklı olduğuna inanan insanın tüm hastalıklardan uzak olabileceğini söyleyen psikolog Aynur Alibeyli bildiriyor, "bir insan bugün ağır hastalanacağını düşünürse, onun bütün vücudu bu düşüncelere tabi olur. En azından morali bozuluyor, kanı kararmış, kendini kötü hissetmeye başlar. Bütün bunlar sırf inançla ilgilidir. Yani insan neye kendini daha çok inandırırsa, o da yaşanıyor. Bazen karşılaştığımız olaylardan moralimiz bozula bilir. Böyle anlarda korku, nazar ve bu gibi şeyler aklımıza geliyor. Düşünüyoruz ki, her nedense korktuk veya birilerinin kötü nazarı ile karşılaştık. Oysa bu bizim olumsuz düşüncelerimizin sonucunda bedenimize biriken negatif enerjidir". Onun sözlerine göre, "bazı insanlar öyle düşünüyor, ildağ, nazar çıkaran gibi halk hekimleri onları iyileştirmeye kadirdir. Bu nedenle de onlara başvuruyorlar. Aslında çıldağa, nazar çıkarana veya falcıya giden insan güvenle ilerliyor. Düşünüyor ki, karşısındaki insan onun sorunlarını ortadan kaldırmaya muktedirdir. Kendini yandırdırır, acıya katlanıyor ve düşünüyor ki, korkuyu, nazarı bu yanma ile canından çıkacak. Oysa beden yanar, ağrı ile insanın düşünceleri uyanıyor, güveni artıyor ki, onun sorunu geçti" (4).

Halk arasında çeşitli hastalıkların giderilmesinde çeşitli pir ve inanç yerlerinin özel rol oynadığına inanç da yaygındır. Bu bakımdan korkunun ortadan kaldırılması da istisna değil. Kuba rayonu topraklarındaki pir ilgili malzemeleri incelerken kim ise "tütyə" ile ilgili metinlere özel önem veren araştırmacı X.Memmedova söz konusu açısından ilginç bir metin sundu:



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı

"Daha çok genç erkek ve kızlar gelirdi bu pirin üzerine. Sonra müceyir hepsine "tütyə" (tütyə-tütyə pir üstünden toprak alınır ve pınar'ın suyu ile kapta karıştırılır) içirdi. "Tütyə"ni kafaya-sırta, el-ayaklara da sıvarlar ki, korku ve hastalık varsa, candan çıksın" (15, 90).





KULLANILMIŞ EDEBİYAT

1. Abdullah B. Azərbaycan tören folkloru. Bakü: Kismet, 2005, 208 s.
2. Azərbaycan folkloru antolojisi. IX c. Gencebasar folkloru / tertip edenler İsmailov H, Kuliyeva R. Bakü: Seda, 2004, 522 s.
3. Babek A. Azərbaycan folklorunda su stixiyası ilə inancın əlaqəsi. Avtoref. Filol. Üzere felsefə d-ru bilimsel dərəcəsi almaq üçün. Bakü: AKADEMİ Folklor Enstitüsü, 2012, 25 s.
4. Türküler, inanclar, alkışlar. Bakü: Yazar, 1986, 216 s.
5. Seyidov M. Azərbaycan efsanevi düşüncesinin kaynakları. Bakü: Yazar, 1983, 326 s.
6. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: 1980, с. 136–137
7. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов и их житейских обрядов. СПб., 1799
8. Лепехин И. И. Дневные записи путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. СПб., 1802. ч. 2.
9. Кустова, Ю.Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб., 2000, 159 с.
10. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука, 1991, 321 с.
11. Tağıyeva R. Azərbaycanın xalq tətbiqi sənətində qoruyucu simvollar. Təsviri və dekorativ - tətbiqi sənət məsələləri // http://www.azcarpetmuseum.az/Az_xalq_tetbiqi_simvollar.pdf
12. Минибаева З. И. Традиционная медицина // Курганские башкиры. Уфа: 2002



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı

-
13. Валеев Ф.Т. Алтайские этнические элементы у западносибирских татар // Этнография народов Алтая и Зап. Сибири. Новосибирск:Наука, 1978, с.104-123
14. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1809
15. Memmedova H. Guba pirləri: Funksiyonel sınıflandırma ve inanç sistemi // “Dede Korkut” dergisi. Bakü: № 2, 2010.





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAIJAN Özel Sayısı





Psikolojik Kompleksler Bağlamında Destan Yaratıcılığı

Dr. Safa GARAYEV²²

ÖZET

Psikanaliz en genel anlamda araştırdığı kültürel gerçekliğin veya psikolojik subjektin faaliyyet ve davranışlarını "neden ve sonuç" ilişkisi bağlamında öğrenir ki, bu da incelenen olgunun insanın hangi duygusal talebinden (tabu ve korkularından) üremesine daha inandırıcı bir şekilde açıklık getiriyor. Genel olarak kültürde olduğu gibi, epik eserlerin sujetinde de psikolojik kompleksler yaratıcı enerji olarak katılıyor ki, bu da onun anlaşılmasında psikanalizin uygulamasını gerektirir. Bu açıdan "Köroğlu" destanın en önemli karakterleri olan Köroğlu ve Alı kişi ilişkilerinin [Oedipus](#) kompleksi bağlamında öğrenilmesi bütünüyle eposun kültürel mahiyetinde duran psikolojik gerçekliğin öğrenilmesinde önemli bir rol oynaya bilir.

Anahtar kelimeler: Baba-oğul çatışması, amca ve yeğen çatışması, Köroğlu, psikolojik kompleks, psikoloji anlambilim.

²² (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü
safagara@mail.ru)



Epic Creativity in The Context of Psychological Complexes

ABSTRACT

Psychoanalysis studies the activity and behaviors of cultural reality or psychological subject in the context of “reason and result” relation and it brings clarity in believable form that which emotional demand (taboo and fear) the man derives. As in culture in the plot of epic works the psychological complexes perform as a creative energy and it makes inevitable the application of Psychoanalysis in its understanding. From this point of view the studying of the main images of the epos of “Koroglu” – Koroglu and Ali kishi relations in the Oedipus complex can play an important role in the clarification of psychological reality standing under cultural substance of the epos.

Key words: Father-son conflict, the conflict among the uncle and nephew, Goroglu, the psychological complex, psycho-semantics.



PSİKOLOJİK KOMPLEKSLER BAĞLAMINDA DESTAN YARATICILIĞI

"Köroğlu" destanında Oedipus konfliktinin mahiyetini kısa bir biçimde dikkate iletmek için destanın birkaç varyantı üzerindeki gözlemlerimizi dikkate sunmak isteriz. Bunun için Paris nüshası ve Uygur varyantı esas araştırma materialı gibi seçilmiştir.

Konudan belirli kayıtları dikkate iletmezden önce bir daha belirtelim ki, Oedipus konflikti bağlamında bazen anne ve baba imajından biri en baştan konudan alınıyor ki, bu da destanı ahlak normlarına uyumlu bir şekle sokmak semantiği taşıyor. Sonuç itibarı ile sujet nüvesinde dayanan psikolojik kompleksi hatırlatmayacak bir biçimde sanatsal olguya dönüşür.

İlk önce Paris nüshasından bazı kayıtlarımızı kısa bir biçimde dikkate iletelim. Paris nüshasında anlatılıyor ki, Mirze Serraf Türkistan şahının baş yalıcısı idi. Bir gün mirzeye haber veriliyor ki, Ceyhun nehrinden bir at çıktı ilhıdaki iki atla yakınlık ettikten sonra döndü deryaya girdi. "Madyanlar doğduğu zaman Mirze onların yanına geldi. Doğan kulunları yere düşmemiş çadıra büküldü. Kulunlar çok tüylü, bedheybet idi "[Köroğlu 2005; 13]. Daha sonra Mirze bu bedheybet gibi nitelendirilen atları da say-seçme atlar adıyla şahın tövlesine götürüyor. Bu zaman "Padişah atlara bakmak için ahıra geldi. Tayçaların hepsini beğendi, ama o iki taydan hoşlanmadı. Padişah Mirzeni yanına çağırdı. Buyurdu ki, galiba, bu kişi beni acemi buldu. Mirze yaşlanıp, görünür, daha at tanımıyor. Padişah emr eledi ki, Mirze'nın gözlerini ısıtılmış şişle oysunlar .

Padişahın hükmü ile Mirze'nın gözlerine şiş sokup, çıkardılar. Mirze oradan eve döndü "[Köroğlu 2005; 13]. Sujetden görüyoruz ki, Mirze atların kökeni hakkında hiçbir bilgi vermeden onları şaha sunar ve sonuçta gözleri çıkarılır. Yani o iyi atı tercih bilmediği için, kötü atı iyi atlar gibi kaleme verdiği göre gözleri çıkarılır. Burada Mirze ile şah arasında çatışma belli bir bilgi boşluğundan oluşur ki, bu anlamsal boşluğun izahı konfliktin mahiyetini daha açık biçimde yorumlamamıza olanak sağlıyor. Çünkü destanın mahiyetinde duran çatışma esasen bu noktadan başlıyor. Burada bilgi boşluğunun Mirzenin kötü atı iyi at gibi sunması, Şah'ın ise kötü atı sadece kötü at gibi kabul etmesinden oluştuğunu görüyoruz. Burada soru ortaya çıkıyor: Peki neden şah Köroğlu'nun babası Mirzeden atlar hakkında hiçbir ek bilgi



almadan onu gözden mahrum etmek fikrine düşür ve ya Mirze neden gözleri çıkarılırken bile atların kökeni hakkında bir bilgi sunmak fikrine düşmüyor? Bize öyle geliyor ki, bu sujetdeki olayların "körlük" mifemini aktüelleştirme zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bu anlamda bu bilgi boşluğu (yani belirsizlik) arkaik mitolojik motiflerin folklor sujetlerinde gerçekleşmesini sağlayan ortamı temsil etmektedir.

Destanın bilgi teminatında boşluk yaratarak babanın cezalandırılmasını sağlayan, dolayısıyla babanın kör olmasına yönetmenlik yapan Oedipal konfliktin esas fonksiyonu olan Rövşendir. Tesadüfi değildir ki, babanın gözlerinin kör edilmesi oğlun metinde aktüelleşmesini sağlıyor. Babanın gözünün kör edilmesinden sonra Rövşenin kahraman gibi yetiştirilmesi süreci başlar ki, burada da Oedipal çatışma öğelerini görmek mümkündür. Mirze'nın gözünün kör edilmesinden sonra böyle bir epik olay anlatılır: "O zaman Mirze'nın oğlu Rövşen on dokuz yaşındaydı. Rövşen medresede derste idi. Rövşene haber ulaştı ki, padişah babasını kör etti. Rövşen medreseden çıkıp ağlayarak babasının yanına geldi. Mirze gördü Rövşen çok ağlıyor, dedi ki, ağlama, ben yıldızlara bakıp senin kaderini okudum. Sen bir pehlivan olup padişahdan benim öcümü alacaksın. "Ama Mirze hem de müneccim idi. O, yıldızların sırrından haber tutuyordu. O, oğluna bildirdi ki, senin kaderin çok parlakdı, herkese galip geleceksin " [Köroğlu 2005; 13]. Epik metinde bundan sonraki tüm olayların kaderi babanın oğul üzerine koyduğu bu borç bazında belirlenir. Babanın oğul için belirlediği bu çatışma düzeyi kahramanın tüm kaderinde belirleyici rol alıyor. O sanki kendi kaderini babasının belirlediği çatışma boyutlarında yaşamaya başlar. Ata konfliktini belirleyici kalitesini sürdürerek oğlunu şahın huzuruna giderek ondan atı almasına ısrar ediyor. Ve Rövşen onun sözüne kulak vererek atı şahdan alır ve babasının taleplerine uygun şekilde büyütmeğe başlar. İşte bu noktada, baba ve oğul arasında çelişki düzeyi daha da derinleşiyor.

Mirze atların büyütülmesi sırasında ona ışık düşmemesini ve insan gözü bakmamasının önemini anlatsa da Rövşen ata bakıyor ve onun üzerine ışığın düşmesine neden olur: "Tövlenin tüm delme-deşiyini öyle bağlıyor ki, kırk güne gibi iğne deliği boyda da olsa, oraya ışık düşmesin. Rövşen dayanamayıp otuz dokuzuncu gün tayçaya temaşa etmek için göz yekelikde bir delik açtı. Gördü tayça ışık gibi parlıyor. Rövşenin bir bakışıyla ele bil ki, bu çırak söndü, tayça da soldu. Rövşen deliği tutup babasının yanına geldi. Ertesi Mirze Rövşene dedi ki, oğlum, bugün



kırk gün tamam olur, dur gedek atı tövleden çıkararak. Baba ile oğul tayçanın yanına geldi. Mirze'nın gözü görmüyordu, elini atın başına, beline, el-ayağına çekip dedi ki, "seni cavan ölesen, oğul, buna ışık değıp". Rövsen sordu: - Baba, sen nereden bildin, ata ışık değıp? Mirze dedi: - O yüzden biliyorum ki, at solub, kolu kanadı eriyip "[Köroğlu 2005; 14].

Buradaki çatışma “atlara ışık değımemelidir” yasağının Rövsen tarafından “ışık salınmakla, gözle bakılmakla” bozulmasıdır ki, bu da babanın ona, "seni genç ölesen, oğul, buna ışık değıp" demesi ile sonuçlanır. Oğulun bakmamalı olduğı karanlık dünya (tövle) atı yeni niteliklerde doğuracak rahim gibi yorumlana bilir. Yani baba oğula dölleme ve yetiştirme mekanına bakmayı yasaklar ki, bu da Rövsenin delikten bakması ile bozulur. Zann ediyoruz ki, burada tövle yasağı psikanalitik bağlamda kadın rahmine bakmaya konulan yasakla aynı sematik içeriğe sahiptir ve bu da incest yasağını ihlal edenlere verilen "ölüm" cezası ile sonuçlanır.

Tesadüfi değildir ki, vücudnamelerde ana rahmi zulmet, karanlık bir yer olarak tarif edilir. XVII yüzyılda Aşık Salih tarafından yazılmış bir vücudnamede denir: Sanadılar ayım, günüm, Karar tapdı sür-sümüyüm, Seraser insana döndüm, Zülmetden dünyaya döndüm [Fikretkızı 2014; 57]. Başka bir vücudnamede ise “anne betni” “yerin betni” gibi anlatılır: “Yerin betninde idi mekanım benim, Olmuş idi katbakat yerler meskenim, Birden yer yarıldı, esdi bedenim, Bir dağın ucundan vulkana geldim” [Fikretkızı 2014; 67]. Diğer bir vücudnamede ise dünyaya geliş, doğulma böyle tasvir olunur: “Gözüm açıb rövsen gördüm cahanı”. Bu anlamda Rövsene konulan yasak betne konulan yasaktır ki, o da bunu ihlal etmekle baba mülkiyetinin tabi edici gücünden boyun kaçırmış olur. Bununla da atların doğuşu süreci babanın belirlediğı prensiplerle değıl, oğulun prensipleri esasında gerçekleşmiş olur. Bize öyle geliyor ki, bu olgunun da temelinde Oedipal çatışma ögesini görmek mümkündür.

Rövsen daha sonra babasının belirlediğı gibi atları deniyor, babasından da bazı dersler aldıktan sonra şahın karşısına çıkararak atın nasıl bir at olmasını ona gösteriyor.

Daha sonra Mirze oğlu Rövsene onu yakınlıkta olan bir adaya aparmağı emr eder. Ve işte o burada oğluna çarşamba gecesi yıldızların çarpışmasından oluşacak pınar köpüğü hakkında malumat verir: Oğlum, bu arada bir çeşme var, oraya gitmek lazımdı. Sonra Mirze dedi: - Çarşamba gecesi o bulağın başına gidersin, bu kitapta olan duayı okuyup gözlerini o iki yıldız



dikersen. Duayı okuyan zaman o iki yıldız birbirine yaklaşıcak. Yıldızlar yaklaşıncaya çeşmenin suyundan beyaz köpük çıkacak. Mirze Rövsene bir kab verdi: - O köpüklü sudan doldurup bana getirirsin. Rövsen çarşamba gecesi kap ile kitabı alıp çeşmenin başına geldi. O, Mirzenin dediğine emel etti. Köpüklü suyu alıp ayağa kalktı ki, babasına getirsin. Rövsen henüz genç, cahil idi. O, henüz kamilleşmemişti. Bu yüzden de, köpüklü suyu kaba doldurup başına çekti. Sonra babasının yanına geldi. Mirze ondan olanları sorup dedi: - Köpüklü su getirdin mi? Rövsen cevap verdi: - Senin dediklerine emel ettim, ama su köpüklenmedi. Mirze dedi: - Su Köpüklenib! Doğrusunu de görüm, köpüklü suyu neyledin? Rövsen daha gizletmeyib köpüklü suyu içtiğini itiraf etdi.

Mirze dizine dövüp dedi: - Evin yıkılsın, nasıl ki, beni kendi yüzüne hasret koydun, seni görüm evlat yüzüne hasret kalasın. O köpüklü su benim gözlerimin dermanıydı. Sen çok cesur, basılmaz adam olacaksın, ama beni dünya ışığına hasret koydun. O, benim gözlerimin dermanıydı, ondan biraz gözlerime çekip, kalanını sana verecektim. Sonra Mirze vasiyet etti ki, ölüyorum, bundan sonra ne söz okursan, Köroğlu adıyla bitir" [Köroğlu 2005; 18]. Metinden anlaşılacağı gibi, burada baba ve oğul arasındaki çatışma daha açık kodlarla tecessüm edilmiştir. Görüldüğü gibi, Alı kişi burada da çarşamba günü kaynayacak çeşmenin köpüklü suyuyla gözünü tedavi etmek için adaya gelir. Ama burada da o suyun neden gerekli olması konusunda Rövsene tek kelime bile söz etmiyor. Burada oluşan bilgi boşluğu Rövsenin yıldızların çarpışmasından oluşan köpüklü suyu kendisinin içmesi ile sonuçlanır. Bize öyle geliyor ki, burada da Mirzenin izah vermeden adım atmasına yol açan metnin Rövsenin mevkiine uygun kurulmasından kaynaklanmaktadır.

Oedipal çatışma burada da Mirzeni çıkılmaz bir duruma düşürüyor. Ona izin vermiyor ki, suyun ona neden gerekli olmasını oğluna anlatsın ve sanki burada da Mirze'nen el-kolu bağlanıyor. Bu da çarşamba günü meydana çıkan ve yeniden doğma semantiği taşıyan köpüklü çeşme suyunun Rövsenin kendisinin içmesi ile sonuçlanır. Yani metinde her şey Rövsenin bir kahraman olarak yetiştirilmesine hizmet veriyor. Görüldüğü gibi metinde son olayların çarşamba gecesi meydana çıkmasından söz edilir. Folklor inançlarından belli olduğu gibi çarşamba günün sabahı günü çeşmeden, akan çaydan getirilen su evin çeşitli yerlerine serpilir ki, bu da evi yeni yaratılış sürecine koşan sembolik davranış eylemi olarak açıklanabilir.



Oedipal çatışma (veya arzular) atamı yeni yaratılış sürecine geçmeğe izin vermiyor ve o kör olarak eski dünyada kalır. Bunun aksine olarak Rövsen babası Mirzeni çarşamba gününden önceki eski dünyada terk ederek onun gösterdiği yöntemle yeni kapasitede doğuyor: o yenilmez yiğide dönüşür, ona saz çalmak ve deli narası atmak ihsan olunur. Tesadüfi değildir ki, destanda Mirze Rövseni onu dünya ışığına hasret koymakta suçluyor.

Gerçekten de, metnin poetik mantığında onun babasına getirmeli olduğu suyu kasıtsız olarak, cahilliğinden kendisinin içmesinden bahsedilir. Ama bu da Oedipus konfliktinin tarafını oluşturan Rövsenin babaya karşı düşmanlık hislerinin bedii koda dönüştürülmesi gibi izah edilmelidir. Dastan metninden de görüyoruz ki, Rövsen hatta babasını kandırmaya da gayret ediyor. O, önce babasına çeşmenin kaynamadığını söylüyor ve suyu kendisinin içmesini gizlemeye çalışır, bu da bu suyun baba için önemini anlamadığı anlamına gelmiyor. Aksine, o suyun magik gücünü bildiğinden onu kendisi içiyor. Oğulun babayı ışıklı dünyadan mahrum etmesinde Oedipal konfliktin mahiyetine uygun olarak onu fallik güçten mahrum etme semantiği de vardır.

Oğulun baba tarafından cezalandırılmasının semantiğinden görüyoruz ki, cezalandırma aktı uygun parametirler üzere gerçekleştirilir. Düşünüyoruz ki, baba tarafından oğula verilmiş cezanın (evlatsızlık) anlamı evlâdın babaya karşı yaptığı hareketin de sematiğini açmak gücündedir: oğul babaya su vermemekle onu fallik güçten mahrum etmiştir ki, bu da evlatsızlık gibi onun kendi karşısına çıkmıştır. Ata oğlu evlatsızlıkla cezalandırdıktan sonra ona "bundan sonra ne söz okursan, Köroğlu adıyla bitir" demesi de körlük ve övladsızlık arasında semantiğ ilişkinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Burada "köroğlu" adı sadece babanın fiziksel parametresinin göstergesi olarak anlaşılmalıdır. "Köroğluluk" övladsızlıkla sembolik eşdeğer olmak üzere, hem de babaya karşı işlenen günahın sonucunu kahramanın kendi üzerinde taşıması gibi anlaşılmalıdır. Bu anlam bir halk deyiminde de kendi gücünü korur: "Çoğu babasının gözünü çıkardı ki, Köroğlu olsun ama kör kişinin oğlu oldular". Destanda da gerçekten kendi babasının gözünü çıkaran, onu dünya ışığından mahrum eden Rövsen kendisidir.



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

Bize öyle geliyor ki, tüm bu ihtilafın temelinde Oedipal çatışma durur, bu esasta da oğul kendi babasını dünya ışığından mahrum etmekle onu hem de fallik güçten yoksun bırakıyor ki, bu da bir destan kahramanı gibi Köroğlu'nun baba mülkiyetinin tabe edici gücünden kurtularak bağımsızlaşmasına imkan verir.

Bir daha belirtelim ki, "Köroğlu" destanının tüm versiyon ve varyantları tek bir sisteme esaslanır. Bu anlamda Oedipal konfliktin izahı sırasında destanın Türkmen ve Uygur varyantlarına dikkat etmek maksada uygun olurdu. Bilindiği gibi destanın bu varyantlarında kahramanın adı Köroğlu değil, Goroğlu gibi geçiyor. Buna bir adın farklı versiyonu gibi bakmak yanlış olur. Öyle ki, birçok araştırmacılar Köroğlu ve Goroğlu adı arasında semantik mahiyete göre eşitlik işareti koyuyorlar. Belli anlamda böyle bir açıklama doğrudur, ama kahramanın adlandırılmasında sembolik eşedeğer olarak ortaya çıkan Köroğlu ve Goroğlu arasında ciddi bir anlam farkı vardır: Köroğlu adı kahramanın baba hattı esasında adlandırmayı esas aldığı halde Goroğlu adında kahramanın ana hattı esasında adlandırılması esas alınmıştır. Fikrimizi daha açık anlatmak için destanın Uygur varyantında kahramanın doğuşunu ve ilk konfliktlerini içeren bölümüne kısa bir şekilde dikkat etmek isteriz.

Destanın bu varyantında Köroğlu veyahut da Goroğlunun annesi ve babası hakkında müeyyen bilgilere rastlanmaktadır. Destanda anlatılır ki, Goroğlunun dayısı Ehmedhan Esenhan, Bülbülhan, Çingizhan, Günhan gibi hanlara da hükmü geçen hükümdardır. Ahmethan'ın kızkardeşi Zulper Ayim bir gün has bahçede cariyelerle dans ediyormuş. "Bir gün has bahçenin yanından Hazreti Ali geçiyordu. Bu zaman Zulpar Ayim tahtında oturmuş, saçlarını tarayırdı. Ali'nin gözü Zulper Ayime takıldı. "Bu ay yüzlü peri benden bir erkek çocuk doğursaydı, ne güzel olurdu" diye düşünerek oradan geçip gitti" [Saluk 2008; 300]. Bu zaman kızın vücudu ürpenir ve hamile kalıyor. Aynaya bakan kız yüzüne düşen lekelerden çok rahatsız olur ve kendi kendine diyor ki, oysa ben hala evlenmemişim. Bu nasıl olabilir. "Zulper Ayim kendi kendine:" Kardeşim Ehmedhan şöhretli bir padişahdır. O, bu işi duyarsa elbette bana ihanet ettin der ve çok kızar! Ona bu ağır hakaret olur! deyip seccadeyi serip kibleye karşı oturarak: "Bütün mahlukları besleyen, yaratan Allahım beni bu halde utanç içinde koymakdansa canımı al"[Saluk 2008; 300]. Kızın duası kabul edilir ve o ölüyor. Kabirde karnında altı aylık olmuş çocuk doğuyor ve kamıştan nefes alarak yaşıyor. Bir gün Kamber dede bir atın mezarda çocuğu



emzirdiğini görüyor. Mezarın Ahmedhanın ablası Zulper Ayimin olduğunu bilen Kamber dede Ahmethanı oraya çağırıp ablasının kabrinden doğan çocuğuyla ilgili ona bilgi verir. Çocuk mezardan doğduğu için Kamber dede ona Goroğlu adını verir. Ahmedhan Goroğlunu karısı Ezimköz Ayima bırakarak ava çıkıyor. Bu zaman Şahtarşahın komutanı Daniyat Ezimköz Ayimin resmini görüp ona vurulur. Ve istiyor onu kaçırsın. Goroğlu da onun atı Leylikiri görüp istiyor ki, onu emziren kendi atı ondan döl tutsun. Daniyat diyor ki, ben buna o şartla razı olurum ki, Ahmedhanın karısı Ezimköz Ayim dokuz kat elbise giyip kendi eliyle bana su versin. Goroğlunun takidinden sonra Ezimköz Ayim bunu yapıyor ve Goroğlu da kendi atını Daniyatın atıyla cütleştirir.

Daha sonra Daniyat Ezimköz Ayimi kaçırıyor. Ahmedhan geri geldiğinde Goroğlu pişman biçimde bu konuda amcasına bilgi verir ve Ahmedhan ona der ki, pişman olma. Ben daha güzel eş alabilirim. Ama Goroğlu ona on yaşında at üstünde Ezimköz Ayimi geri alacağını söyler. Zaman gelir Goroğlu on yaşında Ezimköz Ayimi geri almak için yola çıkıyor. Ama artık Daniyattan çocuk dünyaya getiren Ezimköz Ayim Ahmedhanın onu kabul etmeyeceğini söylüyor. O, Goroğluyla gelmek istemedikde Goroğlu Daniyatın 7 yaşındaki kızını alıp kaçıyor. Onun arkasınca giden Daniyatın atı Goroğlunun atının geçtiği çaydan geçemiyor ve o boğulup ölüyor. Daha sonra Goroğlu Ağa Yunus Peri dahil olmakla 9 kadınla evlenir. Destanda daha sonra tarif edilir ki, Goroğlunun dayısı Ehmedhan bir rüya görür: "Onun gördüğü rüya böyle olur: Ehmedhan yüksek bir dağın altında kalmıştı". Bu rüyayı yakınlarından birine söyledi. O da bunu şöyle yordu: "Şahlık senden başka bir erkeğe geçecektir" Ahmedhan bu yorumu duyduktan sonra Çembil halkını etrafına topladı. Kırk gün kırk gece şenlik yapıp hükümdarlığım yada kalınca sana kalsın deyip tahtını Goroğluya verdi ... 25 yaşında altın tacı başında, kırk emiri yanında Goroğlu Çembilin padişahı oldu"[Saluk 2008; 323].

Görüldüğü gibi, Uygur varyantı kahramanın doğuluşunu da kapsıyor. Fakat burada kahramanın babası müslüman dünyasında kutsal bir kişi olan Hazreti Ali'dir. Zülper Ayim Ali'nin bakışından, dolayısıyla gözünden hamile kalmıştır. Bu da gözün fallik semantiğe sahip olduğunu gösteren olgu olarak dikkat çekmektedir. Bu anlamda Kafkas varyantlarını temsil eden Köroğlu destanları da dahil Paris nüshasında babanın gözünün oğul tarafından kör bırakılmasının hadım edilme kompleksi ile, yani fallik güçten mahrum etme semantiği taşıması



ile ilgili yukarıdaki görüşümüz belli bir oranda kendi onayını buluyor. Yani göz Köroğlu destanının Uygur varyantında şu veya bu derecede fallik anlamını daha net belirtiyor. Ama burada kahramanın babasının kutsal Hazreti Ali gibi anlatılması babanı tüm konfliktlerin merkezinden uzaklaştırır.

Burada baba ile oğul arasındaki çatışma dayı ve oğul arasındaki konfliktle değiştirilir. Destandaki baba-oğul çatışmasının oğul ve dayı konflikti ile değiştirilmesine dikkat çekmeden önce burada başka bir konuya değinmek istiyoruz. Görüldüğü gibi, burada kahraman babaya işaret eden Köroğlu adıyla değil, anneye dikkat çeken Goroğlu adı ile adlandırılır. Bu da tesadüfi olay değildir. Kahramanın Oedipal çatışmayla alakadar olması onun farklı versiyon ve varyantlarında da kahramanın bu konfliktin farklı üyelerine (yani anne ve babaya) işaret edecek biçimde adlandırılmasına neden olmuştur: Köroğlu adı kahramanın babayla konfliktini (kör babanın oğul gibi), Goroğlu adı ise (ölü anneden doğan kahraman gibi) anneye yakınlığını kabartır.

Uygur varyantında anneye yakınlık, açıkça belirtildiği halde Paris nüshasında babayla çatışma daha kabarık biçimde kendini gösteriyor. Ve burada baba-oğul çatışması oğul-dayı çatışması ile değiştirilmiştir. Böyle bir yerdeğişme ise rastgele olay olmayıp mito-psikolojik düşünce ile ilgili bir olaydır. Böyle bir çatışma evezlenmesini anlamak için Güney Sibirya Türklerinin geleneksel dünya görüşlerini araştırılması esasında dayının mitolojik konsepti ile ilgili ileri sürülen aşağıdaki fikirlere dikkat etmek gerekir: "Sibirya türklerinde" tay "kelimesi bu manaya gelmektedir: "Dayı", "anne tarafından dede", "ana tarafından akraba ... Dayı erkek için doğumdan itibaren babasının yerine geçmektedir. Oğul ve dayı arasında belli yakınlık çocuğa isim verilmesi, ilk saç kesimi, yeğene heyvan hediye etmek, saçların satın alınması ve başka bu gibi çok sayıda karşılıklı sorumluluk ve gelenekle pekiştirilmektedir. Çok zaman yeğen ile dayının ilişkileri anaerkil evlilik (iç evlilik) kalıntıları olarak görülmektedir" [Lvova 2013; 52].

Ayrıca "Geleneksel bakış açısına göre her insan tek betinden gelen kardeş ve bacı evliliğinden doğmalıdır. Çünkü ilk yaratılış tekrarlanmaktadır. İç evlilik mitolojisine göre kardeş kendi kız kardeşinin "potansiyel eşidir" ve toplum onun kız kardeşinin başka bir boyda doğduğu çocuklar üzerindeki babalık hakkını elinden almak gücünden yoksundur" [Lvova 2013; 53]. Anlaşıldığı



gibi dayı öz ablasının sembolik kocası olduğu gibi kız kardeşin oğlunun da sembolik babasıdır. Bu bir Azerbaycan halk deyiminde de kendini gösterir: "Hatın kız bibisine, yiğit oğul dayısına çeker". Bu deyimde de mantığından annenin kendi kardeşiyle, babanın da kendi kız kardeşiyle ilk yaratılıştan gelen eşler olduğu dikkate çadırılır. Bu açıklamaların ışığında Köroğlu destanında baba ve oğul çatışmasının Uygur "Goroğlu"sunda oğul-dayı çatışması ile evezlenmesinin semantiği daha net açıklanabileceğini düşünüyoruz. Bu anlamda Uygur "Goroğlu" sunda baba-oğul çatışmasının yeğen-dayı çatışması ile evezlenmesini biyolojik babanın "ideolojik" (veya mitolojik) babayla evezlenmesi gibi yaklaşmakta olur. Ve burada da Oedipal konfliktin devamı gibi epik dramatizm kendini gösteriyor.

Burada ilk dramatizm noktası Goroğlunun kendi çıkarı (yani atının kuvvetli attan döl tutmasını sağlamak amacıyla) için dayısının eşi Ezimköz Ayimin kaçırılmasına sebep olmasıyla kendini gösterir. Ve bu konuda kendi suçunu anlayarak dayısının onun boynunu vurduracağını düşünür. Dayısı Goroğlunun sembolik olarak babası gibi aktüellesdiği taktirde Ezimköz Ayim da onun sembolik olarak annesi gibi alkılanabilir. Bu da sembolik olarak Köroğlu'nun anne işaretini taşıyan Ezimköz Ayimin baba işareti taşıyan Ahmedhan'ın elinden çıkmasının sebepkarı gibi anlamaya esas veriyor. Doğrudur, metin bağlamında bu Goroğlunun aldatılması gibi taktim ediliyor. Ama Oedipal çatışma üzerinde kurulan epik konfliktin hiçbir durumda çekirdeğine benzemeyen bir biçimde tezahür etmesini yukarıda hatırlatmışdık.

Bu açıdan Goroğlunun istemediği bu durum Oedipal çatışma bağlamında onun en çok istediği olaydır: anneye sevgi bağlamında babayla düşmanlık ve anneyi babadan uzaklaştırmaya çalışmak. Tesadüfi değildir ki, böyle bir olaya neden olduğu için Goroğlu dayısı tarafından boynunun vurdurulacağını düşünür ki, bu ceza hem de Oedipal konfliktin cezası olarak da anlaşılabilir. Ama Oedipal konfliktteki tüm dramatik durumun çocuk psikolojisinde (somut metin açıdan Goroğlunun) hazırlanması ile ilgili olarak o kahramanın tüm zor durumlardan çıkışı için de uygun "yolu" gösteriyor. Epos atanı evez eden dayı karısının kaçırıldığına göre Goroğlunu neinki cezalandırmıyor, hatta ona pişman olmamayı tavsiye eder. Ve bildirir ki, o Ezimköz Ayim daha güzel eş alacak. Fakat Oedipal konfliktin kahraman için hazırladığı yiğitlik göstermek ve babadan üstün olma teknolojisi burada devreye girer ve Goroğlu söz verir ki, 10 yaşına geldiğinde kendisi gidip Ezimköz Ayimi düşmandan kurtaracak.



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

Böyle de olur. Ezimköz Ayim peşinden gelen Goroğlunun onu geri almak istediğinde ise o Daniyatdan bir kız doğduğunu söylüyor ve geri döndüğünde Ahmedhan'ın onu kabul etmeyeceğini bildirir.

Bu zaman Goroğlu Daniyatın kızını görüp ona gözü düşür ve onu alıp kaçıyor. Bununla da Oedipal çatışma yerini sosyal konfliktle evezlemeye başlar. Sembolik olarak annesi peşinden giden Goroğlunun Daniyatın kızını kaçırmaması ve onunla evlenmesi ana sevgisinin başka memleketten olan kıza sevgiyle yer değiştirmesi gibi anlaşılabilir. Bununla da Goroğlunun kahraman gibi oluşumu sona ermeye başlıyor. Ve bu çatışma baba imgesinin evezedicisi olan dayının taht-tacını ele geçirmekle sona eriyor. Uygur "Goroğlu" destanından sunduğumuz bölümden belli olur ki, dayısı rüyada bir dağın altında kaldığını görür. Uykunu yorumlayan ise bunu yakın zamanda hâkimiyetinin başka birine geçeceği ile, yorumlar. Ve bu zaman dayısı insanları başına toplayıp kendi taht-tacını Goroğlu verir. Görüldüğü gibi, burada her herhangi bir epik konfliktten sohbet getmir.

Dayısının bir “dağ altında kalması” ile ilgili gördüğü rüya onun kendi taht-tacını gönüllü Goroğluya vermesi ile sonuçlanır. Ama burada Oedipal psikolojiden doğan ihtilafın tecessüm olduğu sembollerin semantiğinin açığa çıkarılmasından sonra daha net bir şekilde açıklanabilir. Dağın altında kalmak "ucalıktan yoksun olmak gibi (metinde şahlıktan) anlaşılabilir. Ve böyle bir korku babanın metinde evezedicisi olan dayının kendi taht-tacını Goroğluya vermesi ile sonuçlanır. Bir daha belirtelim ki, Oedipal psikolojik konfliktin merkezinde (yani onu yaratan ve yaşatan) evlat durduğuna göre her şey onun çıkarları açısından değerlendirilir. Odur ki, psikolojik çatışma babanın evezedicisi olan dayının tahttan indirilerek onu Goroğluya vermesi ile sonuçlanır. Yani metinde epik çatışma gibi görünmeyen metin olayının altında keskin Oedipal çatışma vardır. Çünkü metinde her detay esas karakterin Oedipal iç savaştan kurtularak kahraman seviyesine yükseltilmesine hizmet edecek bir şekilde kurulmuştur.

Bunun için kültür psikolojik çatışma üzerinde özel yaratıcılık işi gerçekleştirir, bu da kendini birçok biçimde gösteriyor: anne karakteri üvey anne ilan edilir, gerçek annenin ölümü ile o üvey anne ile değiştirilir, anne uğruna mücadele oğulun getirdiği kızlar uğruna, yani babanın



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAYCAN Özel Sayısı

kendi gelinleri uğruna oğluyla mücadeleye dönüşüyor, yahut Oedipal çatışma en baştan ana karakterini tamamen metinden kaldırır. Arne-Tomson katalogundaki 931-ci masal dizininde ise incest eylemi bir belirsizlik donuna bürünerek metinde aktüelleşir. Burada demeliyiz ki, konfliktin içeriğine, yani baba ve oğul arasındaki ihtilafın sebebinin izahında da bilim adamları arasında yaklaşım farklılıkları kendini gösteriyor. Freud'a göre, bu çatışmanın iç mahiyetinde cinsel ilgi [Sigmund 2001; 299] Erich Froma göre atasoylu ve anasoylu yönetim arasındaki çatışmalar [From 1991;47], Otto Ranka göre ise çocuğun ana rahmine geri dönmek arzusu bağlamında babanın rakip, düşman olarak belirlemesi bu ihtilafın temelinde dayanıyor [Rank 1993; 43]. Fakat bu konular üzerinde geniş durmadan demeliyiz ki, "Köroğlu" destanının tüm versiyon ve varyantlarına bir bütünün parçası olarak baktığımızda burada da Oedipal konfliktin daha net biçimde açığa çıkarılması mümkündür.





KAYNAKLAR

Fikretgızı, Elmira 2014, Türk xalqları edebiyatında vücudnameler. I cild, Bakı: Elm ve tehsil, 224 s.

Freud, Sigmund 1961, The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, XIX Volume. London: The Hogarth Press, 329 p.

Freud, Sigmund 2001, Düşlerin Yorumu I, /çev, Emre Kapkın/, İstanbul: Payel Yayınları, 325 s.

From, Erich 1991, Freud düşüncesinin büyüklüğü ve sınırları / çev. Aydın Arıtan/. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 214 s.

Koroğlu (Paris nüsxesi). Yayınlayan Abbaslı, İ. Bakı: Şerg-Gerb, 224 s.

Lvova, E. L., Okytbrskaya, İ. V., Sagaleyev A. M., Usumanova M.S. 2013, v Güneyi Sibiryaya Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: İnsan ve Toplum /çev Metin Ergun /, Konya: Kömen Yayınları, 273 s.

Rank, Otto 1993, The Trauma of Birth. New York: Dover Publication: 245 s

Rüstəmzadə, İ., Ferhadov, Z. 2012, Garabağ: folklor da bir tarixdir (GFBT), I kitab. (Ağdam, Füzuli, Ağcabedi, Cebrayıl, Zengilan, Gubadlı, Laçın ve Kelbecer rayonlarından toplanılmış folklor örnekleri) Bakı: Elm ve tehsil, 464 s.

Rzasoy, S., 2007, Oğuz mifi ve Oğuzname eposu. Bakı: Nurlan, 182 s.

Saluk, R. G. 2008, Koroğlu destaninin uygur versiyonu (metin – aktarm -inceleme) /yüksek lisans tezi/. Ankara, 560 s.



BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / **AZERBAIJAN** Özel Sayısı





BENGI



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1

World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020- 1

ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı





MAKALE YAZIM KURALLARI

Yazım Dili ve Sayfa Yapısı:

- Yazım dili Türkçe, İngilizce ve Türk Dünyası kullanılan bütün dillerdir. Yazı karakteri olarak Times New Roman seçilmeli, sayfa yapısında tüm kenar boşlukları 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
- MS Word dokümanı olarak ve 1,5 satır aralığında hazırlanmalıdır.

Metin Yapısı

Başlıklar metin içinde Makale Başlığı, Yazar Adı, Özetler, Anahtar Kelimeler, Giriş, konu başlıkları ve alt başlıkları, Sonuç şeklinde sıralanmalıdır. Önerilen ana format bu olmakla birlikte, her bilim dalının kendi akademik yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış olan makaleler de değerlendirmeye alınır.

- Makale başlığı (14 Punto/Koyu) sayfa ortalanarak yazılacaktır.
- Yazar adı, yazara ait kişisel bilgilere yer verilmeksizin makalenin başlığı altına sağa yaslı olarak yazılacaktır.
- Yazara ait kişisel bilgiler, yazarın unvanı, bağlı bulunduğu kurum, elektronik posta adresi, ilk sayfada sayfa altı dipnotu (*) olarak verilecektir (Birden fazla yazar varsa birinci yazar için bir, diğerleri için artan miktarda yıldız kullanınız).
- Metin, Times New Roman ve 12 punto; dipnotlar ise aynı fontla fakat 10 punto ile yazılmalıdır (Açıklamalar dışında dipnot kullanılmamalıdır. Metin atıfları, metnin içinde ve APA yazım sistemine uygun olarak, aşağıda belirtildiği gibi yazılmalıdır).
- Makaleler, Giriş, Alt Başlıklar ve Sonuç bölümlerinden oluşmalıdır.
- **Makalelerde sayfa sınırlaması bulunmamakla birlikte, sayfa sayısının makul ölçülerde olması beklenir.**

Kaynakça Yazım Kuralları:

Makale tam metinleri APA sistemine uygun olarak hazırlanmalıdır. Kullanılacak APA sistemi sürümü en genel hatlarıyla:



* Yazarların soyadlarının alfabetik sıralaması esas alınır.

* Önce yazarın soyadı yazılır ve virgül konur. Yazarların soy isimleri Baş harf büyük harflerle kalın puntolarla yazılır.

* Yazarın isminin baş harfi (büyük harfle) yazılıp, nokta konur.

* Parantez içinde eserin yayınlandığı tarih yazılır, parantez kapatılır ve nokta konur.

* Eserin tam ismi yazılır ve nokta konur.

* Eser kitap ise eserin ismi italikle yazılır. Çalışma makale ise derginin adı italikle yazılır.

* Eserin yayınlandığı şehir yazılıp iki nokta üst üste konur.

* Yayınevinin adı yazılır.

Bu açıklamaların ışığında farklı türden akademik eserleri içeren APA (5) sürümüne uygun olarak hazırlanmış ayrıntılı bir örnek kaynakça:

Örnek Kaynakça

1. **Arslan**, D. A. (2018). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntem ve teknikleri*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
2. **Arslan**, D. A. ve **Arslan**, G. (2017-a). *Kültür, sanat, edebiyat, sosyolojisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
3. **Arslan**, D. A. (2017-b). Samsun ve Orta Karadeniz bölgesinde göçün sosyolojik tahlili. VII. Uluslararası Canik Sempozyumu: “Geçmişten Günümüze Şehir Göç”, 16-18 Şubat, Samsun, Türkiye, 2017.
4. **Arslan**, D.A. (2012-a). Yerel seçim sonuçları temelinde Mersin’in siyasi yapısı. *International Journal of Human Sciences*, 9-2, 916-968.



5. **Arslan, D. A.** (2012-b). Geçmişten geleceğe Kağızman'ın siyasi yapısı: Yerel seçim sonuçları temelinde Kağızman'ın siyasi yapısının sosyolojik analizi. *Sosyoloji içinde* (587-606). Geçmişten Geleceğe Her Yönüyle Kağızman Sempozyumu Kars.
6. **Arslan, D.A.** (2012-c). Mersin Milletvekilleri'nin sosyolojik profilleri. *International Journal of Human Sciences*, 9-2, 587-622.
7. **Arslan, D. A.** (2011-a). *Who rules Turkey: Turkish power elite*. Berlin: LAP LAMBERT Academic Publishing.
8. **Arslan, D. A.** (2011-b). *Uygulamalı köy sosyolojisi: Kırsal yapı ve kalkınma dinamikleri ile 17 öncesi ve sonrası Ankara Kavaközü*. Mersin: Mersin Üniversitesi Yayınları.
9. **Arslan, D. A.** (2005). Educational bases of Turkish democracy: Educational backgrounds of Turkish elites. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi (Journal of Sociological Research)*, 8-1, 5–30.
10. **Arslan, D. A.** (2004-c). Türk medya elitleri: bir durum tespiti. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi (Journal of Sociological Research)*, 4-2, 135–164.
11. **Bozkurt, Ö.** (1972). *Ayrımsal sosyoloji ve toplumsal yapı*. Ankara: Sevinç Matbaası.
12. **Buğra, A.** (1995). *Türkiye'de devlet ve işadamları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
13. **Bulmer, M.** (1994). *Sociological research methods*. London: Macmillan.
14. **Cüceloğlu, D.** (200). *İnsan ve davranışı*. Ankara: Remzi Kitabevi.
15. **Nirun, N.** (1991). *Sosyal dinamik bünye analizi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
16. **Ozankaya, Ö.** (1971). *Köyde toplumsal yapı ve siyasal kültür*. Ankara: Sevinç Matbaası.



BENĞİ



Dünya Yörük-Türkmen Araştırmaları Dergisi, 2020 – 1
World Journal of Yörük-Türkmen Studies, 2020– 1
ISSN: 2717-6584, 2020-1 / AZERBAJCAN Özel Sayısı

NOTLAR:

