

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

**ÇAĞDAŞ FOLKLOR:
PROBLEMLƏR,
PERSPEKTİVLƏR**

BAKI – 2015

TƏRTİBÇİ: Nuridə MUXTARZADƏ

Çağdaş folklor: problemlər, perspektivlər. Bakı, Elm və təhsil, 2015, 232 səh.

Kitab tanınmış folklorşünas Füzuli Bayatın yaradıcılığı əsasında yazılan və şifahi söz sənətinin müxtəlif problemlərini əhatə edən məqalələrdən ibarətdir.

folklorinstitutu.com

M 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2015

© Folklor Institutu, 2015

İÇİNDƏKİLƏR

Muxtar Kazımoğlu (İmanov)

Çağdaş folklorşünaslığımızın bir mənzərəsi5

Professor Karl Reichl

Shamanic traces in the vocation dreams of turkic
epic singer..... 17

Professor Karl Reichl•

Türk dastan söyləyicilərinin yuxularında
şamanizm izləri27

Prof.dr. Fuat Bozkurt

Alevilikte Hurifik ve Şah İbrahim ocağı40

Yrd. Doç. Dr. Ebru Şenocak

Dede Korkut Hikâyelerinde Yüce Ana'dan Korkunç
Ana'ya Umay Ana'dan Kara Umay'a/Karay May'a86

Atif İslamzadə

Oğuz epik sistemi və Füzuli Bayat105

Tahir Orucov

Təsəvvüf: dini-fəlsəfi dünyagörüşü və fəlsəfi aspekt 128

Dr. Minara Aliyeva Esen

Dilcilikte boy adlarının etimolojisi 189

Nizami Muradoğlu

Övliya kəramətləri 197

Nail Qurbanov

Füzuli Bayatın türk mifoloji sistemi ilə bağlı
araşdırmalarına bir nəzər204

Muxtar KAZIMOĞLU (İMANOV)•

ÇAĞDAŞ FOLKLORŞÜNASLIĞIMIZIN BİR MƏNZƏRƏSİ

Bu başlıq altında Füzuli Bayatın elmi yaradıcılığından danışmağı nəzərdə tuturuq. Belə hesab edirik ki, F.Bayatın elmi yaradıcılığı çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığının uğurlarından və inkişaf istiqamətlərindən danışmağa kifayət qədər əsas verir. F.Bayatın elmi araşdırmaları və toplama-tərtib fəaliyyəti əsasında «bugünkü Azərbaycan folklorşünasının görəcəyi vacib işlər hansılardır?» sualına dolğun cavab vermək olur.

Vacib işlərdən biri çağdaş dünya folklorşünaslığının nəzəri istiqamətlərindən xəbərdar olmaq və bir elm adamı kimi zamanla ayaqlaşa bilməkdir. Türk, rus, fransız və ingilis dilli mənbələrdən gətirdiyi və mühüm informasiya kimi oxucu ilə bölüşmək istədiyi elmi fikirlər F.Bayatın zamanla ayaqlaşmaq məsələsində xüsusi seçildiyini göstərir. Bu fikrin dolğunluğuna inanmaq üçün F.Bayatın müasir folklorşünaslığın aktual məsələlərinə həsr olunmuş «Folklor haqqında yazılar» və «Folklor dərsləri» adlı kitabları ilə tanış olmaq kifayətdir.

Vacib işlərdən biri ümumtürk folkloru müstəvisində Azərbaycan folklorunun təməl problemlərini müəyyənləşdirmək və bu problemlər ətrafında araşdırmalar aparmaqdır. Azərbaycan və ümumtürk folklorunun addımbaşı qarşıya çıxan mifologiya, şamanizm və xalq sufizmi kimi üç təməl probleminə F.Bayat neçə-neçə monoqrafiya həsr edib. F.Bayat Türkiyədə iki cilddən ibarət «Türk mifoloji sistemi» monoqrafiyasını, «Ana xətləri ilə türk şamanlığı» və «Türk kultüründə qadın şaman» monoqrafiyalarını, Azərbaycanda «Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi problemləri», «Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı» monoqrafiyalarını çap etdirib.

• Filologiya üzrə elmlər doktoru, AMEA-nın müxbir üzvü, AMEA Folklor İnstitutunun direktoru

Azərbaycan folklorşünaslığının mühüm əhəmiyyət daşıyan məsələlərindən biri dilin folklordakı, ümumən mədəniyyət tariximizdəki yerini və rolunu aydınlaşdırmaqdır. F.Bayat dilimizin tarixinə və mifoloji sistemlə bağlı etimoloji qatlarına qiymətli əsərlər həsr edib (“Başlanğıcdan günümüzdə qədər türk dili tarixi”, “Ay kultunun dini-mifoloji sistemində türk boy adlarının etimologiyası” və etimologiya-mif münasibətinə aid onlarca məqalə). Hər iki əsər Türkiyədə sanballı nəşriyyatlarda çap olunmuşdur.

Azərbaycan folklorşünaslığının mühüm əhəmiyyət daşıyan məsələlərindən biri ümumtürk və dünya folkloru örnəklərinin Azərbaycan türkcəsində səslənməsinə nail olmaq, folklorumuzun müqayisə imkanlarını genişləndirməkdir. F.Bayat cığataycadan, çağdaş türk dillərindən, rus və fransız dillərindən etdiyi tərcümələrlə folklorşünaslığımıza, bütövlükdə mədəniyyətşünaslığımıza xidmət göstərir. Bu xidmətin konkret təzahürünü bir çox şaman mətnlərinin, “Baburnamə”nin, özbək rəvayət və nağıllarının, fransız nağıllarının tərcüməsində görmək olar.

Bugünkü Azərbaycan folklorşünasının görəcəyi vacib işlərdən biri folklor materiallarının toplanması və tərtibi ilə çağdaş elmi prinsiplər əsasında məşğul olmaqdır. F.Bayatın bu sahədə də səmərəli fəaliyyəti vardır. O, sovet dövründə Qara Saleh (Saleh Məmmədov) adlı bir söyləyicinin repertuarı əsasında Azərbaycan nağıllarını necə var, o şəkildə toplayıb nəşr etməyin nümunəsini göstərib. Müstəqillik dövründə toplama-tərtib işini davam etdirən F.Bayat «Masallı folklor örnəkləri»nin birinci cildini çap etdirib, həmin çoxcildliyin ikinci cildi üzərində tamamlama işi aparır.

Toplama-tərtib işi ilə məşğul olub praktik şəkildə folklorun incəliklərinə, xüsusən onun ifaçılıq sirlərinə varan, Azərbaycan folklorunun mifologiya, şamançılıq və sufizmdən keçən yollarına yaxından bələd olan; çağdaş dünya folklorşünaslığının nəzəri istiqamətlərindən xəbərdar olub onlara yaradıcı şəkildə yanaşmağı bacaran; həmçinin türk epik ənənəsi ilə bağlı xüsusi araş-

dırmalar aparıb ciddi elmi əsərlər («Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı», «Koroğlu. Şamandan aşığa, alpdan ərənə», «Oğuz dastan dünyası. Oğuznamələrin tarixi, mifoloji kökləri və təşəkkülü», «Türk dastançılıq tarixində «Koroğlu» dastanı», «Ensiklopedik türk bilgini Kaşqarlı Mahmud» və s. Monoqrafiyalar) ortaya qoyan F.Bayat folklorumuza bütövlükdə nəzər salmaq, onun problemlərini bu günün gözü ilə yenidən qiymətləndirmək səlahiyyəti qazanır və onun «Folklor dərsləri» kitabı məhz bu zəmində ortaya çıxır.

Haqqında qismən ətraflı danışmaq istədiyimiz «Folklor dərsləri» kitabının lap əvvəlində F.Bayat «folklor nədir?» sualını qoyur və söhbətə həmin sualın geniş izahı ilə başlayır. Və bu sualın geniş izahı oxucuda istər-istəməz sual doğurur: orta məktəb dərsləklərində belə folklor haqqında məlumat verildiyi, folklorlardan saysız-hesabsız kitablar yazıldığı halda, məsələyə əlifbadan başlamağa nə ehtiyac var? Oxucu səbrini basıb məsələnin dərinliyinə baş vurmaq istəsə, görər ki, əlifbadan başlamağa, doğrudan da, ehtiyac var. İş burasındadır ki, sovet folklorşünaslıq təlimində folklor daha çox xalq ədəbiyyatı mənasında təqdim edilib və bu ədəbiyyat daha çox yazılı ədəbiyyat meyarları ilə öyrənilib. Folklor anlayışını xalq ədəbiyyatı anlayışı ilə məhdudlaşdırmaq, kollektiv şüurun məhsulu olan folkloru fərdi yaradıcılıq sahəsi olan yazılı ədəbiyyat kimi öyrənmək, söz yox ki, təhrif və yanlışlıqlara gətirib çıxarıb.

Təhrif və yanlışlıqları müəyyənləşdirmək üçün xalq ədəbiyyatı ilə məhdudlaşmayıb ritual, oyun, xalq həkimliyi, xalq mətbəxi, xalq memarlığı, bütövlükdə xalq sənətkarlığı və s. kimi sahələri də əhatə edən folklorun ənənəvi qəliblərə əsaslanan canlı ifa sənəti olduğunu, hər ifada yenidən yarandığını, əvvəlkindən fərqli şəkildə ortaya çıxdığını nəzərə almaq lazımdır. F.Bayat bütün bunları xüsusi nəzərə alır: «Yazının ifa manerası və strukturu sözlü (şifahi) təhkiyədən fərqlidir. Sözlü nəqletmədə etnik özünüifadə şəkli uzun illərin təcrübəsində formalaşmış qəliblər (qəlib söz, ifadə, hətta cümlə) üzərində qurulur. Yazıya

keçidlə bir topluma məxsus folklor qəlibləri yavaş-yavaş fərdiləşir, təkrarlar, sxemlər aradan çıxır, kollektiv şüura aid olanlar konkretləşir... Sözlü kultürlə yazılı mədəniyyət yanaşı yaşadığıca bir-birinə qarşılıqlı təsir göstərir, bir-birini zənginləşdirir. Ancaq bütün hallarda yazıçı kollektiv təfəkkür və normativləşən ənənənin daşıyıcısı deyildir. Buna görə də onun yazdıqlarını, hətta folklorizmin güclü olduğu əsərlərində də folklor hesab etmək olmaz. O, istedadına və aldığı təhsilinə borcludur, söyləyici isə bütün hallarda, ənənəyə borcludur». Ənənə məsələsi üzərində xüsusi dayanmaq folklorlarda yaradıcılığın tipini düzgün yöndə aydınlaşdırmağa kömək edir. Aydın olur ki, ənənə kollektiv şüurun təzahürü kimi meydana çıxır, ayrı-ayrı fərdlərin yaratdığı folklor nümunələri kollektiv şüurun ifadəsindən başqa bir şey olmur: «Kollektiv yaratma aktı bu gün folklorçuların imtina etdikləri kriteriyaların başında gəlir. Söyləməyə bağlı bütün mətnlər əvvəlcə tək bir insan tərəfindən yaranır, sonradan kollektivin malı olur və zamanla da variantlaşaraq folklor özəlliyi qazanır. Burada kollektiv şüur, kollektiv bilgi dedikdə qrupun hər bir üzvü tərəfindən paylaşa bilən ənənəvi inancların və adətlərin, tövənlərin tamamı başa düşülür». Budur F.Bayatın təsbitləri.

Ənənə, kollektiv şüur və qəlib amilləri müəllifi bəlli olan aşığı poeziyasının da izahında, bu poeziyanın hansı mənada folklor hadisəsi olmasını aydınlaşdırmaqda mühüm əhəmiyyət kəsb edir: «Aşığın söz xəzinəsindəki kəlmələr qəlib-qəlib təkrarlanır. Yazılı ədəbiyyatda təkrarlar və ya qəliblər, yaxud klişeləşmiş ifadələr qüsur sayıldığı halda, aşığı şeirinin böyük bir hissəsi, nağıllar, əfsanələr, lətifələr, bayatılar qəliblərdən ibarətdir». Aşığı şeirinin böyük bir hissəsinin nağıllar, əfsanələr, lətifələr, bayatılarla bir sırada eyni yaradıcılıq tipinin məhsulu kimi təqdim edilməsi söyləyici və dinləyici arasındakı ənənəvi münasibətlə də sıx bağlıdır. Əfsanə, rəvayət, nağıl, dastan, lətifə, bayatı kimi aşığı şeirinin də folklor nümunəsi olmasının mühüm şərtlərindən biri məhz həmin nümunələrin söyləyici-dinləyici dialoqunun məhsulu kimi yaranmasındadır. Xalq hikmətini, fəlsəfəsini, dü-

şüncə tərzini dərindən bilən, xalqın sözcüsünə çevrilən söyləyici «hər şeyi deyil, dinləyicinin dinləmək, eşitmək, bilmək istədiyi həqiqətləri, dinləyicinin zövqünə uyğun olanı danışmalıdır. O, dinləyici üçün maraqlı olmayan şeirləri, atalar sözlərini, lətifələri, əhvalatları repertuarından çıxarır, dinləyicinin istəmədiyi hər hansı bir şeyi söyləyicinin anlatması mümkün deyildir. Söyləyici canlı icra ortamında dinləyici kütləsi ilə münasibətdə olduğu üçün sənətinin formalaşmasında bir növ həmin kütləyə borcludur».

Aydın məsələdir ki, söyləyici-dinləyici dialoqu şifahi nitq, canlı danışq dili əsasında baş tutur. Şifahi nitq, canlı danışq dili ilə ifadə olunduğuna görədir ki, hər hansı folklor nümunəsinin (hətta aşiq şeirinin də) bir deyilişi o biri deyilişindən bu və ya digər dərəcədə fərqlənir. Eyni folklor mətninin ayrı-ayrı ifaları arasındakı fərqlər müxtəlif şəkil və səviyyələrdə (misra fərqi, lirik və ya komik haşiyə fərqi, motiv fərqi, hadisənin baş verdiyi məkan fərqi və s.) özünü göstərir. İfalar arasında fərqlər həm söyləyicinin nə dərəcədə peşəkar və ya həvəskar olmasından, həm də onun (söyləyicinin) mətn ifa etdiyi auditoriyadan, həmin auditoriyanın tələb və təklifindən asılıdır. «Söyləyici ilə bərabər dinləyici də mətnin yaranmasına və ya mətnə yeni motivlərin əlavə edilməsinə kömək edir. Məsələn, V.Radlovu dinləyicilərin arasında görünən manasçı Manası rus çarının dostu kimi göstərir. Söyləyicinin anında mətnə əlavələr etməsi dastanın ümumi strukturunu dəyişdirməkdən çox uzaqdır... Dəyişmələr mətnin informasiyasını (əsas informasiyasını – M.K.) pozmadan baş verir. Bu isə söyləyicinin nisbi müstəqilliyi deməkdir». Özünün peşəkarlıq səviyyəsindən asılı olaraq, hər ifadə folklor mətnini dəyişib bir növ yenidən yaradan söyləyici, təbii ki, mütləq mənada müstəqil ola bilməz. Əgər söyləyici tam müstəqil olsa, kollektiv şüurun diktə etdiyi qəlibləri bir kənara qoyub fərdi dünya-görüşünü ifadə etmək istəsə, onda folklorun təməl qanunu (söyləyici-dinləyici münasibəti) pozular. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, folklorun təməl qanunundan danışarkən F.Bayat çağdaş dün-

ya folklorşünaslığında formullar nəzəriyyəsi və performans nəzəriyyəsinin aparıcı müddəalarına xüsusi diqqət yetirir: «Performans nəzəriyyəsinin elmə gətirdiyi bir yenilik də xalq ədəbiyyatında olan qavramaların keçmişdən gəlməyib, hər zaman mövcud olduğu və gələcəkdə də mövcud olacağı fikridir. Bu, mətn, struktur və icra ortamını folklorun təməl qanunu sayan bir metoddur». Performans nəzəriyyədə mətn, struktur və icra ortamını folklorun təməl qanunu saymaq, heç şübhəsiz, formul nəzəriyyəsinə olduğu kimi, söyləyici-dinləyici münasibətini diqqət mərkəzində saxlamaq deməkdir. Fərqli burasındadır ki, performans nəzəriyyə formulları, kompozisiya və konteksti (mətnin icra olunduğu auditoriyası) folkloru araşdırmağın üç mühüm şərti kimi irəli sürür və janrların müəyyənləşdirilməsində bu şərtlərdən hər birini nəzərə almağı vacib bilir. Çağdaş nəzəri fikirləri (o cümlədən V.Proppun mülahizələrini) nəzərə aldığına görə ki, F.Bayat folklor janrlarının yaranmasında ritual kontekstinin mühüm rol oynadığını xüsusi qeyd edir. O, «Qəlib söz və ifadələr» başlığı altında təqdim etdiyi, deməli, folklorun digər janrları üçün istifadə mənbəyi saydığı atalar sözü və məsəlləri, alqış və qarğışları, ilk növbədə, ritualla əlaqələndirir: «Böyük ehtimalla əski çağlarda alqış və qarğışlar ritual məzmunlu olmuş, bu cür magik sözlər ayinlərin tərkib qismini meydana gətirmişdir. Əsliyə baxılsa, daha arxaik çağlarda folklor növləri sənət məqsədindən, estetik düşüncədən çox sehri-praktik məna daşmışdır».

Çağdaş nəzəri fikirləri nəzərə aldığına görə ki, F.Bayat Azərbaycan folklorunun janr təsnifatını verərkən xeyli mübahisəli məqam üzə çıxarır və cavabı bu vaxta qədər aydın olmayan suallar üzərində dayanır. Məsələn, belə bir sual: yeddi hecalı, dörd misralı, a a b a qafiyə sistemli şeirlər (bayatı, ağı, vəsfi-hal, sayaçı sözü, holavar və s.) bir janra aid nümunələrdir, yoxsa ayrı-ayrı janrlardır? Mətnin quruluşu baxımından yanaşdıqda bu nümunələr eyni janrdır. Mətnin mövzusu və yaranma konteksti baxımından yanaşdıqda isə bu nümunələr ayrı-ayrı janrlardır. Bayatı, ağı, vəsfi-hal, sayaçı sözü, holavar ayrı-ayrı janrlar kimi

götürülürsə, deməli, janrı müəyyənləşdirən amillərdən yalnız biri (mövzu, kontekst) nəzərə alınmış olur və bununla da birtərəfliliyə yol verilir. F.Bayat janrların müəyyənləşməsində mövzu və kontekstin əsas götürülmədiyini məqamlara da diqqəti cəlb edir: «Əgər mövzu və funksiya, icra ortamı əsasdırsa, o halda qəhrəmanlıq dastanları ilə məhəbbət (eşq) dastanları ayrı-ayrı janrlar olmalıydı. Halbuki burada da durum tam tərsinədir».

F.Bayat folklorşünaslıqdakı mövcud janr təsnifatını gözdən keçirərkən heç də özünəqədərki müəllifləri təkzib niyyəti güdmür. O, sadəcə olaraq folklorda janr məsələsinin nə qədər mürəkkəb bir məsələ olduğunu və bu mürəkkəbliyi yazılı ədəbiyyat prinsipləri ilə aradan qaldırmağın çətinlik törətdiyini vurğulamaq istəyir. Folklorda janr məsələsinin nə qədər mürəkkəb məsələ olması barədə daha aydın təsəvvür yaratmaq üçün F.Bayat növ və janr kateqoriyasına uyğun gəlməyən xeyli sayda folklor nümunəsi olduğunu xatırladır: salamlama etiketləri, qaba sözlər, xüsusi qəlib ifadələr, həsirçilik, zənbilçilik, qalayçılıq, dulusçuluq, papaqçılıq, dülgərlik, xalq təbabəti, xalq meteorologiyası, xalq memarlığı, bazarda mal tərifləmə, müştəri çağırma, əsgər yola salma və s. ilə bağlı mətnlər. Belə mətnlərdən bir qismini (dulusçuluq, həsirçilik, səbətçilik, arıçılıq, qavalçılıq, zənbilçilik, kənəfçilik, kəndirçilik, camçılıqla bağlı mətnləri) «Massallı folklor örnəkləri»nin birinci cildinə daxil etməklə F.Bayat folklorun predmeti barədə oxucu təsəvvürünü genişləndirir və oxucunu bizim folklorşünaslıq üçün «yeni» olan nümunələrin toplanmasına və araşdırılmasına sövq edir.

İki cildlik «Türk mifoloji sistemi»nin müəllifi olan F.Bayat janr məsələsindən danışarkən mifdən danışmaya bilməzdi. Amma o, haqlı olaraq mifdən bir janr kimi yox, folklorun müxtəlif janrlarının mənbəyi olan düşüncə tərzini kimi danışır: «Mif düşüncə tərzini olduğundan onun mətnləşmiş forması epik əsərlərdə özünü daha çox göstərir. Mifdən folklorla keçid dönəmi əslində əfsanələrin, rəvayətlərin, dastanların və digər epik janrların ortaya çıxması ilə başlamışdır...

Miflər düşüncədən nitqə, oradan da nəqlətmə formasına endikcə müxtəlif folklor janrlarının yaranmasına səbəb olur... miflərin qutsal statusdan düşməsi nağılların tarix səhnəsinə çıxmasını şərtləndirir. Hər bir nağıl mifin tərsinə çevrilmiş formasıdır. O baxımdan folklorlaşmış mifi, başqa sözlə, nağılı tərsinə oxuduqda təhtəşüurumuzda var olan mif ortaya çıxır». Miflə nağılın, başqa cür desək, mifoloji düşüncə ilə nağıldakı düşüncə tərzinin tərs mütənasibliyi həqiqətlə uydurmanın qarşılaşdırılmasından irəli gəlir. «Ümumi ideya ilə ən adi hissi obrazın birbaşa maddi eyniyyəti» (A.Losev), həqiqətin ifadəsi hesab edilən mifdən fərqli olaraq, nağıl elmi ədəbiyyatda daha çox uydurma hesab edilir. V.Propp kimi nüfuzlu bir folklorşünasın dəstəkləməsi nağıl barədəki bu fikrin təsadüfi fikir olmadığını göstərir. Doğrudan da, lap əvvəldə birinin həm var, həm də yox olmasından, ortada az gedib, üz gedib, iynə yarım yol getməkdən, axırda isə göyün yerə düşən üç almasından danışmaqla dinləyicini yalan üstə kökləmək nağılın səciyyəvi xüsusiyyətlərindən biridir. Amma bu fikrə əsaslanıb bütün nağılları uydurma adlandırmaq və heç bir nağıla söyləyici və auditoriyanın inanmadığını söyləmək özünü doğrultmur. Vaxtilə qeyd etdiyimiz kimi, heç bir nağıla inanılmasaydı, onda dünya folklorşünaslığında xüsusi «uydurma nağıl» («сказка-небылица») termini yaranmazdı. Bu terminin yaranması onu göstərir ki, uydurma nağıl olduğu kimi uydurma olmayan nağıl da var. Uydurma nağıl anlayışına bizdə ən çox uyğun gələn janr qaravəllilərdir (Ətraflı məlumat üçün bu kitaba baxmaq olar: M.Kazımoğlu. Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm, 2006, səh.126-137). Təqdirəlayiq haldır ki, əhvalatları uydurma üstündə qurmağın qaravəlli üçün aparıcı xüsusiyyət olduğunu F.Bayat da təsdiqləyir: «Əsasən nağılla lətifə arasında orta mövqə tutan qaravəllilər əhvalatlarının uzunluğu ilə lətifələrdən seçilirsə, qısalığı və tamamilə yalan üzərində qurulması ilə nağıllardan fərqlənir». F.Bayat tamamilə yalan üstə qurulması nağıllar üçün səviyyəvi xüsusiyyət saymırsa, deməli, o, «həqi-

qəti» ifadə etmək baxımından nağılla mif arasında müəyyən yaxınlıq olduğuna dolayı şəkildə işarə edir.

Miflə ayırı-ayrı janrlar arasında əlaqələrin mürəkkəb məqamlarına münasibət bildirməkdən çəkinməyən F.Bayat sufizm-folklor əlaqələrinin də ən mübahisəli məqamlarına toxunmağı vacib sayır. Belə mübahisəli məqamlardan biri aşıq sənətinin mənşəyində və sonrakı inkişafında sufizmin rolu və yeri məsələsidir. Bu məsələnin elmi şərhində F.Bayat hər cür ifratçılığa öz etirazını bildirir. İfratçılığın sovet dövrünə aid olanı da var, müstəqillik dövrünə aid olanı da. Aşıq sənətini realizm mövqeyindən qiymətləndirən Azərbaycan sovet ədəbiyyatşünaslığı bu sənəti sufizmlə əlaqələndirməyi ağına belə gətirmirdi. Müstəqillik dövründə aşıq ədəbiyyatı ilə məşğul olan bəzi ədəbiyyatşünaslar isə nəinki Qurbani, Abbas Tufarqanlı, Xəstə Qasımı, həmçinin XIX-XX əsrlərin Ələsgərdən tutmuş Şəmşirə qədərki məşhur aşıqlarını sufi elan etdilər. Genezisində sufizmlə əlaqəsinin bütövlükdə inkar edilməsi aşıq sənətinə yanaşmada yanlış mövqe olduğu kimi, istənilən məşhur aşığı sufizmə bağlamaq da yanlış mövqedir. Yanlış mövqelər F.Bayatı öz mövqeyindən döndərə bilmir: «Aşıq dövrün təsəvvüfi bilgilərindən xəbərdar olan və xalq ənənəsindən gələn bu bilgiləri bəzən qoşmalarında, gəraylılarında və daha çox divani, müxəmməs və müəmmalarında işlədən el sənətkarıdır. Bütövlükdə onun yaradıcılığı dünyəvi məzmunlu olsa da, təsəvvüfi deyim və istilahlardan da uzaq deyildir. Aşıq şeirində rast gəlinən təsəvvüf deyimləri, qavramları, sufi şeyxlərinin adlarının çəkilməsi hələ təsəvvüf ədəbiyyatı demək deyildir». F.Bayat aşığı təkkə şairindən fərqləndirir: «Aşıq təkkə şairindən fərqli olaraq, boynuna ictimai vəzifə götürmüş el sənətkarı idi. Bütün şənliklər, o cümlədən toy-düyün aşıqsız keçirilməzdi. Təkkə şairi belə funksiyanı yerinə yetirmirdi». F.Bayat təkkə-təriqət şairi ilə aşıq arasındakı fərqi şamanla ozan arasındakı fərqə bənzədir: «Türk mədəniyyətində ozan şaman olmadığı kimi, aşıq da təriqət şeyxi, yaxud şairi deyildi. Həm də burada

şamanın ozana, təriqət şairinin aşığa transformasiyasından danışmaq olmaz».

Ozandan söz düşmüşkən xatırladaq ki, F.Bayatın aşıq sənəti ilə bağlı ən maraqlı mülahizələrindən biri ozan, aşıq əlaqələrinə aiddir. Bu əlaqələrin bizim folklorşünaslıqdakı izahı hamıya bəllidir. İzahın başlıca məğzi bundan ibarətdir ki, ozanla aşıq, qopuzla saz arasında sələf-xələf münasibəti vardır. F.Bayat belə sələf-xələf münasibətinin olmadığını bildirir və F.Köprülüdən gələn həmin fikrə yenidən baxmağın zəruriliyini diqqətə çatdırır: «Əgər F.Köprülünün (və onu təkrarlayan sonrakı Anadolu və Azərbaycan araşdırmaçılarının) dediyi kimi, XV yüzildən sonra ozanlar aşığa çevrilmişdilər, onda Anadolu, Azərbaycan türkləri kimi oğuz olan türkmən ozanları nəyə görə aşıq olmadılar? İslamdan öncə türk şair tipi olan baxşı nəyə görə islami ad qəbul edib transformasiyaya uğramadı?..

Elin bilicisi, ağsaqqalı olması, şənlikləri, törənləri yönəltməsi baxımından ozanla aşıq nisbətən eyni statusda dururlar. Ancaq ozanın çalğı aləti olan qopuzla aşığın çalğı aləti olan saz və ya Anadoluda olduğu kimi, bağlama arasında da fərq vardır. Repertuar baxımından da ozanlarla aşıqlar arasında fərq vardır. Ozanın, əsasən, qəhrəmanlıq dastanı və daha çox oğuznamə söylədiyi, aşığın eşq dastanı icra etdiyi («Koroğlu» istisnadır) məlumdur». Əlbəttə, biz F.Bayatın ozan-aşıq münasibətinə dair fikrini mütləq həqiqət kimi qəbul etdirmək iddiasından uzağıq. Amma belə hesab edirik ki, ozan və aşıq repertuarının fərqləndirilməsi, oğuznamələrlə eşq dastanlarının fərqli dastan tipləri kimi götürülüb bu yöndə araşdırılması əhəmiyyətli elmi qənaətlərin ortaya çıxmasına zəmin yaradır. Aydın olur ki, «Koroğlu» ozan yox, aşıq yaradıcılığının məhsulu olduğuna görə bu qəhrəmanlıq dastanında məhəbbət dastanlarından (aşiq repertuarının aparıcı janrından) gəlmə xüsusiyyətlər var. Bu xüsusiyyətlər, ilk növbədə, məhəbbət səhnələrinə tez-tez yer verilməsi ilə müəyyənləşir. Bəli, oğuznamələrlə müqayisədə «Koroğlu»da məhəbbət səhnələri daha çoxdur.

F.Bayatın «eşq dastanları» adlandırdığı məhəbbət dastanlarına gəlincə, hər şeydən əvvəl, onu qeyd etməyə ehtiyac var ki, müəllifin fikrincə bu dastanlardakı məhəbbət «Bamsı Beyrək» və «Qanturalı» boylarındakı sırf dünyəvi məhəbbət deyil. «Abbas-Gülgəz», «Əsli-Kərəm», «Aşıq Qərib»dəki məhəbbət tərqiqlə bağlı olan aşığın ifadə etdiyi irfani məhəbbətdir. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının belə bir məcazi eşq ifadə etməsi, əlbəttə, bizim folklorşünaslıqda çoxdan deyilən və son zamanlar yeri gəldi-gəlmədi tez-tez təkrar olunan bir fikirdir. F.Bayatın üstünlüyü ondadır ki, mövzunun dərinliyinə enə, məhəbbət dastanlarında sufizm rəmzlərini (haqq aşığı, şərab, pır, saqi, mövla, bəzircan, vücud şəhəri, mətah, qətrə, ümman, ərş-kürş, ariflər məclisi, abdallıq, dərvişlik, qürbət, qəriblik, yol və s.), sufizm əlamətlərini (buta verilən aşıqın batini gözüünün açılması, gizli mətləbləri anlaması, hətta dağla-daşla danışa bilməsi, dərđini yalnız Haqqın dili olan sazla deməsi, sadə insanların yeri olan Kandan kamil insanların məqamı olan Məkana doğru çətin bir yol başlaması, yarını görüb sonra ondan – vəhdətdən ayrılması və sairəni) incələyə bilir. F.Bayat təsəvvüf rəmzləri, əlamətləri və motivlərinin ustadnamələrdən tutmuş duvaqqapma və cahan-namələrə qədər məhəbbət dastanlarının bütövlükdə strukturuna hopduğunu inandırıcı faktlarla üzə çıxarır. Məhəbbət dastanlarımızı sufizm kontekstində incələmək sovet dövründə bir çoxlarının beynəlmiləçilik, müstəqillik dövründə isə bir çoxlarının milliyyətçilik baxımından dəyərləndirdiyi «Əsli-Kərəm» dastanının əsl qiymətini verməyə kömək edir. Füzuli Bayata görə: «Yetmiş iki milləti eyni gözdə görən xalq sufiləri din, məzhəb, tərqiqlət ayrılığını inkar edirlər, müsəlman-kafir bölgüsünə qarşı çıxırlar. Eşq dastanlarına görə, haqq aşıqlıyı elə uca məqamdır ki, onun nə məzhəblərə, nə də dini ayrı-seçkiliyə ehtiyacı var. Din Haqqa gedən doğru yoldur. Ölülər və dirilər sferasından çıxan aşıq din yolunu çoxdan keçib, Hüsni-Mütləqə qovuşmağa can atır... Haqq aşıqınə kafir qızının buta verilməsi eşq mərtəbəsində dini ayrılığın heç bir anlam kəsb etmədiyinin sübutudur».

«Əsli-Kərəm»də baş qəhrəmana kömək etmək istəyənlərin «kafir qızından əl çək, ayrı bir qız al» deməsi müqabilində bu cavabı eşidirik:

Əslitək keşiş qızından

Mən dönərəm, könül dönməz.

Kərəmin bu qətiyyətli cavabının arxasında məhz sufi dünyagörüşü, sufizmin ilahi eşq fəlsəfəsi durur. Bu fəlsəfəyə görə, eşq könüldə bərqərar olur. Müsəlman və kafiri yaradan Allahın da yeri məhz könüldür. Kərəm Əslinin timsalında öz Allahını sevir. Allah sevgisini Kərəmin könlündən silib atmaq mümkün olmayan işdir. Göründüyü kimi, F.Bayatın sufizmə dair bilgisi məlum və məşhur folklor mətninin doğru-düzgün dərk edilməsində açar rolu oynayır.

Və belə hesab edirik, bu, yəni qazandığı biliyi folklorumuzun yenidən öyrənilməsinə yönəltmək F.Bayat yaradıcılığının səciyyəvi cəhətlərindən biri kimi qiymətləndirilməklə yanaşı, həm də çağdaş folklorşünaslığımızın inkişaf perspektivlərindən biri kimi qiymətləndirilə bilər.

F.Bayatın elmi fəaliyyəti timsalında çağdaş Azərbaycan folklorşünaslığının səviyyə göstəricilərindən birini də toplama-tərtib işlərinin kəmiyyət və keyfiyyətində axtarmaq lazım gəlir. Azərbaycan, Türkiyə və dünya folklorşünaslığının toplama və tərtib sahəsində keçib gəldiyi mərhələlərə yaxından bələd olan, toplamanın mahiyyəti və müasir prinsipləri barədə ayrıca əsər yazan F.Bayat toplama və tərtib işini elmi fəaliyyətin ayrılmaz tərkib hissəsi sayıb bu gün həmkarları ilə birlikdə tez-tez folklor ekspedisiyalarında olursa, müasir tələblərə cavab verən folklor toplularının çapa hazırlanmasına gərgin əmək sərf edərsə, toplama, tərtib və araşdırma sahəsində gənc kadrlar yetişdirirsə, deməli, sabaha ümidlə baxmaq olar.

**SHAMANIC TRACES IN THE VOCATION DREAMS
OF TURKIC EPIC SINGER**

(On the basis of Professor Fuzuli Bayat's shamanism studies)

The Kyrgyz bard Jangybay Qojek-uulu (1869-1942) reports how one day he had the following dream:

One day I went to Qochqor and fell asleep on the way. Suddenly I saw in my dream three riders riding along with lances, on whose points fires were burning. One of them pierced me with a spear and carried me away on it. The lance went through me, but its point continued to have a burning fire as before. The riders told me that such a punishment was conferred on me, because I didn't continue the work of my fathers.

Then the riders started to prepare food. I turned to them with the question: "You are supernatural, aren't you, and not real people?" To this one of them gave the answer: "I am Semetey, and these are Külchoro and Qanchoro." I would have liked to eat the food prepared by them, but Qanchoro ate it all up; because of this there arose a fight between him and Külchoro. Finally Qanchoro brought me fresh food; this was millet. He poured the grains into my mouth and I swallowed them. The grains were jomoqs (heroic tales). He poured a lot of them into me.

When I regained consciousness in my own house I was ill. I was ill for a long time. After my recovery I went into the mountains and there I began to recite Manas to myself, but after some time I recited the epic also in front of a big crowd of people. This is how I became a manaschy.¹

There are two things of interest in this account: one is that the call to become an epic singer, a *manaschy*, was received in a

• Professor, University of Bonn, Germany
1 Kydyrbaeva 1996: 387-388 (my translation).

dream; the other that after the dream the singer-to-be fell ill and stayed ill for a long time. Jangybay Qojek-uulu comes from a long line of epic singers; his father was a famous *semeteychi*, that is, he performed the second part of the *Manas* cycle, the epic of *Semetey*.² Like his father and other epic singers Jangybay learnt the epic from master-singers. Jangybay's teacher was his father, and he began performing at the age of 16. But also like other *manaschys*, Jangybay claimed to have become a singer initially through a vocation dream, in which Semetey as well as Semetey's companions Külchoro and Qanchoro appeared to him and "fed him" with various episodes of the epic cycle. A number of these stories have been written down, and the Kyrgyz scholar Raissa Kydyrbaeva has edited a number of them in Russian translation.

What is particularly interesting about this story is that the singer fell ill after his dream. This reminds us of the shamanic illness, which is likewise connected to the future shaman's vocation and initiation dreams and visions. As Füzuli Bayat has stressed in his study of shamanism among the Turkic peoples: "The shamanic illness is the first and fundamental sign of the shaman's vocation."³ As Professor Bayat points out, the shaman's illness is a psychological process that brings him into contact with the world of spirits, with a world that lies beyond everyday experience. This process has clearly a supernatural dimension.⁴

In a similar way, the initiation dreams of the Kyrgyz epic singers are characterized as supernatural and in the end unexplainable. In these dreams or visions the future singer is often portrayed as unwilling and unable to perform and is forced to acquire the skill of a singer by the persons appearing to him in his dream. This unwillingness to follow a calling and the opposition against it is also typical of the vocation visions of the shaman. There are, of course, also differences. When reading the material

2 Sarypbekov 1995: I, 209-211.

3 Bayat 2006: 40 (my translation).

4 Bayat 2006: 40-49.

gathered by Gavriil Vasilyevich Ksenofontov in the 1920s among the Yakuts and other Siberian ethnic groups, we can see that the shamanic illness stretches over a considerable period, often lasting for years, and that the shaman's visions involve the cutting up of his body, his death and his resurrection.⁵ A major difference between the initiation visions of the shaman and the vocation dreams of the Kyrgyz epic singer is of course the fact that the Kyrgyz have become Islamized and have preserved shamanic concepts and rituals only as traces in folk religion. These traces, however, are both clear and substantial. It is especially through the work of Vladimir Nikolaevich Basilov that the survival of shamanic practices and ideas among the Turkic peoples of Central Asia and their neighbours has been documented and analysed.⁶ There can be little doubt that the appearance of the "spirits of the ancestors" (Kyrg. *arvaq*) in the future *manaschy*'s dream, impersonated by Manas, Semetey or other figures of *Manas* cycle, can be seen as an echo of the shaman's encounter with the spirits in his visions.

The shamanic illness is also reflected in the initiation dream recorded from the famous Kyrgyz singer Saghymbay Orozbaqov (Orozbaq-uulu) (1867-1930):

When Saghymbay with his brother Alisher moved from the Is-syk-Kul to Qochqor, his whole family became ill with smallpox. In his fever Saghymbay was either delirious or dreamt the following: He seemed to be walking on the plain of Qochqor and saw that enormous yurts, as big as mountains, were put up there. Next to the yurts unusually big horses were tethered, with their ears erect and their hooves as big as huge bowls. At the yurts' doors armour and weapons were laid down in a heap. In amazement Saghymbay did not understand a thing and decided to enter one of the yurts. The yurt was full of people, and these people were also unusually big. They invited Saghymbay to sit down in the seat of honour, while one

5 See Ksenofontov 1992; Eliade 1964: 33-66.

6 Basilov 1992: 106-142; see also Basilov 1970: 92-118.

of them was telling some interesting stories and they all laughed. It turned out that this was Ajbay [one of Manas's forty companions]. One of them said: "This youngster will tell the epic." They asked Saghymbay to begin the recital. Saghymbay answered that he did not know the tale. At this point, a jigit [young man] entered the yurt, wearing a coat of camel's hair and a huge cap and holding a battle-axe in his hand. He began to menace Saghymbay: "He is to be cut to pieces, unless he finally begins to recite!" Then the person who had been telling interesting stories said to Saghymbay: "My son, you are still fairly young. Don't refuse and tell him that you can do it, or he might accidentally finish you off." Saghymbay was forced to answer that he knew the tale. When he looked around he saw that in different corners of the yurt singer-narrators were sitting and reciting the epic: one was telling about Manas's birth, another about the Kōzqamans,⁷ a third about the Great Campaign. When Saghymbay had three times answered the question posed three times that he would recite, all those that were sitting there took their equipment and left the yurt. Suddenly it became lighter in the yurt, it began to dawn and Saghymbay saw in the morning dawn clearly the people leaving. At this moment he regained consciousness and cried out to his family: "Did you see the people who left the yurt?" All the sick in Saghymbay's household began to feel better. The person who had menaced Saghymbay with the battle-axe was apparently Semetey. – In this way the manaschy talked about his dream.⁸

Here the whole family is ill and is healed after the singer has accepted to become a *manaschy*. The future epic singer is, it seems, already demonstrating his power as a person elected by the spirits of the ancestors: not unlike a shaman, his powers extend to healing his entire family.

Visions or dreams in which a young person is called to become an epic singer are not only found among the Kyrgyz. A

7 Kōzqaman is Manas's paternal uncle, who had five sons, one of whom treacherously poisoned Manas according to Radloff's version of *Manas*.

8 Kydyrbaeva 1996: 388-389 (my translation).

special type of vocation dream is customary among the Turkish and Azerbaijanian *ashyqs*.⁹ While most contemporary *ashyqs* perform only songs, the repertoire of many *ashyqs* of the past comprised also oral romances and epic tales. These oral tales are generally composed in a mixture of verse and prose, where the prose parts are recited and the verse parts sung, usually to the accompaniment of a plucked lute (*saz*, *bağlama* and others). Some of these tales – called *hikâye* in Turkish and *dastan* in Azeri – are love romances, such as “Leyli and Majnun” or “Asli and Kerem”, some are heroic narratives, such as the tales of Köroghlu.¹⁰ A Turkish *ashyq* who is still performing *hikâyes* is Aşık Şeref Taşlıova from eastern Anatolia (born in 1938). In one of the *hikâyes* that he himself composed (“Bağdat Hanım ile Hafız Hikâyesi”), the heroine is one night visited by three dervishes in her sleep and offered a love potion (*aşk badesi*). Bağdat empties the glass and is immediately filled with love: “Her three hundred and sixty-six veins and one hundred and forty-four bones are set ablaze.”¹¹ The dervishes appear also to the hero of the tale, Hafız, in his dream and produce the same effect with their love potion. Interestingly, in a number of such romances the hero himself becomes an *ashyq*, and drinking the love-potion both kindles the fire of love for a beautiful woman and awakens the hero’s desire to become a minstrel. The best-known *hikâye* of this kind is doubtless the story of Ashyq Gharib, which is not only found in Turkish and Azeri, but also in a number of Near Eastern and Central Asian Turkic languages (among them Turkmen, Uzbek, Karakalpak, and Uighur).¹²

Ashyqs have also reported that they themselves, like the heroes of their tales, had initiation dreams, in which a dervish or

9 Spelled *aşık* in Turkish and *aşiq* in Azeri.

10 For a recent discussion of Turkish *hikâyes*, see Başgöz 2008; for a representative collection of Azeri *dastans*, see Qasımlı, Abbaslı 2005.

11 The tale is edited in Türkmen, Tan, Taşlıova 2008: 245-275. The quotation is found on p. 250 (my translation).

12 On this type of tales in Turkish, see Başgöz 1952.

some other holy persons offer them a cup to drink. Aşık Müdami (1914-1969), for instance, told the story that one day when he played knuckle-bones instead of doing some work he was beaten so fiercely by his father that he began to bleed and continued to bleed until sundown. Then he had a dream. In this dream holy men, among them an aged minstrel, appeared to him and revealed the name of a girl with whom he was destined to fall in love. Hazreti Osman then gave him a drink of sherbet, but was scolded by Hazreti Ali, because the sweetness of the drink was tempered with acid. This meant that the boy's love would never be fulfilled. Then the holy men showed him a yellow book, asking him to read it:

*What was written on the book was: Hâzâ Divanî Aşık Müdamî. They said, "Your 'pennamen' is Müdamî. This is your minstrel book. It will become your divan." They took the "pen name" Müdamî from this book and assigned it to me.*¹³

Müdami's calling to become an *ashyq* in a dream is typologically equivalent to the calling of Saghymbay or some other Kyrgyz bard to become an epic singer. The circumstances are different, but the closeness of these dreams to the initiation visions of a shaman are in both cases evident. İlhan Başgöz has explicitly linked the dream motif in the Turkish *hikâyes* to shamanism.¹⁴ The motif of drinking a cup of wine offered by a holy man is also found in various narratives of the *Köroghlu* cycle. Füzuli Bayat has shown how this motif harks back to a shamanistic layer in this cycle of tales and epics.¹⁵

There are also other connections of the singer of epics to shamanism, some of them still visible in the terms used for the epic singer.¹⁶ The Kyrgyz singer of *Manas* was called *jomoqchu* before *manaschy* became the general term. The *jomoqchu* is a singer of *jomoqs*, a word that Jangybay Qojek-uulu used in telling his dream

13 Moyle 1990: 178; Turkish text on p. 203.

14 See Başgöz 1967.

15 See Bayat 2003: 53-56.

16 On these terms in various Turkic traditions, see Reichl 1992: 57-91.

as quoted above. K. K. Yudakhin glosses *jomoq* in his Kyrgyz-Russian dictionary as ‘*bylina*, heroic epic; narration about a hero and heroic adventures’.¹⁷ Matti Räsänen, in his etymological dictionary of the Turkic languages, lists a number of words from various Turkic languages that are related to Kyrgyz *jomoq*, among them Balkar and Karachay, Kumyk, Kazakh, Khakass, and Yakut.¹⁸ The meaning of these words falls into basically two categories, (1) ‘tale’ and (2) ‘riddle’. Some examples of the first category are Karachay-Balkar *jomaq*; Kumyk *yomaq*, Khakass *nymakh*, and Yakut *nomokh*.¹⁹ These words have sometimes more specific meanings in addition to ‘tale’, as in Karachay-Balkar, where *yomaq* is glossed as ‘legend, myth, tale; parable’, or in Yakut, where *nomokh* means ‘legend’.²⁰ In Kazakh, on the other hand, the relevant word *jumbaq* means ‘riddle’, a meaning which is also found in other languages, as, for instance, in Bashkir (*yomaq*) or, with qualification, in Khakass (*tapchan nymakh* or *sispek nymakh*).²¹

Räsänen connects these Turkic words with Mongolian *domog*, ‘legend’, and derives *domog* from Mongolian *dom*, ‘magic’. With *dom* Räsänen also connects Ottoman Turkish *yum*, ‘bad omen’, as well as the Tungusic word *nim-nga*, ‘to shamanize’.²² This, of course, indicates that beyond the more modern meanings of ‘tale’ or ‘riddle’ there lie more archaic meanings such as ‘magic’ or ‘shamanizing’. There can be no doubt that the Turkic words are indeed etymologically related; the initial nasal in Khakass, Yakut and other Siberian Turkic languages is a regular development, as pointed out in Sevor-

17 Yudakhin 1985: II, 259.

18 Räsänen 1969: 206.

19 See Tenishev, Suyuncheva 1989: 252 (Karachay-Balkar); Bammatov 1969: 136 (Kumyk); Butanaev 1999: 69 (Khakass); Sleptsov 1972: 254 (Yakut).

20 Tenishev, Suyuncheva 1989: 252 (Karachay-Balkar).

21 Syzdykova, Khusain 2008: 342 (Kasakh); Akhmerov et al. 1958: 224 (Bashkir); Butanaev 1999: 69 (Khakass).

22 Räsänen 1969: 206; Zenker 1866: 976 (Ottoman Turkish).

tyan's and Levitskaya's etymological dictionary of the Turkic languages. The etymological relationship of *jomaq*, *jomoq* etc. and *yum* to Mongolian *domog* and *dom* has also been widely accepted.²³ Clearly, the primitive idea of the magic qualities of the word, as found in many cultures, lies also at the basis of this etymology. The connection to shamanism seems obvious. The etymological connection to Tungusic words meaning on the one hand 'tale', as in Oroch *n'ima*, on the other 'to shamanize', as in Negidal *n'amka*, is suggestive. Doubts as to the etymological relationship have, however, been voiced, and Sevortyan and Levitskaya speak of no more than an interesting semantic parallel to the situation in the Turkic languages.²⁴

Even more clearly than *jomoqchu* does the word *bakhshy* point to an ancient layer of beliefs among the Turkic peoples. The word *bakhshy* is the common term for epic singer in Turkmen, Uzbek and Uighur. Among the Karakalpaks two terms are used, *baqsy* and *jyrau*. The former performs oral epics to his own accompaniment on the *dutar* and the accompaniment of a further musician, who plays the *ghirjek*, a spike-fiddle. The *jyrau*, on the other hand, accompanies himself on the *qobyz*, an archaic bowed string instrument. While the repertoire of these two types of singer overlaps, there are also clear distinctions. The *baqsy* generally recites love and adventure romances, while the *jyrau* specializes in heroic epics. The word *bakhshy* (or *baqsy*) does, however, not only denote the bard. In Uzbek and Uighur the word *bakhshy* has a second meaning, namely that of the shaman, or his modern descendant, the faith-healer. In Kyrgyz and Kazakh the term *bakhshy* or *baqsy* only denotes the shaman (or faith-healer). Interestingly, the Kazakh *baqsy* uses instead of a shamanic drum the *qobyz*, the instrument that the Karakalpak *jyrau* uses to accompany himself. It can be shown that the *qobyz* is an archaic instrument and figures in shamanic tales. It is

23 Sevortyan, Levitskaya 1989: 220-221.

24 Sevortyan, Levitskaya 1989: 221.

mentioned the *Book of Dede Qorqut*,²⁵ and in Kazakh legends and poems Qorqut-Ata is not only the first shaman and patron saint of shamans and singers, but also the inventor of the first *qobyz*.²⁶

The etymology of the word *bakhshy* is contested; it seems to be a loanword from either Chinese or Sanskrit. The word occurs already in Old Uighur, where the word means ‘master, teacher’.²⁷ It is in particular the Buddhist master who is called a *bakhshy* in Old Uighur. E. Esin has discussed the figure of the Buddhist Tantric *bakhshy* in Old Uighur art and writings in connection with a study of the painter Muḥammad Siyāh Qalam of the late fifteenth century. In his discussion, Esin has drawn attention also to a second type of *bakhshy*, the shaman-*bakhshy* (or *qam-bakhshy*), a figure best represented by Qorqut-Ata in Kazakh tradition. Both types of *bakhshy* show a similar profile and are variations on the same basic theme.²⁸

To conclude, we can see that the vocation dreams of the Kyrgyz bards, as well as similar dreams and visions in other Turkic traditions, tie in with other indications that point to an archaic layer of the spiritual culture of the Turkic peoples. Not only is the call to become a singer analogous to that of becoming a shaman, but the very words for epic singers (*bakhshy*, *jomoqchu*) and the functions of an instrument like the *qobyz* remind us of the closeness of the singer to the shaman, the singer of tales to the singer of charms, the entertainer and bearer of tradition to the healer and spiritual guide.

Works Cited

Akhmerov et al. 1958:

Ахмеров, К. З., и другие, сост. *Башкирско-русский словарь* Москва, 1958.

Bammatov 1969:

25 See Bayat 2004.

26 See Basilov 1970: 40-54.

27 See Köprülü 1987: 145-156 (originally published in 1942).

28 See Esin 1970: 83-100.

- Бамматов, З. З., сост. *Кумыкско-русский словарь*. Москва, 1969.
- Başgöz 1952:
Başgöz, İ. Turkish Folk Stories About the Lives of Minstrels. *Journal of American Folklore* 65 (1952): 331-339.
- Başgöz 1967:
Başgöz, İ. Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation. *Asian Folklore Studies* 26 (1967): 1-18.
- Başgöz 2008:
Başgöz, İ. *Hikâye. Turkish Folk Romance as Performance Art*. Bloomington, 2008.
- Basilov 1970:
Басилов, В. Н. *Культ святых в исламе*. Москва, 1970.
- Basilov 1992:
Басилов, В. Н. *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва, 1992.
- Bayat 2003:
Bayat, F. *Köroğlu. Şamandan Âşık, Alptan Erene*. Ankara, 2003.
- Bayat 2004:
Bayat, F. Qoruz. In *Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət*. Т. Насиуев, С. Вәйдилі, редакторлар. Баки, 2004. 219-221.
- Bayat 2006:
Bayat, F. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Istanbul, 2006.
- Butanaev 1999:
Бутанаев, В. Я. *Хакасско-русский историко-этнографический словарь*. Абакан, 1999.
- Eliade 1964:
Eliade, M. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. W. R. Trask. Princeton, 1964.
- Esin 1970:
Esin, E. The Turkish Bağsı and the Painter Muḥammad Siyāh Kālam. *Acta Orientalia* 32 (1970): 81-114.
- Köprülü 1987:
Köprülü, F. *Edebiyat Araştırmaları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi, 47a. 2. basım. Ankara, 1987.
- Ksenofontov 1992:
Ксенофонтов, Г. В. *Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928- 1929 гг.)*. Якутск, 1992.

- Kudyrbaeva 1996:
 Кыдырбаева, Р. З. *Эпос «Манас». Генезис, поэтика, сказительство*. 2е изд. Бишкек, 1996.
- Moyle 1990:
 Moyle, N. K. *The Turkish Minstrel Tale Tradition*. New York, 1990.
- Qasımlı, Abbaslı 2005:
 Qasımlı, M., İ. Abbaslı, redaktorları. *Azərbaycan Dastanları Beş Cilddə*. Tərtib edənlər: M. Təhmasib, Ə. Axundov. 5 cild. Bakı, 2005.
- Räsänen 1969:
 Räsänen, M. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkisprachen*. Helsinki, 1969.
- Reichl 1992:
 Reichl, K. *Turkic Oral Epic Poetry. Traditions, Forms, Poetic Structure*. New York, 1992.
- Sarypbekov 1995:
 Сарыпбеков, Р., сост. *Манас Энциклопедия*. 2 том. Бишкек, 1995.
- Sevortyan, Levitskaya 1989:
 Севортян, Э. В., Л. С. Левтцкая, сост. *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й»*. Москва, 1989.
- Sleptsov 1972:
 Слепцов, П. А., сост. *Якутско-русский словарь*. Москва, 1972.
- Syzdykova, Khusain 2008:
 Сыздыкова, Р. Г., К. Ш. Хусаин, сост. *Казахско-русский словарь*. Алматы, 2008.
- Tenishev, Suyuncheva 1989:
 Тенишев, Э. Р., Х. И. Суюнчева, сост. *Карачаево-балкарско-русский словарь*. Москва, 1989.
- Türkmen, Taşlıova, Tan 2008:
 Türkmen, F., M. M. Taşlıova, N. Tan, hazırlayanlar. *Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara, 2008.
- Yudakhin 1985:
 Юдахин, К. К., сост. *Киргизско-русский словарь*. 2 том. Бишкек, 1985.
- Zenker 1866:
 Zenker, J. Th. *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. Leipzig, 1866.

**TÜRK DASTAN SÖYLƏYİCİLƏRİNİN YUXULARINDA
ŞAMANİZM İZLƏRİ
(Professor Füzuli Bayatın şamanlıq tədqiqatları əsasında)**

Qırğız ozanı Janqıbay Qojek-oğlu (1869-1942) bir gün aşağıdakı yuxunu necə gördüyünü belə nəql etdi:

Bir gün Qoçqora gedərkən yolda yuxuya daldım. Yuxumda nizələri ilə bərabər yaxınlaşan üç atlı gördüm, nizələrinin ucları alov kimi yanırıdı. Onlardan biri əlindəki yanan nizəni mənə sanıdı və məni özünə tərəf çəkdi. Nizə bədənimə dəşərək bir tərəfimdən digər tərəfimə keçdi, lakin nizənin ucundakı alov əvvəlki kimi hələ də yanırıdı. Atlılardan biri mənə bu cəzanın ata-babalarımın işini davam etdirmədiyim üçün verildiyini dedi.

Sonra onlar yemək hazırlamağa başladılar. Mən onlara belə bir sualla müiraciət etdim: "Siz real deyil fəvqəltəbii insanlarsınız, elə deyilmi?" Onlardan biri belə cavab verdi: "Mən Semeteyəm, bunlar isə Külçoro və Qançorodur". Onlar hazırladıqları yeməkdən mən də istəyirdim, amma Qançoro yeməyin hamısını yedi; buna görə də Külçoro ilə onun arasında dava düşdü. Nəhayət Qançoro mənə təzə qida gətirdi; bu darı idi. O toxumları mənim ağzıma qoydu və mən onları uddum. Bu toxumlar jomoq idi (qəhrəmanlıq nağılları). O toxumların çoxunu mənə yedirdi.

Özümə gəlib ayıldıqda öz evimdə uzun müddətli xəstə olduğumu gördüm. Sağaldıqdan sonra dağa getdim və orada Manası öz-özümə söyləməyə başladım, lakin bir müddət sonra bu dastanı böyük bir izdiham qarşısında söylədim. Beləcə mən Manasçı oldum.²⁹

Burada iki əsas məsələ diqqəti çəkir: birincisi dastan söyləyicisi, manasçı olmaq qabiliyyətini yuxuda qəbul etmişdir, ikin-

• Bonn Universiteti. Almaniya

²⁹ Kydyrbaeva 1996: 387-388

cisi dastan söyləyicisi xəstələnir və uzun müddət xəstə yatır. Janqıbay Qojek-oğlu dastan söyləyiciliyi üçün uzun bir yol qət edir; onun atası Manas dastanının ikinci hissəsini, Semetey dastanının söyləmiş və tanınmış semeteyçi olmuşdur.³⁰ Atası və digər dastan söyləyiciləri kimi Janqıbay da dastanı ən yaxşı, peşəkar dastan söyləyicilərindən öyrənmişdir. Janqıbayın müəllimi atası olmuşdur və o, 16 yaşından etibarən dastan söyləməyə başlamışdır. Həmçinin digər manasçılar kimi Janqıbay da Semetey və onun yoldaşları Külçoro və Qançoronu yuxuda görməsindən və dastanın müxtəlif epizodlarında onu "yedirməsindən" sonra dastan söyləyicisinə çevrildiyini bildirmişdir. Bu hekayələrin bir çoxu yazılmışdır və qırğız alimi Raisa Xıdırbayeva onların bir çoxunu rus dilinə tərcümə edərək nəşr etdirmişdir.

Bu hekayə dastan söyləyicisinin yuxu gördükdən sonra xəstələnməsi məsələsinə görə xüsusilə maraqlıdır. Bu bizə şamanizmə meyl, agahedici yuxulara və öngörmə ilə bağlı olan şaman xəstəliyini xatırladır. Füzuli Bayat türk xalqları arasında şamanlıq adlı araşdırmasında vurğuladığı kimi: "Şaman xəstəliyi şamanizmdə şaman olmağa qəbul edilməyin ilkin və əsas göstəricisidir".³¹ Professor Bayatın qeyd etdiyi kimi, şaman xəstəliyi onu gündəlik təcrübələrimizlə qavradığımız aləmdən kənarında yerləşən başqa bir dünya – ruhlar aləmi ilə yaxınlaşdıran psixoloji prosesdir. Bu proses fəvqəltəbii ölçülərə malikdir.³²

Eləcə də, Qırğız dastan söyləyicilərinin agahedici yuxularının başlıca xüsusiyyəti fəvqəltəbii və naməlum sonluqlu olmasıdır. Bu yuxu və ya öngörmələrdə gələcək dastan söyləyicisinin ilk olaraq könülsüz, bacarıqsız olduğu, sonradan yuxusunda gördüyü şəxslər tərəfindən söyləyicilik bacarığına sahib olduğu və söyləyiciliyə məcbur edildiyi təsvir olunur. Müqəddəs çağırışa qarşı istəksizlik şamanizm yuxularının səciyyəvi xüsusiyyəti

³⁰ Sarypbekov 1995: I, 209-211.

³¹ Bayat 2006: 40

³² Bayat 2006: 40-49.

tidir. Burada həmçinin fərqlər də mövcuddur. Qavril Vasilyeviç Ksenofontov tərəfindən 1920-ci ildə Yakutlar və digər Sibir etnik qrupları arasından toplanmış materialları oxuyarkən şamanizm xəstəliyinin xeyli müddət, illərlə davam etdiyini və şamanın öngörmələrinə bədənin parçalanması, ölüm, yenidən doğuş daxildir.³³ Şamanın öngörmələri ilə Qırğız dastan söyləyicisinin yuxuları arasında əsas fərq, əlbəttə, Qırğızistanın İslamlaşması, şamanizm anlayış və mərasimlərinin izlərinin yalnız xalq dinində saxlanılmasıdır. Bu izlərin hər ikisi aydın və əhəmiyyətlidir. Xüsusilə, Vladimir Nikolayeviç Basilovun araşdırmasında Mərkəzi Asiya və qonşuluqda yaşayan türk xalqları arasında şamanizmin təcrübə və ideyalarının qalıqları sənədləşdirilmiş və təhlil edilmişdir.³⁴ Şübhəsiz ki, Manas dastanının Manas, Semetey və ya digər sürətləri tərəfindən "əcdadların ruhu"nun (Qırğızca arvaq) gələcək manasçının yuxusunda peyda olmasını təcəssüm etdirməsi şamanın öz öngörməsində əcdad ruhla qarşılaşması kimi görünə bilər.

Şaman xəstəliyi həmçinin məşhur Qırğız dastan söyləyicisi Sağımbay Orozbayovun (Orozbay-oğlu) (1867-1930) yuxusundan qeydə alınmış lent yazısında əks olunmuşdur:

Sağımbay qardaşı Əlişər ilə İssik-Kuldan Qoçqora gedəndə onun bütün ailəsi su çiçəyi xəstəliyinə tutulmuşdu. Sağımbay hərərətdən yuxusunda belə sayıqlayırdı: O, Qoçqor düzündə gəzdiyini və orada dağlar qədər böyük yurtlar qurulduğunu görürdü. Yurtların yanında qulaqları dik və dırnaqları kasa qədər nəhəng atlar bağlanmışdır. Yurtların qapısında zireh və silahlar qalaqlanıb yığılmışdır. Sağımbay heyrət içərisində qalır, heç nə anlamır və yurtlardan birinin içərisinə daxil olmaq qərarına gəlir. Yurd insanlarla dolu idi və bu insanlar da qeyri-adi dərəcədə nəhəng idilər. Onlardan biri maraqlı hekayələr danışır və hamısı gülürdü. Sağımbayı da öz yanlarına xüsusi oturacaqda

³³ Bax Ksenofontov 1992; Eliade 1964: 33-66.

³⁴ Basilov 1992: 106-142; bax həmçinin Basilov 1970: 92-118.

oturmağa dəvət edirlər. Belə məlum olur ki, bu Acıbay [Manasın qırx igidlərindən biri] idi. Onlardan biri deyir: "Bu gənc dastan söyləyəcək". Onlar Sağımbaydan deklamasiyaya (bədi oxuma sənəti) başlamasını xahiş edirlər. Sağımbay hekayə bilmədiyini söylədi. Bu zaman, dəvə yunundan bir palto və böyük papaq geyinmiş, əlində döyüş baltası tutmuş igid (cavan adam) yurda daxil oldu. O, Sağımbayı hədələməyə başladı: "Əgər o, hekayə söyləməyə başlamasa, tikə-tikə doğranacaq". Maraqlı hekayələr söyləyən adam Sağımbaya dedi: "Oğlum, sən hələ kifayət qədər gəncsən. Ona qarşı çıxma və ona hekayə söyləyəcəyini de, yoxsa o, səni məhv edə bilər". Sağımbay hekayə bildiyini deməyə məcbur edildi. Ətrafına baxanda gördü ki, yurdu hər küncündə nətiqlər, dastan söyləyiciləri oturub dastan söyləyirlər: bunlardan biri Manasın doğumu haqqında, biri Közqamans haqqında,³⁵ digər biri isə Böyük Kampanya haqqında dastanlar söyləyirdilər. Sağımbay dastan söyləyəcəyinə aid suala üç dəfə razılıq verdikdən sonra yurdda oturanlar öz əşyalarını alaraq yurdu tərk etdilər. Birdən Sağımbay otağın yüngülləşdiyini, işıqlandığını gördü və sübh çağı, səhər olduğu üçün insanların yurdu tərk etdiyini aydın gördü. Bu zaman o özünə gələrək ailəsinə qışqırdı: "Siz yurtu tərk edən insanları gördünüzmü?" Sağımbayın ailəsi özünü yaxşı hiss etməyə başladı. Sağımbayı döyüş baltası ilə hədələyən böyük ehtimal ki, Semetey olmuşdur. Bu yolla manasçı öz yuxusu haqqında danışdı.³⁶

Burada bütün ailə xəstədir və Sağımbay dastan söyləyiciliyini qəbul edib manasçı olduqdan sonra ailə üzvləri şəfa tapır. Şamandan fərqli olaraq, burada dastan söyləyicisinin əcdadlarının ruhunun seçdiyi insan kimi onun gücünü, hətta onun gücü ilə bütün ailəsinin şəfa tapdığı nümayiş olunur.

³⁵ Közqaman Manasın əmisidir, beş oğlu olmuşdur, Manasın Radloff versiyasına görə əmisi oğlanlarından biri Manası xaincəsinə zəhərləmişdir.

³⁶ Kydyrbaeva 1996: 388-389

Bir gənci dastan söyləyicisi olmağa səsləyən öngörmə və ya yuxu görmə sadəcə Qırğızlar arasında mövcud deyil. Yuxu görmənin xüsusi növü Türkiyə və Azərbaycan aşığı arasında da ənənəvidir.³⁷ Müasir aşığıların repertuarının yalnız mahnıdan ibarət olduğuna baxmayaraq, keçmişin bir çox aşığılarının repertuarını məhəbbət dastanları və epik nağıl da təşkil edib. Bu şifahi hekayələr ümumiyyətlə, nəzm və nəsrin qarışığından ibarətdir, nəsr hissələri oxunduğu halda, nəzm hissələri adətən mizrablı udun (saz, bağlama və digərləri) müşayiəti ilə ifa olunur. Bu hekayələrin bir çoxu türk dilində *hikâye*, Azərbaycan dilində isə *dastan* adlanır. "Leyli və Məcnun", "Əsli və Kərəm" kimi məhəbbət dastanları, "Koroğlu" kimi qəhrəmanlıq dastanları bunlara aiddir.³⁸ Şərqi Anadoludan olan türk aşığı Aşiq Şərf Taşlıova (1938-ci ildə anadan olub) hekayələri hələ də söyləyir. Özü qoşduğu hekayələrindən birində ("Bağdad Xanım ilə Hafiz Hikâyesi") hekayənin qəhrəmanı (Bağdad Xanım) bir gecə yuxusunda üç dərvişin onu ziyarət etməsini və eşq bədəsini ona təklif etdiyini görür. Bağdad bədəni içib boşaldan kimi dərhal aşiq olur: "Onun üç yüz altmış altı damarı və yüz qırx dörd sümüyü alovlanır".³⁹ Dərvişlər həmçinin hekayənin digər qəhrəmanı Hafizin də yuxusunda peyda olaraq ona eynilə eşq bədəsini verirlər. Maraqlıdır ki, bir sıra belə dastanlarda qəhrəman özü aşiq olur, gözəl bir qadın üçün eşq bədəsini içir və qəhrəmanda bir xalq ozanı olmaq arzusu oyanır. Bu cür ən məşhur hekayələrdən biri də yalnız Azərbaycan və Türkiyədə deyil, həm də Yaxın Şərq və Mərkəzi Asiya xalqlarına (Türkmənistan, Özbəkistan, Qaraqalpaq və Uyğur) məlum olan Aşiq Qərib dastanıdır.⁴⁰

³⁷ Türk dilində aşık, Azərbaycan dilində isə aşiq kimi tələffüz olunur.

³⁸ Türk hekayələrinin ən son müzakirəsi üçün, bax Başgöz 2008; Azərbaycan dastanlarının toplusu üçün, bax Qasımlı, Abbaslı 2005.

³⁹ Hekayə türkmən dilində nəşr olunub, Tan, Taşlıova 2008: 245-275. Sitat səh. 250

⁴⁰ Türk dilində bu növ hekayələr üçün, bax Başgöz 1952.

Aşıqlar həmçinin qeyd edir ki, onlar öz hekayələrinin qəhrəmanı kimi dərviş və ya başqa müqəddəs insanın onlara içmək üçün badə təklif edilən agahedici yuxular görürlər. Məsələn, Aşıq Müdami (1914-1969) belə bir hekayə nəql edir ki, bir gün o iş görmək əvəzinə aşıq-aşıq oyunu oynayanda onun atası onu elə amansızcasına döyür ki, qanı axmağa başlayır və günbatana qədər davam edir. Sonra o, yuxu görür. Yuxusunda müqəddəs insan, yaşlı ozan peyda olur və onun aşıq olacağı qızın adını söyləyir. Osman ona içmək üçün şərbət verir, lakin o şərbətin şirinliyini sirkə ilə azaltdığı üçün Həzrət Əli onu məzəmmət edir. Bu o deməkdir ki, oğlanın sevgisi heç vaxt həyata keçməyəcəkdir. Sonra müqəddəs insan ona sarı kitabı göstərir və oxumağı xahiş edir:

*Kitabda belə yazılmışdı: Hâzâ Divanî Aşık Müdamî. Onlar dedi, "Sənin 'təxəllüsün' Müdamîdir. Bu sənin xalq ozanı kitabındır. Bu sənin divanın olacaq". Onlar Müdamî 'təxəllüsünü' kitabdan götürərək mənim üçün təyin etdilər.*⁴¹

Müdamiyə yuxuda müqəddəs insanlar tərəfindən aşıqlıq verilməsi hadisəsi Sağımbay və digər Qırğız ozanlarının dastan söyləyicisi olması üçün çağırışına bənzərdir. Şərtlər müxtəlifdir, lakin bu yuxular şamanlığın agahedici xüsusiyyəti baxımından bir-birinə yaxındır. İlhan Başgöz türk hekayələrində yuxu motivini açıq-aşkar şamanizmlə əlaqələndirmişdir.⁴² Müqəddəs insan tərəfindən şərab badəsinin verilməsi motivinə Koroğlu dastanının müxtəlif qollarında rast gəlinir. Füzuli Bayat hekayə və dastanlarda bu motivin geri, şamanizmin dərin qatlarına doğru necə getdiyini nəzəri olaraq göstərmişdir.⁴³

Dastan söyləyiciliyi ilə şamanizm arasında başqa əlaqələr də mövcuddur. Onlardan bəzisi dastan söyləyicilərinin istifadə-

⁴¹ Moyle 1990: 178; Türk mətnləri səh.203

⁴² Bax Başgöz 1967.

⁴³ Bax Bayat 2003: 53-56.

sində hələ də görünür.⁴⁴ Manasçı ümumi termin olmamışdan qabaq Manas datanını söyləyəne qırğızlar jomoqçu deyirdilər. Jomoqçu jomoq söyləyəndir. Yuxarıda da qeyd edildiyi kimi Janqibay Qojek-oğlu bu sözdən öz yuxusunu nəql edərəkən istifadə edib. K.K.Yudaxin Qırğızca-Rusca lüğətində jomoq sözünü “bılina” (bylina) qəhrəmanlıq dastanı, qəhrəman və qəhrəmanlıq sərgüzəştləri haqqında hekayə kimi təqdim edir.⁴⁵ Matti Rasanen özünün Türk dillərinin etimoloji lüğətində müxtəlif türk dillərində (Balkar, qaraçay, qumıq, qazax, xakas, yakut) Qırğız jomoqu ilə bağlı bir sıra sözlərin siyahısını tutur.⁴⁶ Bu sözlərin mənası əsasən iki kateqoriyaya bölünür, (1) nağıl və (2) tapmaca. Birinci kateqoriyaya aid nümunələrə qaraçay-balkar dilində jomaq; Qumıq dilində yomaq, xakas dilində nımax və yakut dilində nomox sözləri aiddir.⁴⁷ Bəzən bu sözlərin daha konkret mənalari olur. Məsələn, qaraçay-balkar dilində yomaq sözü “əfsanə, mif, hekayə, məcaz”, yakut dilində isə nomox sözü “əfsanə” mənasını ifadə edir.⁴⁸ Digər tərəfdən, qazax dilində jumbağ “tapmaca” mənasını verən müvafiq sözə, başqurd (yomaq) və ya xakas dillərində (tapçan nımax və ya sispek nımax) də rast gəlinir.⁴⁹

Rasanen bu türk sözlərini monqolların domoq “əfsanə” sözü ilə əlaqələndirir və domoq sözünün monqolcadan dom “sehr” sözündən götürüldüyünü qeyd edir. Rasanen dom sözünü Osmanlı türkçəsindəki yum, “pis əlamət”, eləcə də tunquz dilindəki nim-nqa, “şamançılıq” sözləri ilə də əlaqələndirir.⁵⁰ Əlbəttə, bu onu göstərir ki, müasir 'hekayə' və 'tapmaca' sözlərinin arxasında

⁴⁴ Müxtəlif türk ənənələrində bu terminlər üçün bax Reichl 1992: 57-91.

⁴⁵ Yudaxin 1985: II, 259.

⁴⁶ Räsänen 1969: 206.

⁴⁷ Bax Tenishev, Suyuncheva 1989: 252 (Qaraçay-Balkar); Bammatov 1969: 136 (Qumıq); Butanaev 1999: 69 (Xakas); Sleptsov 1972: 254 (Yakut).

⁴⁸ Tenishev, Suyuncheva 1989: 252 (Qaraçay -Balkar).

⁴⁹ Syzdykova, Khusain 2008: 342 (Qazax); Akhmerov və b. 1958: 224 (Başqurtr); Butanaev 1999: 69 (Xakas).

⁵⁰ Räsänen 1969: 206; Zenker 1866: 976 (Osmanlı Türkçəsi).

“sehr” və ya “şamanizm” kimi çoxlu arxaik mənalar dayanır. Sevortyan və Levitskaya türk dillərinin etimoloji lüğəti kitabında müntəzəm inkişaf edən türk sözlərinin əvvəlki xakas, yakut və ya digər Sibir türk dilləri ilə etimoloji əlaqəsi olduğunu qeyd edir. Jomaq, jomoq və digər sözlərlə, yum sözünün monqol dilində domoq və dom sözləri ilə etimoloji əlaqələri geniş qəbul edilmişdir.⁵¹ Aydınadır ki, bir çox mədəniyyətlərdə olduğu kimi, sözün sehrlı keyfiyyətləri ibtidai fikir və etimologiya əsasında mövcuddur. Buradan şamanizmlə əlaqə açıq-aşkar görünür. Tunquz dilindəki sözlərin mənasının Oroç n’imadakı “hekayə” sözü və ya Negidal n’amkadakı “şamançılıq” sözü ilə etimoloji əlaqəsinin olması mübahisə doğurur. Etimoloji əlaqələrdə mübahisəli məsələlərin daima dilə gətirilməsinə baxmayaraq Sevortyan və Levitskaya türk dillərindəki bu maraqlı semantik yorumlar barəsində məlumat verməmişlər.⁵²

Daha dəqiq desək, jomoqçu sözünün baxşı mənasında işlənməsi türk xalqları arasında qədim inancların mövcudluğundan xəbər verir. Baxşı sözü türkmən, özbək və uyğur dillərində dastan söyləyicisi üçün ümumi termindir. Qaraqalpak dillərində iki termin - baxşı və jirau daha çox işlədilir. İfaçı şifahi dastanları öz müşayiəti altında ud alətində, digər musiqiçi isə hirek musiqisini kamançada ifa edir. Digər tərəfdən jirau (dastan söyləyicisi) onları qədim simli musiqi aləti olan qobuzda müşayiət edir. İki növ ifaçının repertuarlarının üst-üstə düşməsinə baxmayaraq, bunlar arasında fərqlər də mövcuddur. Adətən baxşı sevgi və macəra dastanları, jirau isə qəhrəmanlıq dastanları ifa edir. Baxşı sözü yalnız ozan mənasında işlədilmir. Özbək və uyğur dillərində baxşı sözünün ikinci mənası şaman və ya müasir formada ilahidir (dini musiqi). Qırğız və qazax dillərində baxşı və ya baqşı termini yalnız şaman (və ya ilahi) mənasını ifadə edir. Maraqlıdır ki, qazax baqşısı öz ifası zamanı şaman davulu

⁵¹ Sevortyan, Levitskaya 1989: 220-221.

⁵² Sevortyan, Levitskaya 1989: 221.

əvəzinə qaraqalpaq jirausunun da istifadə etdiyi qopuz musiqi alətindən istifadə edir. Bu, qopuzun şaman hekayələrində təsvir olunan arxaik alət olduğunu göstərir. Bu, Kitabı Dədə Qorqud dastanında,⁵³ qazax əfsanə və şeirlərində də qeyd olunur, Qorqud Ata yalnız birinci şaman və qutsanmış şamanların hamisi deyil, o, eyni zamanda ilk qopuzun ixtiraçısıdır.⁵⁴

Baxşı sözünün etimoloji mənası mübahisəlidir; çin və ya sanskrit dillərindən alınma kimi görünür. Bu söz artıq qədim uyğur dilində 'müəllim, ustad' kimi mövcuddur.⁵⁵ Xüsusən də qədim uyğur dilində buddist ustad baxşı adlanır. E.Esin qədim uyğur incəsənət və ədəbi əsərlərində buddist tantrik baxşısının heykəlini on beşinci əsrin rəssamı Məhəmməd Qara Qələmin (Muhammad Siyāh Qalam) işi ilə əlaqəli şəkildə müzakirə etmişdir. Esin öz müzakirəsində Qazax ənənəsində Qorqud Ata tərəfindən yaxşı təqdim olunan fiqur, baxşının ikinci növü olan şaman-baxşı (və ya qam-baxşı) ilə də diqqət çəkmişdir. Hər iki növ baxşı bənzər profil göstərir və eyni əsas mövzu üzrə müxtəlif versiyaları vardır.⁵⁶

Nəticə olaraq demək lazımdır ki, qırğız ozanlarının aqahedici yuxuları, eləcə də digər türk ənənələrindəki bənzər yuxu və öngörmələr türk xalqlarının qədim dövrlərində mənəvi mədəniyyətinin mövcudluğunu sübut edir. Yalnız ifaçı olmaq üçün müqəddəs çağırışlar deyil, eyni zamanda dastan söyləyicilərinin (baxşı, jomoqçu) sözləri, qopuz musiqi alətinin funksiyası, hekayə söyləyicisinin ifaçıya, əyləndirici və ənənə daşıyıcıların loğman və mənəvi bələdçiyə bənzərliyi bizə ifaçının şamana, şamanizmə yaxınlığını xatırladır.

⁵³ Bax Bayat 2004.

⁵⁴ Bax Basilov 1970: 40-54.

⁵⁵ Bax Köprülü 1987: 145-156 (ilk nəşri 1942).

⁵⁶ Bax Esin 1970: 83-100.

Qaynaqlar

- Axmerov et al. 1958:
Ахмеров, К. З., и другие, сост. *Башкирско-русский словарь* Москва, 1958.
- Bammatov 1969:
Бамматов, З. З., сост. *Кумыкско-русский словарь*. Москва, 1969.
- Başgöz 1952:
Başgöz, İ. Turkish Folk Stories About the Lives of Minstrels. *Journal of American Folklore* 65 (1952): 331-339.
- Başgöz 1967:
Başgöz, İ. Dream Motif in Turkish Folk Stories and Shamanistic Initiation. *Asian Folklore Studies* 26 (1967): 1-18.
- Başgöz 2008:
Başgöz, İ. *Hikâye. Turkish Folk Romance as Performance Art*. Bloomington, 2008.
- Basilov 1970:
Басилов, В. Н. *Культ святых в исламе*. Москва, 1970.
- Basilov 1992:
Басилов, В. Н. *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана*. Москва, 1992.
- Bayat 2003:
Bayat, F. *Köroğlu. Şamandan Aşıkta, Alptan Erene*. Ankara, 2003.
- Bayat 2004:
Bayat, F. Qoruz. In *Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət*. Т. Насиуев, С. Вөйдили, редакторлар. Bakı, 2004. 219-221.
- Bayat 2006:
Bayat, F. *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. Istanbul, 2006.
- Butanaev 1999:
Бутанаев, В. Я. *Хакасско-русский историко-этнографический словарь*. Абакан, 1999.
- Eliade 1964:

Eliade, M. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Tr. W. R. Trask. Princeton, 1964.

Esin 1970:

Esin, E. The Turkish Bağsı and the Painter Muḥammad Siyāh Qalam. *Acta Orientalia* 32 (1970): 81-114.

Köprülü 1987:

Köprülü, F. *Edebiyat Araştırmaları*. Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. Dizi, 47a. 2. basım. Ankara, 1987.

Ksenofontov 1992:

Ксенофонов, Г. В. *Шаманизм. Избранные труды (Публикации 1928- 1929 гг.)*. Якутск, 1992.

Kudyrbaeva 1996:

Кыдырбаева, Р. З. *Эпос «Манас». Генезис, поэтика, сказительство*. 2е изд. Бишкек, 1996.

Moyle 1990:

Moyle, N. K. *The Turkish Minstrel Tale Tradition*. New York, 1990.

Qasımlı, Abbaslı 2005:

Qasımlı, M., İ. Abbaslı, redaktorları. *Azərbaycan Dastanları Beş Cildə*. Tərtib edənlər: M. Təhmasib, Ə. Axundov. 5 cild. Bakı, 2005.

Räsänen 1969:

Räsänen, M. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*. Helsinki, 1969.

Reichl 1992:

Reichl, K. *Turkic Oral Epic Poetry. Traditions, Forms, Poetic Structure*. New York, 1992.

Sarypbekov 1995:

Сарыпбеков, Р., сост. *Манас Энциклопедия*. 2 том. Бишкек, 1995.

Sevortyan, Levitskaya 1989:

Севортян, Э. В., Л. С. Левтцкая, сост. *Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы «Ж», «Ж», «Й»*. Москва, 1989.

- Sleptsov 1972:
Слепцов, П. А., сост. *Якутско-русский словарь*. Москва, 1972.
- Syzdykova, Khusain 2008:
Сыздыкова, Р. Г., К. Ш. Хусаин, сост. *Казахско-русский словарь*. Алматы, 2008.
- Tenishev, Suyuncheva 1989:
Тенишев, Э. Р., Х. И. Суюнчева, сост. *Карачаево-балкарско-русский словарь*. Москва, 1989.
- Türkmen, Taşlıova, Tan 2008:
Türkmen, F., M. M. Taşlıova, N. Tan, hazırlayanlar. *Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara, 2008.
- Yudakhin 1985:
Юдахин, К. К., сост. *Киргизско-русский словарь*. 2 том. Бишкек, 1985.
- Zenker 1866:
Zenker, J. Th. *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. Leipzig, 1866.

Tərcümə edən: Nigar Ağayeva

ALEVİLİKTE HURİFİK VE ŞAH İBRAHİM OCAĞI

Hurufilik, harflerin büyümesine dayanarak yaratılışın gizemine varma düşüncesidir. Tarihin eski çağlarına uzanan bu arayış Yunan uygarlığında ilk kıvılcımlarını aratır ve İran'da yoğun düşünce düzeyine erişir. Arap kimliği ve kültürüne karşı en önemli direnişi veren Fars uygarlığı, seçeneğini geçmiş din ve kültüründe bulur. İşte Fazlullah Neimi'nin düşünsel dizge oluşturmaya çalıştığı Hurufilik böyle bir gereksinimden doğar.

Geçmişte Hurufiliğin Alevilik içindeki yeri yeterince araştırılıp değerlendirilmiş değildir. Yakın dönemde yapılan bir çalışma Türk okuruna yeni bir ufuk açmıştır. Bu çalışma, Fuzuli Bayat'ın derin bir birikime dayanan makalesidir.

Bir insanı yüzüne karşı övmek zordur. Ama ben, Fuzuli Bayat'ı yüzüne karşı övmek zorunluluğunu hissediyorum. Çünkü, yazacaklarım, övgü değil, gerçek.

Azerbaycan'dan gelen sosyal bilimcilerin büyük çoğunluğu Türkiye'deki akademisyenleri düş kırıklığına uğrattı. Beklentilerin altında bir düzey sergiliyorlardı. Sonradan bunun nedenleri anlaşıldı. Belli üniversite çıkışlılar, değişik düzeyler sergiliyorlardı. Ancak bunlar arasında Fuzuli Bayat bize çok şeyler anlatan bir bilim adamı olarak kendini kanıtladı. Türkiye'de yayınlanan çok sayıda kitabı ile bize daha önce ulaşamadığımız bilgileri sundu. Bir anlamda büyüleri bozdu.

Altay halklarının Şamanlığını Türk okuru ondan öğrendi. Daha önce batılı kaynaklardan okuduğumuz şamanlığın ne ölçüde eksik olduğunu Fuzuli Bayat'ı okuduktan sonra fark ettik. Bir çok yazısı ve kitabı ile bize yeni ufuklar açtı. İşte bu yazılardan biri de Hurufilikle ilgili yazısı oldu.

Bayat bu yazısında yalın bir biçimde Hurufiliğin Fars kö-

• Prof.Dr., Akdeniz Üniversitesi, bölüm başkanı

kenini belirliyor, Anadolu'ya sızarken Türkleşmesine değiniyordu ve biz de **Hurufilik ve Şah İbrahim ocağı** yazımızı Füzuli Bayatın Halk Sufizmi, Hurufilik, Safevilik, Alevilik çalışmaları üzerine kurduk.⁵⁷

Gerçekte Alevilik Hurufiliğin karışık sayı ve harf yorumlarını algılayıp değerlendirecek konumda değildir. Hurufilik Aleviliğe deyiş (şiir) yoluyla girmiştir. Bunda da en büyük etken Seyit Nesimi'dir. Alevi-Bektaşî edebiyatında yedi ulu ozandan biri olarak saygı duyulan Nesimi, Türkçenin en kıvrak deyişlerini yazarak Alevi kitleyi büyülemiştir. Bu etki ile Hurufilikten Aleviliğin kutsal kitabı olarak bilinen Buyruk'ta önemle söz edilmektedir.

Buyruk'ta söz edilen yerlerin en dikkat çekenini "Fazlı Darıdır. Cem töreninde duruş biçimini karşılayan dar kavramı

57 Bayat F. Türk Təkkə (Təsəvvüf) Ədəbiyyatı, Elm və təhsil, B., 2011; Bayat F.İslâmın Milliləşməsində Türk Halk Sufizminin Rolü, Elmi Araşdırmalar, 1-2, Bakü, 2000; Bayat F. Türk Kültüründə Eren=İren Sentezi, Yol 10, Mart-Nisan 2001; Bayat F. Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü, Uluslar arası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri, 23-28 Ekim 2000, Ürgüp/Nevşehir, Ankara, 2001; Bayat F. Sufizm: Tarihi Gerçeklik, Azərbaycan Şifahi Halk Edebiyatına Dair Tədqiqatlar. XII. Kitap, Bakü, 2002, s.47-73; Bayat F.Safevi-Bektaşî İlişkileri və Azərbaycan'da Baba Samit Təkkələri, Uluslar arası Türk Dünyası İnanç Önderləri Kongresi Bildirileri, Ankara, 2002, s.181-196; Bayat F. Göçəbe İdeolojisi – Oğuzculuk Bağlamında Şah İsmail Fenomenolojisi, Birinci Uluslar arası Şah İsmail Hətai Sempozyum Bildirileri, 9-10-11 Ekim 2003 Ankara, 2004, s.44-53; Bayat F. Hurufilik Merkezleri və Anadolu'da Hurufilik, Alevilik, İstanbul, 2004, s.153-171; Bayat F. Bektaşiyə Tarikatının Şəkillənməsində Yeseviyyə və Safeviyyənin Yeri, Alevilik, İstanbul, 2004, s.171-191; Bayat F. Muhabbetdən Geçən Həftəni da Geçər, Yol 27, Şubat 2006, s.23-26; Bayat F. Ezoterik Bilgi Bağlamında Seyyid Nesimi, I. Uluslar arası Seyit Nesimi Sempozyumu Bildirileri (17-19 Haziran 2005), Ankara, 2006, s.62-72; Bayat F. Türk Sufizmi Müasir Dövrde, Elmi Araşdırmalar, 1-4 (8 Burahılış), Bakü, 2006, s.598-602; Bayat F. Təsəvvüfün ontoloji və epistemoloji sistemi, Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar, XXX, B., 2009, s.13-30; Bayat F. Həllac Mənsurdan Seyyid İmədəddin Nəsimiyə qədər "Ənəl-həqq", Masallının söz çələngi, B., Adiloğlu, 2011, s.153-164 vs.

Buyruk'ta.⁵⁸ şöyle açıklanır:

Ve de "dar kaçtır" diye sorarlarsa, "dörttür" diye karşılık ver.

Birinci Mansur darı, ikinci Fazlı darı, üçüncü Nesimi darı, dördüncü Fatıma darıdır.

(Demek) nazarda durmakta dört erkân vardır.

Birinci Mansur darı(dır). Dara asılır gibi doğru(ca) pir önünde dürüp elini sallandırıp asılı durmaktır. Talip, dara geçip durduğunda Mansur olur.

İkinci, Fazlı darı(dır). Fazlı darı "Aşk ola" denilince secdeye varmaktır. Nedeni, Hazreti Fazlı'yı yüz üstü bıçağa bırakmışlardır. (Bu darın anlamı) "Fazlı gibi hançer ciğerimde" demektir.

Üçüncü Nesimi darı(dır). (Talip) doğrulup oturduğu zaman Nesimi darı olur. (Bunun anlamı) Nesimi gibi postum yüzdürdüm" demektir.

Dördüncü Fatıma darı(dır). Fatıma darı ayağını birbirinin üstüne koymak(tır). (Fatıma darı) İmam Hüseyin'den kalmıştır. Bir gün İmam Hasan ile İmam Hüseyin dururken Sultan-ı Enbiya Hazretleri bir su istedi. İmam Hüseyin çabuk idi. (İmam Hüseyin iveness) davranınca sol ayağının mübarek parmağını taşa vurup kanattı. Efendimize su verirken utandığından dolayı sağ ayağını sol ayağının üstüne koydu. (Talip) gülbenk alıp gidince günahından azad olur. Arınıp tertemiz olur. Onların amellerini Haktan başka kimse bilmez.

Bir sofu sıdk ile dara dursa bu dört darın piri o mümine şefaet eder.”

Burada açık biçimde Fazlullah Neimi ve Nesimi söylenceye dönüştürülerek övülmektedir. Buyruk'ta açık biçimde Hurufilik izi taşıyan bu bölümle yetinilmez. “Uğru” bölümümde suçlular tanımlanırken, Mansur ve Nesimi gibi Hurifi öncülerini öldürenler anılır. O bölüm şöyledir:

“Cüzzam olanlar bir söylentiye göre yedi, bir söylentiye göre sekiz kişidir. Birinci, ulu Tanrı'nın hışmına uğrayıp enbiya

58 Buyruk, (Haz. Fuat Bozkurt), Kapı y., İstanbul 2006, s.105.

ve evliyadan kargış alanlardır. İkinci, Mansur'un öldürülmesine fetva verip dara çekenlerdir. Üçüncü, Seyyit Nesimi'nin sözlerini küfür sayıp derisini yüzenlerdir. Dördüncü, Hazreti Resul'ün ak devesini çalıp inkâr edenlerdir. Beşinci hayız ya da gebeyken avratlarla cinsel ilişkide bulunanlardır. Altıncı, yolda cünüp gezenlerdir. Yedinci fahişe kadınla cinsel ilişkide bulunanlardır. Sekizinci, kendi bedenini pis bilip aynen gözü gece görmeyenlerdir. Hazreti İmam Hasan'a ağı içirip ve Hazreti İmam Hüseyin'in başını kesip ihanet edenlerdir⁵⁹.

Buyruk'ta harf oyunlarına girilen bölümler de vardır. Bunlar öylesine derin, karmaşık oyunlar değildir. Çok yalın göstergelere, harf sayılarına dayanır. Bu harf oyunları toplu olarak şöyle verilir:

Şimdi "halife" beş harftir. Birisi düşmüştür. (Bunu alfabe-nin harflerinden çıkarırsak) yirmi dokuz kalır. (Bu kalan) on iki - on iki bölündüğünde (geriye) beş kalır. Beş şeriattır. Hazreti Resul'ün şartıdır. Ve halife Muhammed Mustafa'nın işini işleme-li ki âyin-i erkân yerini bula. Ve de şariat tarikatın kapısıdır. Bir kimse şeriatı yerine getirmese tarikata giremez.

"Ve de "pîr" adı dört harftir. O dört harf (yirmi dokuzdan çıkarıldığında yirmi dokuz) yirmi beş olur. On iki - on iki bölün-düğünde (geriye) bir kalır. O bir tarikattır.

Ve "tarikat" da yedi harftir. Hazreti Emirelmüminin Ali Veliyullah'tır. O (tarihat) Ali işleği gerektirir ki âyin-i erkan ye-rini bulsun. O pir kendini bilmezse pirlık canına büyük olsun.

Ve de "zâkir" adı dört harftir. (Bu dört harf yukarda kalan yirmi beş harften çıkarıldığında orası) yirmi bir olur. (Yirmi bir-den) on iki çıkarıldığında dokuz kalır. Dokuz ise doksan bin söz-dür. Ulu Tanrı'nın sözüdür. Tanrı, bu doksan bin sözü Hazreti Muhammed aleyüsselam'a bildirmiştir. İşte zâkir'in bu doksan bin sözü içinde gezdirmesi gerekir ki ulu Tanrı var olsun. Zâkir yerde, gökte zikir sırasında tabibdir, arıdır. Zikirle uğraşan kim-

59 Buyruk, (haz. Fuat Bozkurt), s. 110.

sedir.

Tanrı zâkir için:

"Cebrail'in hizmetini üstlenmiştir. Yer ile gök arasında yetmiş bin nur kanatlı melek zikretsin" buyurmuştur

Halife ve zâkirler öz adlarını bilmezlerse, öz adları kendilerine büyük ola. Tamunun yedi kapısı bunların yüzüne açıla. Ve cennetin sekiz kapısı yüzlerine örtüle. Şeytan aleyhüllâne gibi olalar⁶⁰.

İranda kurulup Tebriz, Şemahı ve Bakü'de tekkelerini oluşturan Hurufilik Anadolu Aleviliğinde böylesine izler bırakmıştır. Alevilik kökü Azerbaycan'da gövdesi Anadolu'ya yayılmış bir Türk inançlar dizgesisidir. Bunun yayılmasında ve Anadolu'da gelişmesinde en büyük etken Hatayi mahlası ile deyişler yazan Şah İsmail'dir. Onun Anadolu'da doğrudan ocağı vardır. Bu ocak doğrudan Erdebil'e bağlıdır ve onun uzantısı konumundadır. Kendi ailem de bu ocaktan gelmektedir. Ocak Anadolu'nun en yaygın Alevi ocaklarından olup, merkezi Malatyadadır.

Ocağın soy kütüğü elimizde olup, doğrudan kendini Hatayi sultana bağlamaktadır. Fakat ocağın kendini Şah İbrahim Ocağı olarak adlandırması ilginçtir. Bu adın, Hatayi sultanın dedesinin adına bağlandığı söylenirse de bu sav inandırıcı değildir. Ayrıca ocak kendini DedeKargın'a bağlamaktadır.

Sevgili Fuzuli Bayat'ın bu konuyu da aydınlatması dileğiyle, Şah İbrahim ocağını burada vermek istiyorum.

DEDE KARGIN'DAN, ŞAH İBRAHİM'E⁶¹

Kargın adı, Oğuz Hanın altı oğlundan **Bozok** kolunu oluşturan **Yıldız Han** boyuna bağlanır. Afşar, Beydilli, Kınık, Kar-

32 Buyruk, s.43.

61 Bu yazı üzerinde uzun süre çalışıp, elverdiğince köyleri gezip gözlemlerimle bütünlemek istedim. Ama böyle bir çalışma yaptığımı duyan dostların yoğun isteği nedeniyle, yazının bu bölümünü yayınlamak zorunda kaldım. İleride ek-siklerimi tamamlamaya çalışacağım. Şimdilik bu kadar. Eksikler bağışlana!

gın oymaklarından birinin adıdır. **Tarama Sözlüğü**'ne göre *Meşbu, ağzına kadar dolmuş, medd, tuşyan durumunda* anlamlarına gelir. **Derleme Sözlüğü**'nde ise *doymuş, tok, hesabını bilmeyecek ölçüde zengin adam, tarlada ekinin çok büyüyerek yatması, malın çokluğundan fiatın düşmesi*, biçiminde açıklanır. Şemseddin Sami, **Kamus-u Türki**'de (s. 1023) *bir tür büyük rende* anlamında gösterir. Başka bir kaynakta ise **kargin**, *mızrak* anlamındadır. *Yiğitliği, savaşçılığı* temsil eder. Karginlılar, Çorum'un **Alaca** ilçesinde yaşarlar.⁶²

OĞUZ'UN KARGIN BOYU

Yıldız Han, Gök Han, Dağ Han, Gün Han, Ay Han; Oğuz Türklerinin atası sayılıyor. Her birinin dörder boyu var. Böylece Oğuzlar toplam yirmi dört boydan oluşuyor. Yirmi dört boydan Bozoklu kolu, Yıldız, Gök, Dağ hanlardan Yıldız Hanın (Avşar, Kınık (yada Kızık), Beydilli, Kargin boylarından biri. Her boyun birer damgası ve av kuşu var. Divan'da; her nedense Kargin boyunun adı geçmiyor, damgası verilmiyor. **Vambery Hünername** adlı kitabında Kargin boyunu veriyor. Kargin'ın totemi (av kuşu) Tavşancıl'dır. Tavşancıl bir kartal türüdür. Tavşan avlayarak yaşar. Söyek ya da Sögük denen şölen eti "Etlî Omaça"dır.

Ziya Gökalp Türk Medeniyete Tarihinde **Sügek** sözünü şöyle anlatıyor: "*Sögük kelimesi Sögüş kelimesinin aslıdır. Dinsel ve siyasal mahiyetleri cami olan Milli ziyafetti şölenle mukaddes kurbandan Bidayette Tibetöküzü denen "Yak" idi. Bu öküz İlin timsalidir. Yani ictimai uzviyeti temsil eder. İli oluşturan çeşitli her biri toplumsal bünyenin bir uzvu olduğundan belli bir (Sögüşe söğüşe) sahiptir. 45Öküzün başı Han'ın; Karnı: Hatunun,45 Sağ yanı ilin sağ kolunu Sol yanı ilin sol yanını temsil eder. 45Bozoklar kolundaki üç boyun söğüşleri sağ butla 45sağ aşıklı kaburgadır. Sol butla sol aşıklı sırt eti sol45 kolu oluşturu-*

62 Ali Şahin: Güney Anadolu'da Beydilli Türkmenleri ve Baraklar, Ankara 1962, s.15

ran okların söğüşleridir. Böylece yukardaki46 etli omaça: etli omurga olacaktır.

20 yüzyıl başlarında bile Her Yakut boyunun atası ve totemi olan bir hayvan46 vardır. Tavşan atadan inen boy, geyik atadan inen boydan kendini özenle ayırır. Taşan atalı boy bu hayvanı ulular, onu öldüremez ve yiyemez. Fakat geyikleri öldürür vey er. Geyik atalı boyda bu hayvana dokunamaz, ama tavşanı yer.⁶³

Menakıbu'l-Kudsiye'ye göre Dede Kargın kendi müritleriyle Anadolu'ya gelip yerleşiyor. Zamanla büyük ün kazanıyor. Birçok mürit ediniyor. Dönemin sultanı onun yeteneklerini görüp dostluk kuruyor. Kendisine 17 köyü vakıf olarak veriyor. Velayetnameye bakarak Elbistan'a yerleşmiş olmalı. Dede Kargın yıllar boyu burda düşüncelerini yayıyor. Müritlerini artırıyor. Baba İlyas da dahil, Rum'a giden dört yüz halifesi oluyor.

Dede Kargın 13.yüzyıl başlarında Elbistan yöresinde yaşamış bir Türkmen dervişi. Baba İlyas Çat köyüne gelmeden Elbistan'da kalmış olmalı. Elvan Çelebiye göre Baba İlyas, Rum diyarında Dede Kargın adındaki bir başka şeyhin halifesi sıfatıyla 46 geliyor. Amasya yakınlarında bulunan Çat köyüne yerleşiyor. Burda zaviye açıyor. Bu yerleşme I. Aleâddin Keykubad döneminde oluyor. Sultan Aleâddin Şeyhi ziyarete geliyor. Onunla görüşüyor. Baba İlyas buradaki zaviyesinde işe koyuluyor. Düşüncelerini yaymaya başlıyor.

Dede Kargın ile Baba İlyas ilişkisi üzerine yalnız **Elvan Çelebi** bilgi veriyor. Elvan Çelebiye göre Dede 46Kargın kendi halifelere arasında **Hacı Mihman, Başdın Hacı, Şeyh Osman ve Ayna Dola** adlarında dört kişi seçiyor. Baba İlyas'ın buyruğuna veriyor. Onları Rum'u irşad etmek üzere görevlendiriyor. Rum diyarına gelen Baba İlyas, yanındaki dört halifeyi çeşitli yerlere gönderiyor. Yerleşmelerini sağlıyor. Dede Kargın üzerine yalnız Velayetname'de bir kesit geçer. Elvan Çelebinin verdiği bilgiler Velayetname'den eski ve de onu bütünlüyor.

63 Doğan Avcıoğlu Türklerin Tarihi, Tekin y., İstanbul 1989, c. 1 s. 42.

Menakıbu'l-Kudsiyye'ye göre,, büyük olasılıkla Moğol yayılması yüzündenü kendi müritleriyle Anadolu'ya gelip yerleşmiş. Zamanla büyük ün kazanarak müritlerinin sayısını artırmış. Dönemin- büyük olasılıkla 1. Alaeddin Keykubad dönemi- sultanı, bu kişinin niteliklerini görerek onunla dostluk kuruyor. Bunun sonucunda kendisine on yedi köy vakıf veriliyor. Dede'nin yerleştiği yer Velayetname yardımı ile Elbistan olduğu sanılıyor. Dede Kargın burada yıllar boyu düşünsel görüşlerini yayıyor. Yandaşlarını artırıyor. Elvan Çelebi'nin öyküsüne göre, Dede Kargın'ın, Rum'da Baba İlyas'la birlikte dört yüz halifesi bulunuyor.⁶⁴

Bu verilerden çıkan şu: Baba İlyas, ile Dede Kargın'la birliktelikleri daha eskilere dayanıyor. Aynı gizemci çevre içinde yetişip pişiyorlar. Anadolu'ya birlikte geliyorlar. Büyük olasılıkla, bu gizemci ortam, Harezmi Türkleri ile birlikte Anadolu'ya geliyor. Dede Kargın Elbistan dolaylarında yerleşiyor. Dede Kargın'ın burada zaviyesinin bulunması, 13. yüzyılın ilk yarısında Elbistan çevresinde yaşamış olduğu düşüncesini güçlendiriyor.

Yine kimi varsayımlar var. Baba İlyas da Çat köyüne gelmeden önce Elbistan'da bulunmuş olmalı. Nitekim Velayetname'de de bu doğrultuda ipuçları var. Hacı Bektaş Rum diyarına gelmeden önce Elbistan'da bulunduğu söyleniyor.

Velayetnâme'de benzer bir olasılık sözkonusu.

Hacı Bektaş Rum diyarında Zülkadir iline gelmeden önce Elbistan'da kalıyor. Hacı Bektaş'ın, İbrahim Hacı adında bir müridi var. Hacı Bektaş ona geyik derisinden yapılmış bir başlık veriyor. Onun ölümünden sonra bu başlık, Hacı İbrahim oğulları ile Dede Kargın müritleri arasında bir anlaşmazlığa neden oluyor. Hacı İbrahim oğulları da , Dede Kargın oğulları da aynı tür başlıklar kullanıyorlar. Arada tartışma oluyor. Sonuçta geyik derisi başlığı kullanma yetkisi Dede Kargın oğullarında kalıyor. Bu başlık onların tarikatının göstergesi sayılıyor..

Bu olay **Velâyetnâme**'de şöyle anlatılır:

64Ahmet Yaşar Ocak: Babailer İsyanı, İstanbul 1996, s.99.

Hazreti Hünkâr Hacı Bektaş Veli Horasani Ruma geldi. Önce Türkmen içine Dulkadirliiler arasından, Bozok'tan girdi. Giderken yol üzerinde bir koyun çobanı gördü. Bu koyuncuklar Hazreti Hünkâr'dan ermişlik kokusunu aldılar. Seğirdişiip Hazreti Hünkâr'ın ardına düştüler. Çoban koyunların önünü kesti. Önünü kesince sürünün ardı gitti. Bir yanını durdururken sürünün öbür yanı gitti. Nice uğraştıysa da koyuncukları döndüremedi. Gönlünden şöyle dedi: Bu koyunun böyle ettiği boşuna değildir. Ola ki, bu giden kimse erenlerdendir. Ermişlerdendir. Bu koyuncuklar kadar aklım yoktur. Ben eline ayağına düşeyim. Ola kim bana himmet ve nazarı safa ede"

Gelip Hünkâr'a yetişti. Ellerine ayaklarına düştü. Yüz sürdü. "Gerçek er bize de kerem bağışlayın, himmet edin, safa edin" dedi.

Hazreti Hünkâr bir yere oturdu. Hünkâr Hacı Bektaş Veli çobana:

-Adın ne?- dedi. Çoban:

-Adım İbrahim Hacı'dır.

Hünkâr başındaki ululuğu gösterdi:

-Başındakini önüme koy!

Çoban başındaki Hünkâr ululuğunu önüne indirdi.

Söylendiğine göre, o zaman çobanın başında bir geyik derisinden takkesi vardı. Hünkâr başlığı tekbir edip geri başına vurdu. Ve de gözünü sığadı. Arkasına bastı. Erin bakışı gizemlidir. Kara toprağa göz atsa altın olur. İbrahim Hacı, o anda nasibin aldı. Erenlik katına ulaştı.

Bundan sonra Hünkâr şöyle dedi:

-Yürü, Bozok ile Üçok'u sana yurt verdik. Etmeğin olsun. Ve de o koyuncuklar seninle birlikte varınlar.

Hazreti Hünkâr'dan sonra, İbrahim o illerde acaip ve garip velilik ve keşf-i kerâmetler gösterdi. Dulkadirli arasında kendini İbrahim Hacı diye çağırtdı. Hünkâr'ın buyurduğu gibi Üçok ve Bozok kendisinin etmeği oldu. Ayağına taş dokunan "Ya Hacı" diye çağırtdı. Ve de bu güne dek o ad ile ünlüdür.

Hacı İbrahim Hazretleri yaşarken o Hünkârın başlığı geyik derisi tacı giyerdi. Kendisine mürit olanlara da geyik derisi tacı giydirirdi. Kendileri öbür dünyaya göçtükten sonra Dedekargın oğulları geldiler. Hacı İbrahim oğullarına:

-Bu geyik derisi tac Dedekargın'ındır. Siz bunu nerden buldunuz?- dediler.

Onlar karşılık verdiler:

-Bu geyik derisi tacı, İbrahim atamıza Hacı Bektaş Veli Hünkâr sunmuştur. Bizim meşrebimiz safayı nazarımız Bektaş'tandır- dediler.

Dedekargın oğulları:

*-Yok, Bektaşilerin tacı **elfi Hüseyini**'dir. Geyik derisi değildir. Kuşkusuz geyik derisi tac ünlüdür. Dünyada Dedekargın'ındır -dediler.*

*Arada çok tartışma geçti. Sonra yalnız İbrahim Hacı'nın kendi giymesi için ona verildiği görüşü belirdi. Torunları zorunlu olarak **Geyik derisi tacı** Dede Kargınlara verdiler."⁶⁵*

Günümüzde Hacı Bektaş'ın 1240 Babalı ayaklanmasını başlatan Baba İlyas'ın halifelerinden olduğu biliniyor. Ayaklanma Selçuklu yönetimince ezildikten sonra bir süre izini yitirdiği, daha sonra değişik bir işlevle Sulucakaraöyük'te ortaya çıktığı anlaşılıyor. Artık ayaklanmacı görüşlerden uzak bir barış elçisi olarak gözüküyor. Bir barış güvercini olarak Anadolu'ya geldiği söylencesi yayılıyor. Zamanla örülüp dal budak salan söylencenin içine İç Asya motifleri yerleşmeye başlıyor. Sözelimi onun evlenmeden yaşam sürmesi de bir söylenceyi birlikte getiriyor. Olay şöyle:

Hacı Bektaş, Rum'a ayak bastığı şimdilerde dergahının bulunduğu Sulucakaraöyük'te o dönemde Selçuklu Sultanlarının **Yunt Pınarı** vardır. Burada Çepni boyundan bir obaya konuk olur ve obanın ulu kişisi olan **Yunus Mukri**'nin büyük oğlu **İdris Hoca**'nın eşi ya da kızı **Kadıncık Ana (Kutlumelek)** adlı

65 Vilayetname(haz. Abdülbaki Gölpınarlı) İnkılap K., İstanbul 1990, s. 21-22.

hatunu safa, nazar ve himmet ederek kendine büyütmelik edinir. Bu ailenin soyundan gelecek kuşaklar Çelebi sanı ile Ocak Bekçisi olurlar. Bu olay eski bir Velayetname yazmasında şiir düzeninde şöyle anlatılır:

Çünkü **Çepni** boyu **Oguzdan** ayrılır
Doğruluben Rum mülkine gelür
Çepni boyundan meğer kim bir aziz
Yunus Mukri idi hem anın adı
Çepni'nin ol idi şeyhi mürşidi
Karayük kurbinde **Kayı** nam bir yerde
Gelüben karar etdi göre
Dört ogulu var idi kim her biri
Kande varsa, belli olmuşdu yeri
Ulu oğlunun adı **İdris** idi
Kârı ilme iştigal tedris idi
Sarı İbrahim, Süleyman üçü de
Onun oğlu idi bunlar ey dede
Şah Sultan Alaüddin'in ol
Yund Bendi idi ey sahib kabul
Karayük'de ol evvel kıldı karar
Padişah Yund'ın güder idi ey yâr
Çepni boyundan üç ev dahi gelür
Yund nedi ile Karayük'de kalır
Ol üç evin bir ulusu var idi
Kim **Güherdeş**'di ol kişinin adı
Çünkü iki konşu anda geldiler
Karayük'ü mesken edip kaldılar.

Velayetname'nin bundan sonraki bölümde, 'Hacı Bektaş'ın Yund obasına nasıl geldip yerleştiği, Kayı boyundan Ertuğrul oğullarının sınır beyliği için Sultan Alaaddin Selçuki katında nasıl aracılık ettiği, desteklediği, keçesinden serpuşlar keserek "Yeniçeri" adını verip kutsadığı, erenlerin başlarına giydirdiği' anlatılır.

Tüm bu anlatılanlardan şu iki sonuç çıkar: Türk ulusunun bu yayılma ve yerleşme, toplumsal yönetim kurma evresinde

Oguz töre geleneği egemendir. Bugünkü Hacıbektaş ilçesi merkezinin çekirdeğini Çepni oymağı güvertip yeşertmiştir.

Bozgeyikli

Hacı Bektaş ve müritlerinin yaşamları düşlerle süslenir. Hacı Bektaş Veli'nin Bozgeyikli ile ilişkisi Nizip'in Akçaköylü olan ve Gaziantep'in Haral köyünde oturan **Ali Koç** dede 1950 yılında araştırmacı **Naci Kum**'a söylence anlatır:⁶⁶

Boz geeyikli ünlü ermiş Emir Sultan'dır. Hacı Bektaş Veli Urum erenlerinin nasıplarını dağıştırken Emir Sultan yatıp kalıyor. Akıl başına gelip ayaktığında Hacı Bektaş'tan nasibini istiyor. Hacı Bektaş Veli'ye:

-Şu çevgini sen mi atarsın, ben mi atayım- diyor.

Hacı Bektaş Veli Sultan "destur" deyip çevgeni atarken Emir Sultan'a:

-Erciyes tut...-diyor.

Çevgen Erciyes'e takılıyor. Bir bölümü kırılıyor. Kalamı Suriye'de Beşir denen yere düşüyor. Burası Meskana'dan aşağıda bir yer. Orda Mevaliler aşireti yaşıyor. Aşiretler çevgenin yurtlarına düştüğünü görünce kaldırmak istiyor. Ancak kaldırmıyorlar. Bir süre sonra Emir Sultan çevgeni aramaya geliyor.

66 Naci Kum: Dedekarkın- Karkınoğulları - Cepniler (Belgeler ve Menkıbeler Üzerine Yapılan Tetkikler), 1951. (Malatyalı Yusuf Kargın ile oğlu Rıza Kargın'ın destekledikleri bu çalışma basılmamıştır. Rıza Kargın dede çalışmanın bir örneğini yayınlamam dileği ile 1991 yılında bana verdi. Yazık ki, Naci Kum'un hazırladığı çalışma, tümüyle soykütüklerine dayanıyordu ve yayınlanması olanaksızdı. Uzun aralıklarla konu üzerinde çalıştık. Kimi başka belgeleri (Şah İbrahim Veli ocağı ile ilgili belgeler tümüyle bizim belgelerimiz. Ballıkaya belgelerini vermek büyüklüğünü gösteren 'Encümen' **Hüseyin Yılmaz** dedeye burada içten saygı ve sevgilerimi bildiririm) ekledik. Belgeleri alan çalışmaları ve gözlemlerimizle desteklemek istedik. Yazık ki Gazi Antep, Malatya ve Çorum'daki Kargın ocağı köylerine gitmeye zaman bulamadık. Bu üç bölgeyi görmeden yazının eksik kalacağı açık. Ama en azından bu konuda kimi belgeler bilim çevrelerine sunulmuş olur. İlerde zaman bulursak, bu üç bölgeyle ilgili gözlemlerimizi ekleyeceğiz. Bağışlanmak dileğiyle!

Burada bulunca çevgeni kaldırıyor. Böylece çevgenin kendisinin olduğunu da kanıtlamış oluyor. Oradaki aşiretler müritleri oluyorlar. Herkes birbirine soruyor:

Boz geyikli kim?-

Bozgeyiklinin Emir Sultan olduğunu anlıyorlar.

Emir Sultan Hacı Bektaş Veli darı çecinin üstünde namaz kılarken o darının içinden bir bir darı artıyor. Bu darı Emir sultan oluyor. Emir Sultan da post sahibidir. Ne ki sonradan Hacı Bektaş ocağından kopuyor.

Bozgeyikli türbesinde iki mezar vardır. Biri **Hoca Ali**, öbürü **Bozgeyikli**⁶⁷ diye anılır. Bura ziyarete gidildiğinde ilkin Hoca Ali sonra Boz geyikli tavaf edilir. Hacı Bektaş dergahından verilmiş soykütükleri ve vakıfları vardır. Bu makamın temsilci ve post sahibi İsmail dede oğlu Arap Ali -ki kendisi Ali Koç'un dedesidir- Dergah'a giderek bu izin belgesini ve soyağacını alır. Ali Koç'un ocağı Gaziantep'in Mileles köyünde oturan Musa Kazım evlatlarından Halil dede ile akrabadır. Halil dedenin ocağı Çepnilerin dedesidir. Bu aile ise Sivas'ta yaşayan **Gözükızıl** ailesi ile birleşirler. Birbirini mürşid edinerek, Balıkesir, Aydın, İzmir yöresindeki Çepnilere sürekle sürerler.

Kilis, Antep yöresinde 100 evden çok ve Doğu'da Azerbaycan'a doğru olan bölgelerde Yalavaçlar denen bir vardır. Bunlar yarı Alevi yarı Sünni durumdadır. Nizip, Kilis yöresinde oturan Yalavaçlar da Sünni. Ancak bunlar Alevi Yalavaçlarla akraba olduklarını bilirler ve hoşgörü ile bakarlar.

Bilindiği gibi "**yalvaç**" sözü Türkçede "peygamber" sözünün karışılığıdır. Yalvaçlar Türkmen boylarındandır. Oğuz Han'ın **Dağ Han** boyundan **Salur** kolundan gelirler. Salurlar Moğol tarihinde önemli işlevler üstlenirler. **Yalvaçlar, Karamanlar, Anaböleği** olmak üzere üç büyük kola ayrılırlar. Araplar 9. yüzyılda Horasan'a dayandıklarında karşılarında Yalvaç-

67 TRT yapımcılarından Saffet Uysal'ın sunduğu bir radyo izlencesinde Ezo Gelin Türküsüne Ezo Gelin'in Bozgeyikli olduğunu öğrendim. Saffet Uysal'ın izni ile bölgeden derlediği gereçleri ileride eklemeyi düşünüyorum

ları bulurlar. Günümüzde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde ve Ho-rasanda bu boyun torunları vardır. İsparta'nın Yalvaç ilçesinde de büyük ölçüde bu boyun soyundan gelen insanlar yaşıyor. Ve yine Salur ya da Salarlar arasında bir söylence anlatılır. Alevilik açısından ilginç bu söylenceye değinmekte yarar var:

Türkmen boylarından **Salgur /Salur** adından gelir. Bu ad ilk olarak Divan'da geçer. Daha sonra Dede Korkut öykülerinde anılır.

Salarlar Oğuz soylu Türklerdir. Kökende Türkmenlerin Sa-lır uruğundan gelirler. Birçok destan ve söylenceleri vardır. Ni-tekim Çin'deki halk arasında bir söylence anlatılır. Bu söylence-ye göre, *"Salır uruğu Karaman ve Akman adlı iki kardeş boydan oluşur. Karamanlar ile Akmanlar, Ahmet Yesevi'nin oğlunu öl-dürürler. Ahmet Yesevi onlara kargış verir. Türkmenistan'da ya-şayamaz olurlar. Topraklarını bırakıp Çin'e göçmek zorunda ka-lırlar."* Nitekim kendileri de Türkmenlerin Teke oymağından ol-duklarını söylerler. Benzer bir söylence de Türkmenistan'da ya-şayan Salarlar arasında anlatılır.

Ali Rıza Yalkın Cenupta Türkmen Oymakları adlı kita-bında Bozgeyikli üzerine şu bilgileri verir:

"Bozgeyikli türbesi Mımbıç kasabasında, Kurudere'ye bir saat uzaktadır. bozgeyikli Şeh Ahmet Yesevi ahvadından bir şey-htir. Bu şeyh ve evlatları, boylar arasında çıkan uzlaşmazlıkları çözmekle görevlidir. Bozgeyikli ilbeyi boyundan biridir. İlbeyin boyundan Deli Ahmet'in lakabına Bozgeyikli derler. Deli Ahmet birgün Urum'a, Hacı Bektaş'a gider. Onun kerametini görür, Bektaşî olur. Sonra kendisi keramet gösterir ve veli olur. Bir gün eline çevgeni alıp güneye doğru fırlatır. Çevgen günümüzde tür-besinin olduğu yere düşer. Çobanlar bu çöveni almak isterler, ama kimse yerinden kaldıramaz. Mevali aşiretinin halkı biz kaldırırsız der. Çevgeni develere bağlayıp çekmeye kalkışır. Ama develerin beli kırılır ve çevgen yerinden kıpırdamaz. Günlerden bir gün Bozgeyikli kendisi gelir, esasını yerden alır, aşiret içinde ulu olur.

Hacı Bektaş Veli yanındaki adamlarına meratip verir. Boz-geyikli de bulunmasına karşın nasılsa ona meratip verillmez.

Bunun üzerine Bozgeyikli çövenini Hacı Bektaş'a doğru yeniden fırlatır. Çevgen gelirken Hacı Bektaş:

-Tut Nurhak - diye seslenir.

Çevgen Nurhak'ı yarar. Bunun üzerine Hacı Bektaş Bozgeyikliye meratip verironu **Bişiri**'yi aydınlatmakla görevlendirir.

Bozeyikli Deli Ahmet kökende Tokatlıdır. Aşiretinin Raka'da bulunduğunu ibldiği için buraya gelir."

Ali Rıza Yalkın bu söylenceyi **Kara Hasan Efendi**'den dinlemiştir. Kara Hasan'a göre Bozgeyikli, aşiret arasında tüm sayrılık ve yaralara deva ve şifa dağıtan bur ocaktır. Sayrılar, deliler, çocuğu olmayanlar bu ocağın kutsallığına sığınıp kurban keserler. Ali Rıza Yalkın, Türkmenlerin en büyük yeminleri: *Bozeyikli babaların ellerindeki yüzlerce çubuktan atlamakla* olur. Buna Türkenler "**çöven atlama**" derler. Bir Türkmen çöven atladıktan sonra kesinlikle yalan söylemez. Her yıl "*Ülger doğumu*" zamanında Bozgeyikli'de ve "*Kuyruklu Yıldız*" doğumunda Yelbaba yatırında büyük şölenler yapılır.

Yelbaba

Yelbaba yatırı da Türkmenlerin önemli ziyaret yerlerinden. Yatır büyük bir tepe üzerine yığılmış taşlardan oluşur. İki ay süreyle her salı günü Yelbaba'da şölen yapılır. Bu yatır, günümüzde Suriye sınırları içindedir. Şölen akşamlara dek sürer. Yüzlerce kişi burada kurban keser. Davullar, zurnalar çalınır. Höyükte yığılı taşlar arasında iki delikli taş vardır. İnanca göre bu deliklerden elini geçirenlerin elleri dert görmez. Ve yine yatırın dışında bulunan küp biçimindeki taşın üzerinde yüzükoyun ve yüzü yukarı yatan yatıp fırlıdak gibi çevrilen adamın üstüne o yıl hastalık gelmez. Yatır çevresinde bulunan küçük delikli taşlar kutsal takı olarak kullanılır. Ziyarete giderken yol üzerindeki pınar suları ile yıkanır arınılır. Yıkanma kerpiç korunaklar içinde yapılır. Kadın ve erkekler için iki göz ayrı korunak vardır. Yelbaba'yı öven şu deyiş halk arasında yaygındır:

Evvel bahar yaz ayları doğunca,
Oğlan kıza nergiz verir gül alır
Çıkarma perçemi festen dışarı
Arpa kesmez Yelbaba'nın sırası
Sağalmıyor şu sinemin yarası
Aha da iğdenin kaşı karası
Kirazdır dudakların arası

Kefergan yerde seyran kurulur
Yelbaba'da derde deva verilir,
Esen'de de yeşil yaprak bürünür
Dedeler şenliği falı görünür
Orada seyrettim Titip evini

Söylencelerden çıkan toplu sonuç şu: Bozgeyikli söylence-
si Bektaşî geleneğine dayanıyor. Anadolu'ya yerleşen Oğuz boy-
larında Şamanik inançlar yoğun biçimde yaşıyor. **Rakka**'da
yerleşime zorlanan Türkmen boyları arasında da bu inançlar
egemen. Kurban törenleri sırasında, yöredeki kaynak suyu ile yı-
kanma, davul zurna ile şenlikler yapmak, doğrudan Türk töresin-
deki sığır şölenlerini anımsatıyor.

Başka bir Ebülvefa Mehmet bin Mehmet Bozcani'dir. Ünlü
islam bilgelerindendir.

Tâcu'l-Ârifûn Hâce Ahmed
Dede Kargın
Baba İlyas Horasan
Muhlis Paşa
Aşık Ali Paşa
Elvan Çelebi

Halk arasında yaygın söylentiye göre Emir Sultan Hacı
Bektaş'ın post verdiği erenlerdendir. Ne ki sonradan Hacı Bektaş
ocağından kopar.

Dede Kargın Oğullarından **Yusuf Kargın**'n elinde bulunan
Soykütüğünün en eskisi **H. 950, (M. 1543)** yılına dayanır. Bu
soykütüğü Arapçadır. Sonradan altına Türkçe bir ek yazılmış.

Baş bölümünde

"Nasrun min Allah-i ve fethün karib. Ve beşşiril müminine ya Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman ya Ali, ya Hasan, ya Hüseyin" tümcesi bulunur.

Şeyh Muhammed Bin Şeyh el Karkını

Dede Kargın'ın Soyağacı

Numanoğlu katilgazi Kargınlı

(İmam Cafer Sadık kızı Fatime ile H. 120/ M. 737 yılında evlenir ve dört oğlu olur.)

Cafer Kargınlı

Salih Kargınlı

Hasan Kargınlı

Seyid Numan

Şeyh Mehmet

Bahaddin

Numan

Şerafeddin

İlyas

Şeref

Numan

Otman Dede

Günan

Hasan

Numan

Abdullah

Hasan

Balı

Ahmet ve kardeşi Hacı Tufan

Kargın Baba

Yusuf

Numan

Hasan

Mehmet

(H. 952/ M. 1545 yılındaki icazetnamede)

Ali Dedekargın

Hasan Dede oğlu Bayram

Abdülgaffar (H. 971 tarihli icazetnameden)

Cafer (M. 1591 tarihli ilama göre)

Cafer oğlu Vefa

İsa (1653 yılı beratından)

Vefa (1112 tarihli fermanında, Konar-göçer Seyid Numan kabilesi büyüğü olarak adı geçiyor.)

Hasan, Mustafa, Hızır, Mehmet, İsmail, Ali, Hasan, Abdal, Cafer, İsa, Mehmet, Nesimi, Ali, Numan (H. 1131 tarihinde adları anılır)

Ali, İbrahim, Mehmet (1148 tarihli dillekçe üzerinde adları geçer)

Mustafa Mehmet, Veliyeddin, Abdal, Cafer, İsa, Mehmet, Nesimi, Ali, Abidin, Numan, Hüseyin, İbrahim, Hasan, Mustafa (Adları 1228-1230 tarihli fermanlarda geçer. Bunlardan Numan'ın erkek çocuğu olmadığı için, soy son halife Veliyeddin'den yürür.)

Yusuf Beg Ağa

(1250 tarihli belgede Çorum'un Hüseyinabad ilçesinde, kömürkeş olan Dedekargın oymağının boybeyi olarak adı geçer.

Malatya'daki ocak ise, aşağıda gösterildiği biçimde

Veliyeddin'den gelir.)

Veliyeddin Efendi ve Zavedar

İbrahim Bey

Mustafa Bey

Hacı Ahmet Ağa

Yusuf Bey Kargın (1888)

Ahmet Rıza Kargın (1915 doğumlu)

Numan Kargın (1947 doğumlu)

Dede Kargın Ocağı ve Çepniler

Çepniler Oğuz'un Gökhan soyundan dördüncü boydur. Di-
van'da damgaları da verilir. Ancak Divan'da Verilen damga ile

Vambery'nin verdiği damga değişiktir. Boy, **Üçoklar** kolundandır. Av kuşları **Sungur**dur. Şölen etleri **sol but** etidir. **Secere-i Türk** yazarı **Ebülgazi Bahadır Han**'a göre, 'çepni' "Bahadır" anlamına gelir. Türkiye'nin birçok yerinde Çepni yerleşim birimi adı olarak kullanılır.

Çepniler üzerine bir kitap yazan **İsmail Hakkı Akay**, Çepnileri yedi oymağa ayırır. Bunlar **İlyaslı, Eyne Hocalı, Karili, Yayınayaklı, Karalar, Avanlar, Nusratlı** oymaklarıdır.⁶⁸

Çepniler, öbür Oğuz boylarında olduğu gibi XI-XIV yüzyıllarda Doğudan ve Karadeniz'in kuzeyinden Dobruca yöresine geçerek Anadolu'ya yayılmışlardır. Kendileri Kızılbaş Türkmenlerdir. Ocak olarak Dede Kargın'a bağlılardır. Kimi yerlerde Dede Kargın oğullarının ilgisizliği yüzünden ocak bağı kopmuştur. Osmanlı baskısı ile Trabzon yöresindeki Harşit Deresi boyundaki Çepni köyleri ise, sünnileşmiştir. Bu sünnileşme olayını, Naci Kum dede Kargın ocağının ilgisizliğine, taliplerine sahip çıkmasına bağlar ama gerçek Naci Kum'un sandığı gibi değildir. Çepnileri sünnileşmeli Yavuz dönemine uzanır. **Aleviliğin Toplumsal Boyutları** adlı kitabımızda olayın gerçek nedenleri şöyle açıklanmıştır:

"Kızılbaş Türkmeni ağır biçimde cezalandıran Yavuz Selim, Şah İsmail ve Kızılbaş karşı bir denge kurabilmek, sınırların savunmasında destek sağlamak için Kürt aşiret beylerini ödüllendirir. Çaldıran seferinde yanında bulunan Kürt bilginlerinden İdrisi Bitlisi'yi Urimiye gölünden Malatya ve Diyarbakır'a dek uzanan bölgeyi, Şah İsmail'e karşı ayaklandırıp Osmanlı'ya bağlamakla görevlendirir. İdris, güçlü Kürt beylerini yanına çeker. Safavi yanlı Kürt beylerini de zorla Osmanlı'ya bağlar. Şah İsmail'in elindeki Diyarbakır'da halkı ayaklandırır. Kentteki Kızılbaşlar öldürülür ya da kentten kovulur. Diyarbakır Osmanlı'ya bağlanır. Yine İdris Bitlisi öncülüğü ile Mardin alınır. Tellallarla şeriatın yeniden

68 İsmail Hakkı Akay: Çepniler, Balıkesir Halkevi yay. 1935.

egemen olduğu duyurulur. Ne kadar Kızılbaş külâhı varsa toplanıp lağım çukuruna atılır. Türkmen beyi Karaman ile savaşa girilişilir. Kürt aşiret askerleri ve iki bin Yeniçeri'nin katıldığı savaş Karaman Bey'in bir kurşunla ölmesi sonucu kolayca kazanılır. Bölge Osmanlı'ya bağlanır. Beylikler küçük bağımlı hükümdarlar sayılabilecek Kürt ailelerine mülk olarak verilir.

Buna karşı Osmanlı Türkmeninin durumu yürekler acısıdır. Sözelimi Doğu Karadeniz bölgesinin türkleşmesinde baş rolü oynayan Çepnilerin 16. yüzyılın ikinci yarısında dirlikleri kesilir. Van, Erciş, Ahlat ve Bitlis kalelerinde hizmet gören Çepnilerin tümü çıkarılır. Çepniler, Kızılbaş oldukları için askeri hizmete alınmazlar. Önceden alınmış olanlar da askerlikten çıkarılır⁶⁹. Sipahi Türkmen beylerinin yükselmelerine engel olunur. Safevi ordusu ise Türkmen boylarına dayanır. Osmanlıda vergi yükümlüsü (reaya) olan Türkmen, İran'a geçince askeri hizmete girerek vergiden kurtulur. Hele boy beyi ya da Sipahi ise Safevi devletinin en yüksek katlarına yükselir."

Balıkesir, Aydın yöresi Çepni yaşlıları 50'li yıllarda Dede Kargınlılara bağlı olduklarını bilirler ve bu ocağı Pir kapısı sayarlar. Öte yandan Ardahan, Kars, Amasya ve Zile yöresinde de Çepniler vardır. Bunlar da Balıkesir yöresi Çepnilerinde olduğu gibi, Gaziantep Milelis Köyünde yaşayan Dede Kargın oğullarından Kazım oğullarına bağlılardır. Kazım Oğulları bunlar arasına yol görmeye giderler.

Antep'deki Kargınoğullarının elinde Halife Hüseyin Baba oğlu Cura Mehmet Baba'ya verilen bir icazetnamede yukarıdaki yedi boydan küçük bir ayırım var: **İlyash, Eyne Hocalı, Yalınayaklı, Nusrathı, Karalar, Anıklı, Zeynili**. Yetki belgesi şöyle bitiyor:

"İş bu yedi oymak Çepni aşiretleri kadimen kütüğü ve kaydı bulunan Dede Kargın evlatlarına malum. Eğer bu yedi boy Çepni muhib evlatlarını bilerek mallarına ve canlarına ve her hususlarına el uzatıp sirket ederlerse iki cihanda yüzü kara, ipi çü-

69 Faruk Sümer: Oğuzlar, AÜ, DTCF y., s. 80.

rük, maazallah, iki cihanda yüzü kara olur. Dertlerine derman olmayacağı malum ve veballeri boynuna."

Yine **Gaziantepi Dede Kargın** ocağının elinde eski bir mektup var. (7 zilkade 1238) 1822 tarihli mektubu **Hacı Bektaş Postnişini Feyzullah Efendi, Kavakbaşı Bektaş** ve Mehmet Ağa'ların büyük dedeleri **Köse Süleymanoğlu İsmail Dedeye** yazılmış. Mektubun özgün yanı II. Mahmut'un Yeniçeri ocağını kaldırmış olmasının ardından yazılmış olması. Bu arada kimi Bektaşî tekke ve ocakları da dağıtılmış. Ama belgede açıkça, Anadolu'daki Alevi ocaklarının ve Çepnilerin Hacı Bektaş çelebileri yönetiminde sıkı düzen içinde tutulması istendiği vurgulanıyor. Gerçekte Dede Kargın ocağı, Hacı Bektaş tekkesine bağlı olmamasına karşın bu tarihte Hacı Bektaş'tan izin almaya başlıyor; ya da izin iletiliyor. İletilen icazetnameleri Çelebilerle Dede-babalar birlikte onaylıyorlar. Oysa kökende Dede-babalarla Çelebiler arasında eskiden beri bir iktidar savaşı olduğu biliniyor. Büyük olasılıkla 1822'de Çelebilerle Dede-babalar arasındaki bu uyum; devlet baskısına dayanıyor. Nitekim daha sonra uyum iyiden iyiye bozulacak kin ve düşmanlığa varan bir kavgaya dönüşecek ve tekke ve zaviyelerin kapanmasına değin sürecektir.

DEDE KARGIN- ŞAH İBRAHİM İLİŞKİSİ

Dede Kargın ocağı İle Şahlbrahim ocağı arasında sıkı bir bağlantı var. El ele el hakka ilkesine göre Dede Kargın Şah İbrahim'in dedesi sayılıyor. Nitekim bu ilişki tarihsel belgelerle de vurgulanıyor. Şeyh Safiyattin Risalesinin başlangıcı olan Vasiyetname'de şöyle anlatılıyor:

(Miladi 1563) tarihli icazetnamede Dede Kargın'ın soyu içinde **Seyid Ebülvefa** adı geçiyor. Bu, büyük olasılıkla, Şeyh Safi'nin de adını andığı **Seyyit Ebülvefa Muhammet** olmalıdır. 1039-1119 yılları arasında Bağdat'ta yaşamıştır. Kitab'ül Fünun adlı yapıtı ile ünlüdür.

Malatya'da Karginoğlu ocağının elinde bulunan Şeyh Safiyeddin risalesinin girişinde şöyle denir:

Şeyh Safiyeddin Hazretleri vasiyetnamesinde mübarek nefesi ile buyurmuştur: Benim oğlum Seyid Sultan Sadrettin, onun oğlu Seyid Sultan Hace Ali, onun oğlu seyid Sultan İbrahim, onun oğlu Cüneyd, Onunoğlu Haydar, onun oğlu Sultan Şah İsmail, onun oğlu Şah Tahmasb, onun oğlu Hüdavend, Hamza'i Mirza, Abbas, Safiyeddin Safi, Zatı Ali, Haydar, onun oğlu sultan Hatemi Mehdi -i vilayyetidir."

Karabağ toprağına ayak basıp ve de Rum ilinde

Şeyh Nusret Sultan Veli

bin Emir Hamza,

Şah Hasan Veli

bin Nurettin Hamza,

Şah Nimetullah Veli ve de

Hacı Bektaşî Veli

bin Hacı Bayram Veli Sultan

bin Hidayetullah ve Seyyid Ebul Vefa

bin Seyid Mehmet

Sultan Mehmet bin Abdullah Horasani

bin Mahmut ve de Halil Divani

bin Mehmet Cihangir

ve Şeyh Mehmet

bin Badahşani ve Seyyid Ahmet Kebir ve Seyyid

Selahaddin Mehmet Ekberi fani

ve Seyyid Acepşir bin Hasan Ali

gözlerimde nurumdur ve cesedimde canımdır ve cümle karındaşımıdır. Ve de biat demeati **Zulkadirli** ve **Karakoyunlu** ve **Ustacalı** ve **Harmandalı** ve **Oymanlı** ve **Avşarlı** ve **Beydilli** ve **Bekçükenli** ve **Gündeşli** ve **Hacıhüseyinli** ve **Karamanlı** ve **Cihanbekli** ve **Şadılı** ve **İlyad** cemaatları; tümü bahçemde yemişimdir, soframda ekmeğimdir ve sürümde koyunumdur. Ve de demişlerdir ki, gelmeden gelecekleri; olmadan olacakları mürşid-i kamil bilip velayet ve keramet göstermiştir, zira gözlüden gizli yer olmaz.

H. 971 tarihli belgede Dede Kargın soyu arasında **Seyyid Ebülvefa** adı geçer. Bu, yukarıda verilen Şeyh Safi adını andığı **Seyyid Ebülvefa Muhammet** olmalı. Ebülvefa Ali bin Ukayl M. 1039-1119 yılları arasında Bağdat'ta yaşamış, Kitab'ül-fünun adlı yapıtı ile ünlü yapmış biri.

Çankırı'nın Daylasan köyünden Ali Osman Efendi, Naci Kum'a kendisinin Dedekargın talibi olduğunu söyler ve sonra Dedekargın'ın el verdiği ocakları sıralar: *Şah İbrahim, Garip Musa. Garip Musa Hızır Abdal'a; Hızır Abdal Gani Sultan'a; Gani Sultan İdris Softalı oğluna* el verir. **Gani Sultan** tekkesi, Divriği'nin **Anzahar** köyündedir.

Dedekargın ocağı sofıyan süreğini sürer. Bu nedenle, doğrudan olmasa bile uygulama bakımından Safevi ocağına yakındır.

Şah İbrahim Veli Ocağı

Dede Kargı soyu ile yakın ilişkisi olan ocak Şah İbrahim ocağıdır. Şah İbrahim ocağının Malatya'nın Mezirme köyünden dağıldığına inanılır. Ocağın, Kangal ilçesine bağlı Mamaş köyünde Yıldırım, Şimşek, Bozkurt, Yüzübenli soyadını almış dört ailenin bu ocaktan geldiği söylenir. Bozkurt ailesinin elinde bulunan soyağacı şöyledir:

Şah İbrahim Veli'nin Soyağacı

Hz. Ali
Hz. Hüseyin
Hz. Zeynel Abidin
Muhammed Bakır
Cafer Sadık
Musa Kazım
Ebul Kasım
Seyyid Hamza
Muhammet Kasım
Ahmed-ül Arabi
Muhammed

İsmail
Muhammed
Cafer
İbrahim,
Muhammed
Hasan
Muhammed
Şeref Şah
Muhammed
Firüz Şah
'Avz el Havas
Muhammed'ül Hafız
Selehaddin Reşid
Kutbettin
Selahaddin
Cebrail Emineddin
Safiyettin İshak
Sadrettin Musa
Hace Şah Ali
Sadrettin İbrahim
Şeyh Cüneyd
Şeyh Haydar
Şah İsmail
Şah Tahmasp
Hüdavend Abbas
Seyyid Süleyman
Seyyid Şah Abbas
Seyyid Şah Hüseyin
Seyyid İbrahim
Seyyid Hasan
Kurt Hüseyin
Kurt Yusuf
Kurt Veli
Ali Efendi (1850-1924)

Vahap (1890-1945) - Kurt Veli (1895-1967) - Abbas
(1908-1994)

Bozkurt (1935)

Ali Rıza (1927-1983) - Mehmet Fuat (1946) - Vahap Ruhi
(1949)- Ali Rıza (1941) -Vahap (1946)- Ertuğrul (1944)-
Hüseyin Cengiz (1948)-
Yusuf Ziya (1951)- Özgür (1980)- Alp (1980)-
Eren(1979)- Salahi (1981)

Nejat Birdoğan'a göre **Şah İbrahimplilerin** atası, Hacı Bektaş'ın el verdiği bu **İbrahim Hacı**'dır. İbrahim Hacı'nın adı o dönemden kalan kaynaklarda geçer. Hotanlı bir kadı oğlu olan ve Niğde'de doğan Kadı Ahmet 1333 yılında tamamladığı kitapta Anadolu'nun birçok özelliklerini ve özellikle batını akımları anlatır. Kendisi koyu Sünni olduğu için batını akımlara şiddetle karşıdır. Kadı Ahmet, bu konuda özetle şu bilgileri verir:

Niğde yöresinde bulunan Taptuklu denen Türk şeyhleriyle bunlara uyanlarda, sevicilik alışkanlığı vardır. Eve gelen saygın konuğa ev sahibi karısını, kızını ve kızkardeşlerini sunar. Kadı Ahmet, bu bilgileri Taptuklular içinde bulunmuş Mekkeli Nureddin'den duyduğunu vurgular. Mekkeli Nurettin şaşılacak daha çok şeyler görmüş ve anlatmıştır. Göçebeler, Gökbörü oğulları İlmin ve Turgut boyları ile Loluva (Aksaray'ın güney kesimi) ilindeki Tahtacılar, bu ilde madende çalışan kişiler ve kömür-cüler Batınidir. Niğde yöresinde kötü eylemleri olan Batıniler çoktur. Taptuklu Türk şeyhleri çam ağacına taparlar. Bu şeyhlerin en büyüğü "Keremeti" adlı Ereğlili biridir. Hatta içlerinden Şah İbrahim adlı biri çıkmıştır ve öldürülmüştür. Niğde, Söküncür bölgesinde yaşayan Şah İbrahim Hacı, yöresindeki Müslümanları 'zındıklık ve sihir fermanı' ile baskı altında tutar.

Bir kadı, kulaktan duyduğu şeyleri olmuş gibi gösterir. Mekkeli Nurettin evinde yemek yiyip barındığı kişiler için akla sığmayan iftiralar uydurur.

Faruk Sümer'e göre de bu Şah İbrahim, Şah İbrahimplilerin atası olması gerekir.⁷⁰ Nejat Birdoğan'a göre, Şah İbrahim Moğolların ve yordakçılarının bol bol adam kestirip astırdıkları bir dönemde ayaklanmış ve idam edilmiştir. Oğulları ve yandaşları bu olaydan sonra Niğde yöresinde barınamayacaklarını anlayınca toplu bir göçle Kangal yöresine gitmişlerdir. Ne olursa olsun, Şah İbrahim ocağı Asya geleneklerinin en güzel yaratıcılarından biridir ve tam bir Türkmen soyudur. İçinde buldukları koşullar zorladığı için, soyağaçlarını Kerbela'ya bağlamışlardır. Bu durum, Anadolu Alevi ocaklarının çok büyük çoğunluğu, belki de tüm ocaklar için geçerlidir.⁷¹

Nejat Birdoğan'ın bu görüşüne katılmamak olanaksız. Ancak Birdoğan hoca, burada küçük bir noktayı atlamış: Şah İbrahim ocağının merkezi Kangal yöresi değil, Malatya'nın Hekimhan yöresidir. Şah İbrahim Ocağının tüm kolları atalarının Hekimhan'ın Mezirme köyünden (yeni adı Ballıkaya'dır) Anadolu'ya yayıldığını söylerler.

Ballıkaya

Malatya'nın Hekimhan ilçesine bağlı Mezirme köyü kayalar arasına gömülmüş bir kaleyi andırır. Geçmişin derinliklerinde kendini saklamak ister gibi iki derenin arasına gizlenmiştir. 80'li yıllarda toprak kayması yüzünde köy yukarıya düzlüğe taşınmaya dek dik vadiler arasına sıkışmıştır. Her tür meyve sebze ağaçlarının doldurduğu verimli topraklar, Şah İbrahim Ocağı dedelerinin kazancını oluşturur.

Soyumun olası izlerini aramak üzere, bir bozkır yazında Malatya yolundayım. Sivas'tan Malatya'ya uzanan yolu otobüsle alıyorum. Hemen yanımda Aşık Ali Kurt oturuyor. Ali Kurt ile aile bağlarımız yüz elli yıl öncelere iniyor. İki ailenin de ortak yanları Malarya kökenli olmaları. Atalarımız üç kuşaktır Malatya-Sivas-

70 Faruk Sümer: Oğuzlar, AÜ, DTCF y., s. 313.

71 Nejat Birdoğan: Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi, Mozaik y. İstanbul s. 198-203.

Tokat dolaylarında Alevi köylerinde cem yürütmüşler. Benim soyum "dede" olarak posta oturmuş, Aşık Ali'nin soyu ise zakirlik deden aşık hizmetini yerine getirmiş. O dönemlerde çağcıl taşıtların işlemez. Dede ile aşık atlarına binmişler kara kılıflı bağlamaları sırlarına sarmışlar. Sarkık bıyıklar kış soğuşunda buz tutarak kendi ocaklarına bağlı köylere doğru yola çıkmışlar. Şah İbrahim Veli ocağın köylerinde Türkçe adı ile "görgü" ya da "görüm", Arapça adı ile cem törenlerini yerine getirmişler. Ali Kurt ile böylesine eski geçmişe uzanan aile bağımız şimdi dördüncü kuşakta başka bir amaca yönelik olarak sürüyor. Alevi töre ve törenlerindeki motiflerin gerçek kökenlerine ilişki, yöre insanının geçmişi ile ilgili kopuk halkaları bulmaya çalışacağım. Dağılıp giden. unutulmaya yüz tutan bir kültürün izlerini arayacağım.

Prof. Dr. İlhan Başgöz ile Halkbilimci, fotoğrafçı Oğuz Aktan önlerde oturuyorlar. Aşık Ali Kurt kara kılıflı sazını ayaklarının arasına yaslamış, dağları bozkırları izliyor. Oğuz Aktan çekim gereçleri, uzak alıcılar, görüntü ayarlayıcılarla dolu çantasını iki gözü gibi koruyor. 20 Temmuz 1986 gününün kızgın yaz sıcağını yaşıyoruz. Ballıkaya'ya yaapacağımız sözlü kültür derleme gezisi başlamıştır.

Mezirme, Malatya'nın 35 km kuzeydoğusuna düşer. Dağlar arasında yol aşmaz, kervan geçmez bir kuytuda yer alır. Alevi köyleri arasında özgün bir yeri var. İlerde ayrıntı ile anlatacağımız kutsal Karadirek tekkesi köyü süsler.

Şimdi 21 Temmuz 1986 günündeyiz. Malatya kızgın yaz sıcağını yaşıyor. Boğucu yaz sıcağı altındaki kent Kaysı bayramına hazırlanıyor. Ama bizim için önemli olan Ballıkaya. Ocağımıza bağlı Eğribük köyünden son talipler (**Minnet Kolucaık**, eşi **Nadire** ve yakınları) Hekimhan garajına gelmişler, bizi yolcu ediyorlar. Geleneksel giysiler içinde aydınlık yüzlü Anadolu insanları. Minnet Amcanın üzerinde yörede giyilen şalvar ve yelek var. Bıyıkları sarkık, yüzü dingin. Prof. Dr. İlhan Başgöz, sözü bir özü bir bu insanlara hayran hayran bakıyor. Dudaklarından yavaşça "*biz aydınlar, bu insanlara yaraşır kimseler olmadık*."

Bu insanların içtenliklerini bizlerde bulmak olası değil" sözcükleri dökülüyor.

Malatya-Ballıkaya arasında uzanan 35 kmlik yolu bir köy minibüsü ile üç saatte alacağız. Dağlar aşırp dereler geçeceğız. Dağ yamaçlarına kurulmuş bağ evlerini, yeşillikleri izleyeceğız. Çıplak dağ yamaçları yer yer kaysı bahçeleri, üzüm bağları ile süslü. Yeşillikler boz dağlara serpiştirilmiş gibi. Göz alabildiğine uzanan yaşlı ve yorgun dağlarda, tekdüzeliğı bozan biricik öge bu yeşillikler. Yaşlı dağlara kurulmuş binlerce yıllık uygarlıklar geçmişe gömülmüş. Şimdilerde yapılan Karakaya barajının altından izleri toplanıyor ve Malatya Müzesinde sergilenmeye çalışılıyor. Anadolu büyük uygarlıklar anası. Çok değişik oğulları kucagında büyütmüş. Şimdi Türk insanına bağrını açmış.

Yeni adı ile Ballıkaya, eski adı Mezirme dağlar arasına sınıkmış bir köy. Eski dönemlerde kış aylarında kent ve köylerle bağlantısı kesilirmiş. Yazın bile ulaşılması zor bir yerleşim birimiymiş. Gerçekte köyün yerinin çok bilinçli seçildiğı anlaşılıyor. Karadirek tekkesi Sulucakaraöyük'teki Hacı Bektaş tekkesine karşı kurulmuş bir ocak.

Tekkelerin Anadolu Türkleri üzerinde önemli bir işlevi olduğu bilinen bir gerçek. Osmanlı'nın kuruluş döneminde sayısız katkıları olan alp erenlerin çoğı bu tekkelerde yetişmiş dervişler. Geyikli Baba, Abdal Musa, Koyun Baba ve daha niceleri derviş oldukları ölçüde, savaşçı gaziler. Bunlar Türkmenler arasında gezerler. Öğretilerini özgürce yayarlar. Öğretileri genelde Şaman kökenli gizemci islamlıktır. İlk Osmanlı Sultanları Urum erenlerine hoşgörölü davranırlar.

Şah İbrahim soyundan Hüseyin Yılmaz ocağın soy kütüğünü 1986 yılında yeni yazıya çevirtip Ankara'da 11. Notere onaylatmış. (No: 44178). Bu soykütüğü şöyle ilerliyor:

Ebu Talip
Abdul Muttalip
Abdullah
Hz. Muhammet

Hız. Ali- Fatımatuz Zehra
İmam Hüseyin
İmam Zeynel Abidin
İmam Muhammed Bakır
İmam Cafer Sadık
İmam Musa Kazım
Ebullkasım Hamza
Abdulkasım Muhammet
Ahmet-el Ababi
Seyit Muhammet
Seyit İsmail
Seyit Muhammet
Seyit Cafer
Seyit İbrahim
Seyit Muhammet
Seyit Hasan
Seyit Muhammet
Seyit Şeref Şah
Seyit Muhammet
Firuz Şah
Avaz-el Havas
Muhammet el- Hafız
Selehattin Reşit
Kutbettin
Şeyh Salih
Eminettin Cebrail
Saffettin İshak
Sadrettin Musa
Hacı Hoca Ali
Sadrettin İbrahim > Şah Hüseyin, Şah Veli, Şah Mustafa,
Ali
Şah Cüneyt
Şah Haydar
Şah İsmail Safevi

Şah Tahmasb
Şah Hudavendigar

Şah Abbas

Şah Veli

Şah Hüseyin

Şah İsmail

Şah Murtaza

Şah Murtaza

Şah Beşir

Şah Hacı Ali

Şah Paşa (**Paşoğ Dede**)

(1935 sonrası **Öztürk/ Oktay/ Kutlu** ve **Yılmaz** aileleri)

Hacı Ali (1935 **Yılmaz**)

Hüseyin, Haydar, Paşa, Burhanettin, Selman

Soykütüğü, tüm soykütüklerinde olduğu gibi, birbirini tutmayan pekçok adla dolu. İçinde sıcak bilgi yok denecek ölçüde az. İşte pek az işe yarar kesitler:

"Bay Selalul-el- Saddet el-azem, Mir Haydar oğlu Hacı Seyit Ali Dergaha, Kutb-el- arifin Burhan Salkın hazretlerinin huzuruna geldiler. Büyük dedesi, Şeyh Safiyettin Seyit İshak ve babası Seyit Cebrail Eminettin ve Sultan Haydar ve Sultan Cüneyt ve Sadrettin ve Şah İsmail ve Sultan İbrahim ve Şeyh büyüklerini saygıyla ziyaret etti ve birkaç gün mübarek dergahta misafir kaldılar. Dergahta bulunan bütün kişiler bu misafiri ağırlamakta herhangi bir hizmeti eksik bırakmadılar ve Hazreti Mir Haydar'ın dergaha gelmesinden çok menmun ve hoşnut oldular. Selam ve dua yaptık. Bütün amcalar ve yakınları Mir Haydar'ın emrinde ve itatında ve sizlerden de talep ediyoruz ki, Mir Haydar'ın müridi ve ona saygı gösteriniz ve onun hakkında saygısızlık ve kusur işlemeyiniz ki, Allah ve onun resulü razı olsun. 6 Sefer 1321 Hicri. Muhammed el Musevi.

"Bu yazıdan hedef, mütevellî başı, Mir Haydar hazretleri huzurunda kendilerini ağa iltifat ve merhamet eyleyip kendilerine

halife unvanı verdiler. Ve Mir Haydar hazretlerini Halife lakabıyla onurlandırdılar. Sizlerden talepte bulunuyoruz ki, kendisi halife unvanıyla çağırılsın. Kendileri mübarek dergahın halifesi ve bu onur için verilen şerbet ve tatlı sarf olundu. 6 Sefse 1321."

"Mubarek dergahın kapılarından olan kible semtindeki gümüş, giriş kapısı saf altın, giriş kapısı yanındaki pencere 20 ayar gümüş, Şah İsmail hakk-ı türbenin kapısı gümüş, Şeyh Safiyetti, eşi ve çocuklarının defin olduğu harem kapısı gümüş, (tür). Gümüş kapıların yazı masrafı fazla olduğu için yazılması mümkün değil. İçerideki birinci kapı gümüş ayardır. Türbenin ve Şah İsmail, Şeyh Safi evin kubbesi 4 ayardır. Birinci avlu kapısı ... ayar, ikinci avlu kapısı ... ayar, üçüncü avlu kapısı ... ayar. Ana giriş kapısı ve Şeyhin evi 2 ayar. Şeyh Safiyettin'in babası Seyit Cebrail'in kapısı 4 ayar.

*Ne altından ne de gümüştten, erkeklerin çetininden
Kadınların merhametlisinden, adı peygamber adı olan
Dağları korkuyla dolduran kırmızı çete gibi
Gördüğümüzde onu geçmeyeceğiz.*

Her konuda öğreneceksiniz, bilgilerin sultanı, doğru yolu tutanlara en büyük isbat olan Şeyh Safiyettin İshak Aleyhullah. Bu yazıları Hacı Mir Gafur Şeyh Safiyettin Hazretleri (yazdı). Sefer ayı 1321 Hicri.

Kangal'ın Hamal köyünde Akın⁷² soyadlı ocağın elinde bulunan Şahibrahim soyağacında kimi ayrılıklar var. Ballıkaya 'dan başlayan sözkonusu soykütüğü şöyle:

Şah Veli
Şah Hüseyin
İbrahim Cüre
İsmail Zade
Büyük Abbas dede
Veli Dede (1776)

72Bu soyağacını Almanya'dan Ali Akın gönderdi. Ayrıca bir cd'de Küçük İsmail Dede'nin Bayburtlu Hocanın hakaretlerine verdiği yanıtı ilettiler. Bu yanıtı da ileride yayımlayacağım. Ali Akın'a bu yardımı için teşekkürler.

Kocaman Celal Abbas (1820-1885) Eşi Senem Ana,
Ali Efendi (1863-1927), (Eşi Şehriban Ana) İsmail,
Mahmut

Celal Ağa, Kocaman Ağa, İsmail Akın (1898-1973),
Hüseyin Akın, Mahmut Akın
Süleyman Akın (1928-1996)
Ali Akın (1962), Veli Akın (1960)

Şah İbrahim ocağının bir ayağı Aydın iline dek uzanıyor.
Malatya Ballıkaya'da elimize geçen bir belgede söyle sesleniliyor:

1. Aydın Vilayeti dahilinde bulunan babalara
2. Harmanlı'da Eymirli Mehmet Efendi'ye
3. Sarıcaova'da Çakır Baba'ya
4. Gelenbe'de Hasan Baba'ya ve umum talibâna

Ankara vilayeti dahilinde mütemekkin Şah İbrahim Veli evladından Deli Musa'nın Cemal Efendi tarafından halife çıkarılarak, icazetnâme tesmiyesiyle yedine verilmiş olan fuzili bir varakaya istinaden, oğlunun Aydın havalisinde bulunan müridan içinde gezüp dolaştığı ve gezisinde teklif-i bi'atle varaksız varanları tanımak vadisinde haylüce fesad ve hatalara uğrattığı ma'ate-essüf istihbar kılındı. Hacı Bektaş Veli Hazretlerinin velayet ve keramet-i hali masiva edüp yalnız ibadet-i Hak'la iştilal eylemekte iken, âb u dâne-i hayatı nihayet bulduğu dahi kabil-i inkar olamıyacağına nazaran; Cemal Efendi'ye mülk-ü mevrus gibi Hünkar tekyesinin hadim ve mütevellisi demek olur.

Haşa estağfurullah o zat-i uluvvu'l-kadrün şefeati dilerse ümmetine bi şey'en dinlemez zatı tesiriyle neden ki, kimi çağrılan oğulları nefi evladıdır; yani atasız vücuda geldi. Dinde ise bî emr-i Huda, Cebrail Aleyisselamın nefesi ile Meryem'ül azadan atasız yalnız Hazreti İsa vücuda gelmiştir ve atası bu mânâya gelüb şu kadar ki, müstecab u daveti olan yani niyaz ve ricasını isal kabulkâre, rububiyyetine ibtidan Aslab,i Tahire'ye bazı Veliyullah tarafından ihda olunan şürb-i şsrbet de vesile-i bünyad-i vücud olduğu Kütüb-i Menakıb'da muharrer ise de; bu cahetin dahi muamelatı mücam'a icrasıyla olacağı cay-i inkar değildir.

Kadıncık Ana ise, İdris'in menkuhesi ve Hünkarın Hadime ve muhibbesi idi. Cemal Efendi, sulbi evladı olsa bile Şah İbrahim Veliş Hazretleri talibini, kendi mucizatıyla kazandığı ve ehlinin içinde Hünkar Vergüsü bir tek talip bulunmadığı için, bizden çıkacak Halife olsa olsa Ceddimiz nişangahı olan ve senevi şu kadar züvvârı geldiği, emr-i gayrimünker bulunan bir namece tayin ve tensib edilür. Nitekim ki. bildiği mealen de faragan kılındığı kalem kalem medhet ve şahsına mukarreran muhib cedit bizden kalma birkaç yüz sene-i tavaf vesilesiyle namede bile ayin ve umuru tarikına icrası kabuldarda bil. Şahının vechi mukarreran yadigar-ı nazargahı olan ve evladının hu-u mekan asliyesi bulunan gaziyemiz (mizadde neni hanak hangahında....)

...teşkilen camiyet edecek tarikatı Hakka edildi. Gine nazaran Cemal Efendi kendini muhabbetle ihtibet ve kadrini bilse idi, talp ve müridleri kim ise onda, hakkında hükmü icra edip Şah İbrahim Veli evladına seni senin müridine halife etti diye böyle methine hatayı azm etmezdi. Deli Mustafa da kendini ve meseb-namesini şerefini bilse idi, dedem olsa idi, ceddinden utanıp efali ve sırrı malum aliye olan Cemal Efendi hakkından ıklımak için, ne kendi rahmet eder, ne de emin ali mürid eyler.

Ve ümmetlü füzüli ve hazrete bir varaka ile talib içinde gezer ve fediniz idi. Babaları sizlere ... ve nasibimiz olan bu mülk ve milletin hamisi ve sahibi şerri tabiyyesi olan padişah hünkarımız efendimiz hazretlerinin devam ömrü ve sultanı için her an ve her zaman size tarikat cemiyetlerin dua-ı güheriyye ve mükellef olunaz. Hizmet, devlet ve tarikata sabit, kaim olunuz. Saniyen birisini icrası ile atafet nebiden olan ayn-i tarikatı dahi daireten edeb mühürün ifa ediniz. Cemal Efendi'nin bizim emr-i hükmü ne kadar ve mutaber değildir. Deli Mustafa'nın da teklif-i hilafete, tarikata bir hakkı selahiyeti yoktur. Ve hüdama-za binaen haber bu mesellü elamet eden merdut ve melundur. Ve anlar cemiyeti aliye duhul ve tecevviz edilemez.... ve düşkünler işite; dedegandan hüvviyet ve liyakatı malum ve sabit evlatların ve ehli hal bulunanın iç sınıfa taksimen dera-

hatle buradan çıkabileceđi ve mihr-i mahsus-u muahabbetle elle-
rine evrak, refikına verilecek akdimce bildirilmiř ise de bu
varakamız melalen babalar, talibanın malumun olduđunu; birinci
sınıf ricalden Bařađa zadelerden bu ses camiamıza Hacı Ađa ile
Hasan Ađa, habib azrak mukadderden ol tarafa göndermiřtir.

Musa'ya haddizatında Hasib hcub řahsiyetine ve rađbet
olmakla hakkında mahalde riayet kabiliniz matlubunuzdur.
Canab-ı hak muaffak-ı bil-hayr eylesün.

Fi- sni 317 (1898)

Bu dahi Veli Ađazade, bu dahi Ali Ađazade

Hanedan-ı mrdime Mahmut Ađazade

Hanedan-ı mrdime Selman Ađazade

Hanedan-ı mrdime Ebuseyf Ađazade

Hanedan-ı verese Ahmed Ađazade (Mühür)

Belgeden, 19. yüzyıl sonlarında řah İbrahim ocađının kitle
denetimini sürdürdüđü anlařılıyor. Ege bölgesi yerleřim merkezine
yazılması da ayrı bir önem tařıyor. řah İbrahim Ocađı genellikle
Orta ve Dođu Anadolu'da yaygın bir ocak. Ege bölgesi Alevileri
genellikle Tahtacı diye bilinirler ve Yanyatır ocađına bađlıllar.
Büyük olasılıkla Anadolu'ya Malazgirt utkusundan önce gelmiřler.
Kendi ilerinde geleneklerini yařatmıřlar ve řamanik ögelere en
sıkı bađlı kalan Alevi kolunu oluřturmuřlar. řah İbrahim ocađının
bu bölgeye dek sızmiř olması, dikkate deđer bir durum. 1989
yılında Ođuz Aktan'la Ege bölgesi arařtırma gezimizde Kuyacak'ın
Saricaova köyüne de gittik. Köy, uygarlıktan çok uzak bir yerde,
bir dađın tepesinde yer alır. Köye ilk kez gelen arařtırmacılar
olarak kuřku ile karřıldık. Konuk olduđumuz řah İbrahim
ocađından yařlı karıkoca bizi adeta bir Alevilik sınavından geçirdi.
On iki imamların adlarını ezbere saymamız istendi. Bu iři yeterince
bařaramadık. Yanımda 1982'de bastırdıđım Buyruk'tan okuduysam
da bilgi birikimim yetmedi. Ondan sonra, dođru dzđn bir bilgi
alamadan köyden ayrıldık. İřte **7 Temmuz 1989** günü **Saricaova**
köyü ile ilgili gnlđme řunları yazmıřım:

"Saat 9 gibi kalktık. Şöyle bir kahvaltı edelim, biraz bilgi alalım dedik ki, sabah dolmuşları gitmiş. Allah'ın attığı bu yerde günde yalnız bir dolmuş var. Bir an önce kaçıp gitmek istediğim bu köyde yedi saat daha çakılıp kaldık. 'Köy içinde birkaç ilginç görüntü yakalarız' diye dolaştık. Çeşme başında tokaçla kilim yıkayan bir kadın, yıkık birkaç ev, iki kahve, birkaç bakkal, berber, PTT ve televizyon. Dağın tepesinde, kuş uçmaz, kervan geçmez bir köyün 1987 yılındaki genel görünümü. Yaşar Kemal'in Ferruh Doğan'a söylediği "Kardeşim, Türkiye jet hızıyla ilerliyor. Ege ve Akdeniz'de benim anlattığım Yörüklerden eser kalmamış." sözünü anımsadım. İlerlediğimizi söyleyemem ama, değiştiğimiz açık. Sarıcaova'da öğrenim gören genç pek yok. Tütün işçiliği, fasulya ekimi ve tarımla geçiniyorlar. Köy üç bölümden oluşuyor: Şah İbrahimpliler, Yanyatırlılar, Hacı Emirliler. Hacı Emirli ve Yanyatırlılara 'Evciler' deniyor. Yanyatır ocağının dedeleri Narlıdere'den gelmesine karşı, erkanı bozulmuş. Edremit'teki törenleri bilen yok. Aşına, peşine, çeğildeş erkanları yitip gitmiş. Şah İbrahim erkanı tıpkı bizimki gibi. Tümünü sözlü anlatıya dayanıyor. Zaten hep Mezirmeli dedelerin (Hacı Ali dedenin uğrak yeriymiş) yönetiminde kalmışlar. 16.15'te DSI'nin arabasına binip Kuyucak'a doğru yola çıktık. Yüksek tepeler çam ağaçları ile dolu ormanlarla kaplı. Uzaktan Avusturya'yı anımsatıyor. Yolda Yörük yurtları ile karşılaştık. Oğuz bol bol görüntü aldı. 24 saatlik zaman yitiminin tek kazancı bu görüntüler oldu. Nazilli'de otelin banyosunda üzerimden sanki çamur akıyordu. Yol boyu, ter ve toz içinde kalmışız."

1986 yazında, İlhan Başgöz / Oğuz Aktan'la araştırma gezimiz, bize kimi çağrışımlar yaptırıyor. Dede ocağının yapısı, bir vadinin iki yamacına yerleşmiş renkli taşlardan yapılmış evler, evler arasında yer yer meyve bahçeleri. Eski Mezirme bu. Bir bir yitip giden yaşlılar gibi, Eski Mezirme de ölüyor. Köyün yerleştiği iki dağ yamacında kayma olmuş, devlet köyü hemen yukarıdaki tepenin üzerine yerleştirme kararı almış. Önümüzdeki yıl Ballıkaya köyü, tepenin üzrendeki çinko çatılı evlerden kurulu

yerleşim merkezinde olacak. Eski tandırlar, toprak damlı evler üzerinde kaysı kurutma dönemleri bitecek. Yeni olanaklarda yeni yaşam biçimi başlayacak. Karadirek tekkesi de yemi yerleşim alanında yerine almış. Yeğenim Yusuf Ziya Bozkurt'un çizdiği yapıçizime göre yapımı sürüyor. Ama geçmiş nasıldı? Dedelik nasıldı? Bir taşlama bize geçmişte dedeliğin ve dedelerin dururmu üzerine ilginç bilgiler veriyor:

Aç kurt gibi birleşip gezerler
Zemheri kurdına döndü dedeler
Ne yapsın talipler sanki yırtıcı
Hep canavar oldu gitti dedeler

Talip tavuk oldu dedeler tilki
Bir tavuk kalmadı talipte belki
Elgük erek derken hep yedi tilki
Bundan sonra sikimi yer dedeler

Bu ne iştir, ne gidiştir erenler
Böyle m etti sizden önce gelenler
Söylerlerdi eskilerden kalanlar
Buna derler kepezelik dedeler

Düşünmez dedeler bu ne gidiştir
Ne al, ne amel ne gibi iştir
Ne derler bahardır, ne güz, ne kıştır
Şimdi olup Seterekli dedeler

Sanmayın aşıktır söyleyen dertli
Kimisi piyade kimisi atlı
Şimendifer hareketli, süratli
Dağıldı köylere seyyar dedeler

Kimisi şeyh olmuş, kimisi arif
Her biri, bir süre ediyor tarif

Kemal nedir, irfan nedir maarif
Mürşid oldu delikanlı dedeler

Şeyhlenmesin her kim bilmezse sözün
Dilenci talibe çevirtti yüzün
Ne kışındır, ne güzündür, ne yazın
Seçilmiyor kalburcudan dedeler.

Ne kürtlüktür, ne seyyarlık dedelik
Ne zorbalık ne ayarlık dedelik
Gitti elinizden bilin dedelik
Edersiniz sonra eyvah dedeler

Bilmezsiniz nedir ehli halimi
Gücüm yetmez nidem, hüküm galibi
Bin senelik Şah İbrahim talibi
Çundurdunuz yöruklere dedeler

Yeter ettiğiniz, dedeler yeter
Hıdır Abdallıdan ettiniz beter
Bülbül olmaz ötmeye kartal

.....

İçmeye bulmayan bir kaşık katık
Ayağı çarıklı, şalvarı yırtık
Yeter ettiğiniz, yetmez mi artık
Bal şerbeti, çay isteyen dedeler

Talip yüzünüzden bezdiği için
Rakip bu hali sezdiği için,
Etmeyi, tutmayın dediği için
Dede demez Yemenli'ye dedeler.

Soykütüklerinin karmaşık dili, sürekli yinelenen ad sıralaması yanında deyişler bir soluk aldırıyor ve çok daha fazla bilgi

veriyor yaşamdan, yaşantıdan. Yukardaki deyiş de öyle. 19. Yüzyıl sonlarında yaşamış Yemenli. Yemene asker gitmiş, uzun yıllar Yemende kalmış. Okur-yazar, zeki bir kişi olduğu için su-baylığa yükselmiş. Kimilerine göre Yemende de evlenmiş, çoluk çocuk sahibi olmuş. Askerlik görevi bittikten sonra -bu sürenin sekiz-on yıl olduğu söylenir- köyüne dönmüş. Yemenli mahlası ile deyişler yazmış. Halkın sorunlarına çözümler aramış. Bilgisine kimse erişemezmiş. Deyişleri yitip gitmiş. Elde kalan kırık dökük deyişlerinden biri yukardaki hiciv.

Ballıkaya'daki üçüncü akşamımız pek canlı ve içten söyleşilerle dolu geçiyor. Tüm köylü konuk olduğumuz Encümen Hüseyi (Yılmaz)'ın konağına toplamış. Gündüz kesilen kurbanın eti pişip yer sofrasına yerleştirilmiş, rakılar açılmış, Rakı bir Anadolu içkisi. Şu sofradaki tadını, sanırım en lüks lokantada veremez. En azından bizim için böyle. Okumuş okumamış Ballıkayalı dostlarla söyleşimiz sürüyor. Ev sahibimiz Encümen Hüseyin, Şah İbrahim Veli soyunun son temsilcisi olmanın onuru ile hizmet görüyor. Anılar anlatılıyor, söylenceler aktarılıyor. Çöküp gidiveren bir kültürün son kalıntılarını topluyoruz.

Söyleşini boyutları değişik düzeylerde sürüp gidiyor. Geleneksel kültürden gelen yaşlılar bir başka inançlı, yeni kuşak aydınlar bir başka inanmış. Söyleşi iki kesimin sorunlarını karşılamaktan uzak. Yanıtlar doyurucu olamıyor. Her düşünen baş kendi sorusuna yanıt istiyor. Koca kurban sofrası yüzyıllara dayalı inançları açıklayacak ölçüde büyük değil. Ekibimiz açısından ise, bilinmeyen geçmişi aydınlatacak güçte değil!...

Ev sahibimiz Encümen Hüseyin, kulağıma eğiliyor:

"Şu karşıda oturan dedeye, 'Muhammet, Ayşe ile evlenmiş' de bak sana ne karşılık verecek" diyor. Encümen'in söylediklerini doksanlık dedeye aktarıyorum. Kısa boylu, sakalı beline de uzayan Hüseyin Dede -dedenin görüntüsü şimdilerde Alevliğin Toplumsal Boyutları kitabımın kapağını süslüyor- tatlı bir öfkeye kapılıyor:

"Tövbe... Eti etine değmedi. Amaaa, bu da nereden çıktı?" diye bağırıyor.

Yanıt, Aleviliğe, Şii etkilerinin bir uzantısı. Cemel savaşında, Talha ve Zübeyr ile bir olup Ali'ye karşı savaştığı için Anadolu Alevisi Ayşe'yi bağışlamıyor. Hüseyin dede Anadolu Alevisinin bu öfkesini yansıtıyor.

Söyleşimimizde asıl çelişki, çoğu öğretmen, müfettiş gibi geçmişini araştıran kuşaktan görülüyor. Ballıkaya, Akaçadağ köy enstitüsünün kuruluşu ile çağdaşlaşmaya açılmış. Her evden bir iki genç bu halk okulunda okuyup öğretmen olmuş. Alevi aydınlanma süreci böyle başlamış. 1986-87 ziyaretlerimizde geleneksel Alevilik içinde büyümüş yaşlı kuşak öğretmenlerle tartışıyoruz.

Ballıkaya'nın köye enstitülü kuşağı 60'lı yaşları aşmış. Şimdilerde eski keskin görüşleri törpülenmiş. Çağdaşlıktan yanalar. Tutucu eğilim ve düşünceleri geleneksel bir tutumla mahkum etmişler. Gel gelelim soylarının -aynı kökten geliyoruz- Hz. Ali'de geldiğine inanıyorlar. Elllerinde Erdebil'de düzenlenmiş soy kütükleri var. Bu soy kütüklerini Ankara'da bir yeminli çeviri bürosuna Osmanlıcadan çevirtmişler. (Belgelerde bu çeviriler verildi). Sıkı sıkıya bu belgelerin doğruluğuna inanıyorlar. Adem'den başlayan ve 12 imamlara uzanan soy kütüğünü Karadirek tekkesine asmışlar. İkinci bir soykütüğü ise Muhammet'ten Öğretmen İbşir'e uzanıyor. Bu soykütüklerini tartışmasız sağlam belge sayıyorlar.

Sabah namazında çıktım Hozan'dan
Devah edin Mezirme'ye varınca
Arif olan özün sözden ayıra
Devah edin Mezirme'ye varınca

Şeyh Safi'nin gediğine çıkınca
Erdebil'in gonca gülün kokunca
Ballıkaya'nın balı akınca
Devah edein Mezirme'ye varınca

Belini vermiş taşa kayaya
Şah İbrahim dersi verip okuta
Yılan boğazından buğday akıta
Devah edin Mezirme'ye varınca

İsyani'nin dideleri kan ağlar
Üçyüz dörte kadem bastığı çağlar
Şah İbrahim yaramıza em bağlar
Devah edin Mezirme'ye varınca

Bir zamanlar çağdışı buldukları görüşleri kesik kesik bile olsa şimdi kendileri savunuyorlar. Bana ve Prof. Dr. İlhan Başgöz'e eleştiriler getiriyorlar. Bana:

"Baban Kurt Veli dede gelir, bize inanç aşıladı, sen nasıl bu görüşleri savunursun?" diyorlar.

"Size ikiyüzlülük edip yalan söylememi mi istiyorsunuz? Babam kendi çağı ve boyutları içinde bildiği doğruları söyledi, bense, kendi ufuk ölçüsünde doğruları söylemeye çalışıyorum. Babamdan ileri, oğlumdan geriyim" diye karşılık veriyorum.

Tümü Atatürkçü aydın görüşlü insanlar. Ama bir türlü geleneksel şartlanmayı kıramamışlar. Belli bir yerde tıkanma başlıyor. Sözelimi köyün yetiştirdiği **Vaylög Dede**'nin kerametlerini anlatıyorlar. Bir yandan da Türklük bilinci içindeler. Hem öz Türk olduklarını söylüyorlar, hem Muhammet Ali'nin soyundan geldiklerini savunuyorlar. O çevredeki köy adlarının Oğuzun yirmi iki (ya da yirmi dört) boyunun adı olduğuna dikkatleri çekiyorlar. **İğdir, Beydilli, Kızık**, gibi köy adlarını sayıyorlar. Gerçekten o çevrede adı Türkçe olmayan tek köy Mezirme idi, onu da bu genç beyinler türkçeleştirip "Ballıkaya" yapmışlar.

Sonunda İlhan Başgöz'le dayanamayıp soruyor;

"Peki tümü iyi ama siz, Türk müsünüz, Arap mısınız?"

Tümü büyük bir övünçle "Türk'üz" karşılığını veriyor.

"Öyleyse nasıl Muhammet soyundan gelirsiniz? Öz Türkse-niz Muhammet Ali soyundan gelmiyorsunuz; Muhammet Ali so-yundan geliyorsanız, Türk değilsiniz."

Ama aynı soydan geldiğim akrabalarım ne serden geçiyor ne yardan...

"Hayır Muhammet ve Ali Türktür" diyorlar.

Uzun uzadıya tartışıyoruz. Okumuşundan hiç okumamışına tüm köylüler Muhammet ve Ali'nin Türk olduğuna inanıyorlar.

"Nasıl olur? O çağda Arabistan'a Türkler gelmemiști" diyoruz.

1930'lu yılların romantik tarih dönemi bilgilerini bize kanıt gösteriyorlar. Şemsetti Günaltay'ın savlarını getiriyorlar:

Muhammet, İbrahim Peygamber'in soyundan geliyor. İbrahim Peygamber Türktü. Hitit Türklerindendi. Kur'an'da Muhammet 'Arap bendaen, ama ben Araptan değilim demiştir" biçiminde savunuyorlar.

Ne Hititlerin Türk olmadıklarını söylemek, ne de Muahamet'e dayandırılan o tümcenin ayet değİ hadis olduğunu ve başka anlama geldiğini açıklamak bir çözüm getiriyor tartışmamıza. Bu kez ben bir soru yöneltiyorum onlara:

"Böylesine çağdaş ve bilinçli düşünmüyorsunuz, ancak neden illa Muhammet ile Ali'yi Türk yapmak istiyorsunuz?"

Ve aynı onurla karşılık veriyorlar:

"Onları o pislikten çıkarmak istiyoruz" Ardından Öğretmen İbşir ekliyor:

"Dünyada tüm insanların inançları var. İnsanlar onsuz yapamıyor. İnsan inançla daha huzurlu oluyor. Bizim inançlarımız bunlar. Daha fazla deşmeyin."

Vaylög dede ise ayrı bir olay. Asıl adı Mustafa. Bu dedeyi çocukluğumdan düş gibi anımsarım. Tam şaman özellikleri gösteren delidolu bir dede idi. Çocuğu olmayanlara çocuk tapşırdı. Töreye göre, doğan çocuğa onun adı verilirdi. Çocukluk arkadaşlarımdan birini de onun tapşırdığı söylenirdi. Mustafa adının yanı sıra Vaylög lakabını da taşır onun duası ile doğan çocuklar. Şamanik bu inanca **Aleviliğın Toplumsal Boyutları** kitabımda değindim. Ancak Fuzuli Bayatın Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı kitabı çağdaş bilime eşsiz bir tövhedir. Ne yazık ki ben kitabımı yazdığım zamanda o yayımlanmamışdı.

Ballıkayalılar bu mantık içinde inanıyorlar. Hz. Ali'yi göçebe Türkmen geleneğindeki insanüstü kahramanı ile özdeşleştirmişler. Kimileyin **Oğuz Kağan**, kimileyin **Dede Korkut**. Ama en çok bilge Dede Korkut'tur o. Arap Ali, gerçek yaşamdan

sıyrılmış. Eti ile kemiği ile bir Ail değil. Arap kültürü ile hiç ilgisi olmayan bir Hz. Ali yaşıyor Ballıkaya Alevileri arasında. Halk tarihçilerinin yazdığı, gerçeklere dayanmayan, söylencelerden kurulu tartışmasız doğru sayıyorlar. Ziya Şakir, Murat Seretoğlu gibi yazarların kitaplarını bilimsel doğrular kabul ediyorlar. Bu çağdaş (!) destek, bize karşı inatlarını pekiştiriyor.

Uzun söyleşinin ardından, Aşık Ali sazını eline alıyor. Değişler, tevhitler çalıyor. Semah ezgisi vurmaya başlayınca, yaş altmışın üzerindeki köylüler semaha giriyorlar. Yüzlerinde, inançlı bir anlam, pos bıyıklar yukarı kıvrılmış, kollar aynı düzeyde havada, eller havaya açık. Art arda dönüyorlar semahı. Görülmeye değer bir oyun. Aşık Ali, sazı ile sunduğu bu şöleni, Zihni'ye mal edilen Sebamülkü deyişi ile bitiriyor. Seba mülkü deyişinin Malatya, Sivas, Tokatın yöresi Alevileri arasında ayrı bir yeri var. İnanca göre bu deyiş, Şah İsmail'in utkularını anlatıyor. Daha sonraki dönemlerde Safavilerin savaşlarında askerleri coşturmak için "ceng-i harbi" Türkçe söyleyişle "savaş ululaması" olarak çalıp okunmuş. Savaş ululaması uzun bir yol katederek günümüze ulaşmış. İşte Dede Korkut'ta ve Şah Hatayi'de izleri:

Dede Korkut'ta hemen her kahramanın elinden kolça kopuz düşmez. Kolça kopuzun sapı kol boyunca uzanır⁷³.

Dede Korkut'un Kanturalı destanında Kanturalı er meydana çıktığında kırk yiğidi kopuz eşliğinde onu öğerler:

"Kanturalı sağına baktı, kırk yiğidini ağlar gördü; soluna baktı öyle gördü. Hey kırk eşim, kırk yoldaşım, neye ağlarsınız? Kolca kopuzumu getirin, öğün beni dedi.

Burada kırk yiğit Kanturalı'yı öğmüşler, görelim hânım, nice öğmüşler?:

Sultanım Kanturalı!

Kalkıp yerinden doğrulmadın mı?

Yelesikara Kazılık atına binmedin mi?

Arku beli, aladağı,

73Nihat Sam Banarlı:y. a. g. e., s. 38.

*Avlayarak, kuşlayarak aşmadın mı?
Babanın ak ban eşliğinde,
Karavaşlar inek sağar, görmedin mi?
Boğa, boğa dedikleri,
Kara inek buzağısı değil midir?
Alp erenler karımındın döner mi olur?
Sarı donlu Selcen Hatun köşkten bakar,
Kime baksa aşkla oda yakar,
Kanturalı sarı donlu kız aşkına bir hu! ⁷⁴*

Şah İsmail yiğit, disiplinli bir insan olduğunca büyük bir ozandır. Tebriz meydanında beyleri ile birlikte ok atarken Dede Korkut öykülerinden Kanturalı destanında olduğu gibi, ozanlar kopuzların eşliğinde onun yiğitliğini ögen türküler söylerler⁷⁵.

Şimdi Ballıkaya'da bu **Koçaklam**anın ezgilerini dinliyoruz. Gerçekten deyişin ezgisi insanın tüyünü ürperten türde. Çalınması çok zor bir parça. Nitekim

Saba mülkün verir bade
Dağıttıkça saba zülfün
Yıkar Çin mülkünü ahır
Harap eyler hata zülfün

Gence ile Karabağ'ı
Semerkant, Buhara dağı
Kurup Keşmir'de otağı
Horasan'dan yağa zülfün

Diyar-ı zulmette seyran
Eder İskenderi devran
Nebildir çeşmei hayran
Hızırdır rahmına zülfün

⁷⁴Orhan Şaik Gökyay: Dede Korkut Hikayeleri, İstanbul 1985, s. 111-112.

⁷⁵Faruk Sümer: Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, Ankara 1976, s. 41-42.

Olanı olmasa asker
Çekildi şamahan asker
Habeşte kesti çok serler
O Mehdi sahip zaman da zülfün

Erişti hükmü şevkanı
Kızıl elmayı fermenı
Çekip bende Tatar Hanı
Şahı Rüstem Şam'a Zülfün

Buhara ile Kerman'a
Haber gitti Horasan'a
Düşüp pazar-ı büyrana
Senin ile baha zülfün

Boyun selvi revan ettin
Duhanın enduha ettin
Acem mülkün yağma ettin
İran üzre Huıda zülfün

Şeyda bülbül, garip bülbül
Şeyda bülbül deli bülbül
Gel bizim ellere de bülbül

Giden aşıkların dadı
Elinde Zihni feryadı
Yeniden sahnı Bağdad'ı
Vuruptur Kerbela zülfün

Sekizli seslem ölçüğüne göre yazılmış koçaklama çok yönlü ilginç. Kızılbaş inançlarına göre, bu deyiş Şah Hatayı'nin utkularını yansıtır. Alevi aşıklar çevresi, Zihni'yi Şah Hatayı'nin otağında yaşamış bir ozan olduğuna inanırlar. Zihni'nin "*Vardım ki yurdundan ayak götürmüş*" deyişini de Şah Hatayı'nin ölümü üzerine yazdığını söylerler. Deyişin "*Yavru gitmiş ıssız kalmış*

otađı" dizesi Alevi aşık larca "*Şahım gitmiş, ıssız kalmış otađı*" biçiminde söylenir. Bayburtlu Zihni büyük bir halk şairidir, ama tarihsel bakımdan Şah Hatayı ile bir ilgisi bulunmaz. Bu bakımdan, yukardaki şiir, ya Bayburtlu Zihninin deđildir, ya da Şah Hatayı için yazılmamıştır.

Ama deyiş gerçek bir koçaklama. Türk-İslam motifleri iç içe işlenmiş. Mehdi motifi yanında Kızıl elma yer alıyor. Peki ama nedir Kızıl elma:

Kızıl Alma, Türk düşününde bir ülkünün sembolü. Ülku demek, yaklaştıkça uzaklaşan serabın, susuzlar üzerindeki etkisini anımsatan çekici bir ışık. Kızıl Elma, geçmişten günümüze birçok söylenceye konu olmuş. Eski Türk söylencelerine dayanıyor. Orta Asya Türkleri arasında doğmuş. Ergenekon destanında Ergenekon'dan çıkış ve yeniden dirilişin ülküsü. Oğuzlar için, hangi yöne giderlerse ulaşacakları utkunun adı. Sonuçta Türk ülkücülüğünde Kızıl elmanın ne olduđu bir türlü belirlenememiş bir sembol. Yüzyıllarca ona herkes, kendi düş dünyasında dilediđi gibi anlam vermiş. Sonuçta Ziya Gökalp Kızıl Elma'yı bir bilim kenti, bir üniversite kenti olarak çizmiş.

Kökende, Erdebil Tekkesi ile Hacı Bektaş Tekkesinin rekabet ve çekişmesi eskilere iner. Anadolu'da okunan Hatayı deyişlerinde Hacı Bektaş hep büyük pir olarak saygı ile anılır. Ama bu deyişlerin izi sürüldüğünde Hatayı'ye doğru yaklaşıldıkça, Hacı Bektaş adı daha seyrak geçer. Böyle olası da doğ al. Bir, koca Şah Hatayı'nin Anadolu'da yaşamış bir ereni kendinden öne çekmesi, düd nülemez. Dahası, Hatayı'nin deyişlerinden birinde "Erenler Sultan Balm'ın nazar ettiđi yoldur bu" gibi bir dize bulunur. Bu dizenin Şah Hatayı'nin olması kesinlikle olanaksızdır. Hatayı kendisine karşı Osmanlı'nın yanında yer almış birini yolun kuucusu sayamaz, övemez. Alan çalışmalının küçük ipuçları bu savımızı pekiştiriyor.

Öte yandan, Bektaşiler de Şah Hatayı'yi pek sevmezler. Gerçi yedi ulular arasında sayılır hatayı. Ama Hatayı Sultan'ın Türk yazınındaki konumu Nazım Hikmet'in konumuna benzer.

Gerçekte Hatayi Sultan ile Pir Sutan Abdal, Nazım Hikmet'in öncüleridir. Düşünceleri yadsınmasına karşın şairlik gücüyle direnmiş, ayakta kalmıştır üçü de. Hatayi Sutan'ın Bektaşî şiiri içinde pekişmesi de 1826'de Yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonradır. Öyle ki, Şah Hatayi'nin deyişleri bile başka şairlere mal edilmiş. Bunun son örneği, A. Celaletti Ulusoy, Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu, Hacıbektaş 1986 kitabında Hatayi'nin Miraçlama'sını dedelerinden Feyzullah Efendinin şiiri olarak vermiş.

Bektaşilere karşı, Şah İbrahim ocağı daha soğuk. Aşık Ali, deyiş söylemeye başladığında Encümen Hüseyin şu tümcelerle uyardı:

"Aşık, Hatayi'den, Pir Sultan'dan söyle. Balım Sultan falan yok. Balımı da ...erim, pekmezini de. Ben kendi atamı dedemi överim!

Halktan bir insanın dudaklarından bu tümcelelerin dökülmesi, beni şaşırdı.

"Dede yoksa benim yazdıklarımı mı okudun?"

"Yok imanım, senin ne yazdığından haberim bile yok."

O tarihlerde ben, Bektaşî-Kızılbaş ayrılmasını ilk kez saptamış ve bu bölünmenin Balım Sultan döneminde olduğunu biraz da çekinerek ortaya atmıştım. Ve hiç haberi olmayan Encümen Hüseyin Yılmaz dede, gelenekten gelen birikimle benim savlarımı doğruluyordu.

Özetle Anadolu Aleviliği bir sır bohçasıdır. Çağdaş bilim dünyasında tasavvufi yaşama ışık tutan bütün bu görüşler Aleviliğe ve tasavvufa farklı yaklaşımı ile seçilen Fuzuli Bayatın kanaatleri doğrultusunda ele alındı.

**DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE YÜCE ANA'DAN
KORKUNÇ ANA'YA UMay ANA'DAN KARA
UMAY'A/KARAY MAY'A**

**(Prof. Dr. Fuzuli Bayat'ın Mitolojik Görüşleri Temel
Alınarak)**

Dede Korkut Hikâyeleri, Türk kültüründe kadının yerini çeşitli boyutlarıyla ele alan, mitolojiden kültüre, kültürden tarihe kendimize dönüş yollarını hatırlatan, yarınlara bırakabileceğimiz en büyük hazinemizdir. Bir milleti yüzyıllarca ayakta tutmayı başaran sihir, o milletin mitolojilerine verdikleri kıymette gizlidir. Prof.Dr. Fuzulü Bayat'ın da kaydettiği gibi “Mitoloji, gerçekleri aklın almayacağı bir biçimde yansıtan dil ve düşüncenin bütün imkânlarını bir araya getirmekle varlığın oluşumunun, ilkel toplumların bu varoluş sürecinde yerinin ve kaosu kozmosa dönüştüren mutlak gücün öyküsüdür.” (Bayat 2007a: 12). Dede Korkut Hikâyeleri, gerek köken mitleri, arketipsel semboller, gerekse gelenek ve göreneklere verdiği önemle kültür tarihimizin hiç sönmeyecek ışığıdır.

Dede Korkut Hikâyelerinde kadının yerini arketipsel ve Şamanist inanışlar çerçevesinde ele alırsak toprak anadan, içsel anaya, yüce anadan korkunç anaya kadar pek çok kadın tipine ulaşabiliriz. Arketipsel anlamda ortak değerler, varlığın bilinç ve bilinçaltı ile olan ilişkisine göre şekillenir. Varlığı şefkatten, korkunç bir varlığa dönüştürebilir. “Arketip, kökeni ruhsal yapının derinliklerinde gizli olan ‘bilincin temel öğeleri’ (kalıpları)”dir. (Gökeri 1979: 9) Ana arketipi, benliğin sürekli iletişim içinde bulunduğu ve kişiliğin gelişiminde çok etkin rolü olan bir arketiptir. Benliğin onunla ilintisi gelişim evrelerine göre değişir, buna paralel olarak da Yüce Ana'nın simgesel görünüşleri, dav-

• Yrd. Doç. Dr., Fırat Üniversitesi

ranışları ve nitelikleri deęişir. Arketipsel anlamda yüce anayı, iki farklı şekilde ele alabiliriz:

“1.Şefkatli, koruyan, besleyip büyüten, yaşam gücü veren bir varlık.

2. Korkunç, mahvedici, yutup engelleyen bir güç” (Gökeri 1979: 25)

Carl Gustav Jung’un yüce ana kavramına karşılık Türk mitolojik sistemine göre Şamanlık, Umay’ı iki kutba ayırmıştır:

“1. Etnografik literatürde çocukların, annelerin ve aile ocağının koruyucusu olan Umay. Bu Umay, Orhun-Yenisey abidelerinde Gök Tanrı ile birlikte Türk milletinin ve Türk devletinin koruyucusu gibi işlevselleşmiştir.

2. Çocukları öldüren Kara Umay ki buna bazı Altay kavimlerinde Karay May da denilir.” (Bayat 2007b, C.II: 50)

Görülüyor ki, Yüce Ana/Umay Ana “ölümü ve yaşamı bünyesinde aynı anda tutabilen” (Gökeri 1979: 25) yaşatıcı ve yok edici zıtlıkların birlikteliğiyle varlığını sürdürmektedir. Bu görüşler ışığında Dede Korkut Hikâyelerinde kadını iki ana başlık altında ele alarak değerlendireceğiz:

a. Yüce Ana/Sevgili kadın/Umay Ana

Kadının en büyük vasfı analıktır. Yüce ana/Umay Ana, Türk boylarında genellikle çocukları, aile ocağını koruyup kollayan dişil bir ruh, kadın ilah olarak bilinmektedir. “Anne arketipi doğurganlık Tanrıçası, yaşam rahmi gibi evrensel ifadelerle bürünür.” (Jung 1999: 71) Dede Korkut Hikâyeleri’nde de Yüce Ana/Umay Ana’nın yaşam veren, koruyucu, merhametli vb. gibi örneklerine sıkça rastlıyoruz. “Anne, içinden çıktığımız yuvadır, doğadır, topraktır, okyanustur; baba böyle doğal bir yuvayı göstermez.” (Fromm 1995: 46) Analık, fedakârlıktır, merhamettir, toprak gibi öz, saf oluş ve bozulmamışlıktır. Sevgi ve aşkı sonsuzluk, sürekli çoğalarak ve bereketlenerek geri dönüşür.

Dede Korkut Hikâyelerinde kadına dair bilgiler, Dedem Korkut’un kadın tasnifiyle başlar. “*Dede Korkut dilinden ozan aydur:*

Karılar dört dürlüdür: Birisi solduran sopdur, birisi tolduran topdur, birisi ivün tayağıdır, birisi niçe söyler isen bayağıdır. Ozan: Evün tayağı oldur ki yazıdan yabandan eve bir konuk gelse, er adam ivde olmasa, ol anı yidürür içirür, ağırlar, 'azizler göndürür. Ol Ayişe, Fatma soyıdır hanum. Anun bebekleri yetün. Ocağına bunçılavin avrat 'gelsün." (Ergin 1989: 76) Bu tasnife göre yüce ana olarak değerlendirilebilecek sadece bir kadın tipi vardır. Dedem Korkut, bu soylu ve asil kadınların Hz. Ayşe ve Fatma soyundan geldiklerini ifade ederek onları ve evlatlarını kutsar.

"Yüce ana, besleyici ve büyütücü kadın imgesi şeklindedir. Anneliğin gereğini yapar. Doğurgan ve üretici enstrümanlarla yüklüdür. Rahmin karşılığıdır. Aynı zaman da toprak anadır." (Özcan 2012: 32) Toprak ana, tabiat unsurlarının koruyucu ve çoğaltıcı vasfına sahiptir. Bütün evreni, insanı kuşatıp, dört bir yandan kollayan ana/ata vasfıyla dağlar vatani, evlatlarını koruma görevini üstlenmiştir. "Dağ kültürünün, doğurganlık bağlamında ilk ata veya ecdad olarak şekillenmesi bazı bilim adamlarına göre, dağın hayat gücünü kendinde barındırması, enerji kaynağı olması ile karakterize edilir. Dağın, ilk ecdad olması ve soyun koruyucusu olması işlevi, onun hayat kaynağı ve yaşamın menşei olması ile ilgilidir." (Bayat 2006b: 53).

"*Dirse Han oğlu Boğaç Han Destanı*"nda, kırk nâmerdin, Boğaç Han tahta çıktıktan sonra artık kendilerini saymayacağı korkusuyla baba-oğulun arasını açması, babaya oğulu vurdurarak yok etme çabası, toprak ananın, ana/ata fonksiyonuyla dağlar iyesinin kutsayıcı gücü ile engellenmiştir. Burla Hatun, biricik oğlunun avdan dönmediğini görünce yanına aldığı kırk ince belli kızla Kazılık Dağı'nda oğlunu arar ve karşılaştığı manzara şöyledir:

"*Meğer sultanum, oğlan ol arada yıkılmış idi. Karga kuzgun kan görüp oğlanun üstine konmak ister idi. Oğlanun iki kelbcügezi var idi, kargayı, kuzgunu kovar idi kondurmaz idi. Oğlan anda yıkıldukda boz atlu Hızır oğlana hazır oldu, üç katla yarasın eliyile sığadı, sana bu yaradan korhma oğlum ölüm yokdur tağ çiçeği anan südiyile senün yarana mellhemdür didi gayb oldu.*" (Ergin 1989: 88)

Yeryüzü ananın kucağında al kanlar içerisinde yatan Boğaç Han, onu doğurup büyüten, onun için kaygılanan anası Burla Hatun gelinceye kadar hiçbir zarar görmemiştir. “Yer-Ana, kahramanı kendi sütü ile beslemekle onu yenilmez kılar.” (Bayat 2006a: 131) Boğaç Han da Hz. Hızır’ın üç defa yarasını sıvazlayıp, ana sütü ve dağ çiçeğinin ona merhem olacağını söylemesiyle bu gizemli sırrın farkındalığına varır. Yüce Ana’nın kucağında koruma altına alınan Boğaç Han, yine Yüce Ana tarafından beslenerek ölüme galip gelir. Dağlarda yetişen dağ çiçeğinin ana eli, ana kucağı ve ana sütü, şifa veren manevi güç kaynağı boz atlı Hızır ile bildirilir. Bu bir anlamda mitsel köken olarak bizi ilk olana, saflığa, arınmış ve bozulmamışlığın dünyasına götürür.

On beş yaşında boğayı öldürerek kahramanlığını ispat eden ve ad almaya hak kazanan Boğaç Han, Dirse Han’dan sonra soyun devamlılığını ve koruyuculuğunu sağlayacak olan Tanrıoğlu’dur. Onun ölümü bir soyun tükenişi demektir. Tanrı, yeryüzüne kutsayarak gönderdiği kahramanlarını, yok olmasını istemediği bir milletin devam şansı için seçmiştir. Epik anlatılarda adaletin, hâkimiyetin, haksızlığa ve kâfire karşı savaşıcı gücün sembolü olan bu tür kahramanların ölümden yeni bir dirilişe geçmesi veya ölümünün kutsal yer-su iyelerinin koruyuculuğu ile önlenmesi onun Tanrıoğlu oluşunu göstermektedir. Hz. Hızır ve tabiat ana, Boğaç Han’ı aklın ve bilincin merkezine götürerek onu daha da güçlü kılmayı amaçlar. “Köroğlu da on üç yaşına kadar sıradan bir çocukken, on üç yaşından sonra Hz. Hızır, on iki imam, kırk çiltanın yanına gelip adaletli bir kahraman olması için dua etmesiyle yenilmez bir kahraman olur.” (Bayat 2011: 173) Hikâyede tabiat ananın yanısıra, Hz. Hızır’ın duası, Köroğlu gibi Boğaç Han’ı değişim ve dönüşüm aynasından geçirerek daha bilinçli, akıllı, güçlü ve yenilmez bir kahramana dönüştürmüştür. Nitekim tekrar ayağa kalkan Boğaç Han, hikâyenin devamında babasıyla aralarına nifak tohumlarını saçan, nizamı bozan kırk namerde cezasını vermiş, babası Dirse Han’ı, ananın

yapıcı ve dönüştürücü öğütleriyle kırk nâmerdin elinden kurtarmış ve toplumun güvenilir sığınağı olmuştur.

Yüce Ana'nın hayvansı formları genellikle dişi kurt, geyik ve keçi olarak görülür. “*Basat'ın Depegöz'ü Öldürdüğü Destan*”da Aruz Koca'nın oğlu Basat'ı koruyup, kollayan ve ona analık yapan aslan da Yüce Ana'nın hayvansı formu olarak değerlendirilebilir. Basat'ın, Tepegöz'e kendisini tanıtırken söylediği şu sözler, Türk mitolojik düşüncesini açıklar niteliktedir:

“Atam adın sorar olsan kaba ağaç

Anam adın dir isen kağan aslan

Menüm adum sorar isen Aruz oğlu Basat'dur” (Ergin 1989: 214)

Hikâyede, Tepegöz gibi toplumun başına musallat olan bir canavarı yok edebilme, aslan tarafından büyütülen Basat ile mümkün olmuştur. Ona sıradışı bir kahraman olma özelliğini kazandıran güç, mitolojik bir varlık olan aslanın analığından kaynaklanmaktadır. Daha küçükken ana bildiği aslan tarafından büyütülerek tabiat ananın vahşi ortamında yetişen Basat, Tepegöz gibi bir canavarın karşısına çıkabilme cesaretine sahiptir. “Hayvan mücadele sahnelerinde aslan, gök unsuruna uygun olarak zafer kazanan konumundadır ve iyi-kötü, aydınlık-karanlık gibi kavram çiftlerinden olumlu olan tarafa karşılık gelmektedir. Savaş, zafer, iyinin kötüyü yenmesi, kuvvet ve kudret simgesidir. Bütün mitolojilerde aslanın, güç, kuvvet, koruyucu simge ya da taht timsali olması ortaktır” (Çoruhlu 2010: 157-158) Toplum adına kendini feda eden, güç ve kudret timsali, korkusuz, cesaretli Basat, ait olduğu toplumu yeniden diriltecek umut, kaosu düzene çevirerek tükeniye son verecek tek yaşam kaynağıdır.

*“Salur Kazan'ı Oğlu Uruz'un Tutsaklıktan Çıkardığı Destan”*da Yüce Ana'nın farklı bir örneğini görüyoruz. Kazan, Toman'ın kalesinde kuyuya hapsedilir. Kuyunun ağzına bir değirmen taşı koyarlar. Yemeğini suyunu değirmen taşı deliğinden verirler. Tekürün karısı gelip, Kazan'a halini, ne yiyip, içtiğini ve neye bindiğini sorar. Bunun üzerine Kazan şöyle der:

“Ölülerine aş virdüğün vakit ellerinden aluram, hem ölülerünüzün yorgasına binerem kâhillerin yederem” (Ergin 1989: 235) Bu sözler üzerine tekürün karısı analık duygularıyla Kazan’a yalvarmaya başlar:

“Dinin için Kazan Big, yidi yaşında bir kızcağuzum ölmüşdür, kerem eyle ana binme” (Ergin 1989: 235) Yalvarışlarının boş olduğunu görünce can havliyle teküre gidip, kerem eylemesini, ne ölülerinin ne de dirilerinin onun elinden kurtulamayacağını, dini aşkına o eri kuyudan çıkarmasını söyler. Bu hikâyede de ana, yaşayan evlatlarına olan bağlılığında olduğu gibi öldükten sonra bile onu bütün kötülüklerden koruyup kollamaya devam etmektedir.

“Salur Kazanın Evinin Yağmalanması Destanı”nda kâfirler, ava çıkan Kazan’ın evlerini yıkıp, boyu uzun Burla Hatunu, kırk ince belli kızı ve oğlu Uruz’u esir ederler. Burla Hatun’a, oğlu Uruz’un kara kıyma etini çekip yedireceklerini söyleyerek, kırk kız içinde onun hangisi olduğunu anlamak isterler. Analık duygusuyla, can oğulun ölümünü engellemek isteyen fedakâr ana, oğluna şöyle seslenir:

“Senün etinden oğul, yiyeyin mi, yohsa sası dinlü kâfirün döşeğine gireyin mi ağan Kazanın nâmusını sındurayın mı niçideyin oğul hey” (Ergin 1989: 107) Bu sözler üzerine oğul anasına haykırıp:

“Ağzun kurısun ana, dilün çürisün ana, ana hakkı Tanrı hakkı degülmiseyidi kalkubanı yirümden turayidüm, yakan ile boğazundan tutayidüm, kaba ökçem altına salayidüm, ağ yüzünü kara yire depeyidüm, ağzun ile burnundan kan şorladayidüm, can tatlusın sana göstereyidüm.” (Ergin 1989: 107) diyerek, anasına etinden herkes bir yerken onun iki yemesini, kendisini belli etmemesini ve atası Kazan’ın namusunu kirletmemesini öğütler. Ana-oğul arasındaki bu konuşmalar, ananın oğula canını feda etmesi ve böylesine atasına, namusuna, şerefine düşkün canını hiçe sayan alp yiğitler yetiştirmesi açısından dikkate değerdir.

“Sevgili kadın, eksik ögenin diğer yarısıdır. Kısacası, kahramanın bilinçdışındaki dişi öge ve arzusunun nesnesidir.” (Öz-

can 2012: 32) Kanturalı'nın kendisine eş olarak seçtiği Selcen Hatun, Bamsı Beyrek'in beşik kertme nişanlısı Banı Çiçek, Dirse Han'ın eşi Burla Hatun yanlarındaki kırk ince belli kızla tıpkı eşleri gibi at binen, kılıç kuşanan gerektiğinde savaşıyor, gerektiğinde akıl vererek erkeğini tamamlayan alp tipi özelliklerine sahip güçlü kadınlardır.

“*Kanlı Koca oğlu Kan Turalı Destanı*”nda, Selcen Hatun'un Kan Turalı'dan kağan aslan, kara buğa ve kara buğra ile güreşip, bu üç canavarı yenmesi halinde kendisiyle evleneceğini söylemesi, kadınların da önceliğinin güç, kuvvet ve kahramanlık olduğunu bize gösterir. Bir gün, Selcen Hatun'un uyuyan Kan Turalı'yı uyandırıp düşmanın geldiğinden onu haberdar etmesi, hatta savaşta gücünün yetersiz kaldığında onu savaşçılığıyla tamamlaması (Ergin 1989: 185, 194) bizlere, uyanık bilincin sembolü olan kadının, erkeğini her yönüyle tamamladığının en güzel örneğini verir.

“*Kam Püre Oğlu Bamsı Beyrek Destanı*”nda, Banı Çiçek kendisini, Banı Çiçeğin dadısı olarak gösterir ve oku okunu, atı atını geçer, güreşte de kendisini yenersen Banı Çiçeği yenmiş gibi kabul görerek, onun kendisiyle evlenmeye razı olacağını söyler. Nitekim bu sınavdan geçen Bamsı Beyrek, Banı Çiçek ile evlenmeye hak kazanır. (Ergin 1989: 123) Dede Korkut Hikâyelerinde yer alan fiziksel güç, akıl ve gönül zenginliğine sahip olan bu alp ve bilge kadınlar, Yüce Ana/Umay Ana'nın sonsuz bereketini ifade etmektedir.

“*Dirse Han Oğlu Buğaç Han Destanı*”nda, Dirse Han, Bayındır Han'ın Oğuz beylerine verdiği toyda kara otağa oturtulup, altına kara keçe serilmesi ve önüne kara koyun yahnisi getirilerek ağırlanır. Çocuksuz olmasının karşılığında kendisine verilen bu cezanın bedelini eşine ödetmek isteyen Dirse Han'ı, eşi Burla Hatun akıl verip, tavsiyelerde bulunarak sakinleştirir. “Kadınlar, fizyolojik olarak erkeklerden farklıdır. Adeta birbirlerini tamamlarlar. Fizyolojik farklılık, psikolojik yapıyı da etkiler.” (Şimşek 2000: 64) Aklın simgesi olan Burla Hatun'u dinleyen Dirse Han, “*dişi ehlinün söziyle ulu toy eyledi, hâcet diledi. At-*

tan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdurdu. İç Oğuz, Taş Oğuz biglerin üstüne yığnak itdi. Aç görse toyurdu. Yalın görse tonatdı. Borçluyu borçından kurtardı. Depe gibi et yığdı; göl gibi kırmızı sağdırdı. El götürdiler hâcet dilediler. Bir ağzı du'âlinun alkışıyle Allah Ta'âla bir 'ayal virdi: Hatunı hâmile oldı, bir niçe müddetten sonra bir oğlan toğurdu." (Ergin 1989: 81)

"*Begil Oğlı Emrenün Destanı*"nda bir gün Kazan Beğ, "Hüner atın mıdır, erin midir?" diye sorar. "Hanum eründür" dediklerinde Bayındır Han: "Yok at işlemezse er öginmez, hüner atundur?" der. Bu sözler Begil'in hoşuna gitmez. "Alplar içinde bizi kuskunumuzdan balçığa baturdun" der ve eşine gelip Oğuz'a âsi olduğunu söyler. (Ergin 1989: 217) Evine hırs, kin ve öfke yumağı olarak gelen Begil'e eşi:

"Yigidüm, beg yigidüm, padişahlar Tanrı'nun kölgesidür, padişahına âsi olanun işi rast gelmez, aru könlünde pas olsa şarab açar, sen gideli hanum arkurı yatan ala tağların avlanmamışdur, ava bingil könlün açılısun" (Ergin 1989: 217) diyerek onu sakinleştirir, "Öfkeyle kalkan zararlar oturur" atasözünü hatırlatan bu akıl dolu sözler, Begil'e sağlıklı kararlar alması için sabretmesini, öfkesini dindirmesini öğütlemektedir. Begil, eşinin verdiği aklın rehberliğinde hareket ederek, içinde bulunduğu zor durumun üstesinden gelir ve bireyleşme yolunda aşama geçirir. Kadın, Yüce Ana fonksiyonuyla eksik ögenin diğer yarısı olup tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Kadın ve eşi, zıtlıkların birlikteliğini ifade eden yin-yang sembolü gibidir. "Uzak-Doğu tradisyonel sembolizminde "bireysel kader çemberini" ifade eden "yin-yang, bir çemberdir. Figür, biri karanlık, diğeri aydınlık olarak, iki parçaya bölünmüştür: Bunlar, sembolik olarak, beşeri hâle kıyasla bir kısmı karanlık bir kısmı ise aydınlık olan hallerle bağımlı olarak önceki ve sonraki evrimlere tekabül eder. Karanlık kısım "yin" kısmıdır, aydınlık kısım ise "yang" kısmıdır." (Guenon 2001: 121-124). Kadın ve erkek, bir elmanın iki yarısı, "yin ve yang" ya da negatif ve pozitif kutupların birbirini tamamlaması gibidir. Birbirinden asla bağımsız olmayan bu iki

karşıt güç gece ve gündüz, sıcak ve soğuk soğuk, gökyüzü ve yeryüzü vb. gibi zıtlıkların birlikteliğini ifade eder. Bu anlamda kadın ailede öfkeyi dindirme, akıl verme, eksiği tamamlama vb. gibi yapıcı özellikleriyle dengeyi kuran kutsal güçtür.

Kızkardeşler de ananın sevgisi, koruması, duası ile kardeşlerine, ağabeylerine sahip çıkarlar. Beyrek'in ölüm haberiyle yas tutan kız kardeşi, ozan kılığındaki kişinin Beyrek olduğunu anlamadan onunla dertleşir ve üzüntüsünü şöyle dile getirir:

*“Çalma ozan, ayıtma ozan
Karaluça men kızun nesine gerek ozan
Karşu yatan kara tağı sorar olsan
Ağam Beyregün yaylastiyidi
Ağam Beyrek gideli yaylarum yok
Sovuk sovuk sularını sorar olsan
Ağam Beyregün içdiyidi
Ağam Beyrek gideli içerüm yok”* (Ergin 1989: 139)

Ağabeyi Beyreğin on altı yıldır yasını tutan kızkardeşi, ozanla olan söyleşmesinde ona şöyle seslenirken de içinde bulunduğu huzurdan, refahtan yoksun ortamı, Yüce Ana'nın koruyuculuğundan mahrum olmalarına bağlar:

*“Karşu yatan kara tağum yıkılıpdur
Ozan seniin haberün yok
Kölgelüçe kaba ağacum kesilüpdür
Ozan seniin haberün yok”* (Ergin 1989: 140)

Dağın yıkılıp, kölgelüçe kaba ağacın kesilmesi “Tanrı kutunun olmadığı Oğuz elinde artık kötülük ve kargaşa var” (Ergun 2002: 147) demektir. Ağaç, Tanrı kutunu içinde barındıran ona ulaşmayı yeryüzü yeraltı ve gökyüzünü birbirine bağlayan bir iletici olup, mitolojik ana olarak tasavvur edilir. “Kayın, iyi ve koruyucu ruhların yeryüzüne inme yoludur. Kayın ağacının yerleştiği yer, Tanrı kutunu içine sindirir. Bu yüzden de kayın ağaçları buldukları yerlerde insanların içine ferahlık- içtenlik doldurur, rahatlatır, sevindirir, iyileştirir, iyiliğe yönlendirir. Türk'ün anlayışına göre, kayına kadınların, anaların ana kutları sinmiştir. Onun için de ka-

yını kesmek yasaktır.” (Ergun 2004: 196) Hikâyelerde, yurdun başına gelen felâketlerin ortadan kalkması ve sonsuz refahın hâkimiyeti, yeryüzüne kut veren mitolojik ananın varlığı ile ifade edilir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nde Yüce Ana/Umay Ana’nın ağaç, dağ olarak görünmesinin yanısıra mağara olarak da aynı koruyuculuk, doğurganlık özelliklerine rastlıyoruz. “*Basat’ın Depegöz’ü Öldürdüğü Destanı*”nda Basat, Tepegöz adlı hırs, kin, nefret ve günahın birikimi olan tek gözlü canavarı mağarada yener. “Mağara, Türk mitolojisinde kutsal Yer Ana’nın kucacı, doğum ve çocuk hamisi Umay Ana’nın (Umay da Yer Ana kompleksine girer) meskenidir.” (Bayat 2003: 107) Tepegöz’ün gücüne karşı koyarak üstesinden gelebilen Basat, mağarada Yüce Ana/Umay Ana’nın koruyuculuğu altındadır. Toplumu aydınlığa kavuşturacak olan Basat’ın başarısı “Batan ay ve doğan güneş miti (ay battıktan sonra güneş doğar)” (Bayat 2009: 119) ile yakından ilgilidir. Basat, Oğuz’a işlediği günahın bedelini ödeten Tepegöz’e dur diyebilecek tek kahramandır. Çünkü o, “güç, yücelik, büyüklük, egemenlik simgesi güneşin yeryüzündeki temsilcisi” (Yıldırım 2008: 664) olan aslanın yüce analığıyla büyütülmüştür. Basat, mağaranın ana rahmi özelliğini gösteren karanlık mekânından erginlenerek güneş gibi yeryüzüne doğacak, Oğuz halkının ışığı olacaktır. Kötülüğün ay gibi batıp, iyiliğin güneş gibi doğduğu yaşam artık Oğuz için, aklın ve bilincin merkezinde ilerleyerek öz değerlerini hatırlatan yeni bir başlangıçtır.

“*Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı*”nda da ana-babanın, oğula can vermemesine karşılık doğadan alınan canı, eşi için zamansızca ona geri vermeye razı olan, onu toprak gibi sarıp sarmalamaya, bereketiyle koruyup kollamaya çalışan sevgili eşidir. “Deli Dumrul’un eşi, Tanrı’ya (tin’e) Dumrul’dan daha yakındır. Anne-eş’in kendisini eril ilkeye, bilince kurban edebilen tinsel yanıdır.” (Saydam 1997: 140-141) Onun için sevgi, saflık, fedakârlık, aşk ve eş kavramlarının yanında canın hiçbir önemi yoktur. Bu sınırsız güzellik karşısında bireyleşerek madde kaygısından kurtulan Deli Dumrul, Tanrı’ya şöyle yakarır:

*“Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Görklü Tanrı
Çok cahiller
Seni gökde arar yirde ister
Sen hod mü ’minlerün könlüdesin
Dâyim turan cebbar Tanrı
Ulu yollar üzerine
’İmaratlar yapam senün için
Aç görsem toyurayım senün için
Alur isen ikimizün canın bile algıl
Kor isen ikimizün canın bile kogıl
Keremi çok kâdir Tanrı”* (Ergin 1989: 184)

Hikâyenin başlarında Deli Dumrul, yan obada Azrail’in kılıcına/ölüme çaresizce yenik düşen yiğit için yakılan ağıtları duyduğunda dış gerçeklik karşısında hiçliğini fark eder. Daha sonra ana-babasının can vermemesine karşılık eşinin tereddütsüzce can verme yaklaşımlarıyla o da ölüme razı olur. “Burada ölüm’ü, hem gerçek anlamıyla sonluluk, hem de mecazi düzeyde narsistik (şişirik) kendiliğin sönmesi olarak” (Saydam 1997: 128) düşünebiliriz. Nitekim yüce Allah, madde kaygısından kurtularak bireyleşme yolunda ilerleyen Deli Dumrul’a ve onun ruhsal dönüşüm yaşamasında yardımcı olan eşine yüz kırk yıl ömür verip onları ödüllendirirken, ana-babayı canlarını alarak cezalandırmıştır.

Dede Korkut Hikâyelerindeki Yüce Ana şeklindeki kadınlar savaşta, duygusal yoğunlukta dengeleyici, engelleyici, öfkeyi dindiren, akıl veren yapıcı ve dönüştürücü ana, kızkardeş ve sevgili olarak yer almaktadır. Bunun dışında hikâyelerde, Yüce Ana’nın hayvansı formları olan aslan ve mitolojik ana ağaç, mağara da yurdu/vatanı, halkı koruyup kollayan Yüce Ana/Umay Ana olarak karşımıza çıkmaktadır.

b. Yutucu/Korkunç ana/Kara Umay/Karay May

Umay ananın çocukları, hayvan yavrularını ve ocağı/yurdu koruyup kollama görevinin aksine “Korkunç ana, yok edici ve büyüleyicidir. Ölümcül özellikleriyle görülür.” (Özcan 2012: 32)

Dedem Korkut’un kadın tasnifinde yer alan kadınlar, birisi dışında hep olumsuz özellikleriyle ifade edilirler:

“Geldük ol kim solduran sopdur, sabadañça yerinden örü turur, elin yüzün yumadın tokuz bazlammaç ilen bir külek yoğurd gözler, toyunça tıka basa yir, elin bögrine urur, aydur: Bu ivi harab olası ere varaldan berü dahı karnum toymadı, yüzüm gülmedi, ayağum paşmak, yüzüm yaşmak görmedi, dir. Ah nolayidi, bu öleyidi, birine dahı varayidüm, umarumdan yahşı uyar olayidi, dir. Anun kibiniün hanum bebekleri yetmesün. Ocağuna bunçılayın ‘avrat gelmesün. Geldük ol kim tolduran topdur: Depidinçe yirinden örü turdı, elin yüzün yumadın obanun ol uçından bu uçına, bu uçından ol uçına çarpışdurdu, kov kovladı, din dinledi, öyledençe gezdi; öyleden sonra ivine geldi, gördi kim oğrı köpek yike tana ivini bir birine katmış, tavuk kümesine, sığır tamına dönmüş; konşularına çağırur ki kız Zeliha, Zübeyde, Ürüveyde, Çan Kız, Çan Paşa, Ayna Melek, Kutlu Melek, ölmege yitmege gitmemişidüm, yatacak yirüm gine bu harab olasıyidi; nolayidi benim ivüme bir lahza bakayidünüz, konşı hakkı, Tanrı hakkı diyü söyler. Bunun kibiniün hanum bebekleri yetmesün. Ocağuna bunun kibi ‘avrat gelmesün. Geldük ol kim nice söylerisen bayağıdur: Öte yazıdan yabandan bir odlu konuk gelse, er adam ivde olsa, ana dise ki: Tur etmek getir yiyelim, bu da yisün dişe, pişmiş etmegün bakası olmaz, yimek gerekdür; ‘avrat aydur: Neyleyeyim, bu yıkılacak ivde un yok, elek yok, deve degirmeninden gelmedi dir; ne gelürise benim sağrıma gelsün diyü elin götüne urur, yönin anaru, sağrısın erine döndürür; bin söylerisen birisini koymaz, erün sözünü kulağına koymaz. Ol Nuh Peygamberün eşegi aslıdur. Andan dahı sizi hanum Allah saklasun, ocağunuza bunçılayın ‘avrat gelmesün.” (Ergin 1989: 76-77) Tasnifte ele alınan kadın tipleri, Yüce Ana’nın aksine bolluk ve bereketi yok eden, erkeğin şan ve şerefini düşüre-

rek değerlere karşı ötekileşen kadınlardır. Bu tür kadınlar Dedem Korkut'un bedduasıyla anılan, yok olması dilenen, Nuh peygamberin eşiği soyundan kadınlardır.

“*Basat'ın Depegöz'ü Öldürdüğü Destan*”da yutucu, korkunç ananın örneğini görüyoruz. Nefsine hâkim olamayan, şehvetin kurbanı Konur Koca Saru Çoban, suları kirleterek birlikte olduğu peri kızından bir çocuğa sahip olur. “Antropolojik düzeyde insanlığın sudan yaratıldığına dair inançların (hylogeine) denk düştüğü sıvı kozmogonisinin en temel iki özelliğinden biri dişil ve doğurgan oluşu, diğeri de gizli güçlerin evrensel toplamını temsil etmesidir.” (Korkmaz 1998: 91) Konur Saru Çoban'ın, kâinatın özünü ifade eden kutsal suları kirletmesi sonucu peri kızından olan Tepegöz adlı tek gözlü canavar, bir nevi kendisine ötekileşen, insan olmaktan uzaklaşmış günah yığınının iç dünyasını yansıtan ayna gibidir.

Tepegöz'ün anası bir su perisidir. Su anasıyla ilgili F.Bayat'ın mitoloji araştırmalarına göre “Bazı Türk boylarında Su Anası'nın veya Su iyesinin sarı, dalgalı saçları olduğu düşünülür. Nehir, göl, ırmak iyeleri sarı saçlı, mavi gözlü kız olarak tasavvur edilir. Uzun güzel saçlı Su Kızı veya su koruyucusu zamanla daha da antropomorflaşmıştır. Su iyesi olan Pir Avuk, tıpkı Al Karısı inancında olduğu gibi olumsuz bir görünüm almış ve insanlara zarar veren varlık olarak kabul edilmiştir. Onun görünüşündeki demoniklik zamanla suyun ve Su iyesinin yasakları bozanları cezalandırması yüzünden insanların tasavvurlarının sonucudur.” (Bayat 2007b, C.II: 252-253) Oğuz toplumuna musallat olan Tepegöz de işlenen günahın, kirletilen doğanın cezası olarak Oğuz'un başına salınmış bir illettir. “Mitik kabulce kutsanmış değerlerin korunma motifi anlatıda “tama” sözcüğü ile ifade edilen insani bir zaafla aşılmış ve ontik yasalar hiçe sayılmıştır. Varlık düzeninin içsel yapısındaki bu yıkım, daha sonra fitrî bir dengesizliğe bürünecek ve böylece mitin kendini koruma kanunu icra ettirilecektir.” (Korkmaz 1999: 261) Doğumun, yaratılışın ve başlangıcın kaynağı olan su, denge korunmaz ise ölümün de kaynağı olabilmektedir. Kirletilerek bozulan denge karşı-

sında “Doğa, ibret olması için tahrip olan yönünü Tepegöz biçiminde insanlara geri iade etmiştir.” (Korkmaz 1999: 258) Oğuz’un su iyelerine olan saygısızlığına bağlı olarak su perisi öfkeli, intikam almak isteyen korkunç bir anaya dönüşerek demonikleşmiştir.

Tepegöz’ün peri anası, kendi çocuğu dışındaki bütün çocuklara düşman olarak, Korkunç Ana/Kara Umay/Karay May’ı temsil eder. Bir günah tohumu gibi büyüyen Tepegöz, peri anasının kendisine verdiği tılsımlı yüzük ile bütün zararlardan, tehlikelerden korunur. Korkunç ana, koruyup kolladığı, ölümden uzak tuttuğu evladı Tepegöz’ün şahsında, öteki olarak bildiği Oğuz kavminin evlatlarını acımasızca öldürüp, soyunu kurutarak onlardan öç almak ister. Bu bir anlamda suyun verimliliğine muhtaç olan toprağın susuz bırakılması, suyun ondan esirgenerek bolluk, bereket ve çoğalmadan mahrum edilmesidir. Su perisi ananın bu nefreti, Tepegöz daha çocukken başlar ve o büyüdükçe kini de aevlenerek, Oğuz’u yutup yok etmeye devam eder. Oğuz’un, daha çocukken yanına aldığı, besleyip büyüttüğü Tepegöz, doğal yollardan beslenemeyen, doymak bilmeyen küçük bir canavardır.

“Günde bir kazan süd yetmez idi. Beslediler böyüdi, gezer oldı, oğlancuklar ile oynar oldı. Oğlancukların kimünün kulağın yimeğe başladı. El hâsılı ordu bunun ucundan katı incindiler, âciz kaldılar.” (Ergin 1989: 208)

Bu canavar, doyumsuz arzuların ve işlenen günahların artmasıyla, hataların telafi çabasına gidilmediği sürece varlığını âdeta, korkunç ananın besleyici gücüyle büyütmeye devam edecektir. Tepegöz illetinden kurtuluşun tek yolu, aklın ve bilincin yolunda ilerleyip, bilinçaltı içerikleriyle bağını kuvvetlendiren insanın, kendisini ve hatalarını sorgulaması, bozduğu doğal dengeyi yeniden kurmaya çalışmasıdır. Bu da Basat gibi tabiatın bozulmamış saf ortamında bir aslanın analığıyla yetişen kahramanın temsil ettiği öz değerlere dönüşüyle mümkün olacaktır. Aslan tarafından büyütülen Basat, ilk olana, ana rahmine dönüşü simgelemekte olup, mitik düşüncede insan-doğa ilişkisinin çürümüşlüğüne son vererek, doğayı kirlenmişlikten temizleyecektir.

Dedem Korkut'un, Oğuz ilinde adam kalmayacak korkusuyla gidip, Tepegöz ile pazarlık yapması sonucu, hayatta kalabilmek için Tepegöz'e oğullarını veren analar da bir nevi Kara Umay/Karay May'dır. Söz konusu pazarlıkta sadece bir dertli ana, kaybettiği evlatlarının acısını elinde kalan tek evladıyla dindirmeye çalışırken, onu da yitirme korkusu ile Aruz oğlu Basat'tan yardım diler.

"...Dört oğlu olan birin viridi, üçü kaldı. Üç olan birin virüp iki kaldı. İki olan birin viridi, biri kaldı. Kapak Kan dirler bir kişi var idi. İki oğlu var idi. Bir oğlun virüp biri kalmış idi. Girü nevbet tolanup ana gelmiş idi. Anası feryad idüp ağladı, zârilik eyledi.

Avucına sığmayan elüklü oğlu

Erdil teke buynuzundan katı yaylu

İç Oğuzda Taş Oğuzda adı bellü

Aruz oğlu hanum Basat mana meded" (Ergin 1989: 209)

"Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı"nda Deli Dumrul'un anası, kendi canını düşünen, bencil ve korkunç bir anadır. Yaşam sularını kurutan korkunç ana, oğlu Deli Dumrul'u ana rahmindeki mikro dünyanın besleyiciliğinden ayrıldıktan sonra, hayatın ortasında sevgisiz, merhametsiz ve yapayalnız bırakmıştır. Hayatını yalnızca kendine adayan, analık vasfının gereğini yerine getiremeyen Deli Dumrul'un anası ve babası, kendisinden can isteyen oğullarına şu sözlerle haykırdıkları bencilliklerinin cezasını, ölümle öderler:

"Oğul oğul ay oğul

Tokuz ay tar karnumda götürdüğüm oğul

Tolma bişiklerde beledüğüm oğul

On ay diyende dünya yüzine getirdüğüm oğul

Tolap tolap ağ südümi emzürdüğüm oğul

Ağça burçlu hisarlarda tutılayidün oğul

Şası dinlü kâfir elinde tutsak olayidün oğul

Altun akça güçine salubanı seni kurtaraidüm oğul

Yaman yire varmışsın vara bilmen

Dünya şirin can aziz

Canımı kıya bilmen bellü bilgil” (Ergin 1989: 182)

Kahramanın erginlenme ve aşama geçirmesini engellemek adına yapılan her türlü çaba da analığın olumsuz taraflarını ifade eder. Bireyleşemeyen kahramanın ne kendisine ne de çevresine hayrı yoktur. Bu anlamda, “*Uşun Koca Oğlu Segrek Destanı*”nda, Segrek öldü bildiği kardeşi Egrek’in yaşadığını, Alınca Kal’asında zindana atıldığını öğrenince onu kurtarmak için ana-babasından izin ister. Bu isteğe karşılık anası şöyle der:

*“Ağzun için öleyim oğul
Dilün için öleyim oğul
Karşu yatan kara tağun
Yıkılmış idi, yüceldi ahır
Akındılı görklü suyun
Soğulmuşidi, çağladı ahır
Kaba ağaç da tal budağun
Kurmuşidi yeşerüp göğerdi ahır
Kalın Oğuz bigleri izine varsa sen vargil
Ol yiğide yetdügünde
Ağ boz atun üzerinden yire ingil
El kavşurup ol yiğide selam virgil
Elin öpüp boynun kuçgil
Kara tağum yükseği kartaş digil
Ne turursın oğul yortgil”* (Ergin 1989: 227)

Bugüne kadar umarsızca davranan anasının bu sözlerine oğlan, şöyle karşılık verir:

*“Ana ağzun kurısun
Ana dilün çürisün
Menüm hod kardaşum var imiş kayursam olmaz
Kardaşsuz Oğuzda tursam olmaz
Ana hakkı Tanrı hakkı olmasayidi.
Kara polad öz kılıcum tartayidüm
Gafillüçe görklü başun keseyidüm
Alça kanun yiryüzine tökeyidüm
Ana zalım ana”* (Ergin 1989: 227)

Ata ve ananın kendi rahatlarını düşünmekten başka kaygısı yoktur. Yıllarca evlatlarının nerede olduğunu, yaşayıp yaşamadığını sorgulamadıkları gibi, onu arayacak olan oğullarına da “*Yanlıı haberdür gitme ođul!*” (Ergin 1989: 228) sözleriyle engel olmaları korkunç ana/karay may vasıflarını taşıdıklarını gösterir. Segrek, ata ve ananın sözlerine aldırmayarak, “*Meni yolundan ayırman, ađam tutılan kal’aya varmayınca, ađamun ölüsin dirisin bilmeyince, öldiyse kanın almayınca kalın Ođuz iline gelmegüm yoh*” (Ergin 1989: 228) sözleriyle onlara, atalık ve analık görevlerini hatırlatır.

Suyun mitolojik kökenindeki düalizm gibi toprak da bütün canlıları yaşam ve ölümün zıtlığında buluşturur. “Toprak ölüm demektir. Hayat ve ölüm arasında iki karış toprak bulunur.” (Pala 2008: 27) Toprak ananın rengi karadır. Karalık onun, bolluk ve bereket özelliđine karşılık yutucu, yok edici Karay May tarafını gösterir. “*Dirse Han ođlu Bođaç Han Destanı*”nda Dirse Han’ın, ođlu Bođaç Han’ı vurup, al kanlar içerisinde toprađın kucađına terketmesi, onun acımasızca ölümünü beklemek demektir. Burada toprađın, kan, karalık ve ölüm ile olan iliřkisi, onun can alıcı Karay May tarafını yansıtır. Fakat bu ölüme razı olmayan Tanrı, kutsal güçlerin yardımıyla ölümü, yeni bir diriliře çevirmiştir.

Dede Korkut Hikâyeleri’nde, Yüce Ana/Umay Ana’dan, Korkunç Ana/Kara Umay/Karay May’a her türlü kadın tipine değinilmekte olup, daha çok Yüce Ana örnekleri yer almaktadır. Dedem Korkut’un da vurguladıđı gibi hikâyelerde ve Türk kültüründe övülen kadınlar iyi, fedakâr, merhametli, akıllı, dengeleyici, yapıcı vb. gibi vasıflarıyla örnek kadın tipleridir. Kutsanan bu kadınlar ata kültüne ve eşine sadakatle bađlı, eşini her yönüyle tamamlamakla birlikte, öz değerlerine sahip çıkan evlatlar yetiřtirmeyi kendisine düstür edinmişlerdir. Hikâyelerde, Yüce Ana’nın ađaç, mađara, dađ, yer-su görüntülerine de rastlanılmakta olup, bu mitolojik unsurlar, bir milleti geçmiřine bađlayan mitik köken olmaları açısından ölümsüz yaşam kaynaklarımızı oluřturmaktadır.

KAYNAKÇA

Bayat, Fuzuli (2003), **Köroğlu Şamandan Âşık, Alptan Erene**, Akçağ Yayınları, Ankara.

Bayat, Fuzuli (2006a), **Oğuz Destan Dünyası/Oğuznamelerin Tarihî, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2006b), “Türk Mitolojisinde Dağ Kültü”, **Folklor/Edebiyat**, C. 12, S. 46, s. 47-60.

Bayat, Fuzuli (2007a), **Mitolojiye Giriş**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2007b), **Türk Mitolojik Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I-II**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2009), **Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

Bayat, Fuzuli (2011), “Köroğlu’nun Kurtarıcı Kahraman Tipinden Adaleti Koruyan Kahramana Dönüşümü”, **21. Yüzyılda Köroğlu ve Bolu Araştırmaları Uluslararası Köroğlu, Bolu Tarihi ve Kültürü Sempozyumu Bildirileri 17-18 Ekim 2009 Bolu, Dörtdivan**, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Bolu Halk Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Bolu, 170-177.

Çoruhlu, Yaşar (2010), **Türk Mitolojisinin Ana Hatları**, Kalbalcı Yayınevi, İstanbul.

Ergin, Muharrem (1989), **Dede Korkut Kitabı I-II**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ergun, Metin (2002), “Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları”, **İslamiyet Öncesi Türk Destanları**, (hzl. Saim Sakaoğlu-Ali Duymaz), Ötüken Yayınları, İstanbul, 138-149.

Ergun, Pervin (2004), **Ağaç Kültü**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Fromm, Erich (1995), **Sevme Sanatı**, (çev. Yurdanur Salman), Payel Yayınevi, İstanbul.

Gökeri, A.İ. (1979), **Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması**, Ankara Üniversitesi DTCF. Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Guenon, Rene (2001), **Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi** (çev. Fevzi Topaçođlu), İnsan Yayınları, İstanbul.

Korkmaz, Ramazan (1998), “Dede Korkut Hikâyeleri’ndeki Su Kültünün Mitik Yorumu”, **Türk Kültürü**, S.418, Y.36, Şubat, 91-98.

Korkmaz, Ramazan (1999), “Fenomenolojik Açıdan Tepegöz Yorumu”, **Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni 19-21 Ekim**, 259-270.

Özcan, Tarık (2012), “Arketipsel Eleştiri ve Edebiyat”, **Bizim Külliye**, Sayı 51, 30-33.

Pala, İskender (2008), **Dört Güzeller Toprak, Su, Hava, Ateş**, Kapı Yayınları, İstanbul.

Saydam, M. Bilgin (1997), **Delî Dumrul’un Bilinci/ “Türk-İslâm Ruhu Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi**, Metis Yayınları, İstanbul.

Şimşek, Esmâ (2000),“Türk Masallarında Kadının Yeri”, **8. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, 7-9 Mayıs**, Eskişehir, s.249-258

Yıldırım, Nimet (2008), **Fars Mitoloji Sözlüğü**, Kabcacı Yayınları, İstanbul.

OĞUZ EPİK SİSTEMİ VƏ FÜZULİ BAYAT

Dəyərli alim, professor F.Bayat çoxşaxəli elmi fəaliyyəti ilə yalnız Azərbaycan coğrafiyasını deyil, bütün türk dünyasını əhatə etməkdədir. Bu heç də şəxsi münasibətlərə söykənən mü-baliğə kimi qəbul olunmamalıdır. F.Bayat irsi göz qabağında ol-maqla hansısa epitetlərə lüzum qalmır. Alimin elmi əsərlərinin təqdimatı bu qiymətli elm insanının elmi təfəkkürünün reallaşan örnəklərinin artıq türk dünyası üçün elmi mirasa çevrilməsini nümayiş etdirməkdədir. Tədqiqatçı alimin indiyə qədər müxtəlif temalar üzrə 30-dan yuxarı kitabı Respublikamızın daxilində və xarici ölkələrdə nəşr olunmuşdur. Bu əsərlərin yalnız tematik göstəricisi ümumtürk mədəniyyətinin tərkib hissəsi kimi meyda-na çıxır. İlk olaraq təbiidir ki, bu zəngin kitabların kataloquna nəzər salmaq ehtiyacı meydana gəlir. Alimin ölkə daxilində “Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı”, C.Məmmədov ilə birlikdə “Şaman əfsanələri və söyləmələri”, “Zaman-zaman içində. Türk xalqlarının nağılları”, “Əlişir Nəvai haqqında rəvayətlər”, “Şah Abbasın arvadı”, “Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufiz-minin bəzi problemləri”, “Folklor haqqında yazılar (teorik məsələlər), “Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı”, Xatirə Bəşirli ilə birlikdə “Koroğlu dastanının mənşəyi”, “Folklor dərsləri”, “Övliya mənqəbələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri”, “Masallı folklor örnəkləri” kitabları, ölkə xaricində, daha dəqiqi Türkiyənin paytaxt şəhəri Ankarada nəşr olunan “Korkut Ata. Mitolojiden gerçəkliyə Dede Korkut”, “Koroğlu. Şamandan Aşığa, Alpdan erene”, “Türk Tarihi. Başlanğıçtan Günümüze Kadar Türk Dili”, “Türk Şaman Metinleri. Efsaneler ve Memoratlar”, “Ay kültü-nün Dini-Mitolojik Sistemində Türk Boy Adları Etimolojisi”, İstanbulda nəşr olunan kitabları cərgəsində “Mitolojiye giriş”,

• Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutu

“Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı”, “Oğuz Destan Dünyası. Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri və Teşekkürü”, “Türk Mitolojik Sistemi. Ontolojik və Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi. Cilt:1”, “Türk Mitolojik Sistemi. Kutsal Dışı-Mitolojik Ana, Umay Paradiqmasında İlkel Mitolojik Kategoriler-İyeler və Demonoloji Cilt:2 ”, “Eski Türkçe Sözlük”, “Orta Türkçe sözlük”, “Büyük Türk Bilgini və Ansiklopedisti Kaşqarlı Mahmut”, “Türk Destancılıq Tarihi Bağlamında Koroğlu Destanı (Türk Dünyasının Koroğlu fenomenolojisi)”, “Türk kültüründə Kadın Şaman” kitabları, İranın Təbriz şəhərində nəşrə gedən “Dər Amadi bər Osturaşinasi (Ossturaşinaseyi-Torkan) kitabı, bundan əlavə müxtəlif tərcümə, transkripsiya və transliterasiya üzrə nəşr olunmuş kitablarından Xalq Koroğlunun “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” (A.Əmrahoğlu, P.Alioğlu, Ş.Əhmədova ilə birlikdə), “Oğuz Kağan” dastanı”, “Baburnamə” və s. kitabları gərgin zəhmət və keyfiyyətli fəaliyyətin nümunəsi olmaqla F.Bayatın ümumtürk mədəniyyətinin formalaşmasında gərəkli yer tutmasından xəbər verir. Bu əsərləri mövzu baxımından çeşidlədikdə alimin çoxşaxəli elmi fəaliyyəti aşkara çıxmış olur.

Mifologiya, folklor, Aşıq ədəbiyyatı, dastanşünaslıq, eposşünaslıq, tarix, mənbəşünaslıq, məxəzşünaslıq, mətnşünaslıq, filologiya, teologiya, din və təsəvvüf, etnokulturologiya, antropologiya və s. sahələrdə elmi əsərləri ilə diqqət çəkən alimin ciddi elmi-nəzəri görüşləri ilk baza rolunda çıxış etməklə, elmi ictimaiyyətə qiymətli nümunə olmaqla bir çox tədqiqatçılar üçün kompas kimi istiqamət mənbəyi olmuşdur. Biz bu yazımızda F.Bayatın oğuz epik sistemi ilə bağlı görüşlərini və bu nəzəri müddələrin əhəmiyyətlik dərəcəsini tədqiq etməyə çalışdığımız üçün onu qeyd etməyi vacib hesab edirik ki, bu istiqamətdə araşdırma alimin elmi fəaliyyətinin yalnız bir qismini əhatə edə bilər. Çünki qeyd etdiyimiz kimi, tədqiqatçı alim çoxşaxəli elmi tədqiqatların meydana çıxmasına nail olmuşdur.

Məlumdur ki, oğuz epik sistemi deyildikdə oğuz epik ənənəsi nəzərdə tutulur. Oğuz epik ənənəsini təsnif edən F.Bayat

yazır ki, “Oğuzların ictimai-siyasi, tarixi-mifoloji, dini-fəlsəfi görüşlərini, epik-bədii təfəkkürünü əks etdirən nümunələrə elmi ədəbiyyatda “Oğuznamə” deyilir” (1, 225).

Tədqiqatçı alim oğuznamələrin elmi tərifini müəyyən etdikdən sonra bu epik sistemin janr spesifikasını da elmi auditoriyaya təqdim edir: “Oğuznamə geniş anlayış olub özündə oğuzların kosmoetnoqonik təqvim miflərini, dastanlarını, rəvayətlərini, atalar sözlərini, şəcərə dəbini, məsəllərini, şeir parçalarını birləşdirir” (1, 225).

Göründüyü kimi, alim oğuznamələri iki kontekstdə təsnif edir:

1. Oğuznamələr faktoloji təzahür və düşüncə hadisəsi olaraq dünyagörüşü formasının daşıyıcısı kimi (struktur və funksiya).
2. Oğuznamələr janr hadisəsi olaraq ifadə forması kimi (bədii-epik səviyyə).

Tədqiqatçı oğuznamələr haqqında elmi ictimaiyyətə geniş məlumat verməklə oğuz epik sisteminin çox böyük əhatəsini müəyyən edərək oğuznamələrin bütün türk, eləcə də şərqlərlərinin ortaqlıq məhsulu kimi möhtəşəm kompleksini elmi-kütləvi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırır. Tədqiqatçı qeyd edir ki, “sayı iyirmidən çox olan salnamələrdə oğuzların mifologiyası, söz sənəti, tarixi, Nuh oğlu Yafəsə bağlanan şəcərələri verilmişdir. Tarixi-xronoloji müsəlman oğuznamələrindən ən məşhurları F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”si (XIV), Yazıçıoğlu Əlinin “Təvarixi ali-Sələuq” (XV), Mahmudoglu Həsən Bayatlının “Cami Cəmayin” (XV), Əbubəkr Tehraninin “Kitabi-Diyarbəkriyyə” (XV), Ənvərinin “Düsturnamə” (XV), Mirxondun “Rövzətüs-səfa” (XV), Xanəmirin “Xülasət əl-əxbar” (XVI), Osman Bayburtlunun “Tarixi-cədid mirətül-cahan” (XVI), Hafiz Tanış Buxarının “Şərəfnameyi-şahi” (XVI), Salır Babanın “Oğuznamə” (XVI), Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-Tərakimə” (XVII), Şəkarim Xudayberdioğlunun “Türklərin, qazaxların, qırğızların və xan sülaləsinin şəcərəsi” (XIX) əsərləridir” (1, 226).

Tədqiqatçı alimin fikrincə oğuznamələrə ümumi tarixi-xronoloji səviyyədə baxıldığında birinci oğuznamə “Oğuz Kağan” dastanı, ikinci oğuznamə isə “Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-Oğuzan”dır” (1, 225). Oğuznamələr haqqında yetərli bilgi verən tədqiqatçı bununla kifayətlənmir, eyni ensiklopedik lüğətdə səkkiz oğuznamə haqqında tarixi-filoloji, ədəbi-bədii, leksik-sintaktik, etik-estetik, etnokulturoloji, coğrafi-geoloji, dini-ürfani, ictimai-fəlsəfi, eyni zamanda tematik səviyyədə əhatəli şəkildə aydınlıq gətirir. Bundan əlavə alim əlyazma oxunuşu üzrə məxəzşünaslıq və mənbəşünaslıq baxımından yüksək elmi-nəzəri, tətbiqi-praktik hazırlığı əsasında bu əsərlərin daha geniş formada elmi ictimaiyyətin istifadə vəsaitinə çevrilməsinə nail olur. Bu oğuznamələr cərgəsində göstərdiyimiz oğuznamələrdən başqa digər oğuznamələr də yer almışdır. Bu əsərlərin təqdimatı baxımından tədqiqatçı alimin gərgin zəhməti və təcrübəsini diqqətə çatdırmaq üçün bu oğuznamələri ardıcılıqla diqqətə çatdırmaq ehtiyacı hiss edirik:

1. “Oğuznamə” (Atalar sözü və məsəllər);
2. “Dana Ata oğuznaməsi”;
3. “Əndəlib oğuznaməsi”;
4. “Rəşidəddin oğuznaməsi”;
5. “Salır Baba oğuznaməsi”;
6. Oğuznamənin uyğur versiyası (“Oğuz Kağan”);
7. Oğuznamənin Uzunkörpü variantı;
8. Yazıçıoğlu Əlinin “Oğuznamə”si (1, 259-274).

Eyni zamanda, qeyd etdiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu oğuznamə olaraq diqqət mərkəzində saxlanılır, bundan əlavə tədqiqatçı bizə gəlib çatmayan oğuznamələr haqqında da məlumat verir (1, 225).

Araşdırmaçı oğuznamələri yazılı və şifahi ənənəyə məxsus formada ədəbi-poetik səviyyədə iki yerə ayırır:

1. Şifahi ənənədə mövcud olub yazıya alınan oğuznamələr;
2. Yazılı ədəbiyyatın mövzusu olan oğuznamələr.

Oğuzşünas alim F.Bayat oğuznamələrin əksəriyyətini birinci qismə aid edir. Yazılı ədəbiyyatın mövzusu olan oğuznamələr haqqında da ayrıca məlumat verməklə bu oğuznamələrin müəlliflərini, məzmununu və yazılma səbəbini qısa şəkildə diqqətə çatdırmağa ehtiyac hiss edir. Alim yazır ki, “Oğuzçuluq bir ideya kimi yazılı ədəbiyyata da böyük təsir göstərdi. Türkmən şairləri Dana Ata, yaxud İhsan Şeyx (XVI) və Əndəlib (XVIII) oğuznamə yazmaqla bu mövzunu klassik ədəbiyyata gətirdilər (1, 226).

Tədqiqatçı oğuznamə mövzusunun klassik yazılı ədəbiyyata daxil olunmasında əvəzsiz xidmətləri olan ilk müəllifləri müəyyən etdikdən sonra eyni zamanda klassik ədəbiyyatda əhəmiyyətli səviyyədə istifadə olunan oğuznamə motivlərinə aid klassik ədəbi-bədii örnəklər haqqında da bəhs açmağa gərək görür: “Oğuznamə motivlərinə klassik yazılı ədəbiyyatda, xüsusən Nizami Gəncəvinin əsərlərində, Firdovsinin “Şahnamə”sində, həmçinin “Manas”, “Alpamiş”, “Koroğlu”, “Yusup və Əhməd” dastanlarında, qaqauz, dobruca tatarlarının dastanlarında, Azərbaycan, Anadolu, Orta Asiya nağıllarında, ayrı-ayrı şeir parçalarında, mifoloji rəvayətlərdə, xalçaçılıqda, miniatür sənətində rast gəlmək olur (1, 226).

Tədqiqatçı oğuznamə motivlərindən istifadə olunan örnəkləri müəyyən etdiyi üçün təbiidir ki, bu yerdə yalnız yazılı ədəbiyyata aid olan əsərlərin adını deyil, dəyərli folklor nümunələrini də diqqətdə saxlayır. Biz oğuznamələr haqqında məlumat verərəkən çalışacağıq ki, yazılı ədəbiyyata oğuznamə mövzunu gətirən Dana Ata və Əndəlibin oğuznamələri haqqında tədqiqatçının özü tərəfindən müəyyən edilən oğuznamələrin sıra ardıcılığında aydınlıq gətirək.

Tədqiqatçının ilkin olaraq ensiklopedik lüğətdə sıra ardıcılığı ilə göstərdiyi oğuznamələrin birincisi “**Oğuz atalar sözü və məsəlləridir**”. Alim ilk olaraq elmi auditoriyanın diqqətinə çatdırır ki, Oğuz atalar sözü və məsəlləri iki əlyazma nüsxəsindən ibarətdir. “Bunlardan biri Berlin kitabxanasında saxlanılan XV-XVI yüzilliklərə aid edilən əlyazmadır. “Hazihir-rişaləti-

min kəlimatı oğuznamə əl-məşhur bi-atalar sözü”, ikinci əlyazma S.Peterburq Şərqsünaslıq İnstitutunun əlyazmalar fondunda saxlanılan və birinci vərəqi “Haza kitabı-oğuznamə” adlanan “Məcməül-əmsali-Məhəmmədəli”dir. Bu oğuznamə XVI-XVII yüzilliklərə aid edilir və həcmcə böyükdür (1, 226).

Alim bu oğuznamələri nəşr etdirib elmi ictimaiyyətə təqdim edən tədqiqatçılar haqqında da məlumat verərək qeyd edir ki, birinci oğuznamədəki 400 oğuz atalar sözünü 1889-cu ildə F.fon Dits nəşr etdirmiş, ikinci oğuznamə isə “elm aləminə XIX əsrdən məlum olsa da, tam şəkildə ilk dəfə 1987-ci ildə S.Əlizadə tərəfindən geniş ön sözü ilə birlikdə nəşr olunmuşdur. Əlyazmadakı paremik vahidlərin sayı 2000-ə yaxındır” (1, 226).

Qeyd edək ki, əlyazmanı ilk dəfə üzə çıxarıb tədqiq və nəşrini həyata keçirən görkəmli alim S.Əlizadə də əlyazmanın XIX əsrdə, daha dəqiq olaraq 1864-cü ildə Yevgeni Timayevə məxsus olmasını göstərir, yəni əlyazmanın onun kitabxanasına aidliyinə diqqət çəkir (2, 4). Əlbəttə, bu da F.Bayatın əlyazmaları diqqətlə öyrəndikdən sonra elmi ictimaiyyətə ensiklopedik məlumat verməsindən xəbər verir. F.Bayat eyni zamanda bu iki əlyazmaya tipoloji baxımdan yanaşmış, o cümlədən bu paremioloji vahidlərin indiyə qədər ciddi şəkildə araşdırılmamasına diqqət çəkmiş, oğuz epik sistemini araşdıran görkəmli alim kimi bu cəhətdən alim laqeydliyinə qarşı mövqə nümayiş etdirərək bir çox tədqiqatçıları oğuz-türk mədəni nümunələrinin araşdırmasına dəvət etmişdir. Bizə belə gəlir ki, tədqiqatçı alimin oğuznamələr cərgəsində ilk olaraq oğuz atalar sözü və məsəllərini də yerləşdirməsi təsadüfi deyil. Tədqiqatçı atalar sözlərinin və məsəllərin ilkin janrlarla poetik baxımdan bağlılığını dərk etdiyi üçün bu addımı atmışdır. Elə alim özü də bu janrın qədimliyini eyni yazıda qətiyyətlə təsdiq edir: “Oğuz paremiyaları babalarımızın min illər boyu yaşatdığı və bu günə qədər qoruyub saxladığı müdriklik xəzinəsidir” (1, 227).

Araşdırmaçı alim türk xalqlarının böyük eposu olaraq yaygınlaşan “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu əlyazma nüsxəsinə da-

xil olan 75 oğuz atalar sözü haqqında məlumat verir (1, 226). Təbiidir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı da böyük oğuznamə olduğu üçün eyni epik sistemə aid olan hadisə kimi tədqiqatçının diqqətini çəkmiş və ortaq atalar sözləri haqqında bilgi verməyə gərək duymuşdur. Ümumiyyətlə, F.Bayat “Əmsali-Məhəmmədəli” adlanan oğuz atalar sözləri və məsəlləri haqqında elmi-kütləvi ictimaiyyəti bilgiləndirərək bu istiqamətdə də dəyərli alim ləyaqəti ilə çıxış etmiş və bu oğuznamənin də tarixi-filoloji, təbiiq-praktik, məzmun və mövzu səviyyəsini, poetik xüsusiyyətlərini layiqincə ensiklopedik bilgi olaraq təqdim edə bilmişdir.

Tədqiqatçı alimin təqdim etdiyi ikinci oğuznamə **“Dana Ata oğuznaməsi”**dir. Alim öncə Dana Atanın əldə olan avtobioqrafiyası haqqında qısa məlumat verir, onun əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, XV-XVI əsrlərdə, daha dəqiq olaraq XV əsrin ikinci yarısı, XVI əsrin başlanğıcında yaşadığını müəyyənləşdirir, bu məlumatların da tamamilə düzgün olub-olmadığına aydınlıq gətirir, Dana Atanın İhsan Şeyx adlı şəxsiyyət olduğu qənaətini irəli sürür, onun türkmən övliya tayfalarından mücəvvirlərin əcdadı olması haqqında bilgi təqdim edir, lakin onun haqqında hələlik dəqiq məlumat olmadığını da diqqətə çatdırır, rəvayət şəklində 1608-ci ildə vəfat etməsini deyənlərin olduğunu yazmaqla Dana Atanın bu dövrdə yaşadığını təxmin edir. Daha sonra araşdırmaçı Dana Atanın necə dünyagörüşü daşdığına nəzər yetirir, onun sufi şeyxi olmasını qeyd edir, təriqət silsiləsi ilə məşhur Şeyx Əhməd Yəsəviyə bağlandığını göstərir (1, 227).

Bu yanaşma eyni zamanda alimin xalq sufizmi, ürfan və təsəvvüf, eləcə də islami dünyagörüşün dərin qaynaqları haqqında əhəmiyyətli elmi səviyyəsini modelləşdirir. Onu da qeyd edək ki, alimin bu istiqamətdə də dəyərli əsərləri vardır ki, onlardan biri də məhz böyük sufi şeyxi Əhməd Yəsəvi barədə olub, “Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi problemləri” adlanır. Biz bu və digər əsərlər barədə yuxarıda məlumat vermişik, mövzumuz gərəyincə oğuz epik sistemini işlədiyimiz üçün müəyyən əsərlərin üzərindən keçmək məcburiyyətində qalsaq da, müəyyən əsərlər

tələb edir ki, bu şəkildə yeri gəldikcə qısa olsa da, məlumat verək. Əlbəttə ki, bu, F.Bayatın böyük elmi uğurudur. Alim sistemli səviyyədə elmi fəaliyyətə malik olduğu üçün onun əsərləri bir çox mövzularda qaynaq rolunda çıxış edir.

Tədqiqatçı alim “Dana Ata oğuznamə”sini heca vəznində yazılan ilk ədəbi əsər adlandırır, xüsusilə oğuznamənin qoşma və gəraylı formasında yazılan ilk əsər olduğuna diqqət çəkir, məhz bu əsərdən sonra oğuznamə motivləri əsasında yazılı ədəbiyyatda dastanlar yazılması ənənəsinin yarandığını qeyd edir.

Alim “Dana Ata oğuznaməsi”nin tapıldığı yeri və katibini də nəzərə çatdırmaqla yazılı ədəbiyyatın ilk nümunəsi olan bu oğuznaməyə xüsusi şəkildə yanaşdığını nümayiş etdirir. Alim yazır ki, bu əsərin əlyazması S.Peterburq şəhərinin Şərqsünəslıq İnstitutunun arxivində saxlanır, onun üzü 1821-ci ildə Molla Qurbangəldi adlı bir katib tərəfindən köçürülmüşdür.

Oğuznamənin süjet və məzmunu barədə bəhs açan tədqiqatçı “Dana Ata oğuznaməsi”ndə Dana Ata Oğuz xanın müsli-man vəlisi (övlia sözünün tək şəkli) olaraq öyür, onun nəsil şəcərəsini təqdim edir, Oğuz xanın tutduğu ərazilər barədə məlumat verir. Bu yerlərdən Dana Ata Qara Kitayın, Tibetin, Tacikin adlarını çəkir. Hətta tədqiqatçı ona da elmi ictimaiyyətin diqqətini cəlb edir ki, Tacik bu əsərdə etnonim yox, toponimdir, Hindistanla Çin arasında yerləşən ölkə adıdır. Alim eyni zamanda onu da qeyd edir ki, bu əsərdə digər oğuznamələrdən fərqli yerlər çoxdur, ancaq ən diqqətəlayiq olan odur ki, bu oğuznamədə “Oğuz Kağan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” ilə səsləşən yerlər də çoxdur. Tədqiqatçı məhz bu qənaəti ilə oğuznamələrin və oğuz epik ənənəsinin dastan, rəvayət, nağıl formasında xalq arasında yaşamasını müəyyən edərək bu əsərlərin nəşr olunduğu vaxtdan çox-çox əvvəl yaygın olması müddəasını konkret əsər vasitəsilə məntiqi səviyyədə irəli sürür (1, 227).

Tədqiqatçı alimin elmi auditoriyaya ensiklopedik məlumat səviyyəsində təqdim etdiyi üçüncü oğuznamə “**Əndəlib oğuznaməsi**”dir. Alim göstərir ki, Nur Mühəmməd Əndəlibin heca vəz-

nində yazdığı bu oğuznamə yazılı ədəbi nümunə olaraq “Dana Ata oğuznaməsi”ndən sonra yazılmış ikinci oğuznamədir ki, şeirlə yazılıb. Bu oğuznamə XVIII əsrdə yazılmışdır. Nur Mühəmməd Əndəlib təqribən 1660-1665-ci ildə doğulmuş böyük türk-mən şairidir. Bu böyük şair dövrünün elmlərini kamil bildiyinə görə ustad təxəllüsü almış, əsərlərinə özündən sonrakı sənətkarlar da bir çox nəzirə, təxmis yazmışlar. Alim qeyd edir ki, “Əndəlib oğuznaməsi” həcmcə böyük olmasa da, çox dəyərli mənbədir. Eyni zamanda bu əsərin qiyməti həm də ondadır ki, əsərdə elmi tədqiqatçılar üçün əvəzsiz töhfə olan 24 hərflə Oğuz əlifbası haqqında da məlumat verilmişdir. Əndəlibə görə, bu hərflər hər biri bir damğanı bildirir (1, 227). Onu qeyd edək ki, bu məlumat “Əbülqazi Oğuznaməsi”ndəki damğaların sayı ilə eynidir (3, 70-72). Elə F.Bayat da bu damğaların məhz oğuz boylarının damğaları olduğu fikrinə gəlmiş, bu barədə fikir yürütmək baxımından bu mövzunu tədqiqatçılar üçün açıq qoymuşdur (1, 227).

Tədqiqatçı alim həm bu oğuznamədən şeir nümunələri verməklə əsər haqqında təəssürat yaradır, həmçinin əsərin ideya və qayəsinin böyük türk fəthləri ilə bağlı olduğu barədə bəhs edir, həm oğuz tarixinin müəyyən bilgilərinin bu əsərdə yer aldığını nümayiş etdirir, həmçinin oğuzçuluğun məfkurə səviyyəsində tərənnüm olunmasına diqqət çəkir. Əlbəttə, F.Bayat burada alim olaraq elmi tələbləri nəzərdən qaçırmır, ancaq öz milli-mənəvi baxışlarını bu kontekstdə aydın şəkildə əks etdirir. Alim əsərdə üç min illik tarixi olan Oğuz xan (xaqan) və onun övladlarının rəşadətli tarixini bədii səviyyədə təcəssüm etdirən şairin milli-mənəvi övqatına diqqət çəkir, eyni zamanda onun islami görüşlərinin fəlsəfi formada əsərdə yer tutmasına aydınlıq gətirir: “Oğuznamədə Əndəlib insanın yaranmasından başlayaraq Oğuz xanın əcdadı Yafəsdən, onun oğlu Türkdən danışır, özünün fəlsəfi fikirlərini açıqlayır” (1, 227, 228).

Alim göstərir ki, şair eyni zamanda Qıpçaq xanın, Çingiz xanın dastanlarından da bu əsərdə bəhs açır. Təbiidir ki, Nur Mühəmməd Əndəlib Qıpçaq xanla birlikdə Çingiz xanı da türk

olaraq görür, öz türkmənliyi, yaxud türklüyü nəzərindən bu dastanlara yanaşır. Halbuki türk dillərinin qruplaşdırılması kimi ən geniş yayılmış ənənəvi qüsurlu təsnifatda (N.A.Baskakov tərtib etmişdir) qıpçaqlar türk dilləri ailəsinə aid edilsə də, monqollar monqol adı ilə bu sırada yer almır (4, 62).

N.Məmmədov və A.Axundovun dillərin genoloji təsnifatını tarixi-filoloji baxımdan mənbələr əsasında təqdim etdiyi dərslikdə aydın görünür ki, qıpçaq və monqol dilləri fərqli dil ailəsinə aid edilmişdir (5, 291).

Alim “Əndəlib oğuznaməsi”nin poetikasına da xüsusi olaraq diqqət verir. O yazır ki, əsasən Oğuz xanın qəhrəmanlığından, ölkələr fəth etməsindən söz açan bu əsər 12 hissədən, yəni 12 dastandan ibarətdir. Alim bunu “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının poetik strukturu ilə bağlamaqla məhz ən böyük oğuznamə olan bu eposda 12-lik sakral say simvolikasının oğuzlarda geniş yayılmasını, elə bu məntiqi əsasla oğuznamələrə gəlməsini göstərir. Bundan əlavə bu əsərin məsnəvi formasında yazılması, ancaq damğa haqqında olan hissənin heca vəzninin beşlik və onluğunda yazılmasının göstərilməsi, əsərin dilinin sadə və anlaşılıqlı olması, oğuz-qıpçaq dil elementlərinin əsərdə yer alması və s. bu kimi məsələlər tədqiqatçı alimin bu əsərin poetikasından da necə aydınlıqla bəhs etməsindən xəbər verir.

Tədqiqatçı alim bu oğuznamədə tarixi fars-türk qarşıdurmasının izlərini də diqqətə çatdırır. Bu savaşa məhz türk qələbəsinin Oğuz xan modelində təmin olunması oğuznamənin əsas süjet xəttinin bir hissəsini təşki edir. Alimin göstərdiyinə görə, “Oğuznamədə Əndəlin tarixi yaxşı bildiyi aydınlaşır. O, əcəm dediyi iranlıların tarixini dörd yerə bölür. Oğuzu Kəyumərsin oğlu Huşənglə müasir hesab edir. Oğuzun Huşənglə vuruşu və birincinin qələbəsi yüksək pafosla tərənnüm olunur” (1, 22).

Tədqiqatçı alimin ensiklopedik cəhətdən təqdim etdiyi dördüncü oğuznamə “**Rəşidəddin Oğuznaməsi**”dir. F. Rəşidəddinin “Cəmi-ət-təvarix” əsərindən olan bu oğuznamə haqqında çox yazıldığı üçün biz əsərə ümumi şəkildə toxunaraq alimin

oğuznaməyə orijinal münasibətindən bu kontekstdə bəhs etməyi məqsədəuyğun hesab edirik. Belə ki, F.Bayat öncə göstərir ki, “Rəşidəddin Oğuznaməsi” oğuznamələrin islam variantıdır (1, 228). Əlbəttə, bu əsər elə islam məfkurəsi əsasında sistemli şəkildə Oğuz xanın tarixindən bəhs açır. Araşdırmaçı bu baxımdan oğuznaməyə aydın baxış sərgiləyir. Təsadüfi deyil ki, elə eyni yerdə alim bu oğuznamənin ilk yazılı tarixi-xronoloji əsər olduğunu da qeyd etmək ehtiyacı hiss edir.

F.Bayat daha sonra F.Rəşidəddinin avtobioqrafiyası haqqında, əsərin meydana çıxması səbəbi və poetikası barədə də qeydlər aparır, bu əsərin faksimilesi və tərcüməçiləri, eyni zamanda müxtəlif nəşrləri haqqında məlumat verir, şifahi və yazılı mətnlərin sərhədlərini müəyyənləşdirir, hətta miflərin, rəvayətlərin, dastan elementlərinin oğuznamədə necə yer almasına belə diqqət çəkir. Alim əsərin mifoloji, coğrafi, tarixi-filoloji sərhədlərini müəyyən edərək aydın mövqe nümayiş etdirir. Onun təqdim etdiyi bir maraqlı məlumat da odur ki, bu əsərdə Nuh əley-hissələmin oğlu Yafəs deyil, Olcay xan adlanır. Tədqiqatçı eyni zamanda qeyd edir ki, Rəşidəddinə görə, “Türklər Yafəsə Olcay deyirdilər” (1, 228).

Alim Rəşidəddinin yazdığı əsasında Oğuz şəcərəsini bildirən oğuz boylarının adlarını, bu adların anlamlarını, onqonunu, ət qismini – damğasını əks etdirən cədvəl təqdim edir, ət qismini və damğasını ayrı götürən tədqiqatçı, görünür, damğaya fərqli cəhətdən münasibət bildirir, bəlkə də, “Əndəlib oğuznaməsi”ndə göstərdiyi kimi damğaya eyni zamanda əlifba işarələri səviyyəsində yanaşır (1, 229).

Alimin bu oğuznaməyə yanaşma tərzindən aydın görünür ki, bu əsəri əsasən iki kontekstdə daha qabarıq səviyyədə elmi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırır:

1. “Rəşidəddin Oğuznaməsi”ndə daşınan islami görüşlər əsas məzmun planını təşkil edir;
2. “Rəşidəddin Oğuznaməsi” oğuznamələr içərisində tarixi reallıqları daha çox özündə daşıyır.

Tədqiqatçının elmi-kütləvi cəhətdən bu əsəri yaygınlaşdırmaqda çəkdiyi zəhmət ayrıca qiymətləndirilməlidir. Ümumtürk mədəniyyətinin tərkib hissəsi olan bu oğuznaməyə alim baxışı nümayiş etdirmə bu sahədəki digər alimlərlə birgə F.Bayatı da vətəndaş alim kimi pasportlaşdırır.

Alimin oğuznamələr cərgəsində sıra ardıcılığı ilə təqdim etdiyi növbəti beşinci oğuznamə **“Salır Baba oğuznaməsi”**dir. Bu oğuznamənin XVI əsrdə oğuzların doğma dillərində yazılmasını qeyd edən tədqiqatçı diqqətə çatdırır ki, bu əsər də oğuznamələrin islami versiyasıdır. Oğuznamənin müəllifi Salır Baba haqqında bəhs açan alim yazır ki, onun haqqında çox az bilgi qalmışdır. Salır Babanın Qulalıoğlu Xiridari Salır Baba olduğunu göstərən araşdırmaçı onun oğuzların Salur boyundan olmasını diqqətə çatdıraraq nəzərə çatdırır ki, elə kök bağlılığı da bu oğuznamənin daha yüksək səviyyədə yazılmasında mühüm rol oynamışdır. Burada alim salnaməçilik spesifikasına da yönəli elmi münasibət nümayiş etdirir. Salsnamələrin öyrənilməsində, əlbəttə, bu xüsusiyyətlərə diqqət verilməlidir. Əsərin məzmununu təsvir və təhlil edən araşdırmaçı alim göstərir ki, bu əsərdə padşahlıq taxtına Oğuz xanın oğlu Gün xandan sonra Diyip Bakuy xan (Dib Bakuy) yüksəlir. Əksər oğuznamələrdə isə biz Qayı xanın Gün xandan sonra padşah olduğunu görürük. Alim bunu əsasən Salır Babanın əlindəki materialın azlığı kimi izah edir. Ancaq onu qeyd edək ki, doğrudan da, tədqiqatçının qeyd etdiyi kimi, oğuznamələrin çoxluğunda Gün xandan sonra Qayı xan gəldiyi halda, Salır Babadan əvvəl Rəşidəddində də Gün xandan sonra Dib Bakuy gəlir: “Gün xandan sonra padşahlıq taxtına ulu babasının adını qoyduğu oğlu Dib Yavqu xan çıxdı” (6, 41). Məlumdur ki, Dib Yavqu elə Dib Bakuy xandır. “Rəşidəddin oğuznaməsi”ndə Salur elinin böyüyü Ulaş və Uladla görüşən Dib Yavqu, “Əbülqazi Oğuznaməsi”ndə yenə də Salur elindən olan Ulaşla görüşən Dib Bakuy adı ilə diqqət çəkir (6, 41; 3, 73). Bu yerdə onu da qeyd edək ki, F.Bayatın göstərdiyi kimi elə Əbülqazidə də padşahlıq taxtına Gün xandan sonra məhz Qayı xan

oturur (3, 73). Alim bundan əlavə bu oğuznamədə heç bir oğuznaməyə düşməyən məsələlərdən də bəhs açır. O “Salır Baba Oğuznaməsi”nə əsasən göstərir ki, bu oğuznaməyə düşən Olsun obrazı və Oxlu eli haqqında başqa oğuznamələrdə məlumat yoxdur. Eyni zamanda bu oğuznamədə Muhəmməd Əleyhissəlamın gəlişi ərəfəsi və peyğəmbərlik dövrü ilə səsləşən çox qiymətli məlumatlar vardır. Belə ki, Yavı İnal xanın padşahlığı zamanında Muhəmməd Əleyhissəlam zühur edir və Yavı İnal xan Maruda Görkünü peyğəmbərimizin hüzuruna göndərir və özü də müsliaman olur. Məlumdur ki, digər oğuznamələrdə də müxtəlif şəxsiyyətlərin Muhəmməd Əleyhissəlam ilə görüşməsindən və islamı qəbul etməsindən xəbər verən rəvayətlər vardır. Rəşidəddində Kayı İnal xan da Dədə Qorqudu (Bayat Dede Kerençiki) Muhəmməd Mustafa Əleyhissəlamın hüzuruna göndərir (6, 43). Oğuzların böyük mədəni-mənəvi abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda da Bügdüz Əmənin Peyğəmbər Əleyhissəlam ilə görüşməsi və onun əshabı olması haqqında məlumat bədii səviyyədə əks olunmuşdur (7, 50). Onu da qeyd edək ki, Bügdüz Əmən tarixi şəxsiyyət olaraq “Əbülqazi Oğuznaməsi”ndə Bekdez adı ilə məhz eyni xan olan İnal Yavı xanın və onun oğlu Düylü Qayı xanın inaqbəyi olaraq əks olunmuşdur (3, 77).

Bu hadisələrin oğuznamələrdə bu şəkildə yer tapması eyni zamanda onu da göstərir ki, Vahid Tanrı inancı daşıyan türk xalqları, xüsusilə də oğuzlar islamı qılınc gücünə deyil, könüllü olaraq qəbul etmişlər.

Tədqiqatçı alim bu yerdə onu da göstərir ki, oğuznamələrdə dörd min illik Oğuz tarixi unudulmuş, lakin Salır Baba tərəfindən bu tarix qismən də olsa, bərpa olunmuşdur. Araşdırmaçı alim bu qeydi ilə həmin oğuznamənin nə qədər qiymətli mənbə olduğunu elmi ictimaiyyətin nəzərinə çatdırmağa nail ola bilmişdir.

Dəyərli alim F.Bayat anoloji səviyyədə “Salır Baba oğuznaməsi” ilə “Kitabi-Dədə Qorqud arasında müqayisələr aparır, Salır Baba və Dədə Qorqud oğuznamələrində üst-üstə düşən yerlərin çox olduğuna diqqət ayırır. Xüsusilə yuxarıda göstərdiyi-

miz hadisələrin təsviri, oğuzların Peyğəmbər Əleyhissəlam ilə görüşü və islamı qəbul etməsi kimi məsələlər bu sıraya aiddir. Eyni zamanda “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda olduğu kimi “Salır Baba Oğuznaməsi”ndə də Dədə Qorqud vəli olaraq kəramətli şəxsiyyət olaraq göstərilmişdir. Bundan əlavə alim “Salır Baba oğuznaməsi”ndə olan bəzi məlumatların “Əbülqazi oğuznaməsi”ndə də yer aldığını göstərərək bu kontekstdə Dədə Qorquda gerontoloji baxış nümayiş etdirir və güman edir ki, Əbülqazi Salır Babanın əsərindən bəhrələnmişdir. Əlbəttə, bu da araşdırmaçının oğuznamələrə sistemli səviyyədə tipoloji baxımdan yanaşdığını bir daha təsdiq edir.

Tədqiqatçı bu oğuznamənin əlyazma materialı haqqında da elmi auditoriyaya gərəkli bilgi təqdim edir, eyni zamanda bu oğuznamə üzərində filoloji yönümdə də araşdırma apararaq oxucuları ensiklopedik səviyyədə məlumatlandırmaq məqsədi daşıyır, mətni müxtəlif kontekst əsasında təqdim etməklə elmi-kütləvi ictimaiyyəti bu oğuznamə ilə kompleks şəkildə tanış edir (1, 230, 231).

Alimin bəhs açdığı digər oğuznamə oğuznamələrin demək olar ki, əsas özülünü, invariant strukturunu təşkil edən, oğuzşünaslıqda “Uyğur oğuznaməsi” adı ilə məşhur olan “Oğuz Kağan” dastanıdır. Tədqiqatçı alim bu barədə yazır ki, “Oğuz Kağan” dastanına aid olan “...motivin diaxron və sinxron planda öyrənilməsi təkcə onun variativliyini göstərmək üçün deyil, həm də epik ənənədə invariantın bərpası işinə xidmət edir” (8, 8).

Göründüyü kimi, tədqiqatçı alim bu dastanın bütün türk-oğuz epik ənənəsində invariant struktur təşkil etməsini diqqət mərkəzinə çatdırır. Təsadüfi deyil ki, oğuzşünas alim S.Rzasoy məhz elmi ictimaiyyətə oğuz mifi ilə bağlı təqdim etdiyi tezis-qənaətində göstərmişdir ki, “Oğuz mifi oğuznamə eposuna transformasiya olunmuşdur” (9, 5).

Məhz oğuz eposunun invariant strukturunu təşkil edən “Oğuz Kağan” dastanı da bu baxımdan çox əhəmiyyətli mənbə kimi araşdırmaya cəlb olunmaq zərurəti də daşımışdır ki, F.Bayataın bu istiqamətdə çəkdiyi zəhmət yetərinəcə elmi auditoriyanın

oğuzşünaslıqda əldə etdiyi töhfələr üçün əsas zəmin təşkil etmişdir. Alim özü də oğuz mifinin “Oğuz Kağan” dastanında danışması barədə yazmışdır ki, “Azərbaycan türklərinin soykökündə duran oğuzların mifoloji görüşlərini, dünyaduyumunu, tayfa, dövlət və hərbi düzümünü, epik mədəniyyətini əks etdirən “Oğuz Kağan” dastanının araşdırılmasına böyük ehtiyac duyulur (8, 4).

Tədqiqatçı elmi ictimaiyyətə “Oğuz Kağan” dastanı haqqında bilgi verərkən təbiidir ki, bu dastanın tədqiqat tarixinə və əlyazma nüsxəsinin araşdırılmasına diqqət yetirir. Belə ki, əlyazmanın Paris Milli kitabxanasında saxlanması, hansı formada olması, əsas nüsxədən uyğun əlifbası ilə üzünün köçürülməsi, hətta neçə vərəq və səhifədən ibarət olması, hər səhifədə neçə sətir yazılması, bundan əlavə səhifələrdə dastan məzmununa uyğunluğunun mümkün ola biləcəyi göy rəngli öküz, quş və təkbuyuzlu heyvan şəklinin hansı səhifədə neçənci sətir altında çəkilməsi haqqında dəqiq məlumat səviyyəsi ilə geniş təəssürat yaradır. Dastan haqqında elm aləminə ilk məlumatın 1815-ci ildə F.Dits tərəfindən verilməsini qeyd edən araşdırmaçı, dastanı 1890-cı ildə V.Radlovun rus dilinə tərcümə etməsini, 1891-ci ildə isə alman dilinə transkripsiya etməsini və tərcüməsini həyata keçirib nəşr etdirməsini elmi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırır. “Oğuz Kağan” dastanının ikinci nəşrinin Rza Nura aid olması haqqında bilgi verən tədqiqatçı, onun bu dastanı İskəndəriyyədə transkripsiya, tərcümə, ön söz və faksimile ilə birlikdə 1928-ci ildə çap etdirməsinə diqqət çəkir. O, qeyd edir ki, bu abidəni daha sonra, 1932-ci ildə V.Banq və Q.Rəhməti, 1959-cu ildə A.Şərbak, 1970-ci ildə M.Ergin, 1988-ci ildə K.Əmirəliyev, yenə həmin ildə A.Bekmiradov nəşr etmişlər. Bu əsərin rusca, almanca, fransızca, türkcə, qazaxca, özbəkçə, türkməncə nəşr olunmasına diqqət yönəldən alim, özünə qədər Azərbaycanda nəşr olunmamasını da təəssüflə qeyd etmişdir. Elə bu səbəbdən də tədqiqatçı alim F.Bayat bu ağır məsuliyyəti öz üzərinə götürmüş, ilk dəfə olaraq orijinaldan “Oğuz Kağan” dastanını 1993-cü ildə kitab halında nəşr etdirmişdir. Bu kitabda alim dastan haqqında 110 səhifə tədqiqat, variant

fərqləri haqqında qeyd, izahlı lüğət, mifoloji obraz və ifadələrə şərh vermiş, mətnin transkripsiyasını dəqiqliklə aparmış, Azərbaycan türkcəsində təqdim olunmasına nail olmuşdur.

F.Bayatın qeyd etdiyinə görə, bu əsər elə həmin ildə Şerbak nəşrinə əsasən K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu tərəfindən çap olunmuşdur. Qeyd edək ki, tədqiqatçının göstərdiyi bu nəşr “Oğuznamələr” adlanmaqla “Oğuz Kağan” dastanından əlavə digər oğuznamələri də özündə cəmləməklə elmi ictimaiyyətə dəyərli hədiyyə olmuşdur. Məhz F.Bayat da alim obyektivliyini əsas götürərək eyni ildə çap olunan bu kitab və müəlliflər haqqında da bilgi verməyi zəruri saymışdır (1, 231).

Tədqiqatçı alimin mənbəşünas, məxəzşünas və tərcüməçilik işi üzrə orijinaldan Azərbaycan türkcəsinə təqdim etdiyi bu qiymətli abidə istifadə mənbəyi kimi elmi-kütləvi səviyyədə böyük tədqiqatların meydana çıxmasını asanlaşdırmış, humanitar elmlər sahəsində ciddi yeni elmi prioritetlərin müəyyənləşməsində mühüm rol oynamışdır.

F.Bayat “Oğuz Kağan” dastanının yalnız Azərbaycanda çap olunmasını yetərli bilməmiş, bir qədər sonra Türkiyədə nəşr etdirməklə türk dilinin transkripsiyasına da uyğunlaşdırmışdır (10, 271-299). Əgər onu da nəzərə alsaq ki, bu ədəbi abidə Türkiyədə böyük türk alimi M.Ergin tərəfindən hələ 1970-ci ildə nəşr olunmuşdur, o zaman tədqiqatçı alimin necə bir məsuliyyəti boyuna götürməsinə təsəvvür etmək olar. Onu da qeyd edək ki, bu çətin vəzifəni alim cəsarəti ilə daşıyan F.Bayat bu baxımdan bütün türk folklor məkanını öz elmi zəkası ilə layiqincə əhatə etmişdir.

F.Bayat yalnız “Oğuz Kağan” dastanının elmi ictimaiyyətə bu şəkildə təqdim olunmasını yetərli bilməmiş, bu abidə haqqında “Oğuz epik ənənəsi və Oğuz Kağan” dastanı” adlı unikal elmi tədqiqat əsəri yazmışdır. Bu əsər ənənəvi elmi səviyyədən çox fərqli şəkildə yazılmış, “Oğuz Kağan” dastanını yalnız bir dastan kimi deyil, oğuznamə eposu olaraq dəyərləndirmiş, bu əsəri oğuz kompleksində götürməklə bu əsərin digər oğuznamələrlə bağlılığını göstərmiş, oğuz invariant strukturunu əsaslandırmışdır. Tədqiqatçı

bu tədqiqat işini həm tarixi-filoloji, həmçinin struktur-semiotik metod əsasında işləməklə elm aləminə bu sahədə böyük yeniliklər ərməğan etmişdir. Əlbəttə, F.Bayata qədər də struktur-semiotik istiqamətdə müəyyən azlıq təşkil edən elmi məqalələr olmuşdur, lakin struktur-semiotik metod əsasında geniş tədqiqat əsərini ilk dəfə məhz F.Bayat ortaya qoymuşdur. Alim bu əsərdə oğuznamə mətnlərinin semantik laylar əsasında bir çox məziyyətlərini meydana çıxarmış, eyni zamanda bu nümunələrin mifoloji, tarixi, epik səviyyələrini müəyyənləşdirmiş, mövzu, motiv, süjet spesifikasını işarələmiş, dastan poetikasını hər iki metod əsasında araşdırmış, oğuznamələrin, xüsusilə də “Oğuz Kağan” dastanının genezisini və tipologiyasını tarixi-filoloji, ənənəvi-təsviri və struktur-semantik səviyyələrdə aprobeasiya etmişdir. O, eyni zamanda oğuz cəmiyyətinin inanclar sistemini, oğuz məişətinin özəl cəhətlərini, oğuz dünyagörüşünün mifoloji, tarixi və epik təzahürlərini qələm zərgərliyi ilə çox keyfiyyətli səviyyədə cilalaya bilmişdir.

Alimin “Oğuz epik ənənəsi və Oğuz Kağan dastanı” adlanan elmi tədqiqat əsəri haqqında geniş bəhs açmaq olar, lakin bunun bir yazı əhatəsində mümkün olmadığını bildiyimiz üçün bu əsər haqqında yalnız ümumi məlumat verməklə kifayətlənməyə məcburuq. Əlbəttə, bu tədqiqat haqqında tədqiqat aparmaq gərəклиyi bir çox araşdırmaçıların gələcək araşdırma mövzusu olaraq açıq qalmaqdadır. Biz alimin bu sahədəki ən böyük əsəri haqqında ona görə ən qısa şəkildə ümumi səviyyədə bəhs etdik ki, bu, qeyd etdiyimiz kimi, geniş tədqiqat tələb etməklə bərabər, eyni zamanda alimin oğuz epik sisteminə aid olan digər yanaşma tərzini də müəyyən edə bilək. Göstərdiyimiz kimi, alim bu sistemə faktoloji olaraq oğuznamələr əsasında yanaşır, addım-addım “Oğuz Kağan” dastanına doğru yol alır, bu istiqamətdə gördüyü geniş fəaliyyətlə yekunlaşmır, bütün oğuz sistemini əhatə etmək üçün elm aləminə məlum olan bütün oğuznamələrə ayrı-ayrı yüksək elmi intellektuallıqla baxış sərgiləyir.

Biz yuxarıda qeyd etmişik ki, alim elmi ictimaiyyəti daha geniş səviyyədə bilgiləndirmək üçün az tədqiq olunan oğuzna-

mələr haqqında ensiklopedik məlumat verməklə oğuz epik sisteminin elmi təəssüratını yaradır. Biz bu baxımdan alimin təqdim etdiyi altı oğuznamə haqqında sisteməlik məlumatları diqqətə çatdırmağa çalışdıq. Bu cərgədə duran növbəti oğuznamə elmi-nəzəri ədəbiyyatda oğuznamələrin “**Uzunkörpü variantı**” kimi tanınır. Alim öncə göstərir ki, oğuznamələrin qərb qoluna aid olan bu əsər mənzum oğuznamə olaraq özündə islami görüşləri daşımaq baxımından islami dastan parçasıdır. Tədqiqatçı daha sonra qeyd edir ki, bu oğuznaməni ilk dəfə H.N.Orkun nəşr etdirmişdir. Eyni yerdə onu da qeyd edir ki, Orkun nəşrində mətn-şünaslıq baxımından xüsusi dəyəri olan faksimile, əsərin müasir türkcəsi, latın qrafikası ilə transkripsiyası verilmişdir.

O, əlyazmanın dörd səhifə olduğunu, hər səhifədə 13 beytlik iki sütun yerləşdiyini, hətta əlyazmada cırılmış və pozulmuş yerlərin də olduğunu qeyd edir. Daha sonra tədqiqatçı bu islami oğuznamənin nə üçün “Uzunkörpü variantı” adlandırılmasının səbəbini açıqlayaraq qeyd edir ki, buna səbəb əsərin Uzunkörpüdə Seyyid Əli adlı bir şəxsin kitabxanasından tapılmasıdır.

“Uzunkörpü oğuznaməsi”nin məzmunu haqqında məlumat verən alim göstərir ki, bu əsərdə Oğuz xan müsəlman övliyasıdır. Rəşidəddin və Yazıçıoğlu Əlidə olduğu kimi bu oğuznamədə də Oğuz xan islam yolunda olub, atası Qara xanla islami görüşünə görə döyüşən qazi olaraq proyeksiyalanır. Oğuzun əmilərinin qızları ilə evlənməsi, onları islam dininə dəvət etməsi və s. bu kimi hadisələr yuxarıda göstərilən iki məşhur oğuznamə ilə çox yaxından səsləşir. Tədqiqatçı elə bu baxımdan bu oğuznamənin yazıya alınmasının XIV əsrin ikinci yarısından əvvələ gedib çıxmadığı qənaətini də irəli sürür. Bu yerdə alim “Oğuz Kağan” dastanının da o cümlədən bu əsərlə bağlılığına da diqqət çəkir, hər iki əsərin eyni bölgənin məhsulu olduğunu nəzərə çatdırır. Bu tezisini isbat etmək üçün alim orijinal tərzdə yanaşma nümayiş etdirərək Uzunkörpü oğuznaməsinə H.N.Orkunun linqvistik yöndə qəti olaraq toxunmadığını qeyd edib, bu əsərin dilinə münasibət bildirir, hər iki oğuznamədəki leksik və qrammatik vahidlərin adekvat

olması baxımından bu müddəasını məntiqi səviyyədə dil faktoru əsasında irəli sürür. Bu yanaşma tərzı eyni zamanda onu da göstərir ki, tədqiqatçı alim bu və digər oğuznamələri ensiklopedik məlumat səviyyəsində elmi ictimaiyyətin diqqətinə çatdırdıqda yalnız lüğətçilik baxımından mövcud məlumatlar vermək vəzifəsi güdmədiyini, əsərə müxtəlif səviyyələrdə araşdırmaçı olaraq yanaşdığını da nümayiş etdirir. Elə bu baxımdan da alim Türkiyə alimlərindən F.Köprülünün, Z.V.Toğanın, K.Eraslanın bir-biri ilə toqquşan və müəyyən nöqtələrdə bir-birini tamamlayan fikirlərini göstərərək, sonda öz qənaətini diqqətə çatdırır, bu əsərin oğuz-karluq dilində yazılmasının deyilişi ilə razılaşdığını, əsərdə oğuz dilinin şərqi variantının işləndiyini, bu dildə karluq və qırpaq dilinin elementlərinin daşındığını sonuc olaraq qəbul edir. Bu münasibət özü belə alimin hətta oğuznamələr haqqında bilgi verərkən, bu örnəklərə müstəqil yanaşmasını, oğuzşünas alim olaraq çıxış etməsini diqqətləyiq səviyyədə göstərir (1, 232-233).

Oğuzşünas alim F.Bayatın elmi maarifçilik və istifadə qaynağı kimi təqdim etdiyi növbəti oğuznamə **“Yazıçioğlu Əlinin oğuznaməsi”**dir. Tədqiqatçı qeyd edir ki, bu əsərin əsl adı **“Təvarixi-ali-Səlcuq”**dur. Onun fikrincə, bu əsər Oğuz tarixini əks etdirən türk dilində yazılmış ilk tarixi əsərdir. Alim bu əsərin 1436-cı ildə yazılmasını qeyd edərək ona da diqqət çəkmişdir ki, əsərin müəllifi olan Yazıçioğlu Əli haqqında çox cüzi məlumat vardır. Yazıçioğlu Əlinin avtobioqrafiyası barədə qısa bilgi verən araşdırmaçı doğumu və ölümü haqqında heç bir məlumatın əldə olmadığını, lakin XV əsrdə yaşamasını dəqiqləşdirir, bu oğuznamədən başqa heç bir əsərinin hələlik elm aləminə məlum olmadığına da nəzər yetirir. Əsərin sadə Oğuz türkcəsində yazılmasını göstərən alim onu da göstərir ki, bu oğuznamə Oğuz əhvalatını, fütuhətini, Dədə Qorqud kəlamlarını içinə alan tarixdir. Tədqiqatçı eyni zamanda bu qənaətə gəlir ki, bu əsər də islami görüşləri daşıyan oğuznamələrdəndir. Bu əsərin meydana gəlməsinin səbəbini izah edən alim diqqət çəkməyə çalışır ki, Yazıçioğlu Əlinin oğuznaməsi oğuzçuluq hərəkatının örnəyi olaraq

Oğuz dövləti təşkilatlarını özündə əks etdirən qiymətli tarixi mənbədir. Əsərin II Murad tərəfindən yazdırılması və əcdad tarixi olaraq meydana çıxması haqqında məlumat verən F.Bayat onu da göstərir ki, əsər osmanlı dövründə səlcuqlar haqqında yazılması etibarilə bir-birinə bağlı olan türk şəcərəsini özündə əks etdirib Oğuz xanı soy əcdadı olaraq işarələyir. Oğuz xaqanın yarıməfsanəvi, yarıtarixi şəxsiyyət olduğunu qeyd edən alim bu oğuznamənin Rəşidəddin oğuznaməsinə dayanmasını məzmun konteksti əsasında izah etməsi də çox diqqətçəkicidir. Rəşidəddin oğuznaməsinin bir qədər dəyişik şəkli olaraq görünən bu əsərdə bir çox hadisələr bir-biri ilə çox səsləşir. Əsərin iki hissədən ibarət olduğunu qeyd edən alimin fikrincə, bu oğuznamənin birinci hissəsində Yazıçıoğlu Əli Rəşidəddin oğuznaməsindən faydalanmışdır. Araşdırmaçı bu əsərdə yalnız Rəşidəddində deyil, digər oğuznamələrdə olmayan hissələrə də diqqət yönəlmişdir. Oğuznamədə Oğuz xanın oğullarına nəsihəti, onları həmişə bir yerdə olmağa səsləməsi, bunun üçün tək-tək oxları asanlıqla sındırması, altı oxu sındırmaq üçün oğullarına bir-bir verməsi, onların da oxları sındıra bilməməsi və s. bu qəbildəndir.

Əsərin poetikasını aşkarlayan alim yazır ki, müəllif bu oğuznamədə xalq arasında yaşayan əfsanələrdən də məharətlə istifadə etmiş, Dədə Qorqud dastanlarından da bəhrələnmişdir ki, bu əsərdə dastan elementləri aşkar səviyyədə görünməkdədir.

Alim bu əsərin tarixi-filoloji baxımdan dəyərləndirilməsində birinci hissədə oğuznamələrin uyğur variantının da kənarda qalmadığına diqqət yetirir, eyni zamanda əsərin bütövlükdə dil və üslub baxımından XV əsrin nəsr dili haqqında canlı xalq dilinin göstəricisi kimi geniş təəssürat yaratdığını qeyd edir.

Bu oğuznamənin ikinci hissəsindən bəhs açan tədqiqatçı göstərir ki, müəllif bu hissədə səlcuqların tarix səhnəsinə çıxmasını, qəznəvilərlə, bizanslılarla vuruşmasını ətraflı şəkildə şərh edir. Hətta F.Bayat Yazıçıoğlu Əlinin istifadə mənbələrinə də diqqət ayıraraq İbn Bibinin, Ravəndinin adlarını çəkir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu ilə “Təvarixi ali-Səlcuq” arasında paralellər aparən alim qeyd edir ki, bu əsərdə Dədə Qorqudla səsləşən yerlər çoxdur. Bunlardan Bayındır və Salurlardan və Qazan xandan bəhs olunan hissələrin, “Kitabi-Dədə Qorqud” un müqəddiməsində ilk abzasda cəmləşən geniş məlumat yükünün və s.-nin epik-tarixi-mifoloji səviyyədə deyil, həmçinin leksik-sintaktik baxımdan da yaxınlığını anoloji təhlillərlə əsaslandırır.

Bu oğuznamə haqqında ensiklopedik bilgi verən alim əsər haqqında daha ətraflı təsəvvür yaratmaq üçün Rəşidəddində diqqət çəkdiyi kimi, bu əsərdə də müəllif tərəfindən oğuz boylarını göstərən cədvəli bu ensiklopedik lüğətə daxil edir və əsər barədə elmi-kütləvi səviyyədə qənaət hasil olunmasına nail olur (1, 233-235).

Biz alimin oğuznamələr vasitəsilə oğuz epik sistemini kompleks əhatə etməsini, öz tədqiqat mövzusu olan “Oğuz Kağan” dastanı haqqında bu oğuznamələrin cərgəsində yer ayırmasının məlumat xarakterinin məqsədyönlü şəkildə olduğunu bir daha qeyd edərək onu da əlavə edək ki, alim bununla oğuz invariant strukturunu təşkil edən və müxtəlif oğuznamələrdə paradiqmalaşan oğuz epik sisteminin yalnız bu dastandan ibarət olmadığına, eyni zamanda bu sistemi indiyə qədər məlum olan və gələcəkdə məlum olacaq oğuznamələr əsasında araşdırmağın vacibliyinə diqqət çəkir. Bundan əlavə onu da qeyd edək ki, lüğətşünas və mətnşünas alim olaraq bu kontekstdə çıxış edən alim tədqiqat tarixi çox yaygın olan oğuznamələr haqqında – “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Əbülqazi oğuznaməsi” və s. oğuznamələr cərgəsində məlumat verməyə ehtiyac görmür, yalnız oğuznamələr haqqında ümumi məlumatda və bir-birinə bağlı olan oğuznamələr içərisində bilgi verməyə çalışır (1, 226-236). Ancaq bu, o demək deyil ki, bu oğuznamələr alimin diqqətindən kənar qalmışdır. Təsədüfi deyil ki, alim 2006-cı ildə və üzərində işlənmiş təkrar nəşr olaraq 2013-cü ildə İstanbulda çap etdirdiyi əsərdə bütün oğuz epik sistemini oğuznamələr əsasında izləmiş, bu geniş tədqiqatını “Oğuz destan dünyası: Oğuznamələrin tarixi, mitoloji kökenləri və teşekkülü” adlandırmışdır. Bu əsərdə alim oğuznamələri müxtəlif səviyyələrdə araşdırmış, demək olar ki,

elmi ictimaiyyətə bəlli olan heç bir oğuznamə tədqiqatdan kənarda qalmamışdır. Alim bu oğuznamələri filoloji-semantik, tarixi-sosioloji, struktur-semiotik, epik-mifoloji və s. səviyyələrdə tədqiq etmişdir. Bu əsərdə oğuznamələr vahid bir sistemin tərkib hissəsi olaraq tədqiq olunmuşdur. Çox diqqətəlayiq hadisədir ki, oğuzlarla bağlılığı olan bütün ədəbi abidə, dastan, epos, salnamə, məxəz və s. hər nə varsa, alimin bu tədqiqatlarında öz əksini tapmışdır (10).

Biz bu yazımızda çoxşaxəli elmi fəaliyyəti ilə seçilən araşdırmaçı alim F.Bayatın oğuz epik sistemində orijinal fəaliyyətini və baxış tərzini qiymətləndirməyə çalışdığımız üçün oğuznamələr əsasında izah etməyin mümkünlüyünü daha məqbul hesab etdik. Məhz alimin bu oğuznamələri, öz tədqiqatı da daxil olmaqla ensiklopedik lüğətdə dəyərləndirməsi onun oğuz epik sistemi haqqındakı görüşlərini ümumi şəkildə səciyyələndirir. Alimin “Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı” tədqiqatı isə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi bir reseenziya mövzusu deyil, ayrıca tədqiqatların mövzusuudur.

Beləliklə, oğuz epik sistemində F.Bayatın rolu aydın biçimdə elmi-nəzəri və praktik səviyyədə göz önündə sərgilənir. Alimin araşdırmalarının ümumtürk milli mədəniyyətinin tərkib hissəsi olması və elmi istifadəsinin faydalılığının miqyası o qədər geniş folklor məkanının coğrafiyasını əhatə edir ki, yalnız bu səviyyələri müəyyən etmək üçün ayrıca araşdırma aparmağa ehtiyac hiss olunur. Ümid edirik ki, gələcəkdə alimin fəaliyyətinə daha diqqətli səviyyədə yanaşılacaq və F.Bayat mirası zəngin elmi tədqiqat obyektinə olacaqdır.

Ədəbiyyat

1. Kitabi Dədə Qorqud Ensiklopediyası. İki cild. II cild. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000, 567 s.
2. Oğuznamə / Çapa hazırlayanı, müqəddimə, lüğət və şərhlərin müəllifi Samət Əlizadə). Bakı, Yazıçı, 1987, 223 s.
3. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi

və bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, Azərbaycan Milli Enklopediyası NPB, 2002, 146 s.

4. Zeynalov F. Türkologiyanın əsasları. Bakı, Maarif nəşr, 1981. 345 s.

5. Məmmədov N. Axundov A. Dilçiliyə giriş. Bakı, Maarif nəşr, 1980. 313 s.

6. Rəşidəddin F. Oğuznamə / Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürova. Bakı, Azərbaycan Dövlət NPB, 1992, 72 s.

7. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, Yazıçı, 1988, 265 s.

8. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 194 s.

9. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqlmaları. Bakı, Səda, 2004, 200 s.

10. Prof.Dr. Bayat F. Oğuz Destan Dünyası. Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü. İstanbul, Ötüken, 2013. 348 s.

TƏSƏVVÜF: DİNİ-FƏLSƏFİ DÜNYAGÖRÜŞÜ VƏ FƏLSƏFİ ASPEKT

(F.Bayat. Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı.

Bakı: Elm və təhsil, 2011, 440 səh.)

Həyatda hər bir insanın öz dəyəri, öz qiyməti var. Bu dəyərin isə meyarları müxtəlifdir: şəxsi insani keyfiyyətlər, dünyagörüşü, elmi potensial, mədəni səviyyə, əqidə dəyişməzliyi, sözübütövlük, dostluq, yol yoldaşlığı və s. Belə meyarlarla insana qiymət vermək, onu tam, mütləq olaraq qiymətləndirmək, olduğu kimi dəyərləndirmək o qədər də asan deyil. Çünki bəzən hansısa insani keyfiyyətlərinə önəm verdiyin, xarakterini yüksək qiymətləndirdiyin bir insanın müəyyən məqamlarda elə bir xoşagəlməz cəhətini müşahidə edirsən ki, onun haqqında fikirlərin tamamilə dəyişir. Adama elə gəlir ki, sanki onu bu vaxta qədər heç tanımamısan. Və yaxud əksinə, yaxşı olmayan adam kimi tanıdığın bir insanın elə bir insani cəhətini görürsən ki, fikirlərinə nə qədər yanıldığını hiss edirsən. Elə insanlar da vardır ki, onlar hər zaman Mövlanə Cəlaləddin Rumi demişkən, ya göründüyü kimi olur, ya da olduğu kimi görünürlər. Belə adamlar isə həyatın bütün dövrlərində sabit olur və demək olar ki, dəyişməzlər. 13 ilə yaxın tanıdığım, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun “Müasir folklor” şöbəsinin müdiri, filologiya üzrə elmlər doktoru, professor Füzuli Bayat yeni qəbil insanlardandır.

55 illik ömrünün, təxminən, 30 ilini folklorə, ədəbiyyata, elmə həsr edən Füzuli Bayat Azərbaycanın, eləcə də Türkiyənin elmi dairələrində yaxşı tanınan özünəməxsus üslubu, yazı manerəsi olan dəyərli elm xadimlərimizdəndir. O, həm Azərbaycan, həm də Türk xalqları folklorunun, eləcə də filologiyasının əksər aktual məsələlərinə və problemlərinə həsr olunmuş onlarla mo-

* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutu

noqrafiya, kitab, dərs vəsaitlərinin və elc c  də **200-  yaxın** elmi məqalənin müəllifidir. Bunlardan 60-dan çox məqalə Azərbaycanda, 70-  yaxın məqalə xarici ölkələrdə, 30 məqalə 1998-ci ildə nəşr olunan Uşaq Ensiklopediyasında, 28 məqalə 2000-ci ildə çap edilən “Dədə Qorqud” Ensiklopediyasında, 1 məqalə isə 2002-ci ildə nəşr olunan Türklər Ensiklopediyasında dərc edilmişdir. Professor Füzuli Bayat 18 İyun 2005-ci il tarixində Hüseyin Qazi Kültür v  Sənət V qfi t r f nd n Türk mədəniyyət və elminə Xidmət Mükafatı, 6 May 2006-cı ildə isə Türk Ocaqları Baş İdarəsi t r f nd n Prof. Dr. Osman Turan Mükafatı almışdır.

Bunlar Füzuli Bayatın geniş elmi potensialının göstəricisi olmaqla yanaşı, həm də onun bitkin bir alim kimi hərtərəfli elmi eridusiyaya malik olduğunu sübut edir. Füzuli Bayatı zəngin d nyag r şl  bir alim, əsl bir ziyalı kimi tanımaq  c n onunla eyni institutda iřl mək, onun çoxsaylı kitab və məqalələrini oxumaqla o qədər də vacib deyil. Onunla bir ne e saat həmsöhbət olmaq, səfərdə, ezamiyyətdə birlikdə olmaq bəsdir ki, onun dərin t f kk r n , elmi potensialına v  insanlıđına bələd olasan.  unki belə məqamlarda Füzuli müəllimin dar bir  r civ y , hər hansı bir konkret sahəyə sıđmayan elmi potensialını, z kasını duymaqla yanaşı, həm də onun insani cəhətlərini də görmək v  hiss etmək olur.

Qədim yunan filosoflarından biri deyib ki, keçmiş bizim  c n bořluqlarla doludur. Gələcək isə qaranlıqdır. Yalnız “İndi” aydın görünə bilir, amma onu da qavramaqla, tam řekild  m nalandıрмаqla asan deyil. Bu anlamda keçmişin mövcud bořluqlarını doldurmaqla, onun qaranlıqları bərpa etmək, bununla da bu g n m z  m nalandıрмаqla v  gələcəyimizi aydınlaşdırmaqla mümkündür. Bütün bu məqsədlərin yolları isə elmdən, sənətdən, folklordan, ədəbiyyatdan keçir. İnsan yalnız bunları dərindən dərk etdikdə və bu sahədə az-çox nəsə bir iř gördükdə əsl bir vətəndaş olur,  z həyat missiyasını dərk edə bilir. Bu mənada folklor,  d biyyat Füzuli Bayatın yaradıcılıqla fəaliyyətində, elmi axtarıřlarında qırmızı xətlə keçir, onun həyat missiyasını, əməl kredisini m  yynl şdirir. Belə ki, onun  m r yolunda  d biyyat və

folklorun müxtəlif sahələrinin tədqiqi və araşdırılması xüsusi mərhələ təşkil edir. Füzuli müəllim öz çoxyönlü araşdırmaları və tədqiqatları ilə Azərbaycan, eləcə də Türk folklorunun, ədəbiyyatının qədim dövrlərindən başlayaraq bu günümüzdə qədər irfanla, təsəvvüflə yoğrulan, bir sıra az tədqiq edilən sahələrinə yeni bir dünyagörüşü çərçivəsindən işıq salmış, bir çox vacib, eyni zamanda qaranlıq elmi mətləblərə aydınlıq gətirə bilmişdir.

Füzuli Gözəlov (Bayat) 1958-ci ildə Masallı rayonunun Xıramandalı kəndində anadan olmuşdur. 1975-ci ildə orta məktəbi bitirmiş, sonra iki il hərbi xidmətdə olmuş, 1979-cu ildə Azərbaycan Xarici Dillər İnstitutunun Fransız dili fakültəsinə daxil olmuşdur. O, 1984-cü ildə Azərbaycan Xarici Dillər İnstitutunu fransız dilində, ingilis dili ixtisası üzrə fərqlənmə diplomu ilə bitirdikdən sonra 1984-1987-ci illərdə İmişli rayonunun Əliqulular kənd orta məktəbində ingilis dili müəllimi işləmişdir. Füzuli Bayat 1987-1990-cı illərdə Özbəkistan EA Ədəbiyyat və Dil İnstitutunun aspiranturasına daxil olmuş, 1990-cı ildə namizədlik dissertasiyası müdafiə edərək filologiya elmləri namizədi, 1997-ci ildə isə doktorluq dissertasiyası müdafiə edərək filologiya elmləri doktoru elmi dərəcəsinə nail olmuşdur. O, 1999-cu ildən 2009-cu ilə kimi – 10 il ərzində Qaziantep Universitetində çalışmışdır. Füzuli Bayat iyirmi iki monoqrafiya və yüzlərlə elmi məqalənin müəllifidir. 1990-1992-ci illərdə Azərbaycan Elmlər Akademiyasının Ədəbiyyat İnstitutunda elmi işçi, 1993-1997-ci illərdə baş elmi işçi kimi çalışmışdır. Füzuli Bayat 1993-1994-cü illərdə Bakı Dövlət Universitetində dərs demiş, 1996-1999-cu illərdə isə Azərbaycan Yazıçılar Birliyi nəzdində Dədə Qorqud Ensiklopediyasının hazırlama heyətində baş redaktorun müavini olmuşdur. O, 1997-ci ildən Azərbaycan Yazıçılar Birliyinin üzvüdür. Füzuli Bayat hazırda Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Folklor İnstitutunda “Müasir folklor” şöbəsinin müdürüdür. Bu günə qədər onun Azərbaycanda və xarici ölkələrdə 34 kitabı çapdan çıxmışdır:

1. Oğuz epik ənənəsi və Oğuz Kağan dastanı. Bakı: Sabah, 1993, 195 səh.

2. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı: Yazıçı, 1993 (C. Məmmədov ilə birlikdə).
3. Zaman zaman İçində. /Türk xalqlarının nağılları. Bakı: Yazıçı, 1993, 208 səh.
4. Əlişir Nəvai haqqında rəvayətlər. Bakı, Yazıçı, 1994, 112 səh.
5. Şah Abbasın arvadı. Bakı: Yazıçı, 1996, 246 səh.
6. Xoca Əhməd Yəsəvi və xalq sufizminin bəzi problemləri. Bakı: Ağrıdağ, 1997, 101 səh.
7. X. Koroğlu: Oğuz qəhrəmanlıq eposu, Bakı: Yurd, 1999 (A. Əmrahoğlu, P. Əlioğlu, Ş. Əhmədova ilə birlikdə), 243 səh.
8. Korkut Ata. Mitolojiden gerçəkliyə Dede Korkut., Ankara: KaraM, 2003, 89 səh.
9. Köroğlu. Şamandan aşıka, alptan Erene. Ankara: Akçağ, 2003, 176 səh.
10. Türk dili tarixi. Başlangıçtan günümüze kadar türk dili. Ankara: 2003, 2. Baskı, KaraM, Çorum, 2006, 323 səh.
11. Türk şaman metinləri. Efsaneler ve Memoratlar. Ankara: Piramit, 2004, 2. Nəşr, 3ok, Ankara, 2005, 307 səh.
12. Mitolojiye giriş, Çorum, KaraM, 2005, 2. Nəşr, İstanbul, Ötüken, 2007, 3. Nəşr, İstanbul, Ötüken, 2012, 144 səh.
13. Ay költünün dini-mitolojik sisteminde türk boy adları etimolojisi, 3ok, Ankara, 2005, 173 səh.
14. Ana hatlarıyla türk şamanlığı. İstanbul: Ötüken, 2006. 2. Nəşr, İstanbul: Ötüken, İstanbul, 2009, 3. Nəşr, Ötüken İstanbul: 2013, 304 səh.
15. Oğuz destan dünyası. Oğuznamelerin Tarihi, Mitolojik Kökenleri ve Teşekkülü, İstanbul: Ötüken, 2006, 2. Nəşr, İstanbul: Ötüken, 2013, 358 səh.
16. Türk mitolojik sistemi. Ontolojik ve epistemolojik bağlamda türk mitolojisi, Cilt: 1, İstanbul: Ötüken, 2007, 2. Nəşr, İstanbul: Ötüken, 2012, 380 səh.
17. Türk mitolojik sistemi. Kutsal dişi – mitolojik ana. Umay paradigmasında ilkel mitolojik kategoriler – iyeler ve de-

monoloji. Cilt: 2, İstanbul, Ötüken, 2007, 2. Nəşr, İstanbul: Ötüken, 2012, 368 səh.

18. Eski türkçe sözlük. İstanbul: Yalın yayıncılık, 2008 (M.Esen Aliyeva ilə birlikdə), səh.255 səh.

19. Orta türkçe sözlük. İstanbul: Yalın Yayıncılık, 2008, 576 səh.

20. Büyük türk bilgini ve ansiklopedisti Kaşgarlı Mahmut. İstanbul: Ötüken, 2008, 183 səh.

21. Türk destancılık tarihi bağlamında Köroğlu Destanı (Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi). İstanbul: Ötüken, 2009

22. Türk kültüründe kadın şaman. İstanbul: Ötüken, 2010, 187 səh.

23. Folklor haqqında yazılar. (Nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil, 2010, 224 səh.

24. Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil, 2011, 440 səh.

25. Dər Amadi bər Osturaşınası (Osturaşınaseyi Torkan), (Mütərcim Kazım Abbasi). Təbriz: Yaran, 1390 (2011), 211 səh.

26. Zahirəddin Məhəmməd Babur. Baburnamə. Bakı: Avrasiya Pres, 2011

27. “Koroğlu” dastanının mənşəyi, Bakı: Elm və təhsil, 2012 (X.Bəşirli ilə birlikdə)

28. Folklor dərsləri. Bakı: Elm və təhsil, 2012, 424 səh.

29. Övliya mənkabələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri, Bakı: Elm və təhsil, 2013 (Tərcümə, giriş məqaləsi)

30. Masallı folklor örnəkləri, 1-ci kitab, Elm və təhsil, B., 2013 (Toplama, tərtib və giriş məqaləsi)

31. Masallı folklor örnəkləri, 2-ci kitab, Nurlan, B., 2013 (Toplama, tərtib və giriş məqaləsi)

32. Charles Perrault (Şarl Perro), Sadədil anamın nağılları, Nurlan, B., 2013 (Tərcümə və giriş məqaləsi)

33. Folklor və yazılı ədəbiyyat. Bakı: Elm və təhsil, 2013, 200 səh.(X.Bəşirli ilə birlikdə)

34. Kərbəla folkloru. Məhərrəmlik rituallarından Şəbih meydan tamaşalarına, Elm və təhsil, B., 2014

Bu kitablar içərisində müəllifin “Türk təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı” kitabı xüsusi yer tutur. Bu kitab həm elmi sanbalı, həm də kifayət qədər böyük həcmi ilə (440 səhifə) dini-fəlsəfi dünyagörüşü hesab edilən klassik təsəvvüf elminə və Türk təkkə ədəbiyyatına qiymətli töhfə olub, bu mövzuya həm də müxtəlif fəlsəfi aspektlərdən yanaşaraq ona əlavə çalarlar və dəyər qatmış oldu. Məlumdur ki, Allah, Quran, Haqq, İmam, Peyğəmbər, İlahi vergi və s. kimi dini-təsəvvüfi ideyalar, terminlər və obrazlar sovet dövrü araşdırmalarında, demək olar ki, tədqiqatlardan kənarda qalmışdı. Milli yaddaşımızın ən dərin, bilinməz qatlarında gizlənmiş təsəvvüf ideyaları, sufianə-mistik dünyagörüş uzun illər idi ki, müxtəlif qadağalar, məlum tabular, yasaqlar ucbatından elmimizdən, məfkurəmizdən, həyatımızdan, demək olar ki, yox olub getmişdi. Çünki sovet dövrü tədqiqatçılarına bu məsələlərlə məşğul olmağa imkan verilmirdi. Lakin müstəqillik dövründə bu qadağalar aradan qalxdı və tədqiqatçılar bu mövzulara xüsusi diqqət yetirməyə başladılar.

Məlum həqiqətdir ki, XX yüzilin axırları, XXI yüzilin başlanğıcı türk dünyasının tarix, mədəniyyət, ədəbiyyat sahəsində bir-biri ilə qaynayıb qarışdığı, milli mənsubiyyətinə, milli kimliyinə daha çox diqqət yetirdiyi bir mərhələ oldu. Sovetlər Birliyinin dağılmasından sonra türk xalqları öz keçmiş tarixi, mədəniyyəti, ədəbiyyatı ilə daha çox məşğul olmağa, onu dərindən tədqiq etməyə, onun gizli, qadağan edilmiş məqamlarını üzə çıxarmağa başladılar. Türk dünyasının orta q keçmişinə aid milli-mədəni dəyərlərinin araşdırılması xüsusi əhəmiyyət kəsb etməyə başladı. Buna görə də bu səpkili tədqiqatlarda adı keçən məsələlərə daha böyük diqqət yetirildi.

Bu gün təsəvvüf, haqqında ən çox bəhs olunan, mübahisə edilən, fikir mübadiləsi aparılan, müsbət və ya mənfi baxımdan müzakirə mənbəyinə çevrilən belə mövzulardan biridir. Müxtəlif istiqamətlərdən baxıldığında təsəvvüf – “təkkə” və “dərgah” de-

yilən xüsusi məkanlarda “şeyx” adlanan mürşidlərin nəzarətində “tac” və “xirqə” deyilən xüsusi paltarlar, ney və s. kimi çalğı alətləri vasitəsilə edilən zikr və ayinə bənzər adət və mərasimlərdən, müraqibə və rabitə kimi batini hallardan və bunların xüsusiyyətlərindən bəhs edən bir elmdir. Son dövrlər təsəvvüfün həm nəzəriyyəsi, həm də praktikasını aktual mövzulardan birinə çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, təsəvvüf barədə fikir söyləyən, mühakimə yürüdənlər arasında ixtisaslı tədqiqatçılarla yanaşı, təsəvvüf haqqında səthi məlumatı olan diletant şəxslər də az deyil. Əlbəttə, insanın mənəvi aləmini zənginləşdirən, ona imanın, “İnsan” adının ucalığını anladan bu dünyagörüşün ictimai-sosial sıxıntılarından bir çıxış yolu göstərdiyini, bir könül rahatlığı verdiyini nəzərə alsaq, bu gün də təsəvvüfə təşəkkül tapdığı dövrlərdə olduğu kimi, marağın artmasını yaxşı hal kimi qiymətləndirmək olar. Lakin yenə tarixə nəzər salsaq, görürük ki, təsəvvüf məhz onu dərk etməyən, yaxud onu öz şəxsi mənafeyi üçün istifadə edən şəxslər tərəfindən təhrif edilmiş, əsl mahiyyətindən uzaqlaşdırılmışdır. Nəticədə təsəvvüf haqqında ziddiyyətli fikirlər yaranmış, onun məqsəd və mahiyyəti arxa planda qalmış, onu ya bədətçi bir təlim, ya da ortodoksal din çərçivəsindən kənara çıxmayan bir dünyagörüşü kimi təqdim etmişlər. Deyilənləri nəzərə alaraq, problem haqqında dolğun və düzgün məlumat əldə etmək üçün, zənnimizcə, təsəvvüf, ilk növbədə onun görkəmli nümayəndələrinin öz əsərləri əsasında öyrənilməlidir.

Bəzi təsəvvüf tədqiqatçılarna görə təsəvvüf – digər İslam elmlərindən fərqli olaraq, qeyb aləminə aid sirlərdən bəhs edən, fəlsəfə elmində olduğu kimi ağıl ilə gerçəkləşdirilən nəzər və müşahidə metodunun əvəzinə qəlb ilə əlaqəli kəşf və ilham metodunu mənimsəyən bir elmdir. Başqa bir təsəvvüf düşüncəsinə malik olan araşdırmaçılara görə, təsəvvüf varlıq və insan mövzusunda bəhs edən, “vəhdəti-vücut” və “vəhdəti-şühud” kimi təsəvvüf fəlsəfi problemlərlə əlaqəli bir fikir sistemidir. Digər daha məşhur təfəkkür sisteminə görə isə təsəvvüf – bir əxlaq sistemi, zikr, fikir, zöhd və nafilə ibadətləri vasitəsilə “ehsan” duyğusunu həyata keçirməyi

şəkkülünü tap... kimi XII əsrin... daxil olur... dön mü... tar... xə... riq... ruy... dur: hmed... bədd... (Şazilil... Rumi... Bayr... fiəd... ardan... efəv... k... təriqətlər... uruc... ə əsas... mənş... ində... er... nin bu təriqə... n yaran... ma və formalaşma arealı da... gö... bir çox tədqiqatçılar haqlı olaraq bu təriqətlərin vətəni kimi başdan-başa sufilər diyarı olan Azərbaycanı göstərirlər. Təsəvvüf strukturu içində yer alan təriqətlərin hər birinin özünəməxsus ədəb və ərkanı vardır. Görünüş, qiyafə, şeyxə bağlılıq, tac (əksər halda papaq) və xirqə kimi fərqlər olmasına rəğmən, təriqətlərin bəzi ortaq istiqamətləri də vardır (19).

İslamda mistik bir cərəyan olan təsəvvüf başqa xalqların tarixində olduğu kimi, müsəlman xalqlarının həyatında da böyük rol oynamışdır. Təsəvvüfün ideya qaynağı Qurani-Kərimlə bağlı olduğu üçün bu cərəyanın meydana gəlməsinin ilkin kökləri VIII əsrin sonu IX əsrin əvvəllərinə bağlıdır. Bu dövr ərzində Məhəmməd peyğəmbərlə bağlı müxtəlif rəvayətlərin yayılması, Quranın başqa-başqa vaizlər tərəfindən fərqli oxunması təsəvvüf əhli adı altında daha qatı, daha mömin bir qurumun yetişməsi üçün şərait yaratdı. Bunlar sufi adlanmağa başladılar.

Təsəvvüfün təqdim etdiyi modelə görə vahiddən ayrılma, yenidən ilkin başlanğıcına dönmə və ona qoşulmaq ideyası əsas götürülürdü. Təsəvvüf əhlinin fikrinə görə, bu ayrılma və qoşulma (nüzul və involuntary) mərhələsində olan an kəsərdən vəhdətə gedən yol maddilikdən mənəviliyə gedən yoldur. Rasionistlər belə hesab edirlər ki, ancaq məntiq gücünə arxalanaraq mütləq həqiqətə çatmaq olar. Bunların əksinə isə mistiklər (sufilər) belə hesab edirdilər ki, bu aləmdən ayrılmaqla yalnız duyğu vasitəsilə mütləq həqiqətə qovuşmaq mümkündür. Bu baxışlara görə ilkin sufilərlə vaizlər birləşirdilər. Böyük macar alimi Tordisyerə görə, hicrətin ilkin çağlarında iki amil özünü ən əsas göstərirdi. Bunlardan birincisi ibadət amili idi ki, bu da özünü beş dəfə məcburi namazın sufi alimləri ilə (zikrlə) tədricən əvəz etməsində (tənəziş), ikinci amil əxlaq amili idi və bu möminlərin Allaha arxayın olmasının (Allaha təvəkkülün) tamamilə passiv itaətkarlıqla əvəz olunmasından istifadə edilirdi.

Təsəvvüf həm də İslamın ruhi həyat tərzini və İslam Peyğəmbərinin mənəvi hakimiyyətinin gerçəkləşmiş və günümüze qədər yayılaraq gəlmiş formasıdır. “Mənəvi hakimiyyət” sözündəki məqsəd, Hz.Peyğəmbərin “üsvəyi-həsənə” şəklində ifadə edilən nümunəvi şəxsiyyətidir. Məlum olduğu kimi, Hz. Peyğəmbər siyasi, elmi və mənəvi hakimiyyəti öz şəxsiyyətində birləşdirmişdir.

M.Hacıyeva və M.Rıhtımın ”Folklor və təsəvvüf ədəbiyyatı sözlüyü” kitabında təsəvvüf haqqında belə məlumat verilir:” Təsəvvüf (Tasavvuf): Sufilik məsləki. Sərqdə dini, ictimai-fəlsəfi cərəyanlardan biri. Sufi və mütəsəvvüflərin Haqqa çatma yollarına verdikləri ad. Təsəvvüf islam dinindəki mənəvi həyatın və əxlaqi dəyərlərin adıdır. Bu fəlsəfi-dini təlimdə insanın nəfsi ilə mücadilə edərək onu islah və tərbiyə etməsi, öz varlığından və dünyadan keçərək Allaha qovuşması məqsədi izlənilir. Bəzi sufilərə görə, təsəvvüf sülhü olmayan bir savaşı, nəfsə qul olmamaq, şeytana alçalmaq, nəfsin nəsibini tərki edərək Haqqın nəsibini axtarmaq, zahirdən uzaqlaşmaq batinə yaxınlaşmaq, əziyyətləri gizlətmək, cəmərdlik, zəriflik və təmizlik olaraq dəyərləndirilmişdir. Bəşəriyyət

tarixi ilə birlikdə düşünə biləcəyimiz mövzulardan biri də, şübhəsiz, özündə ilahi bilgi və sirlərin olduğu mistik düşüncədir. Gizlilik anlamını ehtiva edən latın mənşəli bu kəlmə tədricən fəlsəfi və dini mahiyyət almışdır. Müəyyən mənada gizlilik əsasına dayanan mistisizmdə maddiliyə qarşı ruhani (zöhd) və seyri-sülük kimi təcrübi bir sıra hallar olduğu görünür.

Mistik təcrübənin və mistik anlayışın islam, xristian və iudizm dünyası, yunan düşüncəsi, brahmanizm, buddizm və manixeyizmdən fərqli inikasları olduğu söylənilir. «Sufi» və «təsəvvüf» kəlməsinin hansı kökdən törəmiş olduğu məsələsi ilə əlaqədar tədqiqatçılar müxtəlif mülahizələr söyləmişlər. Təsəvvüf kəlməsinin saflıq, duruluq, bərraqlıq anlamına gələn «safv» kökündən, «bəni-suffə» qəbiləsindən, «suffə» əshabından, bir çöl bitkisi olan «sufanə»dən və yun anlamına gələn ərəbcə «suf» kökündən, yunanca hikmət anlamına gələn «sophia»dan törədiyi irəli sürülmüşdür. Bu mövzudakı ümumi qənaət kəlmənin «yun» anlamındakı «suf» kökündən törədiyidir və Seyid Yəhya da bunu qəbul edir. Peyğəmbərlərin və zöhd əhlinin qürur və mənəmliyin nişanəsi sayılan yumşaq ipək paltarlar yerinə, əksəriyyətlə yundan tikilmiş cod paltarlar geymələri zöhd və təqva nişanəsi olaraq dəyərləndirilmişdir. Bu anlayış tabii və onları təqib edən nəsilər tərəfindən də davam etdirilmişdir.

Sufilər və müsəlman müəlliflərinin əksəriyyətinə görə, təsəvvüfün qaynağı “Quran” və hədislərdir. İslam mistisizmi deyəcəyimiz təsəvvüfün Hz. Peyğəmbər (s.a.v.) dövründə adı olmasa da, məzmunu mövcud olmuşdur. Çünki “Quran”da haqqında bəhs olunan təqva, zikir, tövbə, riza kimi qəlbə aid əməllərin necə gerçəkləşəcəyini “Quran” və şəriətdən alıb, tətbiqi olaraq öyrədən zahidlərdir, sufilərdir. Təsəvvüfün Hz. Məhəmməd (s.a.v.) və səhabələr zamanındakı adı zöhdüdür. Axirəti dünyadan daha üstün tutmağa, maddə və əşyaya qarşı hal nümayiş etdirməyə islam təsəvvüfündə zöhd deyilmişdir. Bəzi sufilər zöhdü, lüzumlu olanı, dünyanı və pulu tərk etmək, əldə olmayan şeyin könüldə də olmaması, azlıq, xəlvət və aclıq olaraq ifadə etmiş-

lər. Zöhd təsəvvüfün təməlidir, ibadət isə zöhdün təbii bir nəticəsidir. İbadətlərin məqsədi nəfsi tənzimləyərək Allaha yaxınlaşmaqdır. Təsəvvüf ilə zöhd arasındakı münasibət də bu baxımdan önəmlidir. Belə ki, zöhddə qorxu, təsəvvüfdə eşq ünsürünün aparıcı mövqedə olması görünür.

Təsəvvüfün tək bir şəkli olduğu deyilə bilməz. Quran və şəriətə sıx şəkildə bağlı, tamamilə şəriətə müvafiq təsəvvüf anlayışı ilə yanaşı, şəriət xaricində əsaslara dayanan batini–ifratçı sufi anlayışları da islam dünyasında olduqca geniş yayılmışdır. Bunların bir çoxunda başqa din və fəlsəfələrin təsirlərini müxtəlif dərəcələrdə görmək mümkündür.

Təsəvvüf müstəqil bir fəlsəfi təlim olaraq ilk dəfə Bəsrədə zühur etmişdir. İlk öncə sufi adını alan Bu Haşim əs-Sufidir (v.150/767). İlk təkkə də Suriyada Rəml şəhərindəki Əbu Haşim təkkəsidir. Əbu Haşim ilə başlayan təsəvvüfi hərəkatlar qısa zamanda digər islam ölkələrinə də yayıldı. İslamın ilk illərindən etibarən sufilik Azərbaycanda mövcud olmuşdur. Əvvəla, Hz. Məhəmməd (s.a.v.) dövründə yaşamış təsəvvüf tarixi üçün mühüm əhəmiyyətə malik bir şəxs olan Veysəl Qaraninin (v.657) qəbrinin bəzi mənbələrdə Azərbaycan ərazisində olduğu söylənilir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Burla Xatunun Salur Qazana söylədiyi:

Quru quru çaylara su saldım,
Qara donlu dərvişlərə nəzir verdim –

misralarında olduğu kimi ən qədim ədəbi mətnlərimizdə də sufilərdən bəhs edildiyi məlumdur. Hər yerdə rast gəlinən, əsrlər keçdiyi halda adı-sanı unudulsa da, yaddaşlarda qalan və böyük hörmətə layiq olan minlərlə «pir» qəbri və məqamı da Azərbaycanda islamın inkişafında sufilərin mövqeyini göstərən ən böyük dəlillərdir.

IX əsrdən başlayaraq təsəvvüf sistemləşmə mərhələsinə daxil oldu. Bu sistemləşmə zöhd dövrünə nisbətən böyük fərqlilikləri də özü ilə bərabər gətirdi. Bir tərəfdən, təsəvvüfün prinsip, qayda və metodları müəyyənləşdirilərkən, digər tərəfdən də, sufi düşüncəsinin yaşandığı müəssisələr (təkkələr) qurulmağa baş-

landı. İlk təriqətin ortaya çıxdığı VI/XII əsrə qədər olan bu dövrdə təsəvvüf geniş ölçüdə təcrübəyə əsaslanan, nəzəriyyələrə çox yer verməyən, sadə, lakin dərin və anlamlı bir mənəvi həyat tərzini olaraq dəyərləndirilə bilər. Bəyazid Bistami, Cüneyd Bağdadi kimi zöhd dövrünün məşhur sufilərinin yaratdığı anlayışın bu dövrdə Qəzali tərəfindən sistemləşdirildiyini görürük. Qəzalinin fikri həyatının formalaşmasında üç ünsürün önəmli təsiri olmuşdur. Bunlar filosofları küfrdə, batiniliyi haqq yolundan azmada ittiham etməklə, fəqiqlər və kəlamçıları da mistik ünsürlərə yer verməmələri səbəbi ilə tənqid etmişdirlər. Qəzali məzhəb çəkişmələrinin yaşandığı bir mühitdə kəlam, fiqh və təsəvvüf tərkibi ilə sünni sufiliyini sistemləşdirməyə çalışmışdır.

Qəzalidən sonra yetişən və Qəzalinin kəlam, fiqh və təsəvvüf birləşdirməsinin müqabilində təsəvvüfü fəlsəfə ilə birləşdirərək fəlsəfi təsəvvüf quran ibn Ərəbi də təsəvvüf tarixində önəmli bir şəxsiyyətdir. Görüşləri və izahları bir çox tənqidlərə məruz qalan ibn Ərəbinin düşüncə sisteminin əsası vəhdəti-vücuda dayanır. Bu düşüncəsini insan, eşq və həqiqəti – Məhəmmədiyyə ilə kamilləşdirən ibn Ərəbiyə görə Allahın tanınması mövzusunda ağıl və fəlsəfə kifayət deyildir, Allahı tanımanın əsl rəhbəri eşqdır. İbn Ərəbinin vəhdət anlayışı əsrlərlə davam edən təsəvvüfi ənənənin də təməlini qoymuşdur. Varlıq anlayışı təsəvvüfün xaricindəki münasibətlərdə, hər şeyin öz varlığı ilə qaim olması, maddə olması və bunu da Allahın yaratması əsasına dayanmaqdadır. Təsəvvüfün varlıq anlayışında isə ibn Ərəbinin təmsil etdiyi görüş baxımından həqiqətdə mövcud olan heç bir şeyin əslində mövcud olmadığı, Allahın mövcud olan maddələrdə adları və sifətləri ilə təcəlli etdiyi, yəni cəmal və cəlal sifətlərinin göründüyü əsas olaraq qəbul edilmişdir. İbn Ərəbinin bu görüşləri ilə razılaşmayan bəzi mütəsəvvüflərə görə isə, həqiqətdə var kimi görünən maddələr əslində yoxdur. Bunların hamısı Allahın o maddədə təcəllisindən ibarətdir. Zahidlər və sufilər dövründə yazılmış müxtəlif risalə və kitablarda bu cür görüşlərin mübahisə doğurduğu («Fütühatül-Məkkiiyə», «Füsüsül-hikəm», «Varifül-məarif», «Məntiqüt-teyr», «Məsnəvi»

və s.) və bu əsərlərin təsəvvüfün inkişaf prosesində müəyyən bir boşluğu doldurduğu söylənilə bilər. İbn Ərəbinin varlıq fəlsəfəsinin təsiri Seyid Yəhyada və daha sonra gələn xəlvəti şeyxlərində açıqca görünür. S.Yəhya «Rümuş əl-ışarət» əsərində «Nə deyim ki, hər şey özüdür. Əvvəl və axır dönən iki nöqtədir. Vücutun hər iki dairəsi dönər.

Varlığının əvvəli yoxdur, yoxluq onda görünməz. Onun zətinin pərdəsi Onun sifətidir. Onun sifətinin pərdəsi Onun əfəlidir» – deyərək vəhdəti-vücut düşüncəsinə sahib olduğunu ifadə etmişdir” (4, 319-320).

Məlumdur ki, İslam dininin banisi Məhəmməd peyğəmbər 632-ci ildə Mədinədə vəfat etdi. Bundan sonra Ərəb dövlətinə rəhbərliyi Məhəmmədin əmisi oğlu və qızı Fatimənin əri Həzrət Əli və ya peyğəmbərin qayınatası (Aişənin atası), qüdrətli sərkərdə, Məhəmmədin inanılmış silahdaşı Əbubəkr öz üzərlərinə götürməliydilər. Birinci xəlifə, yəni başçı, rəhbər Əbubəkr oldu və iki il (632-634) hakimiyyətdə qaldı, İraq və Suriyanı istila etdi. Əli tərəfdarları olan şiələr (şieyi-Əli) bundan narazı qaldılar və öz başçılarını hakimiyyətə gətirmək üçün yollar axtarıb, məqam gözləyir, üsullar fikirləşirdilər.

Əbubəkrdən sonra Ömər 634-644-cü illərdə (10 il) və Osman 644-656-cı illərdə (5 il) xilafətə rəhbərlik etdilər. Xəlifə Osmanın 656-cı ildə qətlindən sonra Həzrət Əli hakimiyyətə gəlib dördüncü xəlifə və şiələrin birinci imamı oldu. Beş ildən sonra – 661-ci ildə Həzrət Əli də xəyanət nəticəsində dünyasını dəyişdi və onun öldürülməsi ilə İslam xilafətinin Hz. peyğəmbərdən sonrakı seçkili, demokratik dövrünə son qoyuldu. Əli ibn Əbu Talibin öldürülməsindən sonra onun böyük oğlu- Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsi imam Həsən xəlifə elan edildi. Müaviyyə külli miqdarda pul verib, fitnə ilə hakimiyyəti imam Həsəndən aldı, ancaq bunun əvəzində oğlu Yezidin xəlifə elan olunmayacağı haqqında Müaviyədən söz aldı. Lakin az sonra Müaviyə bu anlaşmanı pozaraq sağlığında Yezidi öz yerinə xəlifə təyin etdi və imam Həsəni də zəhərlətdirib öldürtdü. Müaviyə xilafətin paytaxtını da Mədinədən Suriyanın

Dəməşq (Şam) şəhərinə köçürtdü. Bu qərarla o, şiələrə sarsıdıcı zərbə vurdu, çünki Əlinin tərəfdarları bilavasitə Mədinədə cəmləşmişdilər. On doqquz ilə yaxın xəlifəlik edən Müaviyə öz sağlığında oğlu Yezidi özünə varis elan etdi.

Şiələrin ikinci imamı Həsən öldürüldükdən sonra imam Hüseyin 669-cu ildə Kufədən Mədinəyə döndü və Ələvilərin başçısı oldu. Ancaq o, uzun müddət siyasi səhnədə görünmədi və heç bir ciddi əhəmiyyətə malik olan qərarı və ya addımı ilə fərqlənmədi. 680-ci ildə xəlifə Müaviyənin ölümü ilə əlaqədar İraqda Əməvilər əleyhinə siyasi çıxışlar güclənir. Bu zaman Kufə şiələri özlərinin üçüncü imamları kimi qəbul etdikləri Həzrət Hüseyini yeni xəlifə elan edirlər və onu xəlifə Müaviyənin oğlu Yezidə qarşı üsyana başçı olmaqdan ötrü geri çağırırlar.

Bu dövrdə imam Həsənin kiçik qardaşı olan imam Hüseyin Mədinədə bir növ sürgündə yaşayırdı. Şiələr arasında böyük hörmət və izzət sahibi olan Hüseyini onlar dəfələrlə Kufəyə dəvət etmişdilər ki, qüvvələri birləşdirib onu hakimiyyətə gətirsinlər. Nəhayət, İmam Hüseyin buna razılıq verir və o, öz əmisi oğlu Müslimi üsyanı təşkil etmək üçün əvvəlcədən Kufəyə göndərir. Minlərlə Kufə sakini imam Hüseyinə biət (onun hakimiyyətini qəbul etmək) etdiyini bildirdiyindən Müslim sevinir və bu haqda imam Hüseyini məktubla məlumatlandırır. Lakin kufəlilərin üsyanı hələ qızıxmamış yatırdılır, Müslim tutularaq 680-ci ilin sentyabrında qətlə yetirilir. Həzrət Hüseyinin bundan xəbəri olmur. Çünki o, artıq Mədinədən çıxıb Kufəyə tərəf yollanmışdı. Bu səfərdə onu yalnız kiçik bir dəstə müşayət edirdi. Ağır, faciəvi xəbərlər imam Hüseyinə yolun yarısında çatır. Lakin Həzrət Hüseyin qorxub geri qayıtmir. Elə bu vaxt Kufənin təzə hakimi Ubaydullah Hicazdan İraqa gedən yolların üstünə döyüşçü dəstələri düzdürür. Məhz onlardan biri imam Hüseyini Kufəyə gərkən Kərbəla yaxınlığında mühasirəyə alır və onların Kufəyə gedən yolunu kəsir. Nəəlac qalan İmam Hüseyin öz ailə üzvlərindən və yaxın qohumlarından ibarət 72 nəfərlik (40 piyada, 32 atlı) dəstəsilə Kərbəla çölündə məskunlaşdı. O, Yezidin hüzuruna

gedib ona biət (hakimiyyətini qəbul etmək) təklifini rədd etdi. Bir neçə gündən sonra Ömər in komandanlığı altında dörd min döyüşçüdən ibarət ordu İmam Hüseynin məskunlaşdığı yerə yaxınlaşır. 680-ci ilin 10 oktyabrında – mühasirənin onuncu günü İmam Hüseyn öz kiçik dəstəsilə düşmən qoşunlarının qarşısına çıxır və böyük orduya qarşı döyüşə girir.

Öncə xəlifə ordusunun heç bir əsgəri Məhəmməd peyğəmbərin nəvəsinə hücum etmək istəmir. Nəhayət ki, qoşundan Malik adlı bir nəfər qılıncını çəkib İmam Hüseynə zərbə endirir. Bu, qarşı tərəfin ordusu üçün müdhiş bir işarə olur. Hamı imamın kiçik dəstəsinin üstünə şığıyıb müqəddəs ailənin qohum-əqrəbasını, dostlarını, o cümlədən İmam Hüseyni, onun ögey qardaşı Həzrət Abbas və digər tərəfdarlarını qılıncdan keçirdilər. Xeyli arvad, uşaq əsir halında, ölənlərin isə başları Əməvi xəlifələrinin paytaxtı Dəməşq şəhərinə göndərildi (5, 56-57).

F.Bayat kitabın “Təsəvvüf: tarixi gerçəklik və sosial-siyasi kökləri” adlanan I fəslində təsəvvüfün-sufizmin bir dini-fəlsəfi dünyagörüşü kimi yaranmasını şərtləndirən ilkin tarixi vəziyyəti bilavasitə bu hadisələrlə əlaqələndirir, təsəvvüfün-sufizmin yaranmasını belə şərh edir: ”Hz. Əlinin ölümündən sonra seçkili olan xilafət prinsipini və rəsəliyə dayanan hakimiyyətə çevirən əməvilər cəmiyyətdəki qütbləşməni daha da dərinləşdirdilər. Zamanla baş verən narazılıqlar, üsyanlar da bunula bağlıdır. Bu üsyanın tarixdə ən böyüyünü Hz. Əlinin Hz. Fatmadan olan ikinci oğlu Hz. Hüseyn başlatdı. Zülmə, haqsızlığa və əxlaqsızlığa qarşı başlatılan bu ilk üsyan Kərbəla adlanan çöldə vəhşiliklə və qəddarlıqla basdırıldı və Hz. Hüseynin kəsilən başı Yezidə götürüldü. Yezidin adamları bələkdəki uşaqlara da rəhm etmədən Hz. Hüseynin bütün qohumlarını və yaxınlarını (qadınlar və xestələr xaric) qılıncdan keçirdilər.

Əməvilər dövründə ərəb millətçiliyi Hz. Peyğəmbərin əsasını qoyduğu ümmətçiliyin yerini tutdu. Belə ki, Əməvilər ərəblərdən başqa digər bütün müsəlmanları məvali (azad kölə) adlandırmaqla islamın bərabərlik anlayışını pozmuş oldular. Əməvi-

lərdən narazı olan digər qruplar narazılar dəstəsinə qoşuldular və ya təkbaşına mübarizəyə başladılar. İlk çağlarda fiziki xarakter daşıyan bu mübarizə (əməvilərin müsəlmana yaraşmayan hərəkətlərini açıb göstərməklə, onları devirməyə çağırış, Kərbəla hərəkəti, Hz. Hüseyin qanını almaq üçün əməvilərə qarşı vuruşan Muxtar əl Sakafi, Zübeyr oğlu Abdulla üsyanları və s.) sonradan fikri, fəlsəfi mübarizə müstəvisi üzərinə gətirildi.

Şəhvət və var-dövlət hərisləri olan əməvilər islam əxlaqına elə bir yara vurdular ki, onlar devrildikdən bir neçə yüz il sonra da islam əxlaqı Hz. Peyğəmbər zamanındakı vəziyyətinə çata bilmədi. Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır. Üçüncü imamın oğlu Zeydin (739) və onun oğlu Yəhya ibn Zeydin öldürülməsi, (743) on iki imamdan Məhəmməd Mehdi xaric on birinin erkən yaşda qılıncla, çox dəfə də zəhərlənərək öldürülməsi, şiə və ələvilərin üzərində çox böyük psixoloji təsir yaratdı...

Sosial-siyasi durum bir qrup insanın cəmiyyətdən uzaqlaşmasına, tərki dünyalığa gətirib çıxartdı. Hadisələrin mahiyyətini Allah nurunun qəlblərdə sönməsi kimi anlayan bu ilk tərki dünyə zahidlər və riyazətçilər (özlərinə əziyyəti rəva görənlər) sükunəti, ədaləti, haqqı ibadətdə, gecə-gündüz Quran oxumaqda tapdılar. Yavaş-yavaş zahidlik bir yaşam tərzinə, bir fəlsəfi axına çevrildi. Tədricən İmam Cəfər Sadiqin rəhbərliyi ilə bir qrup müsəlman islamın fəlsəfi əsasını hazırlamağı qarşılarına məqsəd qoydular. Onlar öz təlimlərinin nəzəri bazasını, terminoloji aparatını da yaratdılar. Ancaq bu hələ sözün həqiqi mənasında təsəvvüf deyildi, təsəvvüfə gedən yolun başlanğıcı idi...

Sufizm təbii ki, bu terminoloji aparatdan, nəzəri bazadan çox yararlandı. İlk dövr sufiləri (şərti anlamda) insanların ruhi halını, haldan hala düşmələrini öyrənir, halı Allah vergisi adlandıırırdılar. Haldan hala düşmə bu ilk sufilərə görə mənəvi təmizlənmədə başlıca şərt idi. İlk sufilər biliklə, praktik fəaliyyətlə fəlsəfi bazanı hazırlayırdılar. Bu hazırlıq artıq IX yüzildə Bəyazid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Həllac Mənsur kimi klassik sufiləri yetişdirdi (6, 23-24).

Kitabın çox maraqlı və oxunaqlı olan birinci fəslində F.Bayat təsəvvüf tarixi ilə bağlı olan ən müxtəlif mövzulara aydınlıq gətirmişdir. Belə ki, müəllif təsəvvüfün bir tarixi gerçəklik olduğunu, onun sosial-siyasi köklərini, sufizmin yaranmasını şərtləndirən tarixi vəziyyəti, ilk təsəvvüfü düşüncələrin nədən ibarət olduğunu, təsəvvüfün bir düşüncə sistemi olduğunu və təsəvvüfün araşdırılma tarixini informasiya şəklində sıralayaraq, təsəvvüfün bilinməyən, uzun müddət gizli qalan bir sıra məqamlarını açıqlamışdır.

“Sufi” və “təsəvvüf” kəlmələri Quran və hədislərdə zikr edil-mədiyi kimi, bu məfhumlar hələ səhabə və tabiun dövründə də mə-lum deyildi. Hz. Peyğəmbər (s.ə.s.) dövrünə yetişən və Onu görmə bəxtiyarlığına sahib olan kimsələrə “səhabə” adı verildiyi üçün o dövrdə zöhd və təqva ilə məşğul olanlara başqa ad verilməsinə ehtiyac yox idi. Səhabədən sonra gələn və “tabeun” adı verilən insanlara da şərəf olaraq bu ad bəs idi. “Təbei-tabiiun” dönəmində genişlənən İslam dünyasında rifah səviyyəsi yüksəldikcə xalqın ibadət və zöhd həyatına meyl edənlərə yeni bəzi adlar verilməyə başlandı. Bu adlar arasında ən çox yayılanları abid, zahid və s. kimi ifadələr idi. Bunların arxasından hicri II əsrin ortalarından sonra işlədilən və getdikcə məşhurlaşan məfhum isə “sufi” qavramıdır.

İlk dəfə “sufi” ləqəbini alan şəxs, bir rəvayətə görə, Cabir ibn Xəyyan (v.150/767) başqa bir rəvayətə görə isə Əbu Həşimdir. İkisi də kufəli olan bu şəxslərin vəziyyətlərinə nəzər salsaq, “sufi” qavramının öncə Kufə və Bəsrədə ortaya çıxdığı söylənə bilər. Təsəvvüfün qaynaqlarından danışarkən ilk öncə bu anlayış özünü başqa adlar altında başqa-başqa dinlərdə də göstərmişdir. İslam təsəvvüfünün xristianlıqdakı mistisizmə uzaqdan-yaxından oxşarlığı var. Amma bəllidir ki, bu oxşarlıq onların zahiri arasındakı səthi oxşarlıqda axtarmaq lazımdır. Mistisizm xristianlığın bir parçasıdır. O, mərifət anlayışından tam uzaqdır. Təsəvvüfün isə əsas hədəfi mərifətdir. Mistisizmin əsas hədəfi isə sevgidir.

XIII əsrdə sufizmin görkəmli nəzəriyyəçisi olan İbn Ərəbi sufizmə tərif verərək demişdir ki, “xəlv edilmiş şeylərin varlığı xalqın varlığından başqa bir şey deyildir. Hər şey ilahi vücuddan

xəlq olunur ki, ən nəhayət bu vücuda qayıtsın”. Bu fikir sufi şairlərin yaradıcılığında öz əksini bədii ifadələrlə daha poetik şəkildə tapır. Y.Əmrə demişdir:

Zihi dərya ki, ümmandan göründü,
Nə dəryardır, nə ümmandır gör indi.
Əgər ayinə minsə, görəəm bir,
Görən bir görünən min-min göründü.

Sufilər, həmçinin müsəlmanlar üçün Allahdan sonra pərəstiş olunan Məhəmməd peyğəmbərdir. Onun haqqında yaranan çoxlu rəvayətlər özü tərəfindən rədd edilmişdir. Məhəmməd peyğəmbər hesab edirdi ki, yalnız bir möcüzə göstərib – Qurandakı Allah kəlamını insanlara çatdırıb. Bunu da yalnız Allahın əmri ilə həyata keçirib. Qədim sufizmdə iudaizm, xristian və başqa dinlərin təsirləri olsa da, bu, çox da əhəmiyyətli olmamışdır. Çünki təsəvvüf dünyagörüşü islam zəminində və yalnız müsəlman aləmində yaranmışdır. Həm hind, həm xristian mistizmi və həm də yeni platonçu mistizm təsəvvüfdə yer alan bir çox mövzu və anlayışları əhatə etsələr də, sufizmdən fərqli sistemlərdir. İnsan ruhu, Allah, həyat və hadisələrin mistik müşahidəsini əsas götürmək etibarını ilə bu sistemlərin təsəvvüflə müştərək tərəfləri əlbəttə mövcuddur. Çünki “mistik düşüncə və yaxınlaşma insanlığın ortaq mirası, ortaq vəziyyətidir. Ancaq bir sıra oxşarlığa görə bunları eyni və ya bir-birindən kopya olunduqlarını söyləmək böyük bir yanlışlıqdır” (7,19).

Yeni platonçular ilə təsəvvüf arasındakı əsas fərq ondan ibarətdir ki, təsəvvüf hər şeydən əvvəl dini mistiklikdir, yeni platonçular isə fəlsəfi mistisizimdir. Yeni platonçuluğun əsasında ağıl, təsəvvüfün əsasında isə inam dayanmışdır. Odur ki, təsəvvüf antik fəlsəfi ənənə prinsiplərini inkar edirdi. Sufilər özlərinin mənşələrini islam peyğəmbərlərinin dövrünə aparıb çıxarırlar, öz ilhamlarını Qurandan verilən Allah kəlamlarından alırlar. Qurani-Kərimin 17-ci “İsra” surəsinin ilk ayələrində isarə edildiyi kimi, Peyğəmbərin göyə – Allah dərğahına qalxması sufilərin Allah ilə şəxsi mənəvi yaxınlığa qalxması ilə müqayisə edilə bilər.

Buradan belə nəticə çıxarmaq olmaz ki, təsəvvüf yalnız əməli fəaliyyətindən ibarətdir. Sufilərin böyük əksəriyyəti əməli işlə (xüsusən dərvişlər), onları tərbiyə edən müridlər isə, əməli işlə yanaşı daha çox təsəvvüf nəzəriyyəsi ilə məşğul olurlar. Böyük sufi təriqətlərini yaradanlar isə görkəmli mütəfəkkirlər olmuşlar. Deməli, təsəvvüf əməli ilə nəzəri tərəflərin qırılmaz vəhdətindən ibarətdir. Sufilər hesab edirlər ki, əgər din mədəniyyətin əsas dayağıdırsa, mistik düşüncə insan oğlunun əsas yaradıcı qüvvəsidir. Elə dinləri də yaşadan məhz belə mistik meyl olub. Belə dayaqdan məhrum olan dinlər cəmiyyətdə təsirli olmamış və uzun müddət yaşaya bilməmişdir. İslam dininin ədəbi yaşamasına səbəb Allahın birliyi ilə belə sifətlərə malik olmasıdır. Əsasən islamın son din, peyğəmbərlərinin son peyğəmbər olmasını ifadə etdiyi anlayış insan idrakının Allah ilə vasitəsiz, yəni mistik əlaqəyə dair bir nöqtəyə çatması deməkdir. Sufilərin də son məqsədi vasitəsiz əlaqə yolu ilə Allaha qovuşmaqdır. Peyğəmbər ancaq vəhy vasitəsi ilə Allahdan göstəriş alıb. Beləliklə, “sufizm termini məqsədi insana Allah ilə bilavasitə ünsiyyətə girmək imkanı vermək olan bütün müsəlman təlimlərini əhatə edir” (8,15).

Bütün İslam elmləri kimi təsəvvüfün də mənbəyi Quran və sünnətdir. Təsəvvüf, mahiyyəti, məqsədi, metodları və əhatə etdiyi mövzular baxımından digər İslam elmlərindən fərqlənən bəzi xüsusiyyətlərə malikdir. Bu xüsusiyyətlərdən bəziləri ümumi mənada mistisizmin xüsusiyyətləri ilə bənzərlik təşkil edir.

Füzuli Bayatın kitabda gəldiyi qənaətə görə isə təsəvvüf-“Sufizm adı verilən islami axının ortaya çıxmasından təbii ki:

- a) İslam dinini qəbul edən xalqların milli mədəniyyətləri,
- b) Əməvilər zamanında islam əxlaqının çökməsi, ilk müsəlmanların yoldan sapması ilə bərabər,
- c) İslamın fəlsəfi əsasının olmamasının da böyük rolu oldu.

Sufizmin ortaya çıxması üçün siyasi və ictimai durum bu vəziyyəti ortaya qoyarkən islamın sərhədlərinin bir tərəfdən İranın, digər tərəfdən Bizansın sərhədlərini aşması, islam dinini yerli inanclarla üz-üzə gətirdi. İslam imanı Hind-İran ənənəsi ilə Yunan

filosoflarının fikirləri ilə qarşılaşınca ortaya sufizm çıxdı. Daha sonra sufizm türk şamanlığı ilə yeni bir yozum qazandı” (6, 25).

Sufizmin, eləcə də sufilərin yaranması – zahidlərin və tövbə edən günahkarların ilk birlikləri bəzi tədqiqatçıların fikrinə görə, VII-VIII əsrlərdə Kufədə və VIII əsrdə Bəsrədə yaranmışdır. Bağdad şəhəri IX əsrin ikinci yarısından başlayaraq bu hərəkatın mərkəzi olmuşdur. Başqa mistiklər kimi müsəlman mistikləri də təklidə özlərindən çıxıb vəcdə gəlməyə çalışır və buna nail olmaq üçün bir yol, bir sıra hallara düşməyi müəyyən edirdilər. Onların fikrincə, bu yolla getdikdə, nəhayət, ruh can atdığı ən yüksək vücuda nail olur. IX əsrin axırında neoplotonçuların təliminin yayılması nəticəsində zahidlər ehtiyac hiss etdiyi ilahi bir zəmin kəsb etdi. Hələ XI əsrdə Qəzali həqiqət axtarışına çıxaraq dörd əsas düşüncə cərəyanı sayılan Kəlamçılar, Fəlsəfəçilər, Batinilər və Sufilər haqqında apardığı tənqidçi düşüncə və baxışları onun sufiliyə möhkəm bağlanması ilə nəticələnmişdir. Kəlam, fəlsəfə və batiniliyin hər birini fərdi şəkildə araşdıran Qəzali, həqiqətə varmaq mövzusunda bunlardan heç birinin təsəvvüf qədər güclü potensiala malik olmadığı qənaətinə gəlmişdi. Qəzali təsəvvüf elminin nəzəriyyəsinə vaqif olsa da, təcrübə olaraq bir sufi kimi həqiqəti dərk edib dadmaq istəyi ilə həqiqət axtarışına başlamışdır. Sufiləri araşdırarkən gəldiyi qənaət də ona ən böyük sufilərin əldə etmək istədiklərini öyrənmək ilə deyil, zövq, hal və sifətlərin dəyişməsi ilə baş verdiyinə inandırmışdı. Buna görə də nəzəri cəhətdən təsəvvüf və sufilər haqda əldə etdiyi elm və məlumatların artıq təcrübə yolu ilə qazanmağı qarşısına hədəf qoymuşdur. Ona əldə etdiyi məqamı, şan-şöhrəti, ailəsini tərk edərək Bağdaddan ayrılıb tərkidünyalıq həyatı sürməyi vadar edən yeganə şey məhz həqiqət axtarışı idi. O, yazırdı ki, “sufizm fikir yürütmək deyil, hissiyyatdan ibarətdir” (3, 38).

Sufilərin bəzi hərəkatları onları mömin müsəlmanlardan tam ayırırdı. Sonralar isə belə adamlar yundan hazırlanan xurqə (əba, suf) gəzdirdilər ki, onlara da sufi deyirdilər. Bu haqda Z.Bünyadov özünün «İslam tarixi, fəlsəfə, ibadətlər əsərində ya-

zırdı: “Ehtimal var ki, Suriya və Şimali Ərəbistanda «sufi» sözü-nün özü (suf-yun) ərəb sözündən olmuş, hələ islamdan qabaq di-yar-diyar gəzib-dolaşan (və ya dilənçilik edən) xristian rahib-lərinə işarə üçün işlədilmiş, sonralar isə ilk vaxtlar yerli əhalinin gözündə öz prototiplərindən o qədər də fərqlənməyən ilk müsəl-man zahidlərinə və ibadətçilərinə aid edilmişdir” (2, 115).

Ümumiyyətlə isə sufizm-təsəvvüf, İslam elmlərinin zirvə nöqtəsi və özəyi olaraq ifadə edilmişdir. Təsəvvüfün “hal” olaraq adlandırılan “mənəvi-təcrübə” növü, bu məsələnin zövq və həzz tərəfidir. Təsəvvüfi əxlaq şəklində tərif edənlərə görə isə onu əxlaqi kamilliyi təmin etməyə çalışan İslam elmi kimi düşünmək lazımdır. Çünki o, insanın daxili dünyasını mənəvi baxımdan təmin edən, pis hiss və düşüncələrin təshihinə çalışan əxlaq sistemidir. Məlumdur ki, Hz. Peyğəmbərin insanların ibadət, hal və hərəkətlərində qəlbi və əxlaqi duyğuları önə çıxararaq “təqva”-ni tövsiyə edən bir çox əmrləri vardır. İnsandakı dünya sevdasını ataraq, ibadət və qulluq şüurunun canlı tutulmasını bizə söyləyən Məhəmməd peyğəmbər Haqqın da, xalqın da məhəbbətinə nail olmağa vəsilə olmaq üçün tövsiyə etdiyi “zöhd” və zahidanə həyat, təsəvvüfin əvvəllər “zöhd”, daha sonra isə “təsəvvüf” adıyla ortaya çıxmasının ən mü-hüm səbəblərindən biri olmuşdur.

* * *

“Müsəlman mistikliyinin (təsəvvüfünün) xaricdən gəldiyini iddia etməyə əsas yoxdur. Bu mistiklik bilavasitə İslam zəminində yaranmışdır” (5, 183). Ancaq bununla belə, təsəvvüf – fufizmi araşdıran alimlər-filosoflar, din tarixçiləri, filoloqlar, sufişünaslar (ümumiyyətlə, sufizmlə məşğul olanlara sufişünas demək olar) və b. onun vahid bir sistem olmadığını qeyd etmişlər. Bu sahə ilə məşğul olan tədqiqatçıların ümumən gəldiyi yekun nəticə isə bun-dan ibarətdir ki, Sufizm məxluqun (insanın) Xaliqə (Allaha) mistik (ilahi) məhəbbəti (qovuşması, onda əriyib itməsi) haqqında fəlsəfi təlimdir. “Sufizm” mənası haqqında hələ ilkin sufi əsərlərdə müba-hisə gedən kökü s (v) f olan ərəb sözüdür. İslam mistikləri mənası

“təmizlik olan” (s.f.v kökü) ərəb sözü, bəzən də əxl əs suffa – səf. (bir səfdə cərgədə oturanlar) sözü ilə əlaqələndirirlər. XX əsrin ortalarında sufizmə qarşı müəyyən nəzəri-metodoloji tənqidlər söylənilsə də, sufizm 1200 ilə yaxındır ki, tarixdə, xüsusilə islam dünyasında öz nüfuzunu əzm və inadla qoruyub saxlayır. Bəs bunun səbəbi nədir? Hər bir elm kimi sufizmlə də bağlı bu suala ilk növbədə onun mənşəyi və tarixi haqqında təsəvvür yaratmadan cavab vermək mümkün deyil. Sufizm nəzəriyyəsinin banilərindən biri, bu sahədə xüsusi mərhələ yaratmış İmam Qəzali belə bir fikir söyləyib: “Ərəblər Rəsulallahın peyğəmbərlikdən əvvəl Hira dağına çəkilib ibadət etdiyini gördükləri zaman “Məhəmməd Rəbbinə aşiq olmuşdur” – deyiblər. Beləliklə, sufizmin əsasında Peyğəmbərin Allaha eşqi, sevgisi dayanır. Nə qədər ki peyğəmbər sağ idi, nüfuzuna güvənərək o özü hər şeyi idarə edir, Quranın toxunulmazlığı təmin olunur, hakimiyyətdə mali-bərabərlik hökm sürürdü. Əbu Bəkir və Ömər də öz hakimiyyətləri dövründə peyğəmbərin qoyduğu qaydaları əzmlə qoruyub saxladılar. “Hakimiyyətin xarakteri üçüncü xəlifə Osmanın dövründə dəyişdi... O, sələflərin qoyduğu qaydaları pozdu” (9, 13).

Bu qayda pozuntusu isə ondan ibarət idi ki, Osman sərvət topladı, icma üzvlərindən fərqləndi, torpaqları ələ keçirdi. Osman öldürüldü, xəlifə Əlini məğlub edərək Müaviyə ibn Əbu Sufyan 661-ci ildə hakimiyyəti ələ keçirdi, beləliklə də hakimiyyət müqəddəs dini xarakterini itirib, dünyəvi xarakter alır. Və bu zamandan Qurana əlavələr, dəyişikliklər etmək, Peyğəmbərə yaxın adamlar tərəfindən onun haqqında hədislər söyləmək meylləri güclənir. Hədislər şişirdilərək 9 minə çatdırılır. Halbuki “İmam Əbu Hənifə yalnız 17 həqiqi hədis olduğunu söyləyib” (İbn Xəldun). İlk asketlər – zahidlər də məhz mühəddislərin içərisindən çıxır. Bunlar Allahı yox, dünya malını sevən, hakimiyyətdən narazı adamlar idi... Beləliklə, bu qənaətə gəlmək olur ki, “İslamda bir təriqət kimi sufiliyin islam mənşəyinə şübhə yoxdur” (10, 82).

Sufizm kainatı bəsirət gözü ilə görməyi bacaranların gətirdiyi yol və bədii-fəlsəfi təlimdir. Sufinin gücü ruhundadır. Ruh

insana Allah verir, ruh Allah əmanətidir, əqli isə insan özü qazanır. Bununla yanaşı, sufizmin dünyada yayılıb nüfuz qazanmasında məhz həmin məcazlarla danışan bədii ədəbiyyatın misilsiz rolu olmuşdur. Qeyd edildiyi kimi, IX əsrin birinci yarısında zahidlikdən sufizmə keçid baş verir. Bütün Şərqlə sivilizasiyasında "Əş-şeyx əl əkbər" (Ən böyük şeyx) titulu ilə məşhur olan İbn Ərəbi (1165-1240) sufizmi vəhdəti-vücutla birləşdirdi. Sufizm panteizmin fəlsəfi mahiyyətini ehtiva etdi. Bu baxımdan "Vəhdəti-vücut hər şeydə Tanrının qüdrətini, lütfünü, sifətlərinin təcəllasını görmək, hər şeyin onun varlığı ilə müqayisədə bir kölgədən, ilğımdan başqa bir şey olmadığını qəbul etməkdir" (Sərxan Xavəri). İbn əl-Ərəbi təliminin sufizmdə, o cümlədən Azərbaycan bədii-fəlsəfi fikrində əsas yer tutmasının səbəbi bu idi ki, sufizmin tarixi boyu onun ən çox yayılmış qolu vəhdəti-vücut və ya panteizm olmuşdur və əslində "vəhdəti-vücut" fəlsəfəsi sufizmin nüvəsidir. Altı cildlik "Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi" kitabının III cildinin (Bakı, Elm", 2009) müəllifləri isə sufizm haqqında belə bir fikri də irəli sürürlər: "Sufizm daha çox teologiya ilə bağlı idealist mahiyyətli bir dünyagörüşdür" (16, 46).

Belə bir fikri də qəbul etmək olar ki, "Şərqlə alimləri təsəvvüfün mənşəyini Quran və sünnətdə axtarmağa üstünlük verirlər. Onların fikrincə, təsəvvüf İslamın öz bətnindən doğulub, müsəlman ictimai-fəlsəfi düşüncəsində aşıqlıqdan doqmatizmə, praktikliyə doğru yarımqəvrə hərəkətin istiqamətini tamamlamaq üçün yenidən doğmadan aşıqlıya doğru hərəkət baş verir, çevrə qapanır" (11, 5). Türkiyəli tədqiqatçı M. Kara da bu həqiqəti təsdiq edir: "Təsəvvüf islamıyyətin qaynaqlarından başladığı hərəkətlə dini prinsiplərin mövzu ilə bağlı yönlerini incələyən, dərinləşdirən, bunları həyat qaydasına gətirib başqalarına da öyrətmə yollarını göstərən bir fəaliyyətdir. Əxlaq və təkəkkür sistemidir. Təsəvvüf hər şeydən qabaq bir könül tərbiyəsidir. Könül də insanda olduğu üçün təsəvvüfün mövzusu insandır. Qayəsi isə onun qəlb yönünü tərbiyə edərək yetkinləşdirməkdir" (12, 18). Əslində isə təsəvvüf din və insan arasında bir mənəviyyət körpü-

südüdür. Burası doğrudur ki, dünyanın bütün fəlsəfi sistemləri, bütün təriqətlər insan, onun əqli və qəlbi üzərində qurulub. Təsəvvüfün dini – ədəbi, mənəvi – əxlaqi dəyəri ilə yanaşı siyasi içi, gücü olduğunu da söyləyən ədəbiyyatşünas Siracəddin Hacı belə qənaətə gəlir ki, “təsəvvüf Quranın qayəsindən çəkilməmiş, onun kölgəsinə sığınmışdır” (13, 191).

Məhəmməd peyğəmbərin ölümündən sonra yalançı peyğəmbərlərin meydana çıxması, habelə hədislərin əmələ gətirdiyi dolaylıqlıq Qurana nəzər salmaq, onu elmi əsaslarla şərh etmək mütləq həqiqətə (Allaha) inam, iradə azadlığı, habelə, Allaha hansı yolla qovuşmaq – ağıl, yoxsa duyğu kimi ziddiyyətli problemləri ortaya qoydu. İbadət, əxlaq və ən başlıcası isə sərvətə nifrət və Allaha təvəkkül zahirliyin dərvişlik hərəkatı kimi təşəkkülünü sürətləndirdi. Zahidlik sufizmi hazırlayan bir hərəkat idi. Zahidliyin formalaşmasında Quranda dönə-dönə təkrarlanan təvəkkül məsələsinin də böyük rolu olmuşdur. Allah-təalanın öz qullarına lazımı əl uzadaçağı, öz bəndəsini darda qoymayacağına (Allaha təvəkkül fəlsəfəsi!) dərin inam zahidlərin real dünyaya bağlanmamağa sövq edən əsas fikri idi. Anri Masse yazır: “İlk mötəzililər kimi, ilk sufilər də zahid idilər. İslamın ilk çağlarında müşahidə olunan zahidlik təzahürlərində xristianlığın şəksiz təsiri görünürdü: biri özünü dirəyə bağlayır, digəri piyada ziyarətə gedir, ya da bütün yol boyu danışmağı tövbə edirdi... Zahidlik meyilləri xəlifə Osmanın xilafəti zamanı yaranan və Əməvilər dövründə yayılan cah-cələla etiraz əlaməti olaraq İraqda əmələ gəlmişdi... Sonralar bu adamlar ağ yundan hazırlanmış Xirə (suf) gəzdirmişlər ki, onlara deyilən sufi adı da buradan əmələ gəlmişdir... VII-VIII əsrlərdə Kufədə, VIII əsrdə Bəsrədə yaranmışdır. Bağdad IX əsrin ikinci yarısında bu hərəkatın mərkəzi olmuşdur” (5,182-183).

Zahidliklə bağlı məlumatlar da çox dəyərlidir, fəqət həm də sufizm termininin etimologiyası ilə bağlı məlum olur ki, zahidlərə “ağ yundan hazırlanmış xirə” geydikləri üçün sufi demişlər. Sufi geyimin adıdır, yun burada həlledici deyil. Məlumdur ki, zahidlik Əməvilərin hakimiyyəti dövründə (661-750) xüsusi vü-

sət alır: “Müsəlman dünyasında zahidlik hərəkatı nizamı pozulmuş, ədalətsizliklərlə dolu cəmiyyətə qarşı müxalifət ovqatından yaranır. Zahidlik hərəkatının xarakterik xüsusiyyətləri dünyaya ifrat dərəcədə bağlanmamaq üçün dünyadan ifrat dərəcədə ayrılmaq və Allahu unutmamaq üçün onun adlarını müntəzəm olaraq təkrarlamaq idi” (11).

Y.E.Bertelsin fikrindən məlum olur ki, zahidlikdə mistik yaşantının zəifliyi onu sufizm səviyyəsinə yüksəlməyə imkan vermirdi. Bu da onunla bağlıdır ki, Allahu təmiz və səmimi qəlb-lə sevən zahidlərin sevgisində bir Allah xofu da var idi. Fikrimizcə, dünyadan heç bir maddi umacağı olmayan təmənnəsiz zahidlər müəyyən qədər ibtidai, primitiv, daha dəqiq desək, savadsız idilər. Onların Allaha sevgisində bir korafəhmlik var idi, onlar Allaha qovuşmağın yollarını axtarır, tapa bilmir, başqa sözlə desək, şəriətdən təriqətə keçə bilmirdilər. Sufizm məhz bu məqamda – şəriətdən (şəriət ehkamlarını pozmadan!) təriqətə keçid zamanı yarandı. Mütəxəssislərin fikrinə görə, zahidlikdən sufiliyə keçid IX əsrin önlərində baş verdi. Bu təkçə sufizmin tarixində yox, islam sivilizasiyasında diqqətəlayiq hadisə idi. Bu keçid antik yunan elminin islam ehkamları ilə birləşdirilməsi sayəsində baş verdi. Bunu isə Abbasilər sülaləsi həyata keçirdi.

Füzuli Bayat sufizmin sosial-fəlsəfi köklərindən danışarkən artıq onun iki inkişaf mərhələsi keçdiyini söyləyir və onları belə bölür:

I) Xronoloji baxımdan təsəvvüfün birinci mərhələsi VIII-XI əsrləri əhatə edir. Bu mərhələnin İbn Ərəbiyə qədərki əsas konseptual müddəaları bunlar idi: Təsəvvüf termini ilə desək, zühd (dünyadan, axirətdən əl çəkmək) və təqva (sufilərin, insanı Allahdan uzaqlaşdıran şeylərdən qaçması, pis şeylərdən çəkinməsi) üzərində qurulan, tam fəlsəfi bazaya malik olmayan zikir və ibadətlə qəlbi masuvadan (bu dünyadan və bu dünyaya bağlayan hər şeydən) təmizləyib, hiss, təcrübə, müşahidə və ən əsası, eşqlə haqqı dərk etməyə çalışmaq.

İbn Ərəbiyə görə, var olma, Mütləq varlığın bir türü, növüdür. Varlığın vücuda gəlməsi üçün varlıq mərtəbələrindən birində təzahür etməsi şərtidir. Varlıq təlimi islam peripatetiklərini ən çox düşündürən məsələ olmuşdur, ancaq onun sufi yorumu ən bariz şəklini İbn Ərəbi yaradıcılığında tapmışdır. İbn Ərəbiyə görə, haqqın vücutu mərtəbə-mərtəbə enərək bütün varlıq aləminə təcəllə edir. Ancaq bu təzahür, təcəllə əvvəli və sonu bəlli olmayan, zamansız, məkansız çox sayıda var olub yox olan zühurlardan ibarətdir. Allah hər zaman hər şeyi var olub yox olanları ehtiva edir. Onun biliyi və iradəsi xaricində heç bir şey yoxdur. Varlıq mərtəbəsi nəzəriyyəsi yalnız İbn Ərəbiyə aiddir (6, 54-55).

Təsəvvüfin ilk cüvətiləri əməvilərə qarşı daxili üsyandan doğub, təcridən iradə azadlığına qədər uzun bir yol keçdi. İbn Ərəbiyə qədərki sufizmdə Əbu Həşim, Zünun Misri, Xorasanlı Bəyazid Bistami, Cüneyd Bağdadi, Həllac Mənsur və b. əsərlərində, söhbətlərində təsəvvüfün başlıca ontoloji problemi olan Tanrı-aləm, Tanrı-insan münasibətinə, bir sözlə yaradılış, təcəllə kimi anlayışlara aydınlıq gətirdilər. Onların fikrləri ortodoks islam tərəfindən qəbul edilmədi və buna görə də təqiblər başladı. IX-X yüzillərdə təkkə mədrəsə, təriqət məscid münasibəti qarşıdurmaya çevrildi. Bəyazid Bustaminin təqib edilməsi, Cüneyd Bağdadiyə pis münasibət, Həllac Mənsurun öldürülməsi bu qarşıdurmanın yüksək zirvəyə çatdığını göstərirdi.

F.Bayat VIII-XI əsrlərə – təsəvvüfün birinci mərhələsinə ətraflı nəzər salaraq bu qənaətə gəlir ki, Əbdül Kərim Küşeyri ilə başlanan nəzəri sufizm əl-Qəzali ilə yüksək zirvəyə qalxmışdır. Küşeyri böyük din alimi idi və əsərlərində təsəvvüfün əhli-sünnət əqidələrindən kənara çıxmadığını, ona uyğun olduğunu göstərməyə çalışdı. O, sünnü təsəvvüfün rəsmi islamla barişdirməyə, onun ontoloji kökünün tamamilə müsəlman dünyagörüşünə adekvat olduğunu isbat etməyə cəhd göstərdi. Onun davamçısı əl-Qəzali bir qədər də irəli gedərək rəsmi normativ təlimin müddəalarını Quranla, peyğəmbərin hədisləri ilə tutuşdurdu və onlardan birinin digərinə zidd olmadığını sübut etdi.

Təsəvvüfün birinci mərhələsinin varlıq haqqındakı əsas fəlsəfi konsepsiyası isə **vəhdəti-küsud** idi. Vəhdəti-küsud fəlsəfi konsepsiyanın əsasını məqsəddə, istəkdə, mətləbdə birlik olması ideyası təşkil edirdi. Bu isə haqqın iradəsiylə qulun istək və iradəsinin eyni olması anlamına gəlirdi.

2) İkinci mərhələ İbn Ərəbinin (1165-1240) işləyib hazırladığı, təsəvvüfün ontoloji əsasını təşkil edən **vəhdəti-vücut** təlimi ilə başlayır. XII yüzil sufizmin tarixində orta mərhələ kimi xarakterizə edilirsə, XIII yüzil keyfiyyətə yeni mərhələ kimi səciyyələnir. Mahiyyət və həqiqət axtarışları ilə məşğul olan təsəvvüf İbn Ərəbinin əsərləri ilə bir sistem daxilinə salınmağa çalışıldı. İbn Ərəbi, Həsən əl-Bəsrî (VIII əsr) ilə başlayan beş əsrlik sufizm təlimini yekunlaşdıraraq nəzəri sufizmin fəlsəfi əsası olan vəhdəti-vücutu bir sistem kimi işlədi. İbn Ərəbi Allahı dərk etməkdə aqlın yetərli olmadığını bu yolda kəşfin, təcrübənin, vəcdin, eşqin böyük rol oynadığını bildirdi. Bununla da o, Rəbiyə Ədəviyə, Bəyazid Bistami, Həllac Mənsurla başlanan irrasional dərk yolunu daha da inkişaf etdirdi və vəhdəti-vücut dünya-görüşü təliminin fəlsəfi əsasını tam şəkildə formalaşdırdı (6, 38).

Füzuli Bayat kitabda “Vəhdəti-vücut” fəlsəfi sisteminə və onun mahiyyətinə, eləcə də panteizmə, onun “Vəhdəti-vücut” fəlsəfi sisteminə oxşar və fərqli cəhətlərinə də kifayət qədər geniş yer ayıraraq yazır: “Vəhdəti-vücut” fəlsəfi sisteminə görə Mütləq Varlıq olan Allah həm transedent (zahir), həm də immanentdir (batındır). Sadə formulda bu belə açıqlanır: Allah Allahdır, materiya da materiyadır. Bu isə təcəllə prinsipinin öz təbiəti ilə bağlıdır. Bu keyfiyyətlərinə görə (Allahın həm transedent, həm də immanent olması) təsəvvüfün ontoloji və epistemoloji nəzəriyyəsinə təşkil edən vəhdəti-vücut bütün fəlsəfi sistemlərdən: neoplatonizmdən, panteizmdən, buddizmdən, teizmdən, deizmdən, materializmdən fərqlənir.

Burada panteizmlə vəhdəti-vücutun bir-birinə qarışdırılması üzərində də durmaq lazımdır. Belə ki, bəzi təsəvvüf araşdırmaçıları və bir çox filosoflar vəhdəti-vücutla panteizmi eyni

anlayış kimi təqdim edirlər. Xüsusilə sovet dövrü rus, özbək, Azərbaycan və b. filosofları bu iki fərqli anlayışın arsında bərabərlik işarəsi qoymuşlar. Bu ənənə son zamanlarda Şərq fəlsəfəsi, Azərbaycan sufi ədəbiyyatı haqqında yazılan əsərlərdə də özünü göstərir. Ən azından mövcudatın birliyi ilə vücudun birliyi anlayışlarının eyni olmadığı, birində Allahın (cc) yalnız transedent (zahir) olduğu, digərində həm transedent (zahir), həm də immanent (batin) olduğu görüşü hakimdir. Bu qədər böyük fərqi görə bilməmək ən yaxşı halda təsəvvüfün mahiyyətini anlamamaq deməkdir (6, 39).

Məlumdur ki, Panteizmin təməl prinsipinə görə, Tanrının kainatdan ayrı və müstəqil bir varlığı yoxdur. Tanrı təbiətdə, bir sözlə canlı və cansız hər şeydə vardır və hər şey Tanrıdır. Panteistlərə görə, hər şey Tanrıdır. Kainatda mövcud olan hər şeyin (atom, hərəkət, insan, təbiət, fizika qanunları, ulduzlar və s.) əslində bir bütün olaraq Tanrını meydana gətirdiyini söyləyərlər. Bu mənada kainatda baş verən hər hadisə, hər hərəkət əslində elə Tanrının hərəkətləridir. Panteizmə görə, Tanrı yaradan deyil, mövcud olandır və kainatın bütünüdür. O halda kainatın başlanğıcı və sonu yoxdur, çünki Tanrı özü əbədidir.

Vəhdəti-vücuda vəhdəti-şühud təlimləri isə mahiyyət etibarlı ilə bir-birindən çox az fərqlənirlər. Onların əsas ortaq nöqtəsi isə budur: hər şey Allahın təcəllasıdır, Allahdan kənarında həqiqi varlıq yoxdur. Ancaq vəhdəti-şühudda təcəlla vəcd anında gerçəkləşdiyi üçün varlığı bir bilir. Vəcd anı keçdikdən sonra sufi haqq ilə xalqı, yaradanla yaradılanı ayrı-ayrı görür. Buna görə də vəhdəti-şühudda, yaxud şühudi-tövhiiddə sufinin hər şeyi bir görməsi, Vücudi-Mütləqin təcəllası bilməsi isə keçicidir.

* * *

Sufilərin təlimlərinin əsasında insanın mənəvi saflaşması ideyası durur. IX-XIII əsr sufi müəllifləri əsas vəzifəni ekistatik vəziyyət vasitəsi ilə özündən qaçmaqda deyil, mənəvi cəhətdən başqa şəkllə düşmək yolu ilə zaman xaricində təcrübə qazanmaqda görür-

dülər. Tanrı vəziyyəti onlar üçün məqsəd deyil, vasitə idi. XII yüzildən sonra bütün islam dünyasını bürüyən sufi təriqətləri hər yerdə xanagahlar, təkkələr açdılar. Nəzəri sufi ocaqlarında təriqətlərin bu və ya digər məsələsi ilə yanaşı, başqa böyük sufilərin təlimi öyrədilirdi. Sufi təlimi ayrı-ayrı ərəzilərdə yaranmaqla yanaşı öz ətrafında çoxlu tərəfdarlar da toplayırdılar. Əgər əl Qəzəli, Cüneyd Bağdadi, Şəms Təbrizi, Həllac Mənsur kimi sufilər Xorasan və Bağdad mühitinin yetişdirmələri idisə, Əhməd Yəsəvi, C.Rumi, Yunus Əmrə ilə yaranan sufizmlə türk sufizminin əsası qoyulmuşdur. Onun da tərəfdaşları Xorasan və İranda yaranan sufi məktəbinin yetişdirmələri olmuşlar. Onlar da Kiçik Asiyaya gələrək öz ideyalarını təbliğ edirdilər. Sufizmin ağıla, insan təfəkkürünə münasibəti olduqca sərt idi. Sufizm nəzəriyyəçiləri təsəvvüfdə əqli sevgilini yarı yolda qoyub qaçan namərdə bənzədirlər. Ağıl insana Allah tərəfindən yer həqiqətlərini dərk etmək üçün verilmişdir. Onun səma həqiqətlərinə gücü çatmazdı. İlahi həqiqətləri, o cümlədən də ilahi eşqi dərk etmək üçün bəsirət gözü lazım idi.

Y.E.Bertels ilk mistik kimi Rəbiyyə (713-805) adlı yoxsul ailədən çıxmış bir qul qadını qeyd edir. Vəsl – Allaha qovuşmaq, Allaha məhəbbətlə dolu şeirlər yazan Rəbiyyənin əsas fikri belə idi: “Artıq mən mövcud deyiləm, özüm-özümdən çıxmışam. Mən Allahla birləşmişəm, onda əriyib itmişəm.” Bertels Rəbiyyənin kəlamlarına əsaslanaraq, asketizm zəminində mistisizmin gücləndiyi, bununla da sufizmə keçid hazırlandığı və bunun X-XI əsrlərdə ilahi məhəbbətin himni” ilə tamamlandığı fikrini irəli sürür. Y.E.Bertels həm də burada müxtəlif təriqətlərin: xəvərriclər, azarikatlar, sifriyyələr, ibadiyyatçılar, mürciyyəçilər, cəbariyyələr, qədəriyyələr, batiniyyələr, xəmməriyyələr və s. adlarını çəkir və belə yazırdı: “Bütün bu sektaların yaranma və bir-biriləri ilə mübarizə tarixini vermək həddindən artıq çətindir” (9, 18-20).

F.Bayat kitabda yuxarıda adları keçən bir çox təsəvvüf təriqətlərinin tarixinə qısaca nəzər salır, Yəsəviyyə, Kübrəviyyə, Rıfaiyyə, Qadiriyyə, Xəlvətiyyə, Səfəviyyə, Hürufiyyə, Nöqtəviyyə, Bəktəşiyə, Simaviyyə, Bayramiyyə, Nəqşəbəndiyyə və s. tə-

riqətlər haqqında müfəssəl məlumat verərək yazır:” Türk təkkə ədəbiyyatının böyük bir hissəsi yalnız bəktəşiyyə təriqətinin və ya ələvi-bəktəşi düşüncəsinin üzərinə düşür. Ələvi-bəktəşi şairlərinin sadəcə İ. Özmənin antologiyasında beş yüzdən çox şairi haqqında bilgi verilmişdir. Zəngin dərviş rəvayətləri, şeirlər, mənəkəbələr, təkkə ədəbiyyatının inkişafında xüsusi rol oynamışdır. Bəktəşi şairlərindən Səid Əmrə, Qayğısız Abdal, Abdal Musa, Qazan Abdal, Güvənc Abdal, Sərsəm Əli Baba, Nədimi Baba, Pir Sultan, Qələndər Əli, Əli Baba, Dəli Baba, Həsən Dədə, İbrahim Ədhəm Baba, Himmət Baba, Dərdli Baba, Seyrani Baba, Türibi Baba, nəhayət, Hacı Bəktəş Vəlinin özünü göstərmək olar. Ələvi-bəktəşi zümrə ədəbiyyatı əslində Yunus Əmrəylə başlar. Bu, belə olsa da, olmasa da, Yunus Əmrənin sonrakı ələvi-bəktəşi şairlərinə təsiri inkaredilməzdir. Bəktəşi şairləri əsərlərinə nəfəs deyirdilər və əsasən hecəda yazırdılar. Təbii ki, aşıqların təşkilatlanmasında və aşiq şeirinin inkişafında bəktəşiyyə təkkələrinin rolunu danmaq olmaz.

Bu gün ələvi-bəktəşi saz şairləri bu ədəbiyyatın sözlü qolunu canlı tutan, folklorla yazılı ədəbiyyatı, sazla sözü bir arada yaşadan xalq şairləri kimi çox böyük işlər görürlər. Sadə türkcənin yazılı ədəbiyyata yol tapmasında, sözlü mədəniyyətdən gələn deyim və üslubun, xalq sufizmi anlayışlarının, min illik şeir ənənəmizin yazılı ədəbiyyata keçməsinə də ələvi-bəktəşi saz şairlərinin rolu danılmazdır (6,175).

Bədii-fəlsəfi cərəyan, tarixi-ictimai təlim kimi sufizmin tarixi taleyində iki böyük şəxsiyyətin mühüm rolu olmuşdur. Onları qeyd etməsək, bu təlim haqqında təsəvvürü tamamlamaq mümkün deyil. Bunlardan biri Əbu Həmid əl-Qəzali (1058-1111), ikincisi isə Məhəmməd ibn əl-Ərəbi (1165-1240) olmuşdur. Qəzali hər şeydən əvvəl “Fəlsəfənin məqsədi” (“Məkəsid əl fələsifə”) və “Filosofların ziddiyyətləri” (“Təxafüt əl fələsifə”) əsərlərində özündən əvvəlki sxolastik islam fəlsəfəsini və neoplatonizmi tənqid edir. Sonra isə dörd bölümdən, hər bölümü on ki-tabdən ibarət “İhyayi ülum-din” əsərində və öz görüşlərini aydın

bir şəkildə şərh etdiyi “Mişkatül – ənvar”da İmam Qəzali sufizmdə böyük reforma həyata keçirir: Sufizmi İslam teologiyası ilə birləşdirir! Onun “Mişkatül ənvar” əsəri, xüsusilə ezosentrik nəzəriyyəsi sonralar sufizmin təkamülünə geniş yol açmış, Yəhya Sührəvərdir və İbn əl-Ərəbi tərəfindən inkişaf etdirilmişdir.

Qəzali öz fəlsəfəsində hər şeydən əvvəl, bəşəriyyətin təbiətə tapınmasından bəhs açır və ilkin inancın büt-pərəstliklə formalaş-dığını göstərir. Təkallahlılıqdan öncə dualizm mühüm inanc sayıl-mışdır. Büt-pərəstlər öz tanrınısı əziz tutur, qiymətli əşyalardan büt düzəldir və Tanrı kimi təqdim edirdilər. Onlar Tanrının camal və cəlalını (xeyirxahlıq və əzəmətini) hissi predmetlərə köçürmüşlər. Hisslər isə onları yüksək və doğru inanclardan yayındırmışdır. Qədim türklərin qoruyub saxladığı inanca əsasən onlar harmoniya və gözəlliyə yüksək qiymət verirdilər. Bu inanc baxımından idi ki, türklər gözəl simaya, gözəl varlığa, gözəl biçimdə olan hər bir əşya və heyvanı səcdə obyektinə çevirirdilər. Onlar çoxallahlıq-dan fərqli olaraq diqqətə çəkilən gözəl varlıqları Tanrının sifətləri kimi dəyərləndirirdilər. Qəzalinin fəlsəfəsinə görə, bəşərin düşün-cə tərzinə yüksəliş xəttinə uyğun olaraq onun inanc dünyasının ibtidai çoxallahlıq mərhələdən yüksək təkallahlıq mərhələsinədək təkamül mərhələlərini açıqlamağa cəhd göstərmişdir. İncanın sadə təqlid səviyyəsindən bəhs edən mütəfəkkir belə bir hədisə söy-kənir: “Hər bir çoxluq eyni fitrətlə doğulur, ata-anası onu cühd, xaçpərəst və ya atəşpərəst edir” (27, 30).

Təsəvvüfün-sufizmin çoxsaylı təriqətlərinin tarixini, nə-zəri-fəlsəfi mahiyyətini, bu təriqətlərin münasibətlərini araşdır-maq çox çətin məsələdir. Ancaq burada biri digərini tamamlayan iki məsələyə qısa nəzər salmaq yerinə düşər. Birincisi, sufizmin təkamülündə bədii ədəbiyyatın rolu nədən ibarətdir; ikincisi su-fizm (təsəvvüf) ədəbiyyatın poetikasını hansı səviyyədə təkmil-ləşdirdi. Sufi ədəbiyyatda, təbii ki, əsasən poeziyada dini (mis-tik) fəlsəfi məzmun özünün ifadəsi üçün poetik mükəmməllik tə-ləb edirdi. Çünki sufizmdə (sufi üçün) poeziya Allaha qovuşmaq üçün vəcdə gəlməyin, ekstaza çatmağın əsas vasitələrindən biri

idi. Bu baxımdan Füzuli Bayat kitabın III fəslində təsəvvüfün təsnifi məsələsi və sufizmin tipləri, sufi cərəyanları məsələlərinə də toxunur və islamın fəlsəfi-irfani yolu olan təsəvvüfün təsnifatını belə verir: "Qısaca yekunlaşdırmış olursaq islamın fəlsəfi-irfani yolu olan təsəvvüfü aşağıdakı kimi təsnif etmək olar.

A) Tanrıya zahidlik və riyazətlə (az yemək, az içmək, az yatmaq), fasiləsiz ibadət etməklə və zikrlə ulaşılaçağına inananların yoluna **əsmə yolu** (nominal mənada adlar, yəni Tanrı adları), təriqətlərinə isə sufi təriqəti deyilir.

B) Tanrıya eşq və cəzbə ilə ulaşılaçağına inananların yoluna **müsəmma yolu** (nominal mənada bəliqli, müəyyən, yəni adlara sahib olan), təriqətlərinə də məlami təriqətlər, özlərinə də məlamilər deyilir. Müsəmma yolunu tutanlar, əsmaçılığın gəldikləri son dayanacağa, bizim süluka ilk başladığımız dayanacaqdır, deyirlər. Bu yol Tanrı adlarını anmaqla deyil, o adların sahibini sevməklə aşılacaq yoldur. Əsma yolundakı təriqətlər: qadiriyyə, rifaiyyə, bədəviyyə, dusikiyyə, yəsəviyyə, kübrəviyyə, əkbəriyyə, sührəverdiyyə, şaziliyyə, xəlvətiyyə, nəqşbəndiyyə və b. Müsəmma yolundakı təriqətlər: abdallar, qələndərlər, heydəriyyə, camiyyə, mövləviyyə, bəktəsiyyə və b." (6, 73).

Bu təriqətlər içərisində Mövləviyyə təriqəti divan şairlərinin ən çox maraqlı göstərdikləri təriqətlərdən biri idi. Çünki Mövləvilinin türk ədəbiyyatı və musiqisində böyük təsirə malik təriqət olduğu göz önündədir. Təriqətin yaradıcısı Mövlənin böyük bir şair olması bu ənənəni əmələ gətirən ən böyük qüvvədir. Mövləvilik ən çox ziyalılar arasında və şəhər mərkəzlərində yayıldığı üçün bu təriqət mənsubları ədəbi məhsullarını həmişə əruz vəznisiylə və divan şeiri üslubunda yazmışlar. Mövləvi şairlərinin çox olması müstəqil təzkirələrin yazılmasına rəvac vermişdir.

F.Bayat kitabında təsəvvüf fəlsəfəsinə – Vəhdəti-Vücuda görə kamil insan məsələsindən ətraflı bəhs edir və belə yazır: "Eşq Varlığın Zatındadır, çünki təcəllə sevgi ilə gerçəkləşir. Sufi eşq atəşində əridikcə nəfsini unudur, özünü bir fərd kimi görmür, hara baxsa yalnız haqqı görür, haqqı eşidir. Eşqin atəşində yox olub

əriyib gedir, kamilləşir və Mütləq Varlıqla tək qalır. İlahi nur çıxıb gəldiyi əslinə dönür. Ölməzdən əvvəl cismini, nəfsini öldürüb fəna-fillah məqamına qədəm qoyan aşiq bura qədər bir neçə məqamdan keçir, haldan-hala düşür. Eşqin uca Allahı dərk etmədə epistemoloji yönünə toxunmadan məqam və halların hər bir təriqətdə müxtəlif olduğunu bildirmək lazımdır. Fəna-fillahı keçib Mütləq Varlıqda əbədiləşən haqq yolçusu bəqa-billah mərtəbəsinə çatır. Bu isə nəzəri sufizmə görə varlıq təlimində kamil insanın ən uca mərtəbəsidir. Bəqa-billah mərtəbəsində sufi ilahi varlıqla birləşmiş, ilahi əxlaqla əxlaqlanmışdır. Kamil insan, yaxud arifi-billah artıq kainatın sirrinə vaqif, haqqı dərk etmiş, varlığın mahiyyətinə vaqif və varlığın mahiyyətinə varmış, haqq ilə haqq olmuş insandır. Bu isə artıq təsəvvüfün epistemoloji kökləri deməkdir.”(6, 62)

Türk ədəbiyyatında sufizm "Divani-hikmət" əsəri ilə başlanır. Türk mədəniyyəti tarixində təsəvvüf epoxasının başqanı Əhməd Yəsəvi idi. "Yəsəvi-vahid türklüyə qədərki son və vahid türk - islam mədəniyyətinin ilk böyük şair – ideoloqu oldu" (Yaşar Qarayev). İslam dininin "türk mədəniyyatında rəsmiləşməsi Əhməd Yəsəvinin adı ilə bağlıdır...

Türk ədəbi-mədəni təfəkküründə sufizmin ilk ifadəçisi Əhməd Yəsəvi olmuşdur. Türk təfəkkür tarixinə və dünya ədəbiyyatına XII əsrdən üzü bəri ilahi eşq fədaisi, böyük sufi və irfançı alim, möcüzələr yaradan övliya kimi daxil olmuş Xoca Əhməd Şeyx İbrahim oğlu Yəsəvi (1103-1167) Orta Asiyada Seyram şəhərində anadan olub, 7 yaşında ata-anasını itirib, yüksək dini təhsil alıb, 63 yaşında təkyəsinin yanında dərin bir quyu qazıb Məhəmməd Peyğəmbərə məhəbbət əlaməti olaraq onun öldüyü yaşda – bir il orada yaşayıb, ömrünü Allaha dua etməklə keçirib. 1167-ci ildə Yəsi şəhərində vəfat edib. XIV əsrdə Əmir Teymur onun məzarı üstündə həşəmətli bir türbə tikdirib. Ə.Yəsəvinin bir irfançı alim kimi əsas xidməti bu idi ki, o, sufizmi qədim türkşaman mədəniyyəti ilə birləşdirib. Bu "taxta qaşığı düzəldən usta" Allaha birləşməyin yolunu eşqdə görürdü. Onun sufi görüşləri onun şeirlərdən ibarət "Divani-hikmət" və elmi fikirlərindən

ibarət "Fəqrnamə" əsərlərində əksini tapıb. Ə.Yəsəvi sufizmdə ilk türk təriqətini – yəsəviliyi yaratmış birinci böyük türkdür.

Təsəvvüfi fikrin türklər arasında yayılması, islam dininin bu xalq tərəfindən qəbul edilməsi ilə təxminən eyni vaxta düşür. Xalqlar yeni dini mənimsəyərkən, əvvəlki inanc sistemini tamamilə yaddaşlarından silmədikləri üçün, yeni qəbul olunmuş dində, öncəki dini təsəvvürlərin müəyyən elementlərini yaşadırlar. Təbii ki, türklər də islamı qəbul edərkən belə olmuş və rəsmi islamla bu xalq tərəfindən mənimsənilən islam arasında müəyyən fərqlər meydana gəlmişdir. Bir çox türk dərvişləri, onlar üçün yeni olan islam dinini və təsis etdikləri təriqətləri yaymaq məqsədi ilə köçəri türklər arasına gəlmiş və bu yeni məfkurəni onların anlayacaqları sadə bir dil və zövq ala biləcəkləri bədii şəkildə yaymağa çalışmışlar.

Heç də təsadüfi deyil ki, türklər arasında ilk sufi təriqətinin əsasını qoyan Ə.Yəsəvi həm də, islam dininin türk düşüncə tərzinə uyğunlaşdırılmasına və onlar tərəfindən qəbul edilməsinə çox ciddi təsir etmiş sufilərdən biridir (8, 57). Ə.Yəsəvi tərəfindən əsas qoyulan təsəvvüfi türk xalq ədəbiyyatı öz mövcudluğunu uğurla davam etdirmiş, müxtəlif təkkə və təriqətlər ətrafında birləşən şairlərin əsas bədii ifadə vasitəsi olmuşdur. Əhməd Yəsəvi müsəlman ərəb ordularının, hətta müsəlmanlığı qəbul etmiş türklərin döyüş, qan yolu ilə görəcəyi bu işi təsəvvüf yolu ilə həll edirdi. Yəsəvinin, əsasən, islam dilinin, islam düşüncəsinin türkün imkanı üslubu ilə və türk inanclarında yaşayan yer alması ilə bağlılığı idi. Yəsəviyə təriqətinin nümayəndələri Allaha yaxınlaşma yolunda söylədikləri həyəcan duaları (hikmətlərin) musiqi ilə, şeirlə, hətta rəqlə ifadə yolunu seçirdilər. Buradan belə fikir ortaya çıxır ki, Ə.Yəsəvi şeirinin xalq ədəbiyyatı üzərində təsiri çox böyük və uzun müddətli olmuşdur.

Bu böyük sufi-mütəfəkkir şeirlərini milli zövqə uyğun bir vəzndə, hecada yazdığı üçün türk xalqlarının yayıldığı bütün coğrafiyalarda davamçılar yetirmişdir. Bu baxımdan Azərbaycan türkcəsində yazan şairlərin də Ə. Yəsəvidən bəhrələnməsi şübhəsizdir. Ə.Yəsəvi üslubunun davamçıları təbii olaraq, əsasən,

xalq ədəbiyyatının təmsilçiləri arasından çıxmışdır. Həmin ədəbiyyatın ilk olaraq ən kamil və bitkin nümunələrinə daha çox XIII-XIV əsrlərdə təsadüf edilir. Bu isə daha çox həmin dövrdə yaşayıb-yaratmış Y.Əmrənin (1240-1320) yaradıcılığı ilə bağlıdır. “Qərb türkləri arasında Əhməd Yəsəvinin ən böyük varisi isə, heç şübhəsiz, bütün poeziyasının mayası səmimiyyətdən yoğurulan Yunis Əmrədir” (S.Xavəri).

Türk təkkə ədəbiyyatının ən böyük şairləri də bu dövrlərdə Anadoluda yetişmişdir. Təkkə ədəbiyyatında daha çox heca vəzninə üstünlük verən şairlər olmuşdur ki, bunlara Əhməd Yəsəvi, Yunus Əmrə, Hacı Bayram Vəli, Ərzurumlu İbrahim Haqqı və s. misal göstərə bilərik. Xalq arasında təkkələrdə yetişmiş təəvvüf əhli bu ədəbiyyatın özünəməxsus vəzn, qafiyə, dil, şəkil baxımından milli olan türk xalq poeziyasını yaradırdı. Bu ədəbiyyatın poeziyasını əsasən təşkil edənlər xalq arasından çıxan, təkkə təhsili görmüş sənətkarlar idi. İlk başlanğıcdan Orta Asiyada yetişən Yəsəvilik təriqətindən götürülən bu ədəbiyyat daha çox əsl xalq malı olaraq, elə xalq zövqünü, xalq ənənəsini yaşadan və onları təəvvüfi donda təqdim edən bir təkkə-xalq ədəbiyyatı idi. Bu ədəbiyyatın XIII əsrdə böyük nümayəndəsi Yunus Əmrə idi. Yuxarıda adı keçən təriqətlərə mənsub olan şairlərin yaradıcılıqları ilə Y.Əmrə poeziyasını tutuşdurarkən, fərqli məqamlara daha çox rast gəlmək olur. Görünür, elə bu səbəbdəndir ki, Səfəvi – qızılbaş ədəbiyyatının ən böyük nümayəndəsi olan Ş.İ.Xətayinin yaradıcılığında Y.Əmrənin təsiri daha çox hiss olunur. Bu baxımdan adı çəkilən şairin əsas tədqiqatçılarından olan M.Qasımlının fikirləri kifayət qədər məntiqlidir: Hər halda, Xətayi özündən əvvəlki ədəbi həyatda, sufi-dərviş poetik ənənəsində mühüm rol oynamış Y.Əmrə poeziyasına dərin ehtiram bəsləmiş və bu möhtəşəm şairin yaradıcılığı onun sənət dünyasının mühüm qaynaqlarından birinə çevrilmişdir (22, 31).

Bir türk təriqəti olan “Səfəviyyə” ocağına bağlı olan qızılbaş şairlərinin də Y.Əmrədən ciddi surətdə bəhrələnməsi şübhəsizdir. Y.Əmrənin əsərlərində ehtiva olunan geniş və sərbəst tə-

səvvüf fəlsəfəsi bəktəşilərə təsir etdiyi kimi qızılbaş türkmənlərə də təsir etmişdir (23, 283). Yunus Əmrə mənsub olduğu təriqətin, başlıca təbliğatçısı olmaqla yanaşı, onun şeirlərində ümum-təsəvvüf görüşləri və ümumbəşəri dəyərlər də geniş yer tutmuşdur. Yunus Əmrə türk poeziyasında sufizmin parlaq təmsilçisi olmuşdur. Y.Əmrə özündən sonra bütün türk sufi aşiq poeziyasına güclü təsir etdi. O, Azərbaycan aşiq poeziyasında Molla Qasıma, Şah İsmayıl Xətaiyə və Qurbaniyə güclü təsir göstərmişdir. Yunusun gücü, qüdrəti təkcə ilahinin verdiyi istedad deyil, həm də bu istedadın qədrini bilmək, onu yönəltmək iqtidarındadır. Yunusun yaşayıb-yaratdığı XIII əsrdə artıq ümummüsəlman mədəniyyəti konteksti dağılmış, xalq poeziyası, ana dilli şeirə, aşiq poeziyasına keçid başlamışdı. Y.Əmrə klassik Şərq (türk) sufi poeziya ənənələri ilə, anadilli şeirini, xüsusilə türk-Azərbaycan aşiq şeiri sintez edə bildi. Məhz Y.Əmrdən sonra poeziya sufizm haqqında sadə dildə böyük həqiqətlər söyləməyə başladı. Yunus poeziyada mürəkkəbliyin sadə, aydın poetikasını yaratdı.

Məlumdur ki, XI əsrdən başlayaraq təkkə ədəbiyyatı divan ədəbiyyatının formalaşmasında mühüm rol oynamışdır. Divan şairlərinin əksəriyyəti sufi meyilli olmuşlar. XIII əsrdən başlayaraq isə Anadoluda «suiri-hikmət» adı altında bir çox şairlər də yetişmişdilər. Mövlanə C.Rumi, Ahməd Fakih, Şeyyad Həmzə, Yunus Əmrə və Qayğusuz Abdal Anadoluda yetişən sirri-hikmətin təmsilçilərindən idilər. Bunlar yaşadıkları Anadolu bölgəsində xalqın düşüncə tərzinə böyük təsirlər göstərirdilər. Çünki bu dövrdə insanlar böhranlar, üsyanlar və istilafa məruz idilər. Bu sosial romantizmin içərisində təkkələr insanları eşqə və Allaha yaxınlaşmaq üçün bir hüsur və təcəlli qaynağı olmuşdur. Dolayısı ilə bir tərəfdən Anadolu səlcuqlarının sufilərə dərin hörmətləri onların monqol istilasından qaçan böyük sufilərin Anadolunu vətən etmələri burada mühüm rol oynamışdır.

Sufi poeziyası bir çox dillərdə yazılmışdır. Yaranmağa başladığı dövrlərdə – XI əsrin əvvəllərində sufi poeziyası əsasən ərəb dilində yazılıb-yaranmışdır. Daha sonralar isə ərəb dilini fars dili

əvəz etməyə başladı. Türk dilində isə sufi şeirləri XIII əsrdən etibarən yaranmağa başladı. Araşdırmalarda qeyd etdiyi kimi, islamın yaranmasından sonra, bu dinin və onun təsirindən ibarət olan təsəvvüfün formalaşması üçün müəyyən təşkilat şəklində qurulan “təkyə”lər ətrafında yaranmağa başlayan ədəbiyyatın şeiri heca vəznini qəbul etmiş, məhz bu təşkilat sayəsində heca vəznini, yazılı ədəbiyyatda əruzla mübarizəyə davam edə bilmişdir (24, 318).

Bu cür yazılan təsəvvüfi türk ədəbiyyatı dördlüklər formasında yazılması ilə şəkil, hecadan yararlanması ilə vəzn, sadə qafiyələrə yer verməsi ilə qafiyə, ən əsası isə sadə xalq dilindən yararlanması ilə ifadə baxımından ciddi şəkildə islamdan əvvəlki türk ədəbiyyatından bəhrələnməsi şübhəsizdir. Təkkə və zaviyələrdə özünə uyğun bir mühit tapan bu ədəbiyyat yüzillər boyu müsəlman türkün inanc və duyğularına bədii tərəcəmən olmuş, əxlaqi dəyərlərini qüvvətləndirmiş, yeni bir ruh və düşüncə genişliyi ilə həyata və kainata baxış tərziini dəyişdirmiş və onun mənəvi həyatını zənginləşdirmişdir (25, 339).

İslam şərqində orta əsrlərə aid bədii söz sərvətinin mühüm bir qolunu təriqət ədəbiyyatı təşkil edir. Ümumiyyətlə, təriqət ədəbiyyatı bu dövrün bədii-fəlsəfi düşüncəsində, dini-ədəbi məfkurəsində o qədər önəmli yer tutur ki, bütün orta əsrlər müsəlman aləminin söz sənətini və bədii sərvətini təriqət ədəbiyyatı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Bu tipdə yazılan əsərlərin həm kəmiyyəti, həm də keyfiyyəti o dərəcədə diqqətəlayiq və əhəmiyyətli ki, bunsuz islam şərqindəki ədəbiyyat bağı yoxsul və ən dadlı meyvələrini itirmiş bağa bənzəyər.

Orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı da ümumislam ədəbiyyatı müstəvisində qərarlaşdığından və çoxcəhətli tellər və əlamətləri ilə ona bağlandığından, nəhayət, bu sistemin bir parçası olduğundan onun da ədəbi meydanını təriqət ədəbiyyatı olmadan təsəvvür etmək mümkün deyil. Əgər təriqət ədəbiyyatı nümunələrini orta əsrlər ədəbiyyatımızın bədii məhsulları içərisindən çıxdaş etsək, yerində az şey qaldığını, ədəbiyyatımızın çoxəsrlik bir dövrünün kasıb bir görkəmə düşdüyünü görürük.

Azərbaycan ədəbiyyatında iki mühüm dini-fəlsəfi və bədii məf-kurəvi təriqət təmayülü mövcud olmuşdur: 1. Sufizm (təsəvvüf); 2. Hürufizm (20, 5).

F.Bayat yazır: "İslam dinini qəbul etməklə yeni bir mədə- niyyət çərçivəsinə daxil olan qonar-köçər türklərin doqquz yüz ildən çoxdur ki, sufi simvolikası ilə zəngin təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatları var. Sufizm orta çağ mədəni, siyasi həyatını əhatə edən dünyagörüş olduğundan ictimai-siyasi sferanın bütün sahə- lərini – atxitekturanı, miniatürçülüğü, musiqini, xalçaçılığı və xüsusən də bədii ədəbiyyatın yönünü, ideologiyasını müəyyən- ləşdirmişdir. Bədii təfəkkür bütün forma və məzmunu ilə sufiz- mə, onun bu və ya digər dərəcədə yayılmasına xidmət edirdi. Bertelsin dediyi kimi, sufi ədəbiyyatını öyrənmədən orta çağ müsəlman şərqinin mədəni həyatı haqqında aydın təsəvvür əldə etmək olmaz. Sufizmin mədəniyyətin bütün sahələrinə nüfuz et- diyi tarixi zaman Anadoluda Səlcuqlular və Osmanlı hakimiyyə- ti, Azərbaycanda Atabəylər və ondan sonrakı Qaraqoyunlular, Ağqoyunlular və Səfəvilər dövrü, Orta Asiyada Qaraxanlılar, Teymurilər, Şeybanilər dövründə baş vermişdir" (6, 255-256).

Orta Asiyada Ə.Yəsəvi və Hakim Süleyman Ata ilə başlandı- ğı qəbul edilən dini-təsəvvürdən türk təkkə ədəbiyyatı, türklərin Anadoluya köçüb yerləşmələrindən sonra Anadolu ərazisindən də geniş yayılmağa başladı. Anadoluya köçüb gələn türklər ilk öncə öz fikri fəaliyyətlərini davam etdirirdilər. Hələ bizə "Dədə Qorqud haqqında yazılan rəvayətlərdən məlumdur ki, Hz.Peyğəmbərin gös- tərişi ilə islamın müxtəlif xalqlar arasında məqsədli şəkildə yayıl- ması üçün müxtəlif istiqamətlərə nümayəndələr göndərilirdi. Türk- lərin də Anadoluya gəlişi bəlkə də bu məqsədlə idi. Bu ərazilərdə təsəvvüfün qısa bir zaman içərisində yayılması, Yəsəvi təriqətinin Anadoluda xalq məktəbi mərkəzi olan təkkələrin qurulmasına geniş imkanlar verirdi. Bir həqiqət də mövcud idi ki, "türklər islamı sevərəkədən qəbul etmişdilər". Bu təkkələrdən çıxan simalar vətənin ayrı-ayrı yerlərində yayılır və bununla da xalq içərisində bu ədəbiy- yatın yayılmasına imkanlar yaranırdı. Bu ədəbiyyatın ümdə mahiy-

yəti idi ki, təkkələrdə yetişən şairlər, xalqa sadə və gözəl bir dillə şeir, ilahilər söyləyirdi. Banarlı göstərir ki, “Anadoluda təriqət şairləri vasitəsi ilə zəngin və qüvvətli təsəvvüf ədəbiyyatı qurulmuşdur». (21, 285). Bu ədəbiyyatın Anadolu bölgəsində qurucuları əsasən Orta Asiyadan gələn Yəsəvi dərvişləri idi. Anadolu bölgəsində türk xalq poeziyasının yaradıcıları olan bu dərvişlər həm özlərinin öyrəndikləri təsəvvüf şeirini, həm də türkcə yaranan şeir və ilahiləri inkişaf etdirirdilər.

Bu dövrdə farsca, həm də türkcə şeirlərin yaranması paralel inkişaf edirdi. Bəzi şairlər Mövlana, Sultan Vələnd türkcə, həm də farsca gözəl əsərlər yazırdılar. Hacı Bəktəşinin əsərləri türkcəyə tərcümə kimi şərh edilirdi. Əhməd Bakih, Şəyyad Həmzə, Yunus Əmrə, Sultan Vələnd, Aşiq Paşa, Gülşəhri, Qayğusuz Abdal kimi türk-sufi şairləri xalq şeiri üslubunda yaranan sufi ədəbiyyatın təməlini qoymuşlar. Türkcə yazmaq sufiliyin xalq arasında daha tez yayılmasına yol açırdı. İslam xadimləri xalqın anlama biləcək bir şəkildə heca vəznilə və dördlüklər şəklində yazırdılar. Sonrakı əruz vəzni sufi ədəbiyyatının yaranmasında və inkişafında bu şairlərin böyük xidmətləri olduğunu görürük. Həmin dövrdə – yəni ərəb dilinin elm, fars dilinin poeziya dili olduğu bir vaxtda təkkələrdə ana dilində şeirlər yazılır, ana dilində xalq rəvayətlərinə yaxın mənəkabələr yaranırdı. Xüsusən Orta Asiya yəsəvi dərvişləri, sonradan işanizm kimi formalaşdılar və tamamilə xalqın içində yayıldılar. Onların yaratdığı ədəbiyyat xarakteri etibarlı ilə şifahi idi.

Ümumiyyətlə, türklər islamı qəbul edəndən sonra onların milli şüurlarında da yeni inqilablar baş verməyə başladı. Belə ki, Mehmet Kaqlan yazırdı: “Türklər XI əsrdən öncə Asiyada dünyanın ən qüvvətli əkinçiləri olaraq yaşayırdılar. İslamiyyətdən öncəki türk dastanlarında maddi qüvvətin, dünyaya hakimliyin ən üstün qüvvət olaraq tapındığını görürük” (26, 3). Türk-Azərbaycan təsəvvüf şeirinin əsası Mövlanənin, Yəsəvinin, imam Qəzalinin yaratdığı poeziyanın əsasında təşəkkül tapmışdır.

Türkcə yazan şairlər də yaranmış ədəbi sistemdən (divan ədəbiyyatının şəkil və vəznləri) uzun müddət kənara çıxma bilmədi-

lər. Yalnız təkkə və aşiq şeirinin təsiri ilə klassik divan ədəbiyyatı XIII yüzildən sonra milli vəznə – hecaya keçə bildi. Təbii ki, türk divan ədəbiyyatı bir tərəfdən vəzn, janr, şəkil, məzmun baxımından ümumşərq (daha doğrusu fars) ədəbiyyatının tərkib hissəsi, digər tərəfdən ruhu, dili baxımından milli ədəbiyyatdır.

Klassik divan, həmçinin təkkə ədəbiyyatının da bir hissəsi (xüsusən əruzda yazılan əsərlər nəzərdə tutulur) bu kontekstdə öyrənilməlidir. Türk sufizminin, təkkələrdə yaranan ədəbiyyatın və ya təsəvvüf ədəbiyyatının, həmçinin aşiq şeirinin ən böyük xidməti türk folklor ənənəsi ilə divan ədəbiyyatının arasında körpü salmaq, onları bir-birinə yaxınlaşdırmaq, nəhayət, milli vəzn və şəklın qələbəsini təmin etmək olmuşdur. Vaqif, Məhdımqulu məktəbi məhz bu qələbənin nəticəsi idi.(6, 258)

Məlumdur ki, təkkə-təriqətlərin fəaliyyət məkanı olaraq qəbul edilən təkkə və zaviyələr dərviş və sufilərin yığışıb söhbət və zikr etdikləri yerlərdir. Bu məkanlar islam dünyasında dərğah, zaviyə, təkkə, xanəğah, ribat, asitanə kimi müxtəlif adlar altında gəlib bizə çatmışdır. Zikr məclislərində bəstəli olaraq ilahilər oxunduğu üçün seir və musiqi dünyası təkkələrlə yaxından əlaqəli idi. Başqa sözlə, təkkələr, dini və ictimai funksiyası ilə yanaşı, ədəbiyyat və incəsənətin mühafizə və inkişafında rol oynamışdır. Təkkə-təsəvvüf ədəbiyyatı isə təsəvvüflə bağlı mövzuları əhatə edən ədəbiyyatdır. Bu ədəbiyyat iki qola ayrılır:

1. Təkkə ədəbiyyatı və ya təsəvvüfi xalq ədəbiyyatı.
2. Təsəvvüf ədəbiyyatı.

A.S.Levent ədəbi əsərləri mövzularına görə təsnif edərkən təsəvvüf ədəbiyyatına aid əsərləri dörd bölməyə ayırmışdır:

- a. Təsəvvüf nəsvəsi içində yazılmış təkkə şeirləri: ilahilər, nəfəslər, nitqlər, dövriyyələr;
- b. Təsəvvüfi təriqətlərin əsasları və “ədəb və ərkan”ından bəhs edən tədris əsərləri;
- c. Övliya təzkirələri, təbaqat və mənəqib kitabları;
- d. Təsəvvüf terminlərini açıqlayan əsərlər (1, 324).

Təkkə şeiri təsəvvüf ədəbiyyatının ən geniş və təsirli, ən səmimi və lirik qolu olub, əsasən, iki yolla inkişaf etmişdir. Bunlardan:

Birincisi, tarixi inkişaf içində Xorasandan Anadoluya gələn və orada yerləşərək əski şaman dünyagörüşü ilə bəzi yerli inanc-ları birləşdirməklə türk xalq şeirinin gözəlliklərindən maksimum yararlanmaqla yaradılan və XIII əsrdən başlayaraq günümüzə qədər gələn ələvi-bəktəşi şeir ənənəsi, geniş mənada, ədəbiyyatdır.

İkincisi, Xoca Əhməd Yəsəvi ilə XII əsrin ilk yarısından başlayan, öncə hecada, sonra əruzda yazılan, zaman-zaman klassik ədəbiyyatın da məhsulu kimi öyrənilən səfəvi, hürufi, bayrami, mövləvi, nəqş-bəndi şairlərinin əsərləridir.

Təkkə poeziyasının bu iki qolu arasında təbii ki, bənzərlik, yaxınlıq fərqlərdən daha çoxdur. Belə ki, hürufiyyə təriqətinin ölməz şairi Nəsimi, səfəviyyə təriqətinin böyük şairi Xətayi yeddi ulu ələvi-bəktəşi ozanı içinə alınmış, ələvi-bəktəşi şeir xəzinəsinin ən mötəbər şairləri sayılmış və bu ədəbiyyatın yol, ərkan, poetik düstur kimi kriteriyalarını yaratmışdılar. Bir sözlə, ələvi-bəktəşi çizgisinə yaxın olan səfəvi, hürufi, bəzi məlami-bayrami şairləri də bu zümrə tərəfindən özümsənmişdir. Bunun əsas səbəbi bəzi ortaq mövzuların, ortaq düşüncənin və nəhayət, ortaq şeir ənənəsinin olmasıyla bağlıdır.

Türk-Azərbaycan təsəvvüf şeirinin əsası Mövlanənin, Yəsəvinin, Qəzalinin yaratdığı poeziyanın əsasında təşəkkül tapmışdır. Mövlanənin görüşləri əsasında yaranmış məktəblər (təbii ki, burada ayrı-ayrı təriqətlər nəzərdə tutulur) əsil mənada eşq və cəzbə yolunda olmuşlar. Mövlanənin fikir dünyasında ilahi eşq vasitəsilə öz varlığını yox edib Allaha qovuşmağa çalışan insan üçün məhəbbət əsas mövzulardan biridir. İnsan maddi dünyadan qaçmaq istəyir. Bu fikrin ən aydın ifadəsi mövləvililiyin səma mərasimidir. İslam təriqətlərinin bir çoxunda müxtəlif formalarda yer alan səma öz ideal şəklini mövləvilikdə tapmışdır. Səma məclisini tamamilə rəqs anlayışı ilə eyniləşdirmək olmaz. Səmada, əlbəttə rəqs elementləri olsa da, onlar əsas deyil. Burada əsas məqsəd müvəqqəti də olsa,

gündəlik maddi qayğuları unudub, Allahı yad edib qəlbən yüksəlməkdir. Mövlanənin dediyi kimi, bu yüksəlmə insanı Allah ilə birləşdirir. Təsəvvüf təliminin məqsədi, Allaha yaxınlığı insana başa salmaq və insanı varlığın özü ilə təmasa gətirməkdir. Səma bu nəticənin alınmasında ən böyük yardımçılardan biridir. Mövlana böyük ruh yüksəkliyi ilə təsdiq edir ki, ilahi eşq olmasaydı, dünya hərəkət etməzdi. O, köülləri dövr edib fırlanmasının da eşqdən olduğunu göstərir. Mövlanənin ilahi eşqi dəfələrlə ekstaz halında onun varlığını bürümüşdür.

Beləliklə, Mövlanaya görə, səma və musiqi möminləri maddi dünyadan az bir vaxt kəsində olsa da, uzaqlaşdıran və Allaha yaxınlaşdıran vasitədir. Onun kəramətlərindən biri də o idi ki, qədəh düzəldib içini od ilə doldurub müridlərinə içirmişdir. Mövlanə 1244-cü ildə Şəms Təbrizi ilə görüşünə, 37 yaşına qədər böyük şöhrəti və çoxlu müridləri olan kamil bir sufi idi. Onun türk sufizminin korifeyi səviyyəsinə qalxması Şəms Təbrizidən sonra mümkün oldu. Qeyd etmək lazımdır ki, Mövlanə Cəlaləddin Rumi Şeyx Nizami Gəncəvidən sonra farsca yazmış ikinci böyük Türk şairidir. Türk ədəbiyyatında bir dahi – Nizami Gəncəvi "Şeyx", iki dahi – Cəlaləddin Rumi və Məhəmməd Füzuli "Mövlanə" titulluna layiq görülüb və bütün dünya bunu məmnuniyyətlə qəbul edib. İki Mövlanə türk ədəbiyyatında sufizmin iki ən uca zirvəsi, 33 il ömür sürmüş əbədi gənc Ş.Şəbüstəri isə bu zirvələrin ağırlığını çiyinlərində saxlayan əbədiyyət sütunudur (15, 7).

Mövlanə ilə Şəmsin görüşünə elmi qiymət verən görkəmli alim AMEA-nın müxbir üzvü Azadə Rüstəmzadə İran alimi B.Firuzanfərə istinadən yazıb: "1244-cü ilin payızında dünyagörüşünə əsaslı şəkildə təsir göstərən, şəxsiyyəti sehr və dumanlara bürünmüş bir nəfər sufi dərvişlə – Şəms Təbrizi ilə tanış oldu və bu tanışlıq onun sakit həyatını tamamilə alt-üst etdi. Mövlanə mədrəsəni, mühazirə və moizələri tərk etdi, xarici aləmlə praktiki olaraq əlaqəni üzdü. Şəmslə olan təmasdan onun mənəviyyətinə bir ayrı bucaqdan işıq düşmüşdü, o özündə tamamilə başqa bir xislət kəşf edirdi. Bu yaxınlıq onda mürgüləyən və mövcu-

diyyatından heç kimin, hətta özünün belə xəbəri olmadığı fəvqəladə ülvi hisslərə təkan verib onları oyatmışdı. Şəms onun üçün İlahinin Yer üzündəki təcəllasına çevrilmişdi... Saatlar, günlər, aylarla o, Şəmslə baş-başa verib ilahi söhbətlərə dalır və özünü ilahi nurlar aləmində hiss edirdi" (17, 11).

Şəms Təbrizi otuz beş yaşında olduqca gözəl, yaraşığı, qürurlü, eyni zamanda qeyri-adi dərəcədə də savadlı, məlumatlı – sufizmi dərindən bilən dönməz əqidə sahibi, bəlağət elmlərinə və ilahi vergisi olan çox cazibəli nitq qabiliyyətinə malik, nitqi ilə insanları ovsunlayan, dəmir kimi məntiqi ilə hər kəsi öz təsiri altına salan, magik imkanlara malik fərasətli şair və alim idi. Cəlaləddin Rumi onunla bir mağaraya girir və həftələrlə ona qulaq asmaqdan doymurdu. Mürşidin bu haləti həm onun oğlanlarını, həm də yüzlərlə müridini əsəbiləşdirir. Onlar Mövlanənin Şəmslə intim əlaqəsindən şübhələnirdilər. A. Şükürov yazırdı: "Şəmsəddin Təbrizinin ideya və baxışları Cəlaləddinə həlledici təsir göstərmişdir. Dərvişə odlu və səmimi şəkildə bağlanan Cəlaləddinin ondan ayrılmağa gücü çatmırdı. Cəlaləddin mədrəsədə məqalələri buraxır, şagirdləri və ailə üzvləri ilə çox nadir hallarda görüşürdü. Bu isə olduqca böyük narazılıqla qarşılandı. Əvvəlcə sakit pıçılıtlar, sonra isə açıq hədələr (Şəmsəddin Təbrizinin əleyhinə) başlandı. Hətta Şəmsəddinin həyatına uğursuz qəsdlər də olmuşdur. Şagirdlərin sakitləşməyəcəyini hiss edən Şəmsəddin 11 mart 1246-cı ildə gizli surətdə Konyadan çıxaraq Dəməşqə qaçır. Əhvalı pozulmuş Cəlaləddin yeganə inandığı oğlu Sultan Vələdi Şəmsəddinin arxasınca Dəməşqə göndərir. O, məktubunda acizənə surətdə geri qayıtmasını xahiş edirdi. Şəms və Vələd piyada Konyaya qayıdılar. Şagirdlər Şəmsi düşməncəsinə qarşıladılar. Fiziki hədələr davam etdirilirdi. Cəlaləddin özü isə sevincindən göyün yeddinci qatında idi. Lakin Şəmsin düşmənləri yanılmamışdı və bu dəfə birdəfəlik yox oldu. Bu hadisə 1247-ci ilin ortalarında baş vermişdir. Mənbələrdə bir sıra versiyalar irəli sürülür. Onlardan biri belə idi ki, Şəms Cəlaləddinin kiçik oğlu Ələddin tərəfindən xəncərlə öldürülmüş və quyuya atılmışdır.

Onu quyudan çıxaran Sultan Vələd Şəmsi torpağa basdırmışdır” (18,466-467). Əldə olan məlumata görə, bu hadisə Cəlaləddin Rumidən gizlədilmiş, o, Dəməşqə gedərək Şəmsi axtarmışdır. Dərddən Cəlaləddinin vəziyyəti ağırlaşır və hamı düşünür ki, o, dəli olacaq. Lakin Allahın köməyi, buyruğu və iradəsi ilə o dönüb şair olur (“Şəms” imzası ilə yazır). “Divani-Şəms Təbrizi”ni yaradır. Mənbələrin verdiyi məlumata görə, Şəms Təbrizinin oğlu Ələddin tərəfindən öldürüldüyünü biləndən sonra oğlundan imtina edir və o öləndə dəfninə getmir... Şəmsdən sonra o “Səma” adlanan rəqslərə baxıb təskinlik tapmış (15, 7).

Əminliklə qeyd edilməlidir ki, Mövlanə Cəlaləddin Rumi ilə Şəmsəddin Təbrizi arasındakı münasibət cinsiyyət üzərində yox, ülvyyəət məqamında qurulmuşdur. Bu ilahi sevgi və mütləq bir eşq idi. Tarixdə onların obrazı əl-ələ tutub Allaha doğru gədən müqəddəslər kimi qalacaq. A.Rüstəmzadənin dediyi kimi, Şəms Mövlana üçün Tanrı məzhəri idi. Sufilərə görə isə belə bir varlıq yox ola bilməzdi. Ona görə də Mövlanə heç vaxt Şəmsi unutmamışdı. Cəlaləddin Rumi özündən əvvəlki böyük sufileri – Sənan və Əttarı, Mütənnəbini, böyük Mənsur Həllacı, Bəyazid Bistamini, imam Qəzalini, Dəməşqdə dərs deyən İbn əl-Ərəbini yaxşı mənimsəmişdi.

Vəhdəti-vücut fəlsəfəsini sufizmlə – mistizmlə birləşdirən, İbn Ərəbi ideyalarını davam etdirmiş, cəmi 33 il yaşamış görkəmli Azərbaycan filosof və şairi M.M.Şəbüstərinin də təsəvvüfə dair qiymətli əsərləri vardır. Həmin əsərlər bunlardır: “Həqiqül-yəqin” (İnamın gerçəkliyi), “Miratül-mühəqqiqin” (Araşdırıcıların güz-güsü), “Gülşəni-raz” (Sirlər bağçası), “Səadətnamə” (Səadət kitabı). Bu əsərlərin dördü də farsca – ilk ikisi nəslrlə, son ikisi isə nəzmlə yazılıb. O, həm də xeyli qəzəl və rübainin müəllifidir. Bunların içərisində ən məşhuru “Gülşəni-raz” adlı əsəridir. Bu əsər Əmir Hüseynin suallarına cavab olaraq yazılmışdır. M.Səbüstəri varlıq məsələləri, təsəvvüfi düşüncələr, eşq, qadın, mənlik, ruh, metafizik aləm və s. dair mövzuları məcazi dillə yazır. “Gülşəni-raz” çox bəyənilmiş və əsrlərlə oxunmuşdur.

Bir sufi nəzəriyyəçisi və şairi kimi M.Şəbüstəriyə dünya şöhrəti gətirmiş "Gülşəni-raz" əsərini sufizmin əsas kitablarından biri, ensiklopediyası kimi qiymətləndirmək olar. 1317-ci ildə Xorasanın böyük sufi alimi Seyid Hüseyn Hərəvi (1246-1320) Şəbüstəriyə bir məktub göndərərək ondan sufizmə dair 15 çətin suala şeirlə cavab verməsini xahiş edir. İndiyədək şeir yazmadığını bəhanə edərək və nəsrə yazdığı əsərlərdə bu sualların cavabları açıqlandığını bildirərək Şəbüstəri bu xahişdən boyun qaçırmaq istəyir. Nəhayət (və xoşbəxtlikdən!), yaxın bir adamının xahişi ilə o, ilk nəzm əsəri olan "Gülşəni-raz" məsnəvisini yazır. "Gülşəni-raz" təxminən min beytdən ibarətdir.

Yetmiş beş beytdən ibarət dibaçədə müəllif İbn Ərəbinin vəhdəti-vücuda dair gizli mənalarla, rəmzlərlə dediyi həqiqətləri açıq poetik mətnlərlə şərh edir. "Gülşəni-raz" məsnəvisi təsəvvüflə bağlı məsələlərə həsr olunduğu üçün daha çox təsəvvüf məzmunlu bir əsər kimi tanınır. Fikrimizcə, "Gülşəni-raz"ı bütövlükdə götürdükdə bədii fəlsəfi əsər saymaq daha məqsədəuyğun olardı. Əsərdə bütövlükdə sufizmin elmi-nəzəri məsələləri işıqlandırıldığı kimi, filosof-şairin mövzu və dövrlə bağlı əxlaqi-didaktik görüşləri də öz əksini tapmışdır... "Gülşəni-raz" yüksək bədii keyfiyyətləri ilə seçilən sənət əsəri-poeziya örnəyidir"(28, 4-5). Şəbüstərinin ölümündən üç il əvvəl bu əsər onlarla müəllif tərəfindən tərcümə edilmiş, ona 40-a yaxın şərh yazılmış, XIX əsrdən etibarən Avropada da tanınıb məşhurlaşmışdır.

Ömrü boyu səyahət edib, daim öz biliyini təkmilləşdirən M.Şəbüstəri Aristoteli, Platonu, İbn Sinanı, İbn Ərəbini, Əbu Həmid Qəzzalini, Nəsirəddin Tusini, Mənsur Həllacı, Bəyazid Bistamini, Fəridəddin Əttarı dərinləndirən öyrənmiş, mənimsəmiş və onlara əsaslanmışdır. "Gülşəni-raz" poemasının bütün mahiyyətindən keçən əsas ideya varlığın vəhdətinin panteistik əsaslandırılmasından ibarətdir. Burada belə bir mətləb irəli sürülür ki, dünyanın hər zərrəsində Allah – insandır, Allah maddi aləmin ayrı-ayrı predmetlərindədir. Şəbüstəri sübut edir ki, dünyanın hər zərrəsində Allah var. Beləliklə də, o, Allahı və təbiəti panteistikcəsinə eyniləşdirir.

Şəbüstəri varlığın vəhdətindən çıxış edərək dünyanın vəhdətini sübut edir, beləliklə də, o dünyanın həm fəlsəfi, həm də dini ikiləşməsinə qarşı çıxır. Poemada qüvvətli bir tərzdə rasi-onalizm inkişaf etdirilir, ilk dəfə ortodoksal islama onun nümayəndələrinə tənqidi münasibət bildirilir, etik ideyalar irəli sürülür. Şəbüstəri yoxluğu mütləq varlığın güzgüsü hesab edir. Ona görə göy üzü göz bəbəyində gizlənir, ağcaqanadın bədənindəki əzalar eynilə fildəki kimidir. Şəbüstəri vəhdəti - vücudun düsturunu bu sualı cavablandırarkən belə yazır: "Əgər bir damlanın ürəyini yarsan, ondan yüzlərlə pak dəniz qopar; Əgər bir ovuc torpağa baxsan, jnda minlərcə insan görərsən".

Ümumiyyətlə götürüldükdə isə bədii ədəbiyyatda – poeziyada sufizmin bədii – fəlsəfi ifadəsinə XIII əsrin sonu – XIV əsrin önlərində yaşamış dahi Azərbaycan alimi Şeyx Mahmud Şəbüstərinin sufizmin ensiklopediyası səviyyəsində dayanan "Gülşəni-raz" əsərinin müddəaları prizmasından nəzər salınmalıdır. Çünki XIII-XVI əsrlər arasındakı 400 il Azərbaycan ədəbiyyatında sufizmin ən güclü təkamül dövrüdür və bu dövrün ən qiymətli əsərlərindən biri məhz Şəbüstərinin "Gülşəni-raz" əsəridir. Fəlsəfə ilə poeziyanın ən kamil (və bərabərhüquqlu) vəhdəti bu əsərdə ortaya çıxır. İlk dəfə fəlsəfə tam hüquq və statusla məhz bu əsərdə poeziya dilində danışır. Əslində sufizmin bizim ədəbiyyatdakı təkamül yolunu məhz belə müəyyənləşdirmək olar: fəlsəfədən poeziyaya! Şəbüstəri bu yolun nəzəri zirvəsi (və başlanğıcı!), Füzuli isə bu yolun poetik zirvəsi və yekunudur. Azərbaycan sufi poeziyasına M.Şəbüstərinin təqdim etdiyi hüc-rədən daxil olmaq mümkündür (15).

XIII-XIV əsrlər Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatının görkəmli nümayəndələrin-dən olan Mahmud Şəbüstərinin yaradıcılığında fəlsəfə poeziyasının nisbəti məzmun və formanın nisbəti statusundadır. Mövcud ədəbiyyat tarixi kitablarında Mahmud Şəbüstərinin "XIII-XIV əsrlər inkişaf edən sufi poeziyasının görkəmli nümayəndələrindən biri" (29, 213) hesab edilməsinə baxmayaraq, o, daha çox filosof kimi məşhurdur. Şairin "Gülşə-

ni-raz” və “Səadətnamə” əsərləri simvollarla öyrənilən sufi poeziyasının öyrənilməsi üçün əlverişli zəmin yaradır (15).

Mahmud Şəbüstəri Şərq fəlsəfi fikir tarixində fəlsəfi düşüncənin inkişafında xüsusi yeri olan bir filosof şairdir. O, həm fəlsəfi, həm də sufi poetik əsərlərində sufyanə problemlər yürüdür, onlar üzərində geniş mükəllimlərin asılmasına imkanlar yaradır. Məhz buna görə də onun yaradıcılığında xüsusi yer tutan “Gülşəni-raz” əsəri sufi poeziyasının və başqa elm sahələrinin öyrənilməsi üçün geniş imkanlar yaradır. Onun bütün həyatı elmləri öyrənməklə keçmişdir. Qoyub getdiyi zəngin irs içərisində “həqqəl-yəqin fi mərifəti rəbbul-ələmin” (Aləmləri yaradanı tanıtmaq üçün gerçək həqiqət), “Miratül-muhəqqin” (Həqiqət arayanların güzgülü) kimi fəlsəfi əsərləri ilə bərabər, bədii düşüncənin məhsulu olan “Səadətnamə” və “Gülşəni-raz” əsərləri şairin poetik düşüncəsinin dərinliyindən xəbər verir. Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsəri onun yaradıcılığında xüsusi yer tutur və müəllifə şöhrət gətirən əsər olmuşdur.

F.Bayat, əsasən, Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatının bu xüsusiyyətlərini əsas götürərək Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatını beş kateqoriyada öyrənməyin mümkünlüyünü hesab edir:

1) Təkkə poeziyası (buraya XII yüzildən XX yüzilə qədər təriqət şairləri tərəfindən yazılan müxtəlif şeir növləri daxildir),

2) Dərviş rəvayətləri, yaxud mənəkəbnamələr,

3) Əsasən, ələvi-bəktəşi ənənəsində mövcud olan və bəktəşi lətifələri adı ilə bilinən lətifələr.

4) Təkkə qəzavat dastanları,

5) Təsəvvüf ideyalarını dünyəvi mövzular fonunda yayan eşq dastanları, yaxud eşqnamələrdə özünü göstərən dərvişlik yolunun bədi-estetik təqdimi.

Belə ki təkkələrdə və ya təkkəyə yaxın çevrələrdə yaranan bu ədəbiyyat müxtəlif – təsəvvüf ədəbiyyatı, sufi ədəbiyyatı, dini-təsəvvüf ədəbiyyatı, dərviş ədəbiyyatı və s. – adlar altında səciyyələndirilmiş və öyrənilmişdir. Bizcə, bu spesifik ədəbi prosesə təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı deyilməsi düzgündür. Əvvəla, hər

bir termin kimi “təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı” termini altında müəyyən bir anlayış və bu anlayışı ehtiva edən kateqoriyalar başa düşülür. Təkkə ədəbiyyatı təkkələrdə, zaviyələrdə, xanagahlarda, dərğahlarda, pirlərdə, ocaqlarda yaranan dini-mənkabəvi məzmunlu, təriqət yönü, təbliği mahiyyətli ədəbiyyatdır. Ayırı-ayrı sufi cərəyanlarının yaranması nəticəsində XI-XII yüzillərdə təsəvvüf institutlarının formalaşması prosesi başlandı. Məhz elə bu dövrlərdə təriqət əhlinin bir yerə toplanıb rituallarını keçirdikləri, söhbətlər apardıkları, hətta gecələr qaldıkları, təhsil aldıkları xüsusi təlim binaları (zaviyə, xanagah, təkkə, dərğah və s.) yarandı.

Təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı termininin dini-təsəvvüfi, yaxud sufi ədəbiyyatı istilahından fərqləndirən başlıca cəhət “təsəvvüf və ya sufizm” termininin daha geniş mənə bildirməsi, dini-fəlsəfi anlam ifadə etməsidir. Həm də dini-təsəvvüfi ədəbiyyatı təkkələrin qurulmasından öncəki dövrü də özündə ehtiva edir. Dini-təsəvvüfi ədəbiyyat sufizmin nəzəri əsaslarını şərh edən traktat, risalə və s. bildirir. Halbuki biz təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı terminini konkretləşdirərək bu ad altında yalnız folklorla divan ədəbiyyatı arasında spesifik yer tutan türk poeziyasını, təkkə dastanlarını, dərviş rəvayətlərini və vəli mənkabələrinin məcmusunu nəzərdə tutmuşuq (6, 260).

Təsəvvüf sairləri arasında rəmzli dili ilk dəfə işlədən Əbu Səid Əbul-Xeyrdir. Təsəvvüf şerini də ilk dəfə ortaya çıxaranın o, olduğu söylənilir. Hər nə qədər sonrakı çağlarda farsca yazan Sənai, Əttar və Mövlanə kimi böyük sufi şairlər yetişmişlərsə də, bu məsələdə Əbu Səid öncül qəbul edilir.

Azərbaycan ədəbiyyatında Babakuhi Şirvani, Nizami Gəncəvi, Mahmud Şəbüstəri, İmadəddin Nəsimi, Qasimi Ənvar, Dədə Ömər Rövşəni, İbrahim Gülsəni, Sah İsmayıl Xətai, Məhəmməd Fuzuli, Əbulqasım Nəbati, Həmzə Nigari kimi sufi şairlər təsəvvüf ədəbiyyatı sahəsində ölməz əsərlər yaratmışlar. Azərbaycan sufiləri arasında ilk dəfə divan yazan Babakuhi Bakuvidir. Onun ərəb dilində ədəbi əsərləri ilə bərabər ona aid edilən bir divan da vardır. Təsəvvüf mövzulu seirlərin toplandığı bu divan fars dilində yazılmış

269 qəzəldən ibarətdir. Divanın adı da “Baba Kuhi” kimi verilmişdir. Bu divanın səhvən ona istinad edildiyi də qeyd olunmuşdur.

Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatının nəzm sahəsində bir çox görkəmli şəxsiyyət yetişmişdir. Bunlardan biri XII əsrin dahi şair və mütəfəkkir sufisi Nizami Gəncəvidir (1141–1209). Nizami şeyx olub, Əxi Fərəc Zəncaninin mürididir. Ömrünün axırlarında guşənişinliyi qəbul edərək batini saflaşdırma ilə məşğul olmuşdur. Onun «Xəmsə» adlı məşhur beş mənzum əsərindən başqa, 20 min beytlik divanı da vardır. Əsərlərində çoxlu sufi fikir və rəmzləri işlətməmişdir. Azərbaycan ədəbiyyatının Azərbaycan türkcəsi ilə yazan ilk nümayəndələrindən olan İzzəddin Həsənoğlu da tanınmış sufi seyxi olmuşdur. İmadəddin Nəsiminin şeirlərinin, demək olar ki, hamısı təsəvvüfanədir. O, təkkə ədəbiyyatının Azərbaycan türkcəsi ilə yazılmış ən gözəl nümunələrini ədəbiyyatımıza gətirmişdir. Divanları əsrlərlə zövqlə oxunan Dədə Ömər Rövşəni və İbrahim Gülşəni Seyid Yəhyanın ədəbi və təsəvvüf sahəsindəki ən mühüm davamçılarıdır.

F.Bayat kitabın sonrakı hissələrində təsəvvüf və ya təkkə şeirinin fəlsəfi-ideoloji istiqaməti, təkkə dastanları, o cümlədən təsəvvüfi qəhrəmanlıq dastanları və eşq dastanları haqqında söhbət açır, eşq dastanlarının funksional mövqeyinə və eşq dastanlarında verginin (buta) funksional-semantik özəlliyinə nəzər salır. Müəllif burada təkkə dastanı anlayışına aydınlıq gətirir, təkkə şeirinin əsas qolları və növləri, xalq ədəbiyyatından və divan şeirindən alınan nəzm şəkilləri haqqında məlumat verir. F.Bayat kitabda, həmçinin aşıqlıqdan aşıqlığa keçid, ozan-aşıq və təsəvvüf şairi-aşıq münasibətlərinə aydınlıq gətirir: “XII yüzilin birinci yarısından folklorla söykənən, dil və vəzn baxımından xalq şeirindən seçilməyən, ancaq fəlsəfi-əxlaqi, dini-irfani sistemi, istifadə etdiyi sufi rəmzləri baxımından yeni bir ədəbiyyat, yeni bir şeir növü yaranmışdı. Güclənməkdə olan xalq sufizminin təsiri altında XIV yüzildən başlayaraq mövləviyyə və işakiyyə kimi ortodoks təriqət şairləri də Əhməd Yəsəvi – Yunus Əmrə şeir ənənəsində yazmağa başladılar... Aşıq şeirində nə qədər sufi simvolikası, təriqət terminləri

işlədilsə də, əsas yeri profan mövzulara, bəşəri eşqə, real gözəlin təsvirinə həsr edilmiş şeirlər tuturdu. Beləliklə, təkkədən çıxan və getdikcə müstəqil zümrə təşkil edən aşıqların tarix qarşısında ən böyük xidmətlərindən biri türkcənin dil gözəlliyini qorumaqla yanaşı, həm də türk etnik mədəniyyətində yeni hadisə olan eşq dastanlarını yaratmaları oldu”(6, 194).

XV-XIX yüzillər ərzində türk ədəbiyyatında, xüsusən də Osmanlı və Azərbaycan ərazisində mənəvi mədəniyyətin üst qatında aşiq və təkkə ədəbiyyatı dururdu. Aşiq ədəbiyyatı müraciət etdiyi kütlənin çoxluğuna və nüfuz dairəsinin genişliyinə görə, heç şübhəsiz, ümumədəbi prosesin ön cərgəsində olub, aparıcı mövqe tuturdu. İctimai-siyasi roluna və bədii dəyərinə görə aşiq ədəbiyyatı adları çəkilən bölgələrdə XIX əsrə qədər hakim mövqeyini saxlaya bildi.

Təsəvvüf – İslam həyatının və mədəniyyətimizin bir parçasıdır. Ortaya çıxışından bəri hər zaman maraq mərkəzində olmuşdur. Bu gün də istər düşüncə sistemi olaraq, istərsə də həyat tərzi və tərbiyə üsulu olaraq həm maraq çəkməkdə, həm də müxtəlif mübahisələrə mövzu edilməkdədir. Xüsusilə Qərbdə, Amerikada təsəvvüfün həm təriqətlərdəki tərbiyə metodu, həm də düşüncə planındakı üslubu maraq dairəsindədir. Təsəvvüf islam zəminində yaranmışdır, desək, yanılmazdır. Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, bu cərəyanda xristian, iran, hind və yunan təsirlərinin də izi görünür. Hamı qüvvə haqqında Platonun təlimi müsəlman sufilərini onların ürəklərinə dammış belə bir aydın nəticəyə gətirdi ki, dünya ilahi vücudu əks etdirən güzgüdür. Dünya ancaq zahiri cəhətdir. Sufilərə, mistiklərə görə, mütləq həqiqətə çatmaq üçün zahiri cəhətdən üz çevirmək lazımdır. Bu baxımdan, təsəvvüf nə sadəcə ibadət, itaət, zöhd, nə də əxaqdır. O, yad ünsürlərdən təmizlənməklə ilahi varlığa çatmaq üçün mümkün olan bir hadisədir.

Konkret desək, ərəbin zehniyyəti, farsın lisanı və türkün ruhunun mədəni-tarixi vəhdəti sayəsində təşəkkül tapmış ümummüsəlman mədəniyyəti də IX-XIII əsrləri əhatə edir. Tarixi baxımdan isə bu, Şərqdə 500 il hökmdarlıq etmiş Abbasilər sülaləsi zamanına

(758-1275) təsadüf edir. Belə ki, Şərqdə ümummüsəlman mədəniyyəti kontekstinin dağılması Abbasilərin süqutu zamanından – XIII əsrin sonlarından başlanır. Məhz bundan sonra hər bir xalqın ədəbiyyatında ana dilli poeziyaya meyil güclənir, ədəbiyyatda ümumşərq amilini (bədi universalizmi) millilik amili üstələməyə başlayır. Oğuz - səlcuq mədəniyyəti təşəkkül tapır – XVI əsrdə zirvələşir. "XI-XII əsrlər müsəlman mədəniyyətinin təşəkkülündə ümumən türk təfəkkürü kimi, Azərbaycan təfəkkürü də iştirak edir, lakin müsəlman mədəniyyətində bütünlüklə reallaşa bilmir; bir tərəfdə xəmsələr, ikinci tərəfdə oğuznamələr yaranıb yayılır. Şübhəsiz, Azərbaycan təfəkkürü nə qədər defferensial hadisə olsa da, müsəlman mədəniyyətinə özünün ümumtürk konteksti ilə çıxır... Şəhərlərdə müsəlman mədəniyyəti inkişaf edir, əyalətlərdə isə tarixi - etnik keyfiyyətlər qorunur, onlar arasında qarşdurma ilə yanaşı, qarşılıqlı zənginləşmə də mövcud olur. Məhz bu proses nəticə etibarını ilə XIII-XVI əsrlərin Azərbaycan oğuz - səlcuq mədəniyyətini formalaşdırır"(14, 5).

Təsəvvüfün ilk dövrlərində ədəbi baxımdan diqqətəlayiq bir tərəqqi olmadığı kimi, ilk sufilər dini hiss və həyəcanlarını, əsasən, qısa cümlələr şəklində söyləmiş, şeirə çox diqqət yetirməmişlər. Odur ki, təsəvvüf ədəbiyyatında ortaya çıxan ilk əsərlər nəsr formasındadır. İlk əsrlərdəki təsəvvüfi əsərlər ərəbcə yazılmışdır. IV-XI əsrdən etibarən farscanın, VIII-XIII əsrdən etibarən türkcənin təsəvvüf ədəbiyyatı dili olduğu görünür.

XI əsrdən etibarən türk ədəbiyyatı üzərində təsiri olan təkkə ədəbiyyatı, həmçinin divan ədəbiyyatının varlığında da önəmli rol oynamışdır. Divan şairlərinin əksəriyyətində təsəvvüfə meyli olmuşdur. Sufi şairlərlə yanaşı, dindən kənar mövzularda yazan şairlər də təsəvvüfün kəlmə və terminlərindən istifadə etmiş, əski şeirimizin söz varlığını, şeir dünyasını, dindən kənar kəlmə və rəmlərlə təsəvvüfün söz zənginliyini birlikdə yaratmışlar. İbn Ərəbi, Qəzali, ibn Fərid, Yafii, Nablusi, Ətaullah İsgənd ərani və Əbu Hayyan kimi şəxsiyyətlər təsəvvüfi ədəbiyyatın ərəb dilində nəzm və nəsrə yazılan şah əsərlərini meydana gətirmişlər. XI

əsrdən başlayaraq farsca şeirlərdə görülməyə başlayan təsəvvüfün təsiri tədricən artmış, XII əsrdə sufi şairlər arasında məcazi dil meydana gəlmişdi. Sufilər bu əsrdə keçmiş mütəsəvvüflərin işlətdikləri kəlmə və istilahların eynisini istifadə etdikləri halda bu kəlmə və istilahları məcaz və istiarə yolu ilə işlətmişlər.

* * *

İslam sivilizasiyasının öz daxili ictimai-siyasi, eyni zamanda dini-mənəvi mühitindən qaynaqlanaraq zahidlik hərəkatı şəklində meydana çıxan, ilkin sufizm mərhələsində qeyri-islami təmayüllərin nəzəri bazası əsasında zənginləşən, Qəzalinin təmsalında qeyri-islami ifratlardan arınaraq yenidən start götürdüğü ilkin nöqtəyə döən təsəvvüf təlimi uzun əsrlər boyu ümummüsləman mədəniyyətinin ideya bazası funksiyasını yerinə yetirmişdir. XI əsrdə bütün islam aləmində sufizm geniş yayılmış dini-fəlsəfi, mistik mənəvi-əxlaqi düşüncə və davranış sistemi olmuşdur. Orta dövr şərq ədəbiyyatının, demək olar ki, əksər müttəffəklər və sənətkarlarının yaradıcılığında sufi ideyaları öz əksini tapmışdır. Ümumiyyətlə, sufizm çox mürəkkəb tarixi hadisələr fonunda yaranmağa başlamışdır. Sufizm bir növ mənəfətgirliyə, sərvətpərəstliyə, riyakarlığa, haqqı atıb dünyanı tutmağa qarşı dinc etiraz forması kimi təzahür edib, intişar tapdı.

Şimali Afrika mənşəli bir çox təsəvvüf məktəbinin mənsubları Fransa, İngiltərə kimi Avropa ölkələri və Amerikada İslamın yayılmasına xidmət etməkdədirlər. Mövlana, İbn Ərəbi və Yunus Əmrə və b. kimi təsəvvüfi düşüncə təmsilçilərinin fikir və əsərləri Qərb insanının diqqətini çəkməyə davam edir. Bu mənada yanaşılma və digər prizmalardan baxdıqda Təkkə-Təsəvvüf-Sufi ədəbiyyatına lazımı qiymət vermək, ona layiq olduğu meyarlarla yanaşmaq çox çətindir. Ancaq qısaca olaraq bunu demək olar ki, dini-fəlsəfi sufizmin, mistizmin təşəkkül tapıb formalaşması Şərqdə ümummüsləman mədəniyyəti ilə eyni kontekstə malikdir.

Sufizmin bir etiqad və düşüncə tərzii kimi özünəqədərki başqa din və fəlsəfi görüşlərlə bağlılığı və oxşarlığı olsa da, o, islam

dininin bətnindən doğulmuş, mühüm bir islam hadisəsi kimi nəşət etmişdi. Doğrudan da, onun əsas qaynaqları məhz islami cəmiyyətin atributlarıdır. Quran, Məhəmməd peyğəmbərlə əlaqəli sünnə və hədislər, səhabələrin həyat tərzi, zöhd, təqva, təvəkkül, ixlas, şəriət qaydalarına dürüst əməl etmək, Allah eşqi ilə yaşamaq, nəfslə mübarizə və s. təsəvvüfün ilkin qaynaqları sırasındadır. Ümumiyyətlə isə XI-XII yüzillərdə bütün müsəlman dünyasında geniş yayılan sufizm XII-XIII əsrlərdə türk sufizmi ilə yeni bir mərhələyə – xalq sufizmi mərhələsinə qədəm qoydu. Sonradan xalq sufizmi türklərdən Qafqaz xalqlarına da keçdi və XIX yüzildə əsasən Türkiyə və Qafqazda özünün praktik əhəmiyyətini qoruyub saxlaya bildi və getdikcə möhkəmlənməyə başladı.

F.Bayat kitabda təsəvvüf-sufizm haqqında müxtəlif alimlərin, tədqiqatçıların və din təfsirçilərinin fikirlərə nəzər salır, onları ümumiləşdirir və təsəvvüfün başlıca xüsusiyyətlərini belə xarakterizə edir:

1. Təsəvvüf – sufizm dini-fəlsəfi dünyagörünə, dinin başlıca məzmununa əsaslanan hal elmidir, islam dininin zahirindən bəhs edən bir elm deyildir. Başqa sözlə, təsəvvüf haqsızlıqlara qarşı çıxan, öz fədakarlıqları, əziyyətləri, dəyanətləri və daxildən gələn arzu və istəkləri ilə səhvləri aradan qaldıran, bu səhvlərə səbəb olan dünya ilə bağlarını qıran Allahı tapmaq üçün bir yolçuluqdur. Təsəvvüf haqsızlığa qarşı insanın daxili üsyanıdır.

2. Təsəvvüf hal elmi olduğu üçün, sözün bitdiyi yerdə başlayır, yəni əxlaqın Allah əxlaqı ilə nurlandığı məqamdır. Bu yolun ilk yolçuları isə ezoterik təlimin əsasını qoyan imamlar olmuşdur.

3. Təsəvvüf – İslamın ruhi həyat tərzi və İslam Peyğəmbərinin (s.ə.s.) mənəvi hakimiyyətinin gerçəkləşmiş və günümüzdə qədər yayılaraq gəlmiş formasıdır. Mənəvi hakimiyyət sözündəki mahiyyət isə, Hz. Peyğəmbərin bütün dünya müsəlmanlarına örnək olan nümunəvi şəxsiyyətidir.

4. Təsəvvüf – islamiyyətin öz daxilindən, ictimai və fərdi böhranların nəticəsindən doğaraq, çıxış yolunu Quranın gizli mənalarında görməkdən, hədislərə məcazi anlam verməkdən ya-

randı. Ancaq onun qurulmasında, sonrakı inkişafında yunan fəlsəfi irsinin, digər fəlsəfi cərəyan və məktəblərin, eləcə də əski dini inancların da rolu oldu.

5. Təsəvvüf (sufizm) islami hadisə olub bu və ya digər dərəcədə sosial ədalətsizliyə, dini fanatizmə qarşı çevrilmiş, həmçinin zahidliyə, tərkidünyalığa əsaslanmaqla, ancaq bununla belə, zahidlik, tərkidünyalıq olmayıb, real həyatla zahirən bağlı olan fəlsəfi praktik hərəkətdir.

6. Təsəvvüf – yaşanılan bir haldır. Ona görə də digər elmlərdən fərqli olaraq oxumaqla sufi (dərviş) olmaq olmaz. Ancaq fıkha aid kitabları oxuyaraq fakih, təfsirləri oxuyaraq müfəssir, hədisləri oxuyub öyrənərək də muhaddis olmaq mümkündür. Bu baxımdan islamın ortaya çıxmasından sonra mövcud olan və mübahisə eyləyərək formalaşan islam, iman və ihsan məsələləri bəzi yeni elmlərin yaranmasına səbəb oldu. İslam fikhın, iman akaid və kəlamın, ihsan da təsəvvüfün mövzusu oldu.

7. Təsəvvüf – sufizm ezoterik bir təlim olaraq “surətdən çox sırətə (hala), qəlipdən çox qəlbə, zahirdən çox batinə önəm verən bir elmdir.” Təsəvvüf oxumaqla, kitabla əldə ediləcək bir elm deyil, kəşf, təcrübə və ilhamla qavranılan elmdir. Yəni bir kimsə təsəvvüfə aid yazılmış kitabları oxuyaraq sufi və şeyx olmaz. Təsəvvüf elminin bir mürşid nəzarətində təlim edilməsi məcburiyyəti, onun kitablardan öyrənilməsini imkansız hala gətirmişdir.

8. Təsəvvüfün məqsədi insanlara “ehsan” deyilən və Allahı görmüşcəsinə qulluq vəzifəsini yerinə yetirmək şüurunu aşılamaqdır. Təsəvvüf praktiki bir elm olduğundan, “mürşid”, ya da “şeyx” adı verilən müəllimin nəzarəti və tərbiyəsi ilə öyrənilir.

9. Təsəvvüf – sufizm bütün hallarda və bütün məqamlarda Tanrının birliyinə əsaslanır, deməli islama və onun şəriətinə zidd deyildir. Şəriət əsasən zahiri əmr və qadağanlarla – oruc, hac, zəkat, dillə iqrar və s. əmr edilir, zina, içki, küfür və s. də qadağan edilir. Təsəvvüf də daxili əmr və qadağanlarla – iman, təsdiq, təslimiyyət, səbr, şükür, riza, təvəkkül və s. əmr edilir, səbirsizlik, kinlilik, riyakarlıq, qürurluluq, nemətlərə qarşı laqeydlik

və s. yasaqlanır. Ancaq hər nədənsə qəlblə yerinə yetirilən bütün bu mənəvi əmr və yasaqlarla məşğul olan təsəvvüf rəsmi din tərəfindən heç də yaxşı qarşılanmamışdır.

10. Təsəvvüf sevgisini öyrədən, mürşid, ya da şeyx adı verilən şəxsin Hz. Peyğəmbərə (s.ə.s.) qədər zəncirvari “silsilə” vasitəsi ilə bir yaxınlığı olmalıdır. Hz. Peyğəmbərin (s.ə.s.) mənəvi hakimiyyətini davam etdirən təsəvvüf böyükləri, təsəvvüf tədrisi üçün belə bir silsiləni vacib hesab etmişlər.

11. Təsəvvüfün – sufizmin nəzəri şəkildə əsaslandırılmasında şiələrin ezoterik təlimi ilə yanaşı, şiələrin imamət və vilayət anlayışları da böyük rol oynamışdır. İmamət əhli-sünnətin qəbul etmədiyi bir anlayış olub təsəvvüfün düşüncə sistemində önəmli rol oynamışdır. İmamətin Hz. Peyğəmbərdən qalması hədislərlə də təsdiq edilməkdədir.

12. Təsəvvüfün mənbəyi fəlsəfə, məntiq və başqa elmlərdə olduğu kimi ağıl deyildir. O, ağılüstü – yəni, ağılın belə dərk edə bilmədiyi qəlb və vicdan elmidir. Təsəvvüf kəşf və ilham adlanan mənbələrdən bəhrələnir. “Təsəvvüf ağılüstü bir elmdir,” – dedikdə təsəvvüfü tamamilə ağıla və məntiqə uyğun olmayan bir elm kimi görməmək lazımdır. Çünki təsəvvüfdə də bir çox şey ağılla ifadə edilir. Ancaq təsəvvüf sadəcə ağıl ilə dərk edilən bir elm deyildir.

13. Təsəvvüf – sufizm gözlə gördüyümüz bu dünya aləmindən başqa, zaman-zaman qeyb aləmindən də bəhs edir. Təsəvvüfdə qeyb aləminə aid məlumatlar mürşiddən öyrənilən, zövq, hal, qəlbə kəşf və ruhi təcrübələrlə əldə edilir. Təsəvvüf, bütün yaxşı xüsusiyyətləri mənimsəmək və hər pis əməldən uzaqlaşmaqdır.

14. Təsəvvüfə təriqət adlanan və Allaha aparan xüsusi yollarla gedilir. Bu yollar isə olduqca çoxdur və bu yol mürşid adlanan şəxsın nəzarətində qət edilir. Həmin yolların da özlərinə görə bəzi qayda və qanunları vardır.

15. Təsəvvüfün əsasını Vəhdəti-Vücut təlimi təşkil edir. Bu fəlsəfi sistem isə Qurani-Kərimin batini yorumu, neoplatonizm, islam işrakiləri və mütəsəvvüflərinin fikirlərini sintez edərək təsəvvüf tarixində yeni bir yol açmışdır, ancaq anlaşılması

çətin olan bu sistem nə filosofların, nə də sufilərin bu günə qədər tam anlayamadıqları bir sufi təlimidir.

16. Təsəvvüf – sufizm Azərbaycanda ədəbiyyat, fəlsəfə, etika, memarlıq, musiqi, miniatür və başqa sahələrə nüfuz edərək öz təsirini göstərmiş və müəyyən həyat tərzini formalaşdırmışdır.

Müəllif təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatının başlıca özəllikləri haqqındakı fikirlərə də ətraflı və geniş şəkildə diqqət yetirmişdir. F.Bayat kitabda konkret olaraq təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatının başlıca xüsusiyyətlərini belə xarakterizə etmişdir:

1. Türklər dünyaya meydan oxuduğu, özünün zəngin şifahi ədəbiyyatı ilə yaşadığı bir vaxtda ərəblər elmi, farslar da ədəbi (ədəbi şeir sistemini ərəblər yaratsalar da, farslar onu təkmilləşdirdilər, məhz onlar ərəza dünya şöhrəti gətirdilər) sistemlər işləyib hazırladılar.

2. Yalnız təkkə və aşiq şeirinin təsiri ilə klassik divan ədəbiyyatı XIII yüzildən sonra milli vəznə – hecaya keçə bildi. Təbii ki, türk divan ədəbiyyatı bir tərəfdən vəzn, janr, şəkil, məzmun baxımından ümumşərq (daha doğrusu, fars) ədəbiyyatının tərkib hissəsiysə, digər tərəfdən ruhu, dili baxımından milli ədəbiyyatdır.

3. Türk sufizminin, təkkələrdə yaranan ədəbiyyatın və ya təsəvvüf ədəbiyyatının, həmçinin aşiq şeirinin ən böyük xidməti türk folklor ənənəsi ilə divan ədəbiyyatının arasında körpü salmaq, onları bir-birinə yaxınlaşdırmaq, nəhayət, milli vəzn və şəklən qələbəsini təmin etmək olmuşdur. Vaqif, Məhdimqulu məktəbi məhz bu qələbənin nəticəsi idi.

4. Orta Asiya və Xorasandan Anadoluya gələn dərvişlərin islamı türkləşdirməkdə rolları böyük oldu. İslama şaman elementlərinin gətirilməsi, onu rəsmi ayin və mərasim dinindən daha çox daxili inam, könül sevgisinə əsaslanan dinə çevirilməsi türklərin islam mədəniyyətinə böyük töhfələri idi.

5. Təkkələrdə və ya təkkəyə yaxın çevrələrdə yaranan ədəbiyyat müxtəlif – təsəvvüf ədəbiyyatı, sufi ədəbiyyatı, dini-təsəvvüfi ədəbiyyat, dərviş ədəbiyyatı və s. adlar altında səciiyələndi-

rilmiş və öyrənilmişdir. Müəllifin fikrincə, bu spesifik ədəbi prosesə təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı deyilməsi daha düzgündür.

6. Təkkə ədəbiyyatı təkkələrdə, zaviyələrdə, xanagahlarda, dərgahlarda, pirlərdə, ocaqlarda yaranan dini-mənəkabəvi məzmunlu, təriqət yönlü, təbliğət mahiyyətli bir ədəbiyyatdır.

7. Ayrı-ayrı sufi cərəyanlarının yaranması nəticəsində XI-XII yüzillərdə təsəvvüf institutlarının formalaşması prosesi başlandı. Məhz elə bu dövrlərdə təriqət əhlinin bir yerə toplanıb rituallarını keçirdikləri, söhbətlər apardıkları, hətta gecələri qaldıqları, təhsil aldıkları xüsusi təlim binaları (zaviyə, xanagah, təkkə, dərgah və s.) yarandı.

8. Türk təkkələri böyüklüyünə və spesifik arxitekturasına görə fars xanakalarından, ərəb zaviyələrindən seçilir. Xalq arasında müqəddəs yer, ziyarətqah kimi uca tutulan və təkyə adlandırılan bu təlim ocağı, xüsusən Azərbaycan və Anadoluda çox böyük nüfuza malik olmuşdur.

9. Təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı termininin dini-təsəvvüfi, yaxud sufi ədəbiyyatı istilahından fərqləndirən başlıca cəhət “təsəvvüf və ya sufizm” termininin daha geniş mənə bildirməsi, dini-fəlsəfi anlam ifadə etməsidir. Həm də dini-təsəvvüfi ədəbiyyatı təkkələrin qurulmasından öncəki dövrü də özündə ehtiva edir.

10. Dini-təsəvvüfi ədəbiyyat sufizmin nəzəri əsaslarını şərh edən traktat, risalə və s. bildirir. F.Bayat təsəvvüf və ya təkkə ədəbiyyatı terminini konkretləşdirərək bu ad altında yalnız folklorla divan ədəbiyyatı arasında spesifik yer tutan türk poeziyasını, təkkə dastanlarını, dərviş rəvayətlərini və vəli mənəkabələrinin məcmusunu nəzərdə tutur.

11. Təkkə ədəbiyyatının bir başlıca özəlliyi də ədəb-estetik konsepsiyasının olmaması, əsərlərini sənət qayğısı ilə deyil, daha çox dini-irfani qayə ilə yazmalarıdır. Ancaq təkkə ədəbiyyatının böyük şairləri – Cəlaləddin Rumi, Nəsimi, Həbibbi, Xətai, Şeyx Qalib və b. təkkə konsepsiyasını aşmış, dini-fəlsəfi sərhədlərdən çıxmış və bütün zamanların şairləridir.

12. Bu şairləri hansısa təriqət təbliğatçısı və şairi adlandırmaq mümkün olmadığı kimi, hər hansı bir ədəbi cərəyana da aid etmək mümkün deyildir.

13. Müəllifin gəldiyi qənaətə görə, Təkkə ədəbiyyatının bir spesifik cəhəti də ilk öncə onun sufi şeyxləri, yaxud şairləri tərəfindən yaradılıb sonra bütün xalqa mal olmasıdır. Başqa sözlə, həm təkkə şeirlərinin, təkkə rəvayətlərinin və s. folklor nümunələrinə çevrilməsidir.

14. Türk təsəvvüf ədəbiyyatının arxalandığı, söykəndiyi dünyagörüş məhz xalq sufizmi idi.

15. Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı divan ədəbiyyatı ilə folklor arasında ortaq mövqə tutduğundan ədəbi janrlar baxımından da ədəbiyyatın bu iki qolu ilə müştərək cəhətlərə malikdir.

16. Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatı (istər nəzmdə, istərsə də nəsrədə olsun) dərvişlərin mərasim və ayinləri ilə eyni funksiyaları yerinə yetirir. Şeir, musiqi, rəqs, deklamasiya, mərasimin strukturunda zikir və səma/səmah ilə eyni dərəcəli olub Tanrı ilə bir-başə əlaqə yaratmaq kodudur.

17. Türk sufizmində təkkə şeiri musiqiyə, rəqsə, zikrə, xəl-vətə, çiləyə və s. alternativ şəkildə çıxış edir. Şeir təriqətin bədi – sözlü tərəfidir, yuxarıda adları çəkilən mərasim elementləri ilə hüquqa malik olub haqqa çatmaqda yol göstərəndir.

18. Təkkə (təsəvvüf) ədəbiyyatının yaranması və inkişafı türk dünyasında olduğu kimi, Azərbaycan mədəniyyətində və ədəbiyyatında dərin iz buraxmış, onun sosial-ictimai həyatında əhəmiyyətli mövqə tutmuşdur.

F.Bayatın “Türk təkkə (təsəvvüf) kitabı müəllifin Həzrət Əlidən “Dünya möminin zindanıdır” epigraflı “Son sözü” ilə bitir. Biz də müəllifə yeni-yeni yaradıcılıq uğurları diləyərək öz yazımızı “Son söz”də verilən maraqlı bir fikirlə bitirmək istəyirik: “Ədəbiyyatımızın və mənəviyyatımızın, incəsənətimizin və klassik musiqimizin ilham qaynağı olan təsəvvüf kommunist ideologiyasının imkan verdiyi ölçüdə tədqiq edilmişdi. Azərbaycanda və Orta Asiyada təkkə ədəbiyyatı, övliya ziyarətgahları araşdırma predmeti

olmamışdır. Sovet rejimi bunların hamısına şarlatan, irtica damğası vuraraq araşdırılan məsələlərə də marksist-lenin ideologiyadan baxmışdır. Bu mütavazi əsərlə universitetlərimiz-də dərslər kimi oxudulmayan, araşdırılmayan bir mövzunu tədqiq etməklə önəmli bir boşluğu qismən də olsa, doldurmağa çalışdıq.

Kiminə görə bir yaşam şəkli, kiminə görə bir fəlsəfi axın, kiminə görə də islamın iç tərəfi, dinin batini olan təsəvvüf çox mü-rəkkəb bir fenomen olub yazanın bu mövzuya nə qədər vəqif ol-masına bağlıdır. Təsəvvüfün ən doğru anlayan, ən doğru bilən yenə də sufilərdir, əhli-tariqlərdir, əhli-irfanlardır. Biz bu sonsuz hikmət dəryasından yalnız bir damla almaqla və onu yozmaqla yetindik.

Aləmlərin Rəbbinə həmd olsun! (6, 401)

P.S. (Sözardı). Füzuli müəllimlə söhbətlərimizin birində söz onun adı keçən kitabından – “Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı” kitabından düşdü. Mən ona söhbət zamanı bu kitab haqqında fikirlərimi, xoş sözlərimi bildirdim. Füzuli müəllim kitabı haqqında xoş sözlərə görə mənə təşəkkür etdi və bildirdi ki, “Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı” kitabının ilkin variantı 2 cild olub. Həmin variantda hazırlanan kitab isə indiki həcmindən, təxminən, iki dəfə böyük olub. Ancaq təəssüf ki, onun “Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı” kitabının ilkin variantı olan kompüterli evdə elektrikdən baş verən nasazlıq səbəbindən yanıb. Ona görə kitabı ilkin va-riantda yox, sonradan yazdığı variantda – ondan az həcmdə olanını nəşr etdirib. Ancaq inanırıq ki, Füzuli Bayat yenidən bu mövzuya bir daha müraciət edəcək, yeni araşdırmalar aparacaq və oxucuları, o cümlədən təsəvvüfün, təkkə ədəbiyyatını sevənləri bu kitabın təkmilləşdirilmiş ikinci nəşri ilə sevindirəcəkdir.

ƏDƏBİYYAT

1. Təsəvvüf tarixi, II Nəşr. Bakı: 2011
2. Z.Bünyadov. İslam tarixi, fəlsəfə, ibadətlər. Bakı: 1994
3. S. Osman. Gazali hakikat araşdırması, felsefə eleştirisi, etkisi. İstanbul: 1986

4. M. Hacıyeva, M. Rıhtım. Folklor və təsəvvüf ədəbiyyatı sözlüyü. Bakı: Nurlan, 2009
5. A. Masse. İslam. Bakı: 1992.
6. F.Bayat. Türk təkkə (Təsəvvüf) ədəbiyyatı. Bakı: Elm və təhsil, 2011
7. Yaşar Nuri Öztürk. Tasavvüfün ruhu ve tariketlar. İstanbul: 1990
8. Дж.С.Тримингум. Суфийские ордэни в исламэ. Москва: Наука, 1989
9. Е.Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Москва: Наука, 1965, с.13).
10. Ş. A. Paşazadə. Qafqazda islam. Bakı:,1991
11. S. Xavəri. Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatı (XIII-XVI əsrlər). Bakı: NDA 2000
12. M. Kara. Tesevvüf ve teriqetler tarihi. İstanbul: 1985, s.18.
13. S.Hacı. Füzuli və eşq. Ədəbiyyat məcmuəsi, XVII c. Bakı: 1999
14. N. Cəfərov. Füzulidən Vaqifə qədər. Bakı: 1991
- 15.G.Əliyeva Kəngərli. “Sufizm və türk bədii təfəkkürü”, Bakı:525-ci qəzet. 15 dekabr, 2012-ci il.
16. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, III c. Bakı: Elm, 2009
17. R. Azadə. Mövlanə Cəlaləddin Rumi. Bakı: 2005
18. A. Şükürov. Şərq fəlsəfəsi və filosofları. Bakı: 2005
- 19.<http://www.akademiya.net>
20. Y. Babayev. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Bakı: Nurlan, 2007
21. H.S.Banarlı. Resimli türk edebiyatı. İstanbul: 1971
22. M. Qasımlı. Şah İsmayıl Xətayinin poeziyası. Bakı: Elm, 2002
23. F. Köprülü. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: TTK basımevi, 1991
24. Ə. Abid. Heca vəzninin poetikası //Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi poetikası, II kitab, Bakı: Elm, 2006, s. 317-349
25. K. Erarslan. Hikmet cələngi, Yesevilik bilgisi. Hazırlayanlar; Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000
26. M.Kaplan. Mövlanə. Türk dili. Ankara:1954
27. N.Göyüşov. Quran və irfan işığında. Bakı: 2004
28. M. Nağısoylu. Gülşəni-raz. Bakı: Nurlan, 2005
29. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, I c.Bakı: 1965

DİLCİLİKTE BOY ADLARININ ETİMOLOJİSİ

Türk Boy adlarının etimolojisi, Türkoloji'nin çözülmemiş ve çözümünü bekleyen meselelerinden biridir. Fuzuli Bayat, *Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adları Etimolojisi* adlı eseriyle bu boşluğu doldurmaya çalışmıştır.

Bu çalışma (**Bayat, Fuzuli (2005) AY KÜLTÜNÜN DİNİ-MİTOLOJİK SİSTEMİNDE TÜRK BOY ADLARI ETİMOLOJİSİ**, Ankara: Üç Ok Yayınları, 176 s., ISBN 975-6105-04-6) 2005 yılında Ankara'da Üç Ok Yayınları arasından çıkmıştır. Eser, *Yazarın Özgeçmişi ve Yayınları; İçindekiler; Önsöz; Tarihi ve Kültürel Bağlamda Türk Boyları; Türk Boy Adlarının Etimolojik Denemesi; Ay-Boğa Kültü ve Türk Boy Adları; Tur, Türk, Türkmen; Bun/Mun/Man Terkipleri; Ay Merkezli İnanç Sisteminden Güneş Merkezli İnanç Sistemine Geçitte Sekiz Sayı; Ay Terkipli Boy Adları; Ok/Og ve Uz Bağlamında Oluşan Boy Adları; Gur Terkipli Boy Adları; Aya Tapan Sümerler ve Kimmer/Kimer~Sümer Paralelliği Bağlamında Bir Daha Türk Meselesi; Sonuç Yerine; İngilizce Özet; Kaynakça; Dizin* bölümlerinden oluşmuştur.

Kitabın Özgeçmiş (s. 4-5) ve İçindekiler (s. 7-9) kısmından sonra gelen Önsözünde (s. 11-12) yazar, Türk boy adlarının etimolojisini bir sistem dahilinde incelemek yolu ile kabile adlarını oluşturan kuralları ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştir.

Birinci Bölüm, “Tarihi ve Kültürel Bağlamda Türk Boyları” (s. 13-31) başlığını taşımaktadır. F. Bayat bu bölümün Giriş (s. 13-27) kısmında Türk boyunun veya boylarının yer aldığı tarihi kaynaklara dayanarak Türk boyunun veya boylarının birden fazla değişik isimleri üzerinde durmaktadır. Bu bölümün “Göçebe Yaşamı ve Dünya Tarihi” (s. 27-31) adlı ikinci iç maddesin-

• Dr., Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi öğretim üyesi

de ise, Türklerin tarihi, kaderi, medeniyeti, dini ve inanç birliği hakkında bilgi vermektedir.

İkinci Bölüm, “Türk Boy Adlarının Etimolojik Denemesi”dir (s. 33-54). Bu bölümün birinci iç maddesini oluşturan “Boy Adları Etimolojisine Giriş” (s. 33-47) kısmında yazar, Türk dilinin etimolojisi ile ilgili kitap ve makalelerin yazılmasına, sözlüklerin tertip edilmesine rağmen şimdiye kadar probleme çözüm getirebilecek etimolojik bir prensibin işlenip hazırlanmadığını dile getirir. Bugüne kadar yapılan işlerin pratik çözüm yoluyla oluşturulduğunu, Türk dilinin etimolojisinin teorik taraflarının yeterince ele alınmadığını vurgulamaktadır.

F.Bayat, etimolojik yöntemlerde ve araştırmalarda esas olan ses bilgisi, biçim bilgisi ve anlam bilgisi olmak üzere üç kriterin önemli olduğunu belirterek, etimolojik çalışmalarının sadece yazılı kaynaklara değil, aynı zamanda folklorik, arkeolojik, etnografik ve dini verilere dayandırılması gerektiğini öne sürer. Bu bölümde yazar, ses bilimi, biçim bilimi, anlam bilimi kriterlerini ayrı ayrı ele almakta ve bu kriterlerinin her birinin kendine has ne gibi inceleme prensiplerinin, yöntemlerinin, özelliklerinin var olduğunu, ve bu üç prensibin birbirinden ayrılmaz birer öge olduğunu dile getirmektedir.

Bu bölümün ikinci iç maddesini oluşturan “Adbilim Bağlamında Boy Adları Etimolojisinin Prensipleri” (s. 47-54) kısmında yazar, boy adları etimolojisinin prensipleri üzerinde durmaktadır. Yazara göre, boy adlarının kökenini çözmek için kavmin tarihi, etnografik, psikolojik özelliklerini ve sosyo-kültürel dokusunu öğrenmek gerekmektedir. Burada yazar Türk dilciliğinde, boy, kavim, halk adlarının ortaya çıkmasında dil dışı unsurlara çok az yer verildiğini vurgulamakta ve Türklerin boy, kabile adlarının dini inanç sistemine dayalı dil dışı ve dil içi bir metotla araştırmanın yararlı olacağı görüşünü öne sürmektedir.

Üçüncü bölüm, “Ay-Boğa Kültü ve Türk Boy Adları” (s. 55-65) başlığını taşımaktadır. Bu bölüm “Ay İnancı Bağlamında Türk Boy Adları” (s. 55-60), “*An ve Onun Türevleri” (s. 60- 63)

ve “An~En~In” (s. 63-65) olmak üzere üç ayrı iç maddeden oluşmaktadır. Bu bölümde öncelikle Ay kültü hakkında geniş bilgi verilmektedir. Bu bilgilerin ardından yazar kesin olarak Türk kabile ve boy adlarının inanç merkezli hayvan adlarına dayanan bir sistem dahilinde oluşturulduğunu dile getirmektedir. F.Bayat, kabile ve boy adlarının rastgele hayvan isimlerinin olmadığını vurgulayarak, hayvan isimli boy adlarının birkaç merhaleden geçtiğini ve sosyo-kültürel çevrede mitolojik, ekonomik, yaşam şartlarıyla bağdaşan bir olgu olduğunu bildirmektedir.

Bu bölümde incelenen *an kök morfeminin hayvan isimlerinin oluşturulmasında aktif rol oynadığı ve güçlü ve kutsal hayvan, kuş adlarında gözükken bu morfemin sema ve semanın haki-mi, dolayısıyla Tanrı anlamlarında kullanıldığını da dile getirmektedir. Yazar burada İlah adlarının aşağı yukarı aynı anlamlı terimleri içermesinin boy adlarının milli bünyesinin oluşmasına neden olduğuna dikkat çekmektedir. F. Bayat’a göre, Türk kavim isimlerinin oluşmasında etkili olan bazı kök kelimelerin *kök kelime > tanrı > kahin > boy adı > ...* gibi sistemli araştırılması sonucunda verimli sonuçlar elde edilebilir. Bu kök kelimelerden biri *an ve onun varyantı olan en~in köküdür.

“Tur, Türk, Türkmen” (s. 67-83) başlıklı dördüncü bölümün birinci iç maddesini oluşturan “Kaynaklara Göre Türk Kelimesinin Ses ve Biçim Özelliği” (s. 67-74) kısmında yazar, 10. yüzyıla kadar Türk adının çeşitli kaynaklardaki yazılış şekilleri ile ilgili bilgiler vermektedir. Türk adının tarih boyunca geçip geldiği çeşitli kaynaklardan edinildiği bilgiler doğrultusunda F. Bayat, bu kavmin ve ayrı ayrı Türk boylarının adları üzerinde durmaktadır.

Yazara göre, Türklerin tarihleri ve kaderleri kadar adları da ilginç olduğundan dolayı Türk boylarının adları etnik şuur, mitolojik dünya görüşü bağlamında izah edilebilir. Bu nedenle de yazar, çeşitli Türk boy adlarının etimolojisinde dil dışı verilere başvurmuş ve kelime öbeklerinin etimolojisinde denenilen prensipten farklı bir yöntem uygulamıştır.

Bu bölümün ikinci iç maddesini oluşturan “*Tur~Tura~Türk Adının Tarihi Semantiği ve Etimolojisi” (s. 74-80) kısmında yazar, *tanrı* > *kahin* > *boy adı* > *yer adı* vs. Semantik dallanma sisteminin bulunduğunu dile getirmekte ve bu sistem doğrultusunda *tur* kelimesinin semantiğini incelemektedir. Yazara göre Türk adı, Ay merkezli mitolojik görüşlerin hakim olduğu çağda ortaya çıkan ay ve onun simgesi olan boğa dolayısıyla tanrı, ilah anlamlı *tur/tor/tür* kelimesinden oluşmuş ve tarihin karanlık yollarından geçerek günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Bölümün üçüncü iç maddesini oluşturan “Tur~Türkmen Paralelliği” (s. 80-83) kısmında da araştırmacı, Türkmen kavim adının asıl manasının dini inançla ilgili olduğunu vurgulamakta ve S. Bıkovski’nin araştırmalarına dayanan S. Tolstov’un Türkmen adının “vahşi boğa” anlamında olan *tur* sözünden geldiği görüşüne de katılmaktadır.

Beşinci bölüm “Bun/Mun/Man Terkipleri” (s. 85-99) adını taşımaktadır. Bu bölümün birinci iç maddesi olan “*Bun>Mun veya Hun” (s. 85-92) adlı kısmında yazar, “boğa, ay, koç, kuzu” ve daha sonraki dönemlerde yalnızca “beş yaşlı koç veya koyun” anlamları bildiren *man/mun* sözcükleri üzerinde durmaktadır. Bu kelimenin **m-an* şeklinde daha arkaik bir sözcük olduğunu söyleyen F. Bayat, bu sözcüğün *m*’nin *b*’den gelebileceğini kabul eder ve her iki sözün hem ay hem de boğa anlamında olabileceğini dile getirerek **bun>mun/man* şeklinde gelişimini gösterir. Yeni vatanlarında boğadan koça çevrilen Hunların adının bu sözcükteki **b* ünsüzünün düşmesi ve daha sonraları kelime başında *h* ünsüzünün türemesi sonucunda kelimenin **bun>un/unk> hun* şeklini aldığını bildirir.

Bu bölümde ayrıca *Bahadır* ve *Teoman* isimleri üzerinde duran yazar, bu sözcüklerin de esas olarak **an* köküyle bağlantılı olduğunu dile getirir ve Ay merkezli inanç yuvasından çıkan iki kökün semantik dallanmalara ayrılmasının simetrik ve sistemli bir düzeyde mevcut olduğunu varsaymaktadır.

Beşinci bölümün “*Man Terkipli Kuman (Kıpçak) Adı” (s. 92-96) adlı ikinci iç maddesinde de yazar öncelikle Kumanlar ve Kuman sözcüğü hakkında bilgi verdikten sonra Kuman veya Kıpçak adının kökenini Ay merkezli inanç bağlamında açıklamaya çalışmış. F.Bayat’a göre *Kuman* boy adı “yağmacı, akıncı koç kabilesi” anlamında olup **ku/kü+man/men* terkiplerinden oluşmuştur.

Akman “beyaz renkli koç” ve Karaman “siyah renkli koç” boy adlarının Ay Tanrı inançlı kabileler olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünen yazar, bu konudaki görüşlerini beşinci bölümün üçüncü iç maddesi olan “Akman ve Karaman Boy Adları” (s. 97-98) kısmında belirtmekte, bu bölümün son iç maddesi olan “Nayman” (s. 98-99) bölümünde ise *man* terkipli kabile adları içinde *Nayman*’ın özel bir yere sahip olduğunu vurgulayarak, bu boy adının anlamının tespit edilemediğini, ancak *nay* ile *man* terkiplerinden oluştuğunu dile getirmektedir.

Eserin altıncı bölümü “Ay Merkezli İnanç Sisteminden Güneş Merkezli İnanç Sistemine Geçitte Sekiz Sayı” (s. 101-108) adını taşımaktadır. Bu bölümün “Sak ve Sekizgen” (s. 101-206) adlı birinci iç maddesinde *Saka* boy adı üzerinde durulmaktadır. Burada bu boy adının *sak* köküne dayandırıldığı, *sak* sözcüğünün Ay merkezli mitolojik inançla Güneş merkezli mitolojik inanç arasında bir köprü rolü üstlendiği, bu kelime hem ay hem de güneş inancının işaretlerinin bir arada olduğu dile getirilir. Bu boy adı ile ilgili geniş bilgi veren yazar, İskit-Sakaların Ay Tanrıya inanan kavim olduğunu ve adlarını da diğer Türk kabile adları gibi dini inançlarından aldığını öne sürer.

Bu bölümün ikinci iç maddesi olan “Kazak Boy Adı” (s. 106-108) kısmında ise *kazak* boy adı üzerinde durulmaktadır. Bu boy adı ile ilgili Türkologların verdikleri etimolojik izahları dile getiren yazar, bu sözcüğün esas olarak *sak* sözcüğü ile alakalı olduğunu dile getirir. F. Bayat’a göre, bu kelime *az+sak* terkipli bir sözcüktür. Yani bu boy adında yer alan *az* sözcüğü *az>haz>gaz* ve *sak* sözcüğü de *sag/sak>zag/zak* şeklinde gelişme gösterirken bu boy adının *k+az+(s)ak* şeklinde oluşabildiğini düşünür.

Eserin “Ay Terkipli Boy Adları” (s. 109-118) başlığıyla verilen yedinci bölümü “Kavim Adlarında Ay Terkibi” (s. 109-115) ile “Ayla Bağlı Bazı Terimler” (s.115-118) adlı iki iç maddeden oluşmaktadır. Burada yazar, Ay Tanrıya tapınan eski kavimlerden Kaşgay/Gaşgay boy adının *kaş+k+ay/gaş+g+ay* terkiplerinden, Sagay boy adının *sag+ay/sak+ay* terkiplerinden oluştuğunu öne sürmektedir. Aynı şekilde, yine Ay Tanrı inanç sistemine girebilecek Altay boy adının, her ne kadar çeşitli etimolojik izahları varsa da, yazarın ele aldığı iki izahında *alt-ı+ay* ve *al-t+ay* şeklinde olup *ay* sözcüğüyle oluşturulduğu dile getirilmektedir

Ay terkipli boy adlarından bir diğeri de Nogay/Noğay boy adıdır. F. Bayat, bu boy adının M. Seyidov’un görüşüne dayanarak “muhkem, sağlam, sık, sert” anlamına gelen *nog/nag/nik* terkiibi ile *ay* terkiibinin birleşmesi sonucunda meydana geldiğini vurgular. Bu bölümde ayrıca yapısında *ay* kökünü bulunduran boy adlarından Maday, İlah adlarından Papay, Tengre Babay, Papay Tura, şahıs adlarından Targitay, Lipoksay, Arpaksay, Kolkaksay gibi sözcüklerden de bahsetmektedir.

Bölümün ikinci iç maddesinde ise ay ile bağlı bazı terimler üzerinde durularak Gök Tanrı inancının şekillenmesinden önceki merhaleyi yansıtan Ay merkezli inanç sistemi, ilah adı, şahıs adı, boy adı ve yer adı şekillerinde dallanarak geniş bir kullanım sahasının oluştuğundan bahsedilmektedir.

Sekizinci bölüm “Ok/Og ve Uz Bağlamında Oluşan Boy Adları” (s. 119-134) adını taşımaktadır. Bu bölümün “Uz~Guz~Oğuz Adının Etimolojisi” (s. 119-130) adlı birinci iç maddesinde Oğuz boy adı üzerinde durulmaktadır. Burada yazar mevcut literatüre istinaden Oğuz adının etimolojik açıklamalarına yer vermektedir. Bu açıklamaların arasında F. Bayat kendi görüşünü, “*Oğuz Eski Türkçede “ruh, can” anlamını veren *öz/ös ve “her şeyi bilen” öge (*öge “bilen kişi” < *ög “akıl” < *ö- “düşünmek”) sözlerinden oluşmuş, semantik dallanmalar geçirerek kahin, hükümdar, şahıs adı, boy adı gibi anlamların ortaya çıkmasına vesile olmuştur.*” şeklinde izah etmektedir. Bu izahın ardından yazar, Oğuz adının

M.Ö. 4-3. bin yıllarında geniş bir alana yayılmış olan Ay Tanrı inancıyla bağlantılı olduğu düşüncesini dile getirmekte ve Türk boy adlarından bazılarının bu sisteme girebileceği hipotezinden yola çıkarak tarihi kaynaklarda çeşitlenen Oğuz adının etimolojik deneşmesini vermeye çalışmaktadır.

Bölümün “Bökür/Öküz Bağlamında Ogur/Onogur, Macar Adları” (s. 130-131) adlı ikinci iç maddesinde Macar adının oluşmasında Ogur kavim adının önemli rol oynadığı, Macar kavim adının da Ay merkezli inanca bağlı olduğu dile getirilir.

Bölümün “Uz Terkibinin Diğer Boy Adlarının Oluşmasındaki Rolü” (s. 131-133) adlı üçüncü iç maddesinde Özbek boy adı üzerinde durulmakta ve Özbek boy adının Ay ve daha çok Güneş merkezli inanç kültürünü yöneten din adamının boyu anlamına geldiği şeklinde izah edilmektedir.

Bölümün “Kırgız” (s. 133-134) adlı dördüncü iç maddesinde ise Oğuz kavim adı çerçevesinde oluşan Kırgız kavim adının *k-ır* “yer” ve *gız/guz/uz* “boğa, öküz” sözcüklerinin birleşerek Ay merkezli inanç bağlamında “boğa kabilesi” veya “yer boğası” anlamına geldiği belirtilmektedir.

Eserin dokuzuncu bölümünü “Gur Terkipli Boy Adları” (s. 135-138) oluşturmaktadır. Bu bölümde *gur* terkipliyle oluşmuş boy adları üzerinde durulmuştur. Ay merkezli inanç boyutunun bir başka tarafı olan *gur*’un da *uz*, *man* gibi Ay’ın yer sembolü olan boğa kültürüyle ilişkili olduğu, *gur* terkipliyle oluşan Uygur, Ogur, Onogur, Saragur, Kutrigur, Utigur vb. gibi kavim adlarının bir terkip olarak korunduğu dile getirilmektedir. Ayrıca *gur*’un *gar* varyantıyla oluşan Bulgar kavim adı da bu listeye ilave edilmektedir.

Eserin son bölümü “Aya Tapan Sümerler ve Kimer/Kimer~Sümer Paralelliği Bağlamında Bir Daha Türk Meselesi” (s. 139-144) adını taşımaktadır. Bu bölümde Ay Tanrı inancının en eski taşıyıcılarının Sümerler olduğu vurgulanmaktadır. Sümerlerde Ay, dünyanın hakimi ve bütün tanrıların başıdır. Yazara göre Sümerlere bu adı, onların Ay’ya tapıtığını bilen

Akadlar vermişlerdir ve büyük bir olasılıkla Sümerlerin adları da Ay kavramını bildirmektedir.

Bu bölümde yazar, kelimenin etimolojisi ile ilgili olarak Subar/Süber × Sumer/Sümer × Kimer gibi karşılıklı geçitlerin ortaya çıkmış olabileceğini dile getirerek kelimeyi *ki~ke* “yer” (+ *mer*) > *su~sü* “su” (+*mer*) şeklinde izah etmiş ve bu formül- den hareketle *kim~kem* “ay” (+*er* “ışıklı, sabah”) > *sum~süm* (+*er*) şeklinde göstermiştir.

“Sonuç Yerine” (s. 145-146 ve ardından İngilizce özet bölü- mü s. 147-150) bölümünde “kabile ve boy, şahıs ve ecdat adları- nın gizemli dünyası, dini-mitolojik inançlarla ilişkili olup Türk- lerin sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik hayatlarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır” hükmüne varan Fuzuli Bayat’ın bu değerli eseri, Türkoloji sahasında tanınmış bilim adamlarının 200’den fazla eserin adını bulunduran zengin Kaynakça (s. 151-162) ve eserde geçen kavram ve kişilerin bulunduğu Dizin (s. 163-173) ile sona ermektedir. Yazar bu çalışmasıyla Türkoloji’nin çözülmemiş ve çözümünü bekleyen meselelerinden birincisi olan Türk boy adlarının etimolojisine büyük katkıda bulunmuştur.

Sonuç olarak, gerek Türkiye’de, gerek Azerbaycan’da, ge- rekse Türk dünyasında çalışkanlığı ve üretkenliği, teorik bilgisi ve birikimi ile tanınan ve birçok ödüller alan Fuzuli Bayat’ı böy- le önemli bir esere imza atmış olmasından dolayı kutlar, bundan sonraki çalışmalarında başarılar dileriz.

ÖVLIYA KƏRAMƏTLƏRİ

Son vaxtlar Azərbaycan folklorşünaslarının yazılarında rast gəldiyim mənqabə termini haqqında fikirləşirdim. Bu sözün hansı anlamda işlənməsi, bir janr kimi xüsusiyyətləri istər-istəməz düşüncələrimi qarışdırırdı. Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində tapa bilmədiyim sözün mənasını axtarırdım. Sözün ərəb-fars mənşəli ola biləcəyi şübhəsiz idi. Yenə də hər halda işlədilən terminin Azərbaycan folklorşünaslığında yer alması müsbət hal kimi qiymətləndirilməlidir. Ərəb dili ilə məşğul olanlara müraciət etdikdə sözün “mənqabə” kimi işləndiyi aydınlaşdı. Sözün mənası 1) ləyaqət, 2) tərifə layiq sifət, təriflənməsi xidmət, fəaliyyət, 3) mədh, mədhiyyə kimi verilmişdir (1, 354). Söz Türkiyənin “Çağ öyrətim şirkətinin” hazırladığı osmanlı türkcəsi ilə Azərbaycan türkcəsinin qarşılıqlı izahlı lüğətində də “menkibemənkibə, dini hekayə”(2,341) kimi təqdim edilmişdir.

Rus ərəbşünası X. Baranovun 42 min söz və söz birləşməsini əhatə edən mükəmməl ərəbcə-rusca lüğətində (3, 822) “naqabə” feilindən (qazıntı aparmaq, qazmaq, axtarmaq, kəşf etmək, kəşfiyyat aparmaq və s.) düzələn “mənqabə” sözünün mənası ləyaqət, tərifli keyfiyyət, xidmət və s. kimi verilmişdir. Həmin lüğətin 828-ci səhifəsində “nakabə” feilindən (məğlub etmək, bədbəxtliyə səbəb olmaq, əzab vermək, yolundan döndərmək, geri çəkilmək, istiqamətini dəyişmək və s.) düzələn “mən-kibun” sözünün mənası isə çiyin, tərəf və s. kimi göstərilmişdir.

Bu yaxınlarda filologiya elmləri doktoru, professor Füzuli Bayatın nəşr etdirdiyi “Övliya mənqabələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri” kitabı düşüncələrimizə bir aydınlıq gətirdi. Füzuli Bayat termini türk dilinin İstanbul ləhcəsində işlədildiyi formaya münasib bilərək “mənqabə” kimi işlətməmişdir.

• Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutu

Sözüm terminin hansı formada işlədilməsi ilə bağlı deyildir. Yəqin ki, gələcəkdə Azərbaycan folklorşünaslığında janr məsələlərinə baxılarkən bu terminin də necə işlədilməsinə aydınlıq gətiriləcəkdir.

Füzuli Bayat kitabın əvvəlinə “Ərənin baxışı kimyadır, qara torpağa baxsa, qızıl eylər” adlı çox anlamlı, həm də hər yarım-başlığı ərənlərin sözü ilə bəzəyərək geniş məqalə (səh.7-20) yazaraq müəllifin sözü ilə desək, mənəkəblərin nədən bəhs etdiyini aydınlaşdırmağa çalışmışdır. Cənubi Azərbaycan mühitindən az xəbərdar olduğumuzdan mənəkəblərin həmin mühitdə nə dərəcədə mövcudluğu barədə mülahizə yürütməkdən yan keçmək məcburiyyətindəyik. Şimali Azərbaycanda isə Füzuli Bayatın qeyd etdiyi kimi, “mənəkəb”, dini rəvayət, mənəkəbnamə, vilayətnamə kimi adlarla bilinən bu folklor janrı Sovetlər İttifaqının çökməsinə qədər öyrənilməmiş, aradan keçən iyirmi iki illik uzun zamanda ateist düşüncənin dini dəyərlərə, mənəviyyata münasibətlər kodunu qıra bilməmişdir” (4, 7). Qeyd edək ki, Füzuli Bayat mənəkəb janrı haqqında ayrıca məqalə də çap etdirmiş, bu janrın spesifikasiyası, məğzi haqqında geniş məlumat vermişdir. Bundan başqa Füzuli Bayat “Folklor dərsləri” adlı kitabında ilk dəfə olaraq Azərbaycan folklorunun zənginliyi olan mənəkəblərin hər gün yeni-yeni növlərinin yaranması ilə diqqət çəkdiyini də xüsusi vurğulamışdır.

Sovet hakimiyyətinin yetmiş il ərzində Şimali Azərbaycanda islam dinini yasaq etməsi, təbii ki, bir çox milli dəyərlərimizin məhv olmasına, dağılmasına, unudulub yaddan çıxmasına səbəb olmuşdur. Dini mərasimlərə qoyulan qadağalar, “Allahsızlar cəmiyyətlərinin” yaradılması, məscidlərin sökülüb dağıdılması və ya qapısına qıfıl vurulması, digər tərəfdən ateizmin məktəb şəbəkələrində geniş təbliği kəramət sahiblərinə, seyidlərə olan təzyiqlər, dini-ürfani görüşlərinə görə həbs olunub sürgün edilmələri onların əksəriyyətini öz dəruni qeyb elmlərindən bilərəkdən imtina etmələrinə gətirib çıxartmış, kəramətlərinin ortaya çıxmasının qarşısını xeyli dərəcədə almışdır. Ancaq bütün bu qadağalara baxmayaraq “cidanı çuvalda gizlətmək mümkün olmadığı” (5) kimi kəramət sahiblərinin həbsi,

öldürülməsi, sürgün edilməsi onların kəramətlərinin yox olmasına gətirib çıxara bilmədi. Bu gün də xalq içərisində kəramət sahiblərinin adı ilə deyilən çoxlu hekayələr vardır ki, gələcəkdə onların toplanıb çap edilməsi mənəvi dünyamızın paklaşmasına, eyni zamanda xalq yaradıcılığının bu sahədə gizlin qalmış bir xəzinəsinin aşkara çıxarılmasına ilkin olaraq xidmət edən amil kimi nəzərə alınmalıdır.

Professor Füzuli Bayatın tərcümə edib yayımladığı bu kitabı oxuduqca Xoca Əhməd Yəsəvi, Hacı Bəktaş Vəli, Yunus Əmrə, Şəms Təbrizi, Nəsimi kimi övliyaların kəramətləri insanı rıqqətə gətirir, ətrafımızda baş verən müdhiş hadisələrə yetərinə diqqət vermədiyimizin peşmançılığını çəkirik. Yaxşı yadımdadır, kəndimizdə Mir Əyyub ağa adında bir seyid var idi. Allah ona rəhmət eləsin. Mir Əyyub ağa hərdən kəndin mərkəzi meydanına çıxardı. Üzündən nur yağırdı. Ağappaq saqqalı sifətini bir az da nurlandırır. Hamı Mir Əyyub ağaya xüsusi ehtiramla yanaşardı. Qonşu kəndlərdən, Culfa rayonundan Mir Əyyub ağanın ziyarətinə gələnlər çox olardı. Hətta söyləyirdilər ki, Mir Əyyub ağanın adına deyilmiş qoç qurbanları özləri mələyə-mələyə gedib ağanın qapısında dayanardı.

Ordubad rayonunda bu tipli rəvayətlər indi də danışılmaqdadır. Rayonun Qorxular kəndində çoxlu seyid ailələri yaşayır. Kəndin ayrıca seyidlər məhəlləsi və seyidlər qəbiristanlığı vardır. Burada yaşamış seyidlərdən biri haqqında deyirlər ki, onun evində ildə bir qoç kəsilib qovurma edilərmiş, amma o qovurma bərəkət bağlayar, heç tükənməzmiş. Yaxud Kotam kəndinin axundu haqqında deyirdilər ki, o, səbh namazını Arazın üzərindən keçərək çayın cənub sahilində qılıb qayıdarmış. Suyun üzərində hərəkət etmək, təbii ki, çox böyük kəramət sahibi olmağa dəlalət edən faktorlardandır. Naxçıvanın Qarabağlar kəndində yaşamış Mir Həsən ağanın (Allah ona rəhmət eləsin) kəramətləri haqqında indi də danışılır. Bu gün də Mir Həsən ağanın ziyarətinə gələnlər onun çarpayısında uzanıb qısa bir müddət üçün yatmaqla şəfa tapırlar. Mir Həsən ağanın oğlu Mir Həşim ağa ilə söhbətimizdə məlum oldu ki, bir gün ağanın yanına hansısa rayondan havalanmış bir gəlin gətirirlər. Əhvalat sovet dövründə baş vermişdir.

Gəlini saxlamaq mümkün olmadığından əllərini, qollarını və ayaqlarını iplə möhkəm-möhkəm bağlamışdılar. Mir Həsən ağa gəlini bu halda gördükdə buyurur ki, ipləri açın. Gəlini gətirənlər tərəddüd içində qalsalar da, ipləri açmalı olurlar. Gəlin heç nə olmamış kimi öz sağlam halına qayıdır və oradaca şəfa tapır.

Yaxud Şərur rayonunun Dizə kəndindən olan, hazırda Bakı şəhərində yaşayan Mir Həbib ağa söyləyir ki, “babam (Mir Yasin ağa) ağır seyid idi. Ona görə də deyirdilər ki, bizim ocağa həmişə çöl heyvanları gələrdi, evimizi ziyarət edərdilər. Bu günə qədər çöl heyvanlarının bizim ocağa gəlməsi hələ də davam edir. Bir dəfə mən özüm bir sürü ovun həyatımıza gəlməsinin şahidi olmuşam”(6,199).

Mən özüm də belə bir hadisəni dəfələrlə müşahidə etmişəm. Anam çox imanlı bir qadın idi. Böyük qonaqlıqlarda anam xörək bişirəndə həmişə belə deyərdi:

- Bu mənim əlim deyil, Fatimeyi-Zəhranın əlidir. İnşallah yeməklər artımlı olar.

Həqiqətən də, bişirilən yeməklər artımlı olardı. Qonaqlıq rahatlıqla yola verilərdi. Bir də uşaqların boğazı gələndə anam həmin sözləri deyib, barmağı ilə uşaqların boğazını basardı. Uşaqlar tezliklə sağalardılar. Belə nəticəyə gəlmək olur ki, müxtəlif insanlarda olan kəramətlər həm də onların inamlı, pak olmaları ilə əlaqədardır. Bu yüksək mənəvi keyfiyyətlər bəşərin Hazır və Nazir olan Böyük Yaradana nə qədər yaxın olduğunun göstəricilərindəndir.

Professor Füzuli Bayat kitabda **istidrac** deyilən bir termin də işlətmişdir. Müəllifin təbircə desək, “əməli saleh olmayan adamların göstərdikləri qeyri-adiliklərə **istidrac** deyilir. Kafirlərin göstərdikləri qeyri-adi hallara da istidrac deyilmişdir. Kəramətdə, möcüzədə Allah qüdrəti, Allah lütfü əsasdırsa, istidracda sehr, tilsim, cadu hakimdir”(4, 12). Qurani-kərimin “Taha” surəsində Musa peyğəmbərə verilən möcüzələrlə bağlı bir neçə ayə vardır. Allah tərəfindən Musaya vəhy olunan elm nəticəsində onun əl ağacı istədiyi anda bir əjdahaya çevrilir, Fironun sehrbazlarının quraşdırdıqları dəyənək və kəndirlərdən əmələ gələn ilanları udur. Həmin sehrbazlar bir olan Allaha iman gətirib Musa peyğəmbəri Allahın rəsulu kimi qəbul et-

diklərinə görə Fironun qəzəbinə tuş olurlar. Musa peyğəmbər gecə ikən inam gətirmiş qulları ilə yola çıxır. Firon da öz qoşunu ilə onun ardınca gəlir. Musa peyğəmbər əsasını dənizə vurmaqla dalğalar şahə qalxır, dənizin ortasından yol açılır. Musa peyğəmbər və ətrafındakılar xilas olurlar. Firon isə öz qoşunu ilə birlikdə dənizə girir və qərq olurlar. Musa peyğəmbər Allaha ibadət etmək üçün Tur dağına tələsir. Arxasınca gələnlər Musa peyğəmbərdən geri qaldıqları üçün dayanıb üzərlərində olan qızıl- gümüş əşyaları oda atıb yandırır. Samiri adında biri oda atılan qızıl, gümüş əşyalar əridikdən sonra ona torpaq qatıb böyürən bir buzov düzəldir. Adamlardan bir neçəsi sarı buzovu tanrı olaraq qəbul edir, Musa peyğəmbərin ardınca getməkdən imtina edirlər. Bu zaman Allahdan Musa peyğəmbərə vəhy gəlir. Qullarının yenidən xəyanət yoluna yuvarlandığını başa düşən Musa peyğəmbər onların yanına qayıdıb;

95. – “Ey Samiri! Sənin (bu pis, əcaib işi görməkdə) məqsədin nə idi? – deyə soruşdu.

96. (Samiri) belə cavab verdi: – “Mən (İsrail oğullarının) görmədiklərini (Cəbraili) gördüm (yaxud bilmədiklərini bildim). Mən o Rəsulun (Allah elçisinin) ləpirindən (Cəbrailin atının ayağı dəydiyi yerdən) bir ovuc torpaq götürdüm və onu (çaladakı od içində əriyən bəzək şeylərinə) atdım (o da dönüb böyürən bir buzov oldu). Beləcə, öz nəfsim məni bu işə sövq etdi.” (Nəfsim bu işi mənə xoş göstərdi, mən də ona uydum).

97. (Musa) dedi: – “Çıx get burdan. Həyatın boyu (cəza olaraq): “Bir kəs mənə toxunmasın (mən də bir kisə toxunmayım!)” – deməli olacaqsan. (Heç kəs səni dindirməyəcək, süfrəsinə buraxmayacaq, səninlə alış-veriş etməyəcək. Heç kəslə ünsiyyət etməyib tamamilə təcrid olunmuş bir vəziyyətdə yaşayacaqsan. Dəhşət səni bürüyəcək). Hələ səni əsla qaçıb canını qurtara bilməyəcəyin daha bir vaxt (qiyamət günü) gözləyir. İndi tapınıb durduğun tanrına (bütünə) bax. Biz onu yandıracaq, sonra da (külünü) dənizə atacağıq!

98. Sizin tanrınız ancaq O Allahdır ki, Ondan başqa heç bir tanrı yoxdur. O, elm (öz əzəli elmi) ilə hər şeyi ehtiva etmişdir!” (7,318)

Bizim axtardığımız nəticə Qurani-kərimin “Taha” surəsinin 98-ci ayəsində verilmişdir. Deməli, peyğəmbərlərlə bərabər digər insanlara da verilən **kəramət və ya istidrac** adlandırmağımızdan asılı olmayaraq əzəli elmdir. Bəsirət gözü açıq olan xeyirxah missiyalı insanlar bunu bəşərin maddi-rifahının yaxşılaşdırılması naminə istifadə etdikləri halda, digərləri “qara yollara” düşüb özlərinə zülm edərlər. Zaman içində bir zamansızlıq qazanmaq, məkanı dəyişdirmək, azı çoxa döndərmək xeyirxah missiyalı övlilərin işidir. Bu elmin açarları Allah-talanın əlində olduğundan insanların onu tam mənada dərk etməsi bir qədər qeyri-mümkün kimi görünür. Ancaq sidq ilə Allahına bağlı olub Dünyanın nizamını anlamağa çalışan insanlar (onlar çox azdır) özləri ilə ruhlar aləmi və ya digər məxluqlar arasında münasibətlər müstəvisində yer tuta bilər, zamanın içində zaman duyğusunu və ya zamansızlığı başa düşür, məkan, zaman anlayışlarının nisbi xarakterli kateqoriyalar olduğunu təhtəlşüurla dərk edə bilirlər. Öncə görmələr, yuxular, hətta nana-texnologiya özü də danışdığımız elmin zərrəcikləri hesab edilə bilər. Əsl həqiqətdə isə o dərindən elm Həzrəti İsanın qeyb olması, Məhəmməd (s.s.) peyğəmbərin Meraca getməsi və ya barmağı ilə Ayı iki yerə bölməsi, yaxud Xızır peyğəmbərin nağıllardan bildiyimiz altı aylıq yollarda çarəsiz qalanları atının tərkinə alıb bir anda qət etməsi, İbrahim peyğəmbərin odda yanmaması ilə təhtəlşüurumuza çatan elmdir.

Professor Füzuli Bayatın nəşr etdirib oxucuların ixtiyarına verdiyi “Övliya mənəkələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri” kitabının çox böyük elmi əhəmiyyəti vardır. Bu kitabdan faydalanma insanın öncə özünə inamının yaranmasına və imanlı olmağa səsləməsi, batini təkamülə çevrilə biləcək hissələrin formalaşması ilə Böyük Yaradan ilə insan arasında mənəvi bağlantının təzahürlərinə çevrilməkdədir. İnsanın özünü dərk etməsi, təbiət qanunlarına vəqif olması cəmiyyətin inkişaf mərhələsini təşkil edən amillərdən sayıla bilər. İnsan özünü dərk etdikcə özünə inam hissi qüvvətlənir, “mümkünsüz” sayılan amillərin “mümkünə” çevrilməsində mühüm rol oynayır və nəhayətdə insan yaradanına qovuşmaq mərhə-

ləsinə qədər yüksələ bilər. Hər bir insanın batinində kodlaşdırılmış kəramətin təzahürü isə onun özünü tərbiyəsindən, kamil iman sahibi olmasından, inamlı cəsarətindən çox asılıdır.

Bu kitab oxucunun daxili aləminin zənginləşməsinə kömək etməklə yanaşı insanın özünə inamını artırır, mənəvi dünyamızı paklaşdırır, düşüncəmizdə bir şəffaflıq yaranmasına səbəb olur. Fiziki və mənəvi aləminin bir-birinə təması ilə insanın ortaq duyğusunu bir məxrəcə gətirməsi və yaxud belə demək mümkünsə, qızıl ortanı müəyyənləşdirə bilməsi onun kəramətlərinin başlanğıcı ola bilər. Bu anlam da daxil olmaqla kitabın insanın özünün batinini öyrənə bilməsindəki rolu əvəzsizdir. Bu kitabın araya-ərsəyə gəlməsində, Azərbaycan oxucusuna çatdırılmasında professor Füzuli Bayatın böyük işi təqdirəlayiqdir. Bu və digər böyük uğurları ilə yanaşı qeyd etmək lazımdır ki, alimin 56 yaşında tamam olmaqdadır. Biz də professor Füzuli Bayatı yaşının kamilləşmə mərhələsinə qədəm qoyması münasibəti ilə təbrik edirik, ona can sağlığı, yeni-yeni uğurlar arzulayırıq.

Ədəbiyyat:

1. Ərəb və fars sözləri lüğəti. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının Nəşriyyatı, Bakı-1966, 1036 s.
2. Azərbaycanca-Türkcə; Türkcə-Azərbaycanca lüğət, Bakı, 2006, 428s.
3. X. Баранов. Арабско-русский словарь. Москва, «Издательство», 1981. 942 с.
4. Füzuli Bayat, Övliya mənkəbələri və ya türk dərvişlərinin kəramətləri, Bakı, 2013
5. Füzuli Bayat, Folklor dərsləri, Elm və təhsil, B., 2012
6. Füzuli Bayat, İslami anlayış içində mənkəbə // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXII, B., 2010, s.3-18
7. Atalar sözü.
8. N. M. Məmmədov, “Vətən dərdi”, Bakı, “Nurlan”, 2005, 240 s.
9. Qurani-kərim, Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z. M. Bünyadov, V. N. Məmmədəliyev. Bakı, 2005. 612 s.

FÜZULİ BAYATIN TÜRK MİFOLOJİ SİSTEMİ İLƏ BAĞLI ARAŞDIRMALARINA BİR NƏZƏR

Təməli Mirzə Kazımbəylə qoyulan nəzəri mifşünaslığımızın tarixinə nəzər saldıqda bu sahədə xeyli işlərin görüldüyü, geniş spektrli tədqiqatların aparıldığı məlum olur. Xüsusən də, ötən əsrin sonlarında ölkəmizdə milli mifologiyamızın araşdırılması istiqamətində daha məhsuldar tədqiqatların aparıldığı aydın nəzərə çarpır. Bu isə uzun zaman rus imperiyasının müstəmləkə məngənəsində sıxılan xalqımızın bu məngənə, əsarətdən qurtulduqdan sonra həmçinin milli, türk mifologiyamızı araşdırmaq, tədqiq etmək yasağından da qurtulması ilə bağlı olmuşdur. Ötən əsrin sonlarında bu müstəmləkə buxovunu qırmağı bacaran xalqımız mədəniyyət, ədəbiyyat sahəsində də inqilaba nail olaraq öz mədəniyyətini, ədəbiyyatını müstəqil, obyektiv araşdırmaq, tədqiq etmək ixtiyarına sahib oldu. Bu baxımdan keçən əsrin sonlarında milli mifologiyamızın tədqiqi sahəsində səmərəli tədqiqatlar ərsəyə gəlmişdir.

Aparılan tədqiqatlarda türk mifologiyasının mədəniyyətlərdəki, ədəbiyyatlardakı yeri və izləri nəzəri cəhətdən qismən araşdırılmış, nisbətən son dövrlərdə isə mifoloji dünya modeli və onun ayrı-ayrı üsürləri tədqiqata cəlb olunmuşdur. Bütün bu araşdırmalar mifoloji sistemin, eyni zamanda ümumtürk mifoloji dünyagörüşünün bir sistem kimi bərpasına xidmət etmişdir. Son dövrlərdə mifoloji dünyagörüşünün tədqiq edilməsi, eləcə də onun folklorda (burada həm dünya xalqlarının, həm də konkret olaraq Azərbaycan xalqının folkloru nəzərdə tutulur – N.Q.) təzahür formalarının araşdırılması çağdaş elmimiz üçün aparıcı istiqamətlərdən biri kimi seçilmişdir.

* Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi

Ə.Sultanlı, M.H.Təhmasib, M.Seyidovla və b. ilə vüsət tapan mifşünaslığımızın layiqli davamçıları var ki, onlardan biri də müasirimiz olan fil.ü.e.d., prof. Füzuli Bayatdır. Hələ 1993-cü ildə “Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan dastanı”” araşdırması ilə (3) elm aləmində, filologiya sahəsində geniş əks-səda doğuran F.Bayatın sonrakı illərdə də mifologiyaya dair müxtəlif əsərləri işıq üzü görmüşdür. “Şaman əfsanələri və söyləmələri” (4), “Qorqud ata. Mifologiyadan gerçəkliyə Dədə Qorqud” (5), “Mifologiyaya giriş” (6) və s. kimi əsərlər bu qəbildəndir.

Prof. Füzuli Bayatın türk mifologiyasına dair əsas və geniş əhatəli araşdırmalarından biri də “Türk mitoloji sistemi” (I və II cild) kitablarıdır. Türk mifologiyasının nəzəri məsələlərini, həmçinin mifologiyaya aid mətn nümunələrini özündə əks etdirən bu tədqiqatlar türk mifologiyasına aid son dövrlərin ən fundamental araşdırmalarındandır. Əksər mifologiyaya aid araşdırmalarda mifologiyanın müxtəlif məsələlərinə nəzər salınarsa, F.Bayatın bu iki cildliyində türk mifologiyasının demək olar ki, bütün nəzəri problemləri tədqiq edilir, təhlilə cəlb olunur. Xatırladaq ki, bu tədqiqatların aparıldığı zaman F.Bayatın qardaş ölkə olan Türkiyənin universitetlərindən birində müəllim işlədiyi dövrlərə təsadüf etdiyi üçün sözügedən kitablar Türkiyədə və Türkiyə türkcəsində çap olunmuşdur.

F.Bayatın 2 cildlik “Türk mitoloji sistemi” araşdırması ardıcıl rəqəmlənməklə ümumilikdə 28 bölmədən ibarətdir. I cildin I bölməsi “Mifoloji kateqoriyalar baxımından türk mifologiyası” adlanır. Bu bölmədə mifologiya haqqında ümumi məlumat verilir. Qeyd edilir ki, mifologiya bizləri əhatə edən yaşanılan keçmişin dildə, ritualda və təsvirlərdə gerçəkləşən dialektikasındır. Hər xalqın milli təfəkkürünün, milli psixologiyasının özünə xas özəlliklərinin ilk və təməl qaynağı mifologiyadır (1, 15). Daha sonra alim bu bölmədə türk mifologiyasının mövcud vəziyyəti ilə bağlı fikirlərini bu şəkildə ümumiləşdirir: “Milli kimliyin formalaşmasında məhək daşı rolunu oynayan qədim türklərin mifoloji təsəvvürləri elmi araşdırma baxımından böyük dəyərə ma-

likdir. Buna baxmayaraq türk mifoloji mətnlərinin təsnifi və sistemləşdirilməsi çətinidir, öyrənilməsi bir sıra problemin həllinə bağlıdır. Mifoloji təfəkkürü əks etdirən mətnlər rəngarəngdir, dağınıqdır, systemsiz şəkildədir, yazıya gec alınmış və yetərinə toplanmamışdır. Həmçinin qəbul edilən din və mədəniyyətlərin inteqrasiyası nəticəsində əmələ gəlmiş mifologiyanın ilkin vəziyyətini təsəvvür etmək imkansız hala gəlmişdir” (1, 17). Bu bölmədə F.Bayat həmçinin türk mifoloji sisteminin təsnifat məsələsinə də toxunmuş və qeyd etmişdir ki, türk mifoloji mətnlərinin araşdırılması göstərir ki, indiyədək təqdim edilən təsnifatlarda həm ümumi, həm də xüsusi kateqoriyalara geniş yer verilmişdir. Türk mifoloji mətnlərinə dair S. Klyaştorninin türk mifoloji mətnlərinin təsnifatına münasibət bildiren F.Bayat daha sonra öz təsnifatını təqdim etmişdir. Onun təsnifatı belədir:

1. Dünya modeli.
2. Kosmoqonik, törəyiş mifləri, mənşə mifləri və dünyanın sonu haqqında miflər.
3. Mifoloji Ana kompleksi.
4. Göy Tanrı inanc sistemi.
5. İyə kultu və demonologiya.
6. Kult və inanc sistemi (1, 26).

I cildin II bölməsi “Dünya modeli – kosmik təsəvvür” adlanır. Bu bölmədə F.Bayat qeyd edir ki, dünya modeli bütün mifoloji sistemlərin ana mövzudur. Əslində, mifologiya nəticə etibarlı ilə dünya modelini ortaya qoymaq üçün vardır. Dünya modeli türklərin ətraf aləmə baxış fəlsəfəsi, biliklərinin məcmusudur. Kosmosun dərk olunması və dünya modelinin təsəvvür olunması öncə dünyanı tanımaqla, sonra isə insanın özünü tanıması ilə gerçəkləşir. Dünya modelinin türk düşüncəsindəki təsəvvürü kosmosun üçlü təsviri ilə öz əksini tapır. Ancaq bu üçlü təsvir mifoloji məntiqdə görünən, bilinən bu dünya ilə görünməyən, bilinməyən o biri dünyalardan (göy və ya ölümdən sonrakı axirət dünyasından) ibarətdir (1, 29). Üçlü bölgünün, başqa adla ternar bölgünün mifologiyada təsvirlərinə münasibət bildiren

F.Bayat kosmik təsəvvürlərdəki yuxarı və aşağı dünyaların orta dünyanın kopyasından başqa bir şey olmadığını qeyd edir. “Qısaca söyləmək mümkünsə, o biri aləmlər insanoğlunun yaşadığı dünyanın proekti ilə təsəvvür olunmuşdur” (1, 30). Bu bölmədə həmçinin yerin müxtəlif heyvanların üzərində durması modeli, dünyanın təbəqələri, dünyanın dirəyi, həmçinin Dünya ağacı təsəvvür-modelindən də bəhs edilmişdir (1, 59).

I cildin III bölməsi “Türk kosmoqoniyası” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, mifologiyanın təməl nöqtəsi olan kosmoqoniya bir doğuluş, yaradılış, var olma hekayətidir ki, dinlərdə də təməl ünsür olaraq yer almaqdadır. F.Bayata görə, kosmoqonik miflər əsasən, kosmosdan öncəki durum haqqında məlumat verir, həmçinin yaradılış hekayəsini anladır. Kosmosdan öncəki vəziyyət systemsiz boşluq, ağılın təsəvvür etməyəcəyi dərəcədə naməlum olan, kosmosun mənbəyi olan xaosdur. Kosmoqoniya isə dünyanın meydana gəlməsi haqqında miflərdir ki, bunlar mifologiyada önəmli yer tutur (1, 31). Kosmoqonik miflərin əsas istiqamətlərindən biri təbiətlə insanın birlikdə götürülməsidir. Yəni burada ya insan dünyanın yaradıldığı elementdən əmələ gətirilir, ya da kainat ilk insanın və ya ilk varlığın bədənindən yaradılır.

Bu bölmədə həmçinin türk yaradılış mif mətnləri – Radlov və Verbitskinin altay və yakutlardan topladığı mətnlər təhlilə cəlb edilmişdir. Həmin miflər arasındakı fərqlilik və bənzərliklər bu şəkildə göstərilmişdir: hər iki variantda xaos bir su şəklində təsvir edilmişdir. Sudan başqa heç bir şey yoxdur. Verbitskinin variantında kainatın başlanğıcında insan yoxdur. Radlovda isə Kurbustanın yaratdığı ilk insan – Erlik vardır. Erlik Verbitskinin variantında insan deyildir. Hər iki variantda demiurqa yardım edən antidemiurqun adı Erlikdir. Verbitskinin variantında yaratma ilhamını demiurqa Ağ ana verir. Radlov variantında Ağ ana ya rast gəlinmir. Verbitskinin variantında demiurqun adı Ülgen-dir. Radlovda Kurbustandır. Verbitski variantında Ülgen sümükləri qamışdan, bədənləri gildən olan 7 insan yaradır. Onlara qulaqlarından can, burunlarından ağıl üfürülür. Radlov variantında

isə demiurq doqquz budaqlı bir ağacdən 9 insan yaradır. Radlov variantında rast gəlinən Həvvə ilə Adəmin bənzəri olan Tonin-gey ilə Ecenin (ilk insanların) vücutlarının tüklərlə qapalı olması, yasaq meyvə motivi, cütlüyün yer üzünə atılması və s. Verbitski variantında yoxdur (1, 86).

I cildin IV bölməsi “Zamanın yaradılması baxımından türk düşüncəsində təqvim mifləri” adlanır. Bu bölmədə F.Bayat qeyd edir ki, təqvim mifləri kosmoqonik miflərin yaradılış kodunun zaman kodu üzərinə keçirilmiş variantı olduğu üçün çox zaman ona “kosmoqonik” dilin təqvim variantı da deyilir. Zaman anlayışının qədim türklərdə önəmli bir yer tutduğu istər Orxon-Yenisey yazılarında, istərsə də Orta çağ ədəbi və elmi əsərlərində göstərilməkdədir. Türklər illərin əmələ gəlməsi haqqında danışdıqları miflərdə də illərin yaranmasını Yeng iyl (Novruz) bayramına bağlamışlar. Bu mifə görə müdriklər yeni il bayramında gəzməyə çıxmışlar və qarşılaşdıqları heyvanların adlarını illərə ad olaraq vermişlər. İllərin heyvanların xüsusiyyətlərini daşması zoomorfik baxımdan təsəvvür edilən təqvim iyələrindən də xəbər verməkdədir (1, 99).

Araşdırmanın “İlk insanın yaradılışı (antropoqonik mif): dominant ünsürlər və əlavə təsirlər” adlı V bölməsində qeyd olunur ki, mifoloji sistemlərin böyük bir qisminə ətraf aləmin kiçik modelini təşkil edən ilk insanın yaradılması Tanrıya və ya tanrısal bir gücə, demiurqa aid edilir. Ümumiyyətlə, yaradılış aktı insanın yaradılması ilə tamamlanır. Bu baxımdan insanın tarixi əslində kosmosun tarixi ilə üst-üstə düşür. Türk mifologiyasında, digər kosmoqonik miflər kimi insanın yaranması haqqında olan əsl türk mifləri də digər dinlər və inancların əlavə təsvirləri ilə demək olar ki, yox olmaq dərəcəsinə gəlib çatmışdır. Qeydə alınmış miflərin əksəriyyətində İslam dininin təsirləri aşkar görünməkdədir. Başlanğıc zamanda yaradılan ilk insan və ya insanlar əsasən bu kosmik elementlərdən yaradılmışdır: torpaq / gil / ağac / qamış. Altay törəyiş miflərində Ülgen ilk insanları Altın Dağın (Altın-tu) şərq və qərb tərəflərində yaradır. Ancaq Ülgen insanlardan daha öncə özünə bir çox xidmətçilər yaradır. Yalnız bundan sonra sümükləri

qamışdan, bədənləri gildən olan yeddi kişi yaradır. Bunların qulaq və burunlarından onlara ruh və ağıl üfürür (1, 120).

I cildin VI bölməsi “Türk esxatoloji düşüncəsində dünyanın sonu: kalğancı çağ” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, əslində mifologiya başlanğıcla sonun, kosmoqoniya ilə esxatologiyanın şərhindən başqa bir şey deyildir. Mifologiyanın dinə ən yaxın olan və ən çox təsirə məruz qalan bölməsi yaradılış, dünyanın sonu və qiyamət haqqındakı miflərdir. Türkcədə kalğancı çağ olaraq adlanan təsəvvürlə bağlı miflər mifologiyada xüsusi çəkiyə sahibdir. Tarixi və ya gerçək zaman anlayışında qiyamətdən sonrakı zamanın sonsuza qədər davam edəcəyi təsəvvürü türk mifologiyasında kalğancı çağ (əbədi zaman, qalacaq çağ mənalarında) anlayışı ilə təzahür etmişdir. Kalğancı çağla bağlı böyükü-küçüklü bir neçə mifdən başqa Verbitskinin toplamış olduğu iki mif variantı xüsusilə önəmlidir. Bütün variantlarda az və ya çox dərəcədə səmavi dinlərin (əsasən Xristianlıq, Buddizm və İslamın) təsiri də görünməkdədir. Ancaq hər nə qədər dinlərin tarixi və ya gerçək zaman anlamı qarışmış olsa da, burada mifoloji və ya dairəvi zaman açıqca hiss olunur. Bu mənada ki, mifoloji (dairəvi) zaman anlayışında yaradılış bir nöqtədə başlayır, bəlli dövrdən sonra qiyamətlə başa çatmış olar. Ancaq qiyamətdən sonra yaradılış yenidən (təkrarlanaraq) başlayır. Türk kalğancı çağının təsvirində də dairəvi zamanın aktual olduğu görünməkdədir. Bu mənada kalğancı çağ qiyamətdən sonra meydana gələn yeni zamana adekvat termin hesab oluna bilər (1, 123).

I cildin VII bölməsi “Türk boylarının meydana çıxması baxımından mənşə (etnoqonik) mifləri” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, türk mifologiyasının ən zəngin qolunu təşkil edən mənşə (etnoqonik) mifləri, eyni zamanda türk kosmik nizamının topluma təsiri haqqındakı görüşləri və milli psixologiyanı anlamaq baxımından da dəyərlidir. Bu mənada ki, köçəri həyat tərzini sürən türklər qəbilə, boy, icma birliyinə söykənən patriarxal bir quruluşa üstünlük vermişlər, bu, onların mifologiyalarına da təsir etmişdir. Mifoloji kateqoriyalar içində mənşə mifləri milliliyi ilə diqqəti

çəkməkdədir. Türk mifologiyasında geniş yayılan mənşə, əcdad kultunu təşkil edən məşhur bir atadan törəmə mifi vardır. Bu, oğuz boylarının ilk atası olan, eyni zamanda Türk dövlətinin ilk təməlini qoyan, ilk ordunu yaradan, ilk cahan hakimiyyətini quran, tariximədəni kimliyə sahib olan Oğuz Kağan haqqında mifdir.

Bu bölmədə həmçinin əcdadın mədəni qəhrəman fəaliyyətindən də bəhs olunmuşdur. Göstərilir ki, şor türklərinin arasında yayılmış bir əfsanəyə görə əti çiy yeyən insanlara ilk əcdad iki daşı bir-birinə vuraraq atəş yandırmağı öyrətmişdir. Bundan başqa əcdad insanlara əkinçiliyi, ovçuluğu, mahnı oxumağı, musiqi aləti düzəltməyi də öyrətmişdir. Burada türk mənşə miflərində boz qurd, quş, ağac, dağ, mağara, su kimi ünsürlərin də ayrı-ayrı qəbilələrin mənşəyini əmələ gətirdiyi göstərilir (1, 179).

I cildin VIII bölməsində “Etioloji miflər”dən bəhs olunur. Bu bölmədə göstərilir ki, əslində mifologiya insan şüurunda yaranan dünya, insan, yaradıcı, həyat və ölümə bağlı suallara cavab vermək üçün meydana gəlmişdir. Bu baxımdan mifologiyanın bir missiyası da bu sualların cavabının izahını verməkdir. Və bu tip miflərə etioloji miflər deyilir. Kosmoqonik miflər dünyanın ilkin modelini (maketini) hazırlamağa xidmət edir. Ancaq bu ilkin yaradılışdan sonra təbii ki, nizamın tamamlanması üçün digər canlı və cansız varlıqların ortaya çıxması da gərəkdir. Etioloji miflərdə kosmoqonik miflərlə başlayan mərhələ tamamlanmağa doğru gedir. Belə ki, etioloji mif çox vaxt kosmoqoniya ilə başlayır. Əsasən başlanğıc zamanı qeyd etməklə başlayan mifoloji hekayətlər yavaş-yavaş insanların və nəsnelərin meydana çıxma səbəblərini, yaradılışda yer alan nəsnelərin xüsusiyyətlərini və mənşəyini açıqlamağa qədər gedib çıxır. Etioloji miflər əsasən, bitkilər, od, su, torpaq, hava, müxtəlif heyvanlar, quşlar, ağaclar, xəstəlik və dərmanlar və onların xüsusiyyətləri, dənizlər, ormanlar, göllər, ayrı-ayrı sosial qurumlar, ovçuluq, musiqi sənəti, əkinçilik və s.-nin yaranma hekayətlərini təşkil edir. Bütün bu kateqoriyalar etioloji səciyyə daşısa da, bu miflər kosmoqonik, astral totem və kult mifləri arasında paylanmışdır. O ba-

xımdan etioloji miflər bütün mifoloji kateqoriyalarda vardır və onları ilk yaradılış mifləri hesab etmək lazımdır (1, 196). Etioloji miflərin bir missiyası da toplumu məlumatlandırmaqdır. Bu məqsədlə söylənən miflər ilkin bilikləri özündə cəmləsə də, toplumu bəzi hadisələrə hazırlamaq baxımından önəm kəsb etməkdədir. Məsələn: yakutların etioloji görüşlərində qartal, şahin kimi yırtıcı quşların müqəddəslik qazanmasının səbəbi haqqındakı mifoloji mətnlər mövcuddur. Bu miflərə görə qədim zamanlarda yakutlar uşaqlarını yeyirlərmiş. Bir gün ər-arvad öz oğullarını yeməyə hazırladılar zaman şahin ceyran dərisini oğlanın üstünə atır. Uşaq dərinə alıb şahinin dalınca gedir. O, ölmüş ceyranın ətinə gətirib ata-anasına verir. O vaxtdan sonra yakutlar uşaqlarını öldürüb yeyirlər və bu pis adəti tərgitməklə onlara yol göstərən şahini müqəddəsləşdirmişlər (1, 197).

I cildin IX bölməsi “Türk mifoloji sistemində ruhlər: ierarxiya və sinifləndirmə məsələləri” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, paradigmatik olaraq türk mifologiyasındakı hər şeyin tərkibində var olduğuna inanılan ruh anlayışının əsasən heyvan, xüsusilə də quş qismində oda bənzəyən yaşam gücü, enerjisi olduğu güman edilir, bu səbəbdən də görünməz və çəkisiz hesab olunur. Lakin ruhlər istədikləri zaman, istədikləri şəkildə görünə bilən, ağırlıqları ilə hətta insanların üzərinə çökməklə onları boğa bilən varlıqlar olaraq da düşünüləməkdədirlər. Səməvi dinlərdə, xüsusən də İslam dinində ruh inancı mifologiyadakı ruh hesab olunan cin, şeytan və mələklərdən kəskin fərqli şəkildə nəzərdə tutulur. Türk mifoloji təfəkkürünə görə ətraf aləm fərqli-fərqli ruhlərlə doludur. Əcdadımız heyvanlar, bitkilər, qayalar, dağlar, ulduzlar kimi ətrafında olan hər şeyin bir ruhu olduğuna inanmışdır. Sayları on minlərlə olan bu ruhlər fərqli kateqoriyalarda, fərqli məkanlarda olsalar da, bütün ruhləri beş kateqoriyaya ayırmaq mümkündür:

- a) İşıqlı ruhlər (tanqaralar).
- b) Qoruyucu, hami (iyələr) ruhlər.
- c) Ev-eşik qoruyucuları olan damdabacalar.
- d) Pis (demonik) ruhlər.

e) Əsdad (ata) ruhları (1, 206).

Əbədi və əzəli göyün hakimi olan Tanrı və səmada olan yaxşı və ya işıqlı ruhlar I kateqoriyanı təşkil etməkdədir. Ayrı-ayrı nəsnələri, heyvanları və insanları qoruyan hamı ruhlar heç bir ierarxiyaya tabe deyillər. Orxon-Yenisey yazılarında əsasən, İduk Yer-Sub adlanan, əslində, dəniz, orman, dağ, yağmur, daş, ildırım, bulaq və s. kimi təbiət hadisələrinin qoruyucusu olan ruhlar orta dünyada mövcud olmaqdadır. Türk mifologiyasında bu ruhlara ümumi olaraq kut, başqa sözlərlə iyə, izi, isse, eye, yiyə və s. deyilməkdədir.

İyə kateqoriyasına çox yaxın olan, ancaq məxsus olduqları məkanda (ev-eşik, bağça, tövlə və s.-də) mövcud olan qoruyucu varlıqlar da vardır. Bunlar əsəbləşdirildikləri zaman pis ruhlara çevrilə bilən ibtidai ruhlardır. Belə ki, damdabaca adlanan (bu qoruyucu ruhların, əsasən, damda, bəzən də döşəmənin altında və s. yaşadıklarını nəzərə alaraq F.Bayat onları damdabaca adlandırır) varlıqlar müxtəlif xüsusiyyətləri və fərqli görünüşləri ilə Yer-Su iyələrindən fərqlənən ayrıca bir kateqoriyanı təşkil etməkdədir.

Yeraltı dünya ruhları kateqoriyasını təşkil edən varlıqlar, əsasən, pis ruhlar, körməslər və ya yeglər / yeylər olub ölüm, xəstəlik, sıxıntı kimi pisləklərin mənbəyidirlər. Bunlar türk mifologiyasında ayrıca bir kateqoriya olan demonologiyanı təşkil etməkdədir. Ancaq bütün demonik varlıqların yeraltı dünya ilə bağlı olmadığını da vurğulamaq gərəkdir. Bu mənada ki, bunların bir çoxu iyə kateqoriyasından çevrilmə ruhlar olub qoruduğu yerlərə zərər verən demonoloji ruhlardır. Ümumiyyətlə, demonologiya əski görüşləri özündə ehtiva etdiyi üçün və Tanrı qavramı ilə həmyaşlı və ya hətta ondan qədim olması ilə mifologiyanın təməl daşlarını təşkil etməkdədir (1, 208).

Türk mifoloji sistemində önəmli bir yerə sahib olan əcdad ruhları və ya atalar kultu və onlara verilən qurbanlar çox qədim zamanlardan bu kultu həm işıqlı səma ruhlarından, həm fərqli nəsnələrin qoruyucusu olan ruhlardan, həm də bütün canlı aləmə zərər verən pis ruhlardan fərqləndirmişdir. Atalar kultu inancı is-

tisnasız bütün türk və moğol xalqlarında mövcud olmuş və islamıyyətdən sonra türk milli-mədəni sistemində qeyb-ərənlər və ya övliya kultu adı altında varlığını qoruya bilmişdir. Əcdad ruhları çox zaman Tanrıya kəsilən qurban mərasimlərində xatırlanırlar və onların da ruhlarına qurbanlar deyilir. Məsələn: türklərin pəyızda Göy Tanrıya və əcdad ruhlarına qurban kəsdikləri tarixi mənbələrdən bəllidir. Bu qurbanların əksəriyyəti əcdad ruhlarının olduğu inanılan ata mağaralarında kəsilibmiş. Qurbanın kəsilməsinin əsas məqsədi sosial nizamı, kosmik tarazlığı qorumaqdan ibarət olmuşdur (1, 210).

I cildin X bölməsi “Göy Tanrı dini-mifoloji sistemi” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, türk mifologiyasının ana mövzusu olan Göy Tanrı dini-mifoloji sistemi bu günə qədər ən çox araşdırılmış və yenə də ən çox tədqiq edilməsi lazım olan problemlərdən biridir. Göy Tanrı və ya tanrıçılıq dini mifoloji sistem kimi ümumi dil birliyi dövründən yəni proto türk və ya Altay dil dövrü dediyimiz dönmədən bəri mövcuddur. Göy Tanrı ifadəsinin, şübhəsiz, ilkin mənası göy üzünün hakimi anlayışı olmuşdur. Dünyanın 3 təbəqədən ibarət olan modelində Göy Tanrının əsasən yuxarı dünya ilə bağlı olmasına baxmayaraq onun hər üç dünyaya təsiri şübhəsizdir. Orxon-Yenisey yazılarında adı qeyd olunan Göy Tanrı və ya Türk Tanrısı dəqiq zamanı və məkanı bəlli olmayan yüksək tapınma kultu olmuşdur. Şamanlığın geniş şəkildə yayılması ilə əlaqədar olaraq bir az arxa plana keçən Göy Tanrı inancı daha çox mifoloji mətnlərdə və etnoqrafik ədəbiyyatlarda öz varlığını qoruya bilmişdir. Ancaq həm şamanlar, həm də digər adi türklər bütün ruhlardan yuxarıda Tanrı adlı mütləq varlığın mövcudluğunu qəbul etmişlər.

Bu bölmədə həmçinin türk mifologiyasında Göy Tanrının antropomorflaşdırılması, kosmik yaddaşda Göy Tanrı və Deus Otiosus problemi, antropomorflaşdırıldığı zaman Tanrının simvolları, Göy Tanrıya qurban vermə mərasiminin dini mifoloji xüsusiyyətləri, bu qurbanların dəyərləndirilməsi, qurban ritualının etnoqrafik təsviri, qurban ritualının dini-mifoloji əlaqəsi, Tanrı termininin

fono-morfoloji xüsusiyyətləri, Tanrı sözünün etimologiyası məsələlərindən də bəhs edilmişdir. Yekun olaraq qeyd olunmuşdur ki, türk mifoloji şüurunda Tanrı insanları fəlakətdən qoruyan, bol nemət bəxş edən ata kimi, böyük kimi görünmüşdür. Onun böyüklüyü, əzəməti bütün səmanı əhatə etməsi ilə təsdiq olunur. Türklər etdikləri hər iş üçün Tanrıya hesab verir və etdikləri hər yaxşı işi Tanrının adına yazmışlar. Güc və qüdrətlərini də Tanrıdan aldıklarına inanırdılar. O, hər zaman, hər yerdə türkün başı üstündədir. Çünki bütün göy qübbəsi Tanrıdır. Sonsuz bir məkanda və ya məkansızlıqda olan Tanrı həmçinin sonsuz bir zaman və ya zaman-sızlıqda mövcudluğunu sürdürməkdədir (1, 213).

XI bölmə “Türk mifologiyasında astral kult” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, astral kultun türklərdə geniş yayılması atlı-köçəri dünyagörüşü ilə əlaqəli olmuşdur. Heyvan saxlamaqla məşğul olan bir millətin astroloji bilikləri ən azından gündüzləri və gecələri heyvan sürülərini otlaqdan ağıla, yazlıqdan qışlağa apara bilmələri üçün kömək edəcək qədər olmalı idi. Səma ilə bağlı sifahi ədəbiyyatlarda, qayaüstü rəsmlərdə və piktoqramlarda Ay haqqında yetərincə məlumatın olması bir zamanlar Ay mərkəzli inanc sisteminin türklər tərəfindən qəbul edilmiş olması ilə əlaqəli olduğunu düşünməyə əsas verir. Türk mifologiyasının ən qədim qatlarından birini təşkil edən Ay inancı əski dünyanın demək olar ki, bütün xalqlarında mövcud olmuşdur. Ay mərkəzli inanc sistemi bu astral kultun əvvəlki zamanlardakı tanrı kimi təsəvvür edilməsinin qalığıdır. Zaman-zaman Günəş mifinin populyarlıq qazanması Ay mərkəzli inanc sisteminin arxa plana keçməsi ilə nəticələnmişdir. Hətta nəticədə Ay mərkəzli inanc sistemi öz yerini Günəş mərkəzli inanc sisteminə vermişdir. Ancaq bu zamana qədər Ay tanrı kainatın tək gücü olmuşdür. Bu da Ayın dünyamıza yaxın olması, səmada yerini və şəklini dəyişməsi, gecələri çıxmaqla yeri işıqlandırması ilə bağlı olmuşdur.

Burada həmçinin göstərilir ki, Ay Tanrı inancı türklərin ana yurdu olan Xəzər dənizi ilə Aral gölü arasında geniş bir məkana yayılmışdı. O zamanın türkləri ayı “göy saqqallı buğa” şəkl-

lində təsəvvür edirmişlər. Bunu Türkmənistan bölgəsində Altın təpə qazıntıları zamanı tapılmış və alnında yaqutdan düzəldilmiş Ay təsviri olan qızıl buğa başı da isbat etməkdədir. Türk mifoloji sistemində, əsasən, Dəmir Kazık (Qütb ulduzu), Dan ulduzu, Çoban ulduzu, Böyük ayı bürcü, Ülkər, Karvanqıran ulduzu, Samanyolu və s. astral görüşlərin sırasında yer almaqdadır. Bununla bərabər qədim türklər planetlərdən Qaraquş olaraq adlandırdıqları Yupiteri, Erlik və ya Yaruk ulduz olaraq adlandırdıqları Veneranı və Marsı da tanımaqda idilər (1, 276).

I cildin XII bölməsi “Göy Tanrıdan antropomorflaşmış şaman tanrısı Ülgenə keçid: türk mifologiyasında demiurq problemi” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, şamanlığın türklər arasında geniş yayılması ilə Altay-Sayan xalqları (altaylılar, tuvalılar, xakaslar, teleutlar və s.) arasında ən çox yayılmış və məşhur tanrı səviyyəsinə Bay Ülgen ucalmış oldu. Zaman-zaman Ülgen Göy Tanrı inancını sıxışdırmağa və onun yerini almağa başladı. Göy Tanrı ilə heç bir əlaqəsi olmayan və Göy Tanrıya kəsilən qurban mərasiminə qatılmayan şamanlar Ülgeni onun yerinə keçirməklə ruha kəsilən qurban mərasiminin də əsas iştirakçısına çevrilmiş oldular. Ülgenin türk mifoloji düşüncəsində yer almadığı, Şaman folklorunun obyekt olduğu bu hami ruhun qədim və Orta çağ yazılı qaynaqlarında adının çəkilməməsi ilə də təsdiqlənir. Digər tərəfdən Orta Asiya və Sibir türkləri Ülgen adında tanrı və ya qoruyucu ruh tanımamışlar. Hətta bəzi güney Altay soyları baş Tanrı olaraq Ülgeni tanımır və ona sitayiş etmirlər. Ülgeni baş Tanrı hesab edən digər Altay Sayan xalqlarının inancına görə də o mütləq qüdrət sahibi olan Kögö Mönkөнün / Kege Mengenin (Göy Tanrının) oğludur. Şamanların Ülgenə müraciətlə söylədikləri duada, alqışda Ülgenin Kögö Mönkө tərəfindən yaradıldığına önəm verilir.

F.Bayat bu barədə araşdırmaların yekununda belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, Ülgen Tanrı deyil, demiurqdur. Hətta şamanlar onu baş Tanrı səviyyəsinə qədər yüksəlmiş olsalar da, onun daha yüksək bir Tanrı olan Kögö Mönkө tərəfindən yaradıldığı fikrini etiraf edirdilər (1, 322).

I cildin XIII bölməsi “Şaman mifologiyasının təqdim etdiyi bir ölüm ruhu – Erlik və ya Erklik” adlanır. Sözügedən bölmədə qeyd olunur ki, mifoloji sistemlərdə həyatın və ölümün tanrıları olaraq təsəvvür olunan varlıqlar əsasən dualist düşüncənin məhsulu kimi qəbul olunurlar. Antropomorflaşmış ölüm ruhu olan Erlik türk mifologiyasında ən çox şaman miflərinin aktual mifoloji obrazıdır. Əsasən, ölüm mələyi olan və ya ölümlər dünyasını idarə edən mifoloji varlığın türk mifologiyasında qədim halda qalmamasının bir səbəbi də şaman dünyagörüşünün qəbul edilmiş dinlərə qədər sərgiləmiş olduğu sosial-mədəni baxışla bağlı olmuşdur. Əski türk düşüncəsinə görə ölənlər bir qayda olaraq Erlikin məkanına aparılmışdır. İstər tarixi qaynaqlardan, istərsə də etnoqrafik qeydlərdən məlum olur ki, Erlik insan oğlunun ömrünü müəyyən etməmiş, sadəcə öləndən sonra günahkar olanların ruhlarını yeraltı dünyaya aparmışdır. Başqa sözlə, Erlik ölüm hökmünü verməmiş, sadəcə hökmü yerinə yetirmişdir.

Erlik və ya Erklik ad variantları ilə mövcud olan ölüm mələyi şamanlığın inanc sisteminə daxil olmuş və hər nə qədər əkizlər mifi ilə bağlı olsa da, əsasən Ülgenə əks mövqeyə gətirilmişdir. Türk mifoloji sisteminin yaradılış hekayəsini, törəyiş fəlsəfəsini, esxatoloji düşüncəsini mənimsəyən şamanlıq Erlikə kosmoqonik mifdə xüsusi bir yer ayırmışdır. Göy Tanrının yaradıcılıq xüsusiyyətləri Ülgenə köçürülmüş və işıq Ülgenin simasına yarasdırılmışdır, qaranlıq pislilik və ölüm isə Erlikin xüsusiyyətləri kimi təqdim edilmişdir. Türk şamanlığının bu ziddiyyətlər haqqında anlayışları qərb alimləri tərəfindən dualist düşüncə kimi qəbul olunmuşdur. Türk mifologiyası qaranlıqla işıqın, həyatla ölümün əbədi mücadiləsi üzərində qurulmamışdır. Belə ki, türklərin zidd anlayışlara təbii mövcudluq kimi baxdıqları qaynaqlarda da təsdiq edilməkdədir. Dualizm köçəri türk şüuruna zidd olduğu üçün Ülgen-Erlik əlaqələrini də dualizm baxımından araşdırmaq yanlışdır. Şaman mifologiyasının güclü təsirinə məruz qalmış Ülgenlə Erlik demiurq və anti-demiurq funksiyasını öz üzərlərinə götürmüşlər. Bunlar bir-birinə müttəfiq olan əkizlər qütbündə deyil,

bir-birinə düşmən olan iki qardaş qütbündə dayanmışlar. Bu mücadilə yaranışdan hər ikisinin arasında mövcuddur. Ancaq mifoloji düşüncədə əkilərin hər birinin özünə aid məkanlarının olması təsəvvürləri də mövcuddur. Belə ki, türklərin Ülgenə göyləri, Erliyə isə yeraltı dünyanı vermələri məntiqi olaraq bu iki qardaşın məkanı anlamına gəlmişdir (1, 329).

Bu bölmədə F.Bayat həmçinin göstərir ki, Altay şamanlarının inancına görə Erliyin insanlara bəla göndərməyinin səbəbi insanların ona qurban kəsmələrini təmin etdirməklə bağlıdır. Əgər hər hansı bir insan və ya toplum onun istəyini yerinə yetirməzsə, o zaman Erlik xan ölüm və fəlakət ruhlarını göndərir. Pis ruh da qurban verməni gecikdirən insanın canını alır (1, 346). Onu yeraltı dünyaya aparır, mühakimə edir və özünə xidmətçi edir. Kəsilən qurbanların əvəzində Erlik insanlara heç nə verməz, yalnız göndərəcəyi bəla və bədbəxtlikləri bir az gecikdirmiş olar. Əslində elə Erlikə qurban kəsməklə insanlar xəstəliyi, zərəri, qəzəbi və şiddəti azaltmaq məqsədi güdürmüşlər (1, 347).

Altay–Sayan türklərinin inancına görə, Erlik həmçinin ilk şaman olmuş və hətta bəzi sənətləri insanlara o öyrətmişdir. Şorlara görə, Erlik xan şamana şamançılıq vergisi verməklə bərabər ona qamlıq etməyi, davul çalmağı da öyrətmişdir (1, 348).

I cildin XIV bölməsi “Töz / tös, onqon, tanqara, erən, yaik / caik anlayışları” adlanır. Bu bölmədə F.Bayat qeyd edir ki, töz / tös, onqon, tanqara, erən anlayışları türk mifologiyasında mühüm bir kateqoriyanı əmələ gətirməklə bəzi hallarda müxtəlif fikir və görüşlərin də ortaya çıxmasına səbəb olmuşdur. Əslində, bu qavramların əvvəllər heyvan kultu ilə əlaqəli olduğu da unudulmamalıdır. Bəzi Altay türklərində ağacdən, dəridən, keçədən, daşdan, sümükdən, palçıqdan və s. düzəldilən və əsasən heyvan, bəzi hallarda isə insan şəklində olan ruhların təsvirinə töz/tös deyilmişdir. Bu tözlərin bir qismi oyuncaq şəklində düzəldilmişdir. Bu cür tözlərə altaylılarda, çuvaşlarda, tatarlarda rast gəlmək mümkündür. Bunlar yalnız ailənin, soyun və qəbilənin qoruyucusu funksiyasını yerinə yetirən və Göy Tanrı ilə heç bir

əlaqəsi olmayan ruhların təsvirləridir. Ehtimal ki, bu tözlər altaylıların buddizmi qəbul etdikdən sonra ortaya çıxmışdır. Altay-Sayan türklərinin çoxunda tös/töz olaraq adlandırılan ruhlara və onların təsvirlərinə yakutlarda tangara, tuvalılarda iren/eren, moğollarda və buryatlarda onqon adı verilmişdir (1, 355).

XV bölmə “Mifoloji Ana (Yer Ana) kompleksi və bu kompleksə aid olan digər ruhlar” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, türk mifologiyasında qərb mifologiyasından fərqli olaraq kişi və ya qadın cinsli tanrılar anlayışına rast gəlmək mümkün olmadığından, bu sistemdə tək Tanrı olduğundan, müqəddəs qadın obrazlarını Mifoloji Ana adı altında cəmləşdirmək daha da məqsəddə müvafiqdir (buraya Yer-su, Ağ ana, Humay, Ayıısı və s. varlıqlar aid edilir) (2, 11).

Daha sonra bu bölmədə qeyd olunur ki, mifoloji sistemlərin böyük çoxluğunda bütün canlı varlıqların anası olaraq bilinən və törəyici gücə sahib müqəddəs qadın – mifoloji Ana paradigması vardır. Bütün arxaik mifoloji motivlər, bütün hami ruhlar hər nə qədər dəyişməyə məruz qalsalar da, bir bütünün yəni mifoloji Ananın genetik hafizədən qopmuş bölmələridir. Türk mifologiyasının ən əski qatlarında doğumla ölümü təmsil edən və ilk başlanğıc olmanı özündə əks etdirən Mifoloji Ana və ya Yer Ana varlığına təsadüf edilmişdir. Zaman-zaman mifoloji Ananın müxtəlif əlamətlərini əks etdirən Yer Ana, Yer Sub, Ötükən, Umay kultu şəklində ortaya çıxdığını və mifoloji mifoloji cismə çevrilməyə qədər uzun bir yol qət etdiyi də görünür. Tanrıçılıq kultunun ilkin və bəsit mifoloji Ana varlığından mükəmməl bir sistemə çevrilməsi türklərin düşüncə və yaşam fəlsəfəsindəki inkişaflarla bağlıdır (2, 13).

XVI bölmə “Türk mifologiyasının doğum və ailə qoruyucusu – Umay / May Ene” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, rəsmi türk yazıları olan Orxon-Yenisey kitabələrində Tanrı və İduk Yer-Subla bərabər adı qeyd olunan mifoloji varlıqlardan biri də Umaydır. Umay “Kültigin”, “Bilgə xaqan” və “Tonyukuk” yazılı abidələrində qadın ilahi qadın olaraq xatırlanmaqdadır. Digər abidələrdən fərqli olaraq “Tonyukuk” abidəsində Umayın funksiyası açıq şəkil-

də görünür: “Tanrı, Umay, müqəddəs Yer-Su onlara zəfər verdi, niyə qaçaq?! “ Umayın Tanrı və İduk Yer-Subla birlikdə türklərə zəfər verdiyi rəsmi yazılarda da görünməkdədir. Umayın bəzi Turfan mətnlərində, “Altun Yaruq” əsərində və “Divanü luğat-it-türk”də Tanrı və ya ruh anlamında deyil, ana anlamında təsvir edilməsi bu varlığın keçirmiş olduğu anlam dəyişikliyi ilə əlaqədardır. Umayla bağlı etnoqrafik qaynaqların böyük bir qismi Altay qövmlərindən 19-cu əsrdə yazıya alındığına görə buradakı funksiya və status dəyişmələri təbii qarşılmalıdır (2, 49).

Bu bölmədə həmçinin göstərilir ki, rəsmi türk yazılarında Umayın funksiyasının daha geniş olduğu görünərsə də, aradan keçən zaman kəsiyində o, daha çox uşaq qoruyucusu olaraq qəliblənmişdir. Zaman-zaman digər mifoloji varlıqlara aid olduğu kimi Umay da şaman dünyagörüşü ünsürü kimi nəzərə alınmış və onunla bağlı bəzi dəyişik fikirlər ortaya çıxmışdır. Buna baxmayaraq kumandirlərdə Umay səma ruhlarından olan yüksək dərəcəli qadın ilahəsi hesab olunur. Bu da onun əski mifoloji Ana kompleksindən qopduğunu göstərir (2, 50).

XVII bölmə “Türk mifologiyasında kult” adlanır. Burada göstərilir ki, kult və inanc insan toplumunun əsrlərcə inkişaf etdirdiyi davranışlar sistemidir ki, buraya yaxşı və pis, aydınlıq və qaranlıq, yararlı və yararsız, müqəddəs və adi və s. bu kimi qəliblənmiş zidlilər daxildir. Kult və inanc sözlü mətnlərdə və ritualarda topluma təqdim olunan və toplumca yaşanılan hiss və duyğulardır. Bir tərəfdə mədəniyyəti və inancı yaşadan yaddaş və yaddaşda qalan simvollar, digər tərəfdə topluma yad olan, anlaşılmaz olan sirli sistem. Bax, bu ikili element mif çağrı insanını ən çox düşündürən məsələ olmuşdur. İstər təhkiyəyə əsaslanan mətndə, istər nümayişli mərasim, ritualda olsun, kultlar simvol və sirr prinsipi üzərində əmələ gəlmişdir. Kultdan bəhs edən miflərdə insan həyatı doğru bildiyi bir şəkildə yaşamaq niyyətli olub, müqəddəs bilinəni qorumağa yönəlmişdir. Mifin kult və inanc elementi, həm də bir dini həssasiyyət də daşımaqdadır. Belə ki, mifologiyada kainatın və insanın yaradılış, mövcud ol-

ma səbəbləri, yaradılışda mütləq gücün rolu və s. mifologiyanın ilk dini faktı bünövrəsində saxladığını sübut edir. Kult və inanc sistemi toplumun dünyagörüşünün məhsulu olmaqla bərabər eyni zamanda onların yaşamıdır. Kult və inanc sisteminin qəbul edilmiş dinlərin təsiri ilə şəkil dəyişdirmələri mövcud olsa da, onların bütün durumlarda sosio-mədəni qurumda öz sürəkliliyini qoruya bilməsi əsas məsələdir. Kult türk mifologiyasında fəvqəltəbii varlıqlar şəklində qəbul edilən uca və müqəddəs varlıqlara göstərilən ehtiram və etiqaddır. Xüsusilə də, bəlli anlayış və məfhumların qoruyucusu olaraq zənn edilən ilahi varlıqların kultlaşması türk mifologiyasında məlum bir hadisədir. Kult anlayışına aid olan varlıqlar, iyə kateqoriyasına nə qədər bənzəsə də, onlar ayrı-ayrı statuslara malikdirlər. Xüsusilə türklərin atalarına hörmətdən yaranan atalar kultu iyə kateqoriyasına bənzəsə də, onları fərqləndirən cəhətlər də az deyildir. Atalar kultunun başlıca funksiyalarından biri toplumu, eli birləşdirmək, mənəvi birlik ideyasını dəstəkləməkdir. Atalar kultu türk mifologiyasında üç funksiya ilə çıxış etmişdir: 1. Soya ad vermiş və ilk ata olmuşdur: Oğuz ata, Qırğız ata. Bunların əsas xüsusiyyətləri ilklilik, törədıcılıkdir. 2. Toplumda ata olaraq qəbul edilmiş və mədəni fəaliyyətləri olan şəxslər olmuşlar: Qorqud ata, Qənbər ata, Baba Dehqan. Xüsusiyyətləri müdriklik və övliyalıqdır. 3. Əski türk atalar kultu baxımından şəkil dəyişdirmiş və İslamdan sonrakı mədəni qəhrəmanlıq fəaliyyətini məslək və sənət pirləri olaraq yerinə yetirmək: Xızır, Həzrəti Əli və s. (2, 81).

Bu bəhsdə həmçinin türk mifologiyasındakı ata ruhlarının mədəni qəhrəmanlıq və iyəlik, hamilik fəaliyyətlərindən də geniş bəhs edilmişdir. Burada, eyni zamanda göstərilmişdir ki, islamın qəbulundan sonra türk atalar kultuna aid olan mədəni qəhrəmanlar öz mənəvi yaşamlarını İslami dəyərlər çərçivəsində sürdürmüşlər. Bəzən isə onlara aid mədəni fəaliyyətlər və hamilik, pirlilik xüsusiyyətləri islam müqəddəslərinə aid edilmişdir. Məsələn: tacirlərin ilk piri, yəni mədəni qəhrəmanı Həzrəti Məhəmməd, səyyahların piri Həzrəti İsa, çobanların piri Həzrəti Musa, dərzi və yazıçıların

piri Həzrəti İdris, çörəkçilərin piri Həzrəti Zülküf, balıqçıların piri Həzrəti Yunis və s. olmuşdur (2, 114).

XVIII bölmə “Od-ocaq kultu paradixmasında od ruhu” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, türk mifoloji sistemində onlarla fərqli variantda mövcud olan od və ya ocaq kultunun başlıca funksiyası insanları, onların ailələrini bələdan, xəstəlikdən qorumaq, heyvanların artımı və evin bərəkətini təmin etməkdir. Hər evdəki (çadırdakı) ocaq və ocaqdakı od hamisi ilə bərabər qədim türklər Tanrı qədər güclü və nüfuzlu olan alov, od ruhunun da varlığını etiraf edərildilər. Xüsusilə şaman mifologiyasının təsiri ilə bu od-ocaq hamisi yeni, bəzi dəyərlər qazanmışdır. Məsələn, yakut şamanı Mərəyə görə, 9-cu göydə odu yaradan Dalkın eezi tanqara adlı tanrı yaşayır (eezi digər türk ləhcələrindəki ezi, iyə, idi və s.-yə uyğun gələn sözdür). Eezi sözünün yanında tanqara – ilah sözünün işlədilməsi od hamisinin yüksək mövqeyinə işarə etməklə yanaşı, bu qoruyucunun yüksək dərəcəli ruhlar sırasına aid olduğunu bildirir. Od ruhuna qurban kəsmə inancı da türk mifologiyasında yayılmış bir inandır (2, 117).

XIX bölmə “İyə kateqoriyası” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, türk xalqlarının inanc obyektində var olan iyə kultu mifologiyamızın ən zəngin qismini təşkil etməkdədir. Əslində ən əski mifoloji düşüncənin ünsürü olan iyə kultu müxtəlif türk ləhcələrində fərqli variantlarda özünü göstərmişdir: qədim türklərdə idi-/izi, osmanlı mətnlərində is/issi, xakascada ezi, altayca və türkməncədə ee, tuva, qırğız, qazax və noqaycada ie, Azərbaycan türkcəsində yiyə, iyə. Bəzi qaynaqlarda, məsələn, Divanü lüğət-it-türk, Ətibətul-həqayik, Əbu Həyyan lüğəti və s.-də iyə sözünün Tanrı anlamına gəldiyi göstərilmişdir. İyə kultu orta dünya ruhları içində xüsusi bir yer tutmaqdadır. Belə ki, türk mifologiyasının əsaslı kateqoriyalarından birini təşkil edən və sayları bilinməyən iyələr nə qədər orta dünyada olsalar da, hər biri müstəqil olub öz aralarında da ierarxiya təşkil etmirlər. İççi, ezi, iye olaraq adlanan bu hamı ruhların sayı haqqında türk mifologiyasında dəqiq bir təsəvvür yoxdur. Haqqında çox az məlumatımız

olan və bəzən də Tanrı adı ilə adlanan taleh və ya yol tanrısı, eyni zamanda yaz və qış tanrıları da orta dünyanın qoruyucuları arasında yer almaqdadır. Bununla bərabər Altay-Sayan xalqlarında və Sibir türklərində, xüsusilə də yakutlarda insan soyunun qoruyucusu vəzifəsini icra edən Umay, Ayısit və ya İyehsit kimi çox populyar mifoloji varlıqlar da vardır. Buraya ov hamisini də əlavə etsək, orta dünya qoruyucusu ruhlarının mürəkkəb mənzərəsi ortaya çıxır. İstər İslam mətnlərində, istərsə də Altay-Sayan türklərinin sözlü mədəniyyətində olsun, iyələr, sahib və qoruyucu, hamı funksiyalarını (Tanrı, yaradıcı, rəbb statuslarında) günümüzdə qədər daşıya bilmişdir. Bəzi iyələrin mədəni qəhrəmanlıq fəaliyyəti qədim çağlarda iyə kultunun daha geniş funksiyalara malik olmasından xəbər verir. Ancaq daha sonralar mədəni qəhrəmanlıq funksiyasının atalar kultu paradigmalarda özünü göstərdiyinin şahidi oluruq (2, 141-143).

XX bölmə “Yol iyəliyi baxımından sinkretik Xızır anlayışı” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, insanları və nəhayət, dünyaları bir-biri ilə birləşdirən yol paradigması türk mifoloji düşüncəsində xüsusi bir yerə sahibdir. Qoruyucu ata kultuna aid olan, lakin İslamın qəbulu ilə funksiyalarının böyük bir qismi Xızıra aid edilən mifoloji xarakterlərdən biri də yol hamisidir. Bu mifoloji hamı qədim uyğur yazılı abidəsi olan “İrk bitig” fal kitabında da qalmışdır. Bu kitabda yol hamisi Ala Atlıq Yol tenqrisi və Kara yol Tenqri adı ilə qeyd olunmuşdur. Yol hamisinin adındakı “tanrı” ünvanı onun yüksək statusundan xəbər verir. Köçəri bir xalqın hər zaman yolda olduğunu göz önünə gətirsək, bu tip Yol tanrısının bəzi mətnlərdə xatırlanması təbii qarşılanmalıdır. Yol tanrısı “İrk bitig” əsərində, həm də bəxt, taleh qoruyucusu kimi də təqdim edilmişdir. Bu tip mifoloji hamiyə başqa qədim mətnlərin heç birində rast gəlinmir. “Dədə Qorqud kitabı”nda da bəxt, şans gətirən hamı ruha işarələr edilsə də, Yol tanrısının adı çəkilmir. Bu da orta əsrlərdə bəxt və ya yol tanrısının artıq unudulduğunu aşkarlayır. Ancaq Alban tarixçisi Moisey Kalankatlı “Ağvan tarixi” adlı əsərində 7-ci yüzilin 80-ci il-

lərində piskopos İsrailin Savir /Sabirlərin yanına gəlməsini təsvir edərək Sabirlərin oda və suya qurbanlar kəsdiyini, yol tanrılarına və Aya səcdə etdiklərini yazmışdır. F.Bayat göstərir ki, M.Seyidov Alban-Arran tarixçilərinin əsərlərinə istinad edərək yol hamisinin adının Uğur olduğunu və onun başlıca funksiyasının yol, yer hamiliyi olmasını yazmışdır (2, 145).

Daha sonra bu bəhsdə göstərilir ki, yolda at sürən Yol tanrısı sonralar İslamiyyətin təsiri ilə boz atlı Xızır /Xıdır kultu ilə bütünləşmiş və varlığını bu şəkildə qoruya bilmişdir. Boz atlı Xızırın peyğəmbər dərəcəsinə qədər yüksəldilməsi türklərin yol qoruyucusuna verdikləri önəmlə bağlıdır (2, 147).

XXI bölmə “Təbiət qüvvələri baxımından İyə kultu” adlanır. Bu bölmədə qeyd olunur ki, təbiət qüvvələri hesab olunan naturmifoloji ünsürlər türk mifologiyasının ən qədim qatını təşkil etməkdədir. Bu mifoloji ünsürlər zaman-zaman dəyişmə və yeniləşməyə məruz qalsalar da, qədim köklərini, qismən də olsa, qoruya bilmişlər. Türk mifologiyası uzun bir zaman müddətində yazıya alınmadan sözlü mədəniyyətdə yaşadığı üçün bütün sio-mədəni təsirlərin nəticəsində antropomorflaşmışdır. Bəzi tarixi qaynaqlardakı çox məhdud dərəcədə məlumatlardan başqa təbiət kultları ilə bağlı bizə qədər demək olar ki, heç bir detal gəlib çatmamışdır. Son dövr araşdırmalarda təbiət miflərinin artıq ayrı bir xüsusiyyətlə varlığını sürdürdüyü qeyd olunur. Belə ki, türk mifologiyasında canlı varlıqlar kimi təsəvvür edilən külək, yağış, ildırım və s. ünsürlərin özlərinin də bir hamisi olduğunu göstərən dəlillər mövcuddur. Küləyin, tufanın yağış, yağışın şimşək əmələ gətirməsi baxımından ən güclü təbiət iyəsi Yel Babadır. Yağış iyəsinin bölgədən bölgəyə dəyişməsi faktı da mövcuddur. Belə ki, Orta Asiyada çox məşhur olan Burkut babanın bir funksiyası da yağış hamiliyidir. Onun bu funksiyası Kazan tatarlarının da mifoloji görüşlərində müşahidə olunmaqdadır. Yağış yağdırma və ya yağışı yönləndirmə işini Orta Asiyanın digər xalqlarında başqa varlıqlar – Moma Kuldurak (özbəklərdə), Qarzi Mama (türkmənlərdə), Makul və ya Makay (qa-

zaxlarda), Çoppa (Qaraçay-balkarlarda) yerinə yetirdiyinə inanırlar. Türklərin şamanlardan başqa yadaçıları da olmuşdur ki, bunların da təbiətə hökm edə bilən insanlar olduğu düşünülmüşdür. Onların əlində əvvəllər Tanrının ixtiyarında olan yada daşları olmuşdur ki, onlar məhz o daşın vasitəsilə havanı dəyişdirməyi, yağış və qar yağdırmağı bacarmışlar. Daha sonralar yada daşının funksiyası digər varlıqların üzərinə köçürülmüşdür. Məsələn, Anadolunun müxtəlif ərazilərində “Çömçə gəlin” oyunu vardır ki, uşaqlar türkülər oxuyaraq Tanrıya qoç və ya qoyun qurban deməklə ondan yağış diləyirlər (2, 155).

XXII bölmə “Ağac kultu və orman iyəsi” adlanır. Burada göstərilir ki, türk ekosisteminin əsas ünsürlərindən biri olan orman sosial-iqtisadi sistemin də təməl qaynaqlarından biridir. Orman mifoloji inanclarımızda canlı bir varlıq kimi təsəvvür olunduğundan çox zaman orman qoruyucusu ilə birləşmiş, sinkretik bir vəziyyət nümayiş etdirmişdir. Orman qoruyucu iyələrin 2 səkli vardır: 1. Zoomorfik görünüşlü iyələr. 2. Antropomorflaşmış iyələr. Altay-Sayan və Sibir türklərində ormanın hamisi zoomorfik varlıq olan Ayıdır. Bu zoomorfik varlığın orman kultunun inkişaf etdiyi qövmlərdə, məsələn, tunquz-mancurlarda və bəzi türk olmayan Sibir xalqlarında da müşahidə edilməsi Ayını kosmik anlamda orman ruhu durumuna gətirmişdir. Tobol və Omsk tatarlarında orman ruhu Yış Keşe və ya Ağac Keşe adı ilə tanınan antropomorflaşmış bir varlıq hesab edilməkdədir. Ormandakı pis ruhlar dedikdə, tatarlar bu mifoloji tipi nəzərdə tuturlar. İnsanları ormanın dərinliklərinə qədər aparıb onlara zərər verən bu orman ruhları ormanda yolunu azmış qızlara oğlan, oğlanlara isə qız cildində görünərmişlər. Sibir tatarlarındakı Yış Keşe ova çıxan ovçuları ormanda həbs edir, onlara evlənməyi təklif edir. Yış Keşe həm funksiyası, həm də yaradılışı baxımından Azərbaycanadakı Ağac adam adlanan mifoloji varlığa bənzəyir. İnanca görə, o da ormana gələn və ya ormanda yolunu azan insanları onunla evlənməyə məcbur edir (2, 170-173).

XXIII bölmə “Ov kultu və ov iyəsi” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, türk boylarının sosial-iqtisadi nizamında əsas rol oynayan ovçuluq kultu mənəvi və iqtisadi həyatın qurulmasında xüsusi yer tutur. Qayalar üzərində çəkilən ov təsvirlərinin (məsələn, Qobustan qaya rəsmləri, Sibir qaya təsvirləri, Baykal gölü ətrafındakı rəsmlər, İslamdan sonrakı ov miniatürləri, sonrakı dövənlərdə oyma, fresko və qumaş üzərinə çəkilmiş ov təsvirləri və s.) mövcudluğu ovçuluğun türk mədəniyyəti tarixinin ən qədim qatını təşkil etdiyini göstərməklə bərabər ovun tək cə sosial-iqtisadi akt deyil, eyni zamanda inanc olmasından xəbər verir. Belə ki, ovla bağlı icra edilən ritual-simvolik səhnələşdirmə zamanı ovla bağlı olan bəzi gizli biliklərin, informasiyaların toplusuna çatdırılması fikri də qarşıya məqsəd kimi qoyulmuşdur. Ov səhnələrində ovçunun insandan çox mifoloji varlığı xatırlatması və ya maskalı ovçu təsvirləri ovun sirli tərəfləri ilə bərabər ovçuluq sahibinin, iyəsinin ritual təsvirinin varlığını da sübut etməkdədir. Həmçinin ov səhnələrini və heyvan təsvirlərini göstərən tarix öncəsi, paleolit, mezolit və neolit dövr rəsmlərinin bir-birinə çox bənzəməsi də ov paradigmasının uzun zaman dəyişməz qaldığını göstərməkdədir. Mifoloji inanclara görə, ovun məhsuldar və uğurlu olması üçün bir çox ibadətlərin, ritualların icra edilməsi şərt olmuşdur. Ovçulara bol ov verməsi üçün orman ruhlarına hekayələr danışılması da vacib ayinlərdən biri hesab olunmuşdur. Ovçuluq kultu ibtidai şəkildən hökmdarların etdikləri sürəkli ov əyləncələrinə qədər bir dəyişmə və inkişaf yolu keçmişdir. Ancaq ibtidai dövrdən son dövrlərə qədər ovçuluq öz dini-mifoloji ənənəyə bağlılığını, tabu və yasaqlarını hər zaman qoruya bilmişdir (2, 191).

XXIV bölmə “İyə kateqoriyası çərçivəsində dağ, daş və oba kultu” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, qədim mifoloji inanc sistemində önəmli bir yeri tutan dağ, orman, dərə, ağac və s. kimi mifoloji Yer Ana kompleksinə aid olmaqla bərabər zaman keçdikcə iyə kateqoriyası kimi də dəyər qazanmışdır. Mifoloji inanca görə, təbiətdəki hər bir nəsənin iyəsinin olduğu və

onların hər birinin fərqli xüsusiyyətlərinin olması məlumdur və bu xüsusiyyətlər dağ kultunda da vardır. Dağların və obaların yalnız öz iyələrinin deyil, həmçinin digər ruhların da məskəni olduğu etnoqrafik məlumatlarla öz təsdiqini tapmışdır. Bu səbəbdəndir ki, dağlar və obalar türk mifologiyasında ritualların icra edildiyi müqəddəs məkanlar olaraq qalır. Türk xalqlarının demək olar ki, hamısında mövcud olan dağ kultu mifologiyada dağ və oba kultu ilə sintez halında görünür. Dağ iyəsi yalnız bir təbiət kultu olmaqla qalmayıb, həmçinin mənşə mifinin də xüsusiyyətlərini daşıyır. Belə ki, boyların, soyların və qəbilələrin hər birinin özlərinin müqəddəs dağlarının olması, soyun öz əcdadını dağ ruhu ilə birləşdirməsi bu iki mifoloji kateqoriyanın ortaq bir kultla bağlanmış olduğunu göstərməkdədir. Digər tərəfdən dünyə modelində dağın yerin dayağı olması inancı dünya dağlarının və ya dəmir dağların varlığı inancını meydana gətirmişdir. Ümumiyyətlə, canlı varlıq olaraq qəbul edilən dağ bəzi təsəvvürlərə görə Dağ ruhunun özüdür. Dağ qədim türklərin müqəddəs mərkəz anlayışını təşkil etməklə dövlətin də mərkəzi olmaq funksiyasını öz üzərinə götürmüşdür. Belə ki, Göytürklər və Uyğurlar dönəmində dağlıq və ormanlıq bölgə olan Ötükən dövlətin mərkəzi olmaq funksiyasını da daşımışdır. Bəlkə də, bu səbəbdəndir ki, türklər and içərkən müqəddəs bildikləri varlıq və nəsnələrə and içirlər ki, bunların içində dağların da adı zikr edilmişdir. Digər tərəfdən dağ türklərin dastanlarında (xüsusilə də Altay-Sayan türklərində) vətən simvoluna çevrilmişdir. Həmçinin dağ ata ruhlarının məskunlaşdığı yer olduğundan da müqəddəs hesab edilmişdir. Dağa baba deyilməsi ənənəsi bu gün də türk xalqları arasında yaşamaqdadır. Azərbaycanda dağa baba deyilməsi ilə yanaşı gəlinlərin dağı gördükdə üzlərini örtmə (yaşmaqla örtmə) adəti də dağın qayınata, həm də ərinin soy dağı kimi təsəvvür olunmasının bir işarəsidir (2, 223).

XXV bölmə “Mifoloji Ana kompleksində su iyəsi” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, qədim türk yazılarında İduk, Yer-Sub olaraq qeyd olunan qoruyucu ruhların başında yer ilə bərabər su

kultunun da olduğu görünür. Adından da göründüyü kimi, su yerlə bərabər digər hamı ruhların başında yer almaqdadır. Su ünsürü kosmosun yaranmasında ilk maddə rolunu icra etdiyi üçün başlanğıcların başlanğıcı hesab edilmişdir. Mifoloji təsəvvürlərdə su sahibi əksər hallarda insan, bəzən də balıq şəklində yer almışdır. Suyun müqəddəsliyi mikro kosmosun eyni ilə makro kosmos kimi su ilə başlayıb su ilə sona çatması ilə bağlıdır. Kosmoqonik mif, bu baxımdan törəyiş mifinin dilində variantlaşmış, yaradılış törəyişlə eyni sintaqmatik cərgəyə gətirilmişdir. Su paradıqması kosmos və insan sintaqmalarında dəyişmə göstərmişdir. Türk yaradılış mifində kosmos sudan törəmişdir, başqa sözlə, yaradılışın nüvəsi sudur. Bütün canlılar da sudan yaradılmışdır. Bu halda, su yaradılışın təməl nöqtəsi olduğundan onun mifoloji şüurda xüsusi, üstün bir status qazanmış olmasını da məntiqli hesab etmək lazımdır. Su başlanğıc maddə olduğu kimi esxatoloji mifdə də dünyanın sonunu gətirən ünsür olaraq qeyd olunur. Kosmik bildidə tufan olaraq qeyd olunan dünyanı su basması kimi ezoterik bilgilərə görə yaşlanmış dünyanın sonu, yeni yaradılışın da ilk ünsürüdür. Folklor düşüncəsində də abihəyat və ölüm suyu olaraq ikili xarakter nümayiş etdirən su kultu mifoloji dünya modelindəki kosmoqonik və esxatoloji miflərin təsiridir. Suyun ilk maddə olması da həyatla ölümü birləşdirməsində görünməkdədir. Törəyiş miflərində də insanın bir qətrə sudan törəməsi informasiyası qorunmuşdur. Bu gün türk boylarından yakutlarda, qaxaxlarda, qırğızlarda və Azərbaycan türklərində sonsuz qadınların sudan uşaq istəmələri və bunun üçün çayın kənarında, tənha ağacın altında, boz at dərisinin üstündə gecələməsi suyun ilk başlanğıcdakı övlad vermə funksiyasının zamanımıza qədər gəlib çıxdığını göstərir. Ayrıca, xalq nağıllarında suyun ölən qəhrəmanı diriltməsi də başlanğıcda suyun həyatverici gücünün olduğu inancının folklor düşüncəsinə transformasiya olunmuş variantıdır (2, 249).

XXVI bölmə “Damdabacalar – ev-eşik iyələri” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, islam dininin qəbulundan sonra ümumi

adıylə – yaxşı və pis cinlər olaraq sosiallaşdırılan bu varlıqlar hələ də danışılan mifoloji mətnlərdə (memoratlarda) qorunmaqdadır. Memoratlar (xatirələr) yaşanmış və ya yaşanıldığına inanılan fəvqəladə hadisələr, yaxşılıq və ya pislilik edən varlıqların gerçəklikdə mövcud olduğuna inanılaraq danışılan mifoloji hekayətlərdir. Memoratda danışanın ya özünün, ya da bir başqasının fəvqəladə varlıqlarla təmasından bəhs edilir. Əslində inisiyasiya mərasimlərinin bir variantı olan damdabacalarla və demonik varlıqlarla bağlı memoratlar arxaik özüllü olması ilə seçilməkdədir. Yetkinləşmə dövrü ilə bağlı olaraq danışılan bəzi mifoloji hekayətlər zamanla əslindən uzaqlaşaraq yaşanılan bir hadisənin hekayəsinə çevrilmiş olur. Uşaqları qorxutmaq məqsədi ilə danışılan hekayətlər isə zaman-zaman şüuraltı qalıqlar şəklində təzahür etmiş, yaşanılan bir hadisə şəklini almışdır. Hər halda bu iki faktor mifoloji məzmunlu memorat növünün yaranmasına öz təsirini göstərmişdir. Həm demonoloji varlıqlar, həm də damdabacalar arxaik şəkillərini qorusalar da, hər yönüylə gündəlik həyatda hiss edilən, duyulan, mövcudluğuna inanılan varlıqlardır. Bu prizmadan baxıldığında bu gün xalq inancları və xalq dini anlamları əfsanə çərçivəsində öyrənilsə də, əslində memoratlar kimi öyrənilməlidir (2, 259).

Ev-əşik iyələri və ya demonik varlıqlarla bağlı hekayələr danışanın gördükləri və ya ikinci şəxsdən dinlədikləri və ya üçüncü şəxsin iştirakı ilə baş verdiyinin söylənilməsi ilə xarakterizə olunur. Ev-əşik iyələri əsasən iki yerə bölünürlər: birincisi, evi qoruyan iyələrdir ki, mifoloji təsəvvürlərə görə, onlar əsasən damda, evdə və ya döşəmənin altında yaşayırlar. İkincisi, eşiği və ya yurdu qoruyan iyələrdir ki, bunlar bəzi fəaliyyət xüsusiyyətləri ilə heyvan qoruyucularına bənzəməklə, əsasən, evin eşiyində (qapının ağzında), evin bağçasında yaşayırlar. Əsasən, damdabaca adlandırılan bu iyələr Kazan tatarlarında Öy iyase və ya Yort iyase, başqırdlarda Biçura / Bisura və ya Bisyura adları ilə tanınır və eyni funksiyaları icra edirlər (2, 263).

XXVII bölmə “İlkin mifoloji varlıqlar və ya demonologiya” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, yaradılış, mənşə baxımından iyə kultu ilə bağlı olub, hətta eyni kökə mənsub olan, ancaq zamanla öz iyəlik funksiyasını itirərək pis və ya qara iyələr kateqoriyasına aid olan demonoloji varlıqlar türk mifologiyasında geniş yayılmışdır. İlkin mifoloji varlıqlar olan demonik varlıqlar Tanrı və ya ilahilik statusu olmayan mifoloji varlıqlar olub, yaxşılıq anlayışının əks qütbündə yer almaqdadırlar. Ölənlər və dirilənlər təbiət, bitki və heyvan kultu ünsürü kimi təzahür edən demonik varlıqlar mifoloji Ana kultu ilə Tanrı kultu arasında keçid mərhələsini təşkil etməkdədir. Ümumi mifoloji düşüncəyə görə, demonik varlıqlar insanların gündəlik həyatına qarışan, müdaxilə edən varlıqlardır. Təbiət qüvvələri ilə bağlı olan demonik varlıqlar zamanla antropomorflaşdırılır və hətta sağlığında pislik edən insanların üzərinə köçürülür. Ənənəvi olaraq demonik varlıq və xarakterlər qəbul edilmiş dinlərin və dini sistemlərin təsiri ilə yeni şəkil alır. Lakin türk mifologiyasının digər kateqoriyalarına nisbətən az dəyişikliyə məruz qalan qolu da demonologiyadır. Şaman folklorunu bir demonoloji folklor olaraq adlandırmaq olar. Çünki şamanın həm savaştığı, həm də əlaqədə olduğu varlıqlar, həmçinin onun həm qoruyucu, həm də zərər verici ruhları da demonikdirlər. Demonologiya yalnız yeraltı dünyanın ruhlarını deyil, bəlkə də, daha çox yerüstü aləmin qorxunc, öldürücü, tez-tez qiyafə dəyişdirən, narahat edildiyi zaman insanlara zərər verən varlıqlarını öyrənir (2, 278).

Bu bölmədə həmçinin F.Bayatın demonik varlıqların mifoloji və ontoloji xüsusiyyətlərinə görə apardığı təsnifatı da öz əksini tapmışdır:

1. Ağac yasaqları ilə bağlı demonik varlıqlar.
2. Xortlanmış demonik varlıqlar.
3. Baş paradiqmasında dəyərləndirilən demonik varlıqlar.
4. Al ruhu və onun semantik dairəsinə aid olan demonik varlıqlar.
5. Yol azdıran demonik varlıqlar.

6. Dönərgələr.
7. Mifoloji Ana kompleksinə aid olan demonik varlıqlar.
8. Doğumla bağlı demonik varlıqlar.
9. Uşaqları qorxudan demonik varlıqlar.
10. Digər demonik varlıqlar (2, 283).

Tədqiqatda təsnifatda qeyd olunan demonik varlıqlar haqqında məlumat da geniş şəkildə öz əksini tapmışdır (2, 284-317).

XXVIII bölmə “Mifoloji Ana kompleksinə aid olan demonik varlıqlar” adlanır. Bu bölmədə göstərilir ki, demonik qadın varlığın ən çox xalq ədəbiyyatına transfer etmiş tipi Orta Asiyada, xüsusən də özbəklərdə Jemaуз-Kempir və ya Jelmaquz-Kempir, Volqa tatarlarında Jalmavız, Sibir tatarlarında Yılmaquz, uyğur, başqırd və noqaylarda Yalmaquz, qazaxlar və qaralpaqlarda Jalmavız, qırğızlarda Jelmaquz-Kempir, çuva^olarda Yelmeves adı ilə bilinən, əfsanələrdə və nağıllarda bəzən yeddi başlı, iri vücutlu yaradılış olaraq təsvir edilən mifoloji bir qəhrəmandır. Qırğızların “Ər-Toştyuk”, qazaxların “Ər-Tostik”, Sibir tatarlarının “Yirtyüşluk” adlı dastan və nağıllarında da Jelmaquz-Kempirin yeddi başlı, iki yüz yaşında qorxunc varlıq olaraq yer altında yaşadığı qeyd olunmaqdadır. Jelmaquz-Kempir yerdəki vəziyyəti nəzarətdə saxlayır: on dörd gün ərzində bütün kainatı dolaşır, yeddi günə orta dünyanı, yeddi günə də yeraltı dünyanı gəzib dolaşır. Bəzi xüsusiyyətləri ilə Jelmaquz-Kempirə bənzəyən, əski mifoloji görüşlərin sonrakı dini görüşlərlə çarpazlaşması nəticəsində meydana çıxan Albastı və ya Al arvadı inancı da türk mifologiyasında xüsusi yer tutmaqdadır. Füzuli Bayatın “Türk mifologiyası” araşdırmasında bu obrazla (Albastı və ya Al arvadı – N.Q.) bağlı əksər mövcud araşdırmalar sərf-nəzər edilmiş və belə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, demonik varlıqlarla bağlı olan bütün anlayışlar sonrakı dövrlərdə dəyişməyə məruz qalmış, lakin onlar kök etibarını ilə şaman folklorundan gəlmə anlayış və obrazlardır (2, 318).

Göründüyü kimi, F.Bayatın 2 cildlik “Türk mitoloji sistemi” adlı araşdırmalarında türk mifologiyasının, demək olar ki,

bütün nəzəri məsələlərinin tədqiqi öz əksini tapmışdır. Zənnimizcə, bu tədqiqat əsəri öz çapında yalnız və yalnız böyük türk alimi Bahəddin Ögəlin 2 cildlik “Türk mitolojisi” əsərləri ilə müqayisə edilə bilər. Bilmirik, bu məqalədə F.Bayatın 2 cildlik “Türk mitoloji sistemi” adlı araşdırmaları haqqında nə dərəcədə dolğun mənzərə yarada bildik?! Yalnız bir şeyi dəqiq deyə bilərik ki, şübhəsiz, bu tədqiqat əsərləri türk mifologiyası, həmçinin türk mifologiyasının türk xalqları ədəbiyyatlarındakı təzahürü məsələlərini araşdıran hər bir tədqiqatçının müraciət etməli olduğu ilk mənbələrdən biri olmalıdır və olacaqdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Prof. dr. F.Bayat. Türk mitoloji sistemi. 2 cildə, I cild, İstanbul, Ötüken nəşriyyat, 2007
2. Prof. dr. F.Bayat. Türk mitoloji sistemi. 2 cildə, II cild, İstanbul, Ötüken nəşriyyat, 2007
3. F.Bayat. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan dastanı”. Bakı, 1993
4. F.Bayat. Şaman əfsanələri və söyləmələri. Bakı, 1993
5. F.Bayat. Qorqud ata. Mifologiyadan gerçəkliyə Dədə Qorqud”. İstanbul, 2003
6. F.Bayat. Mitolojiyə giriş. Karam, Çorm, 2005

**Çağdaş folklor:
problemlər, perspektivlər.**
Bakı, Elm və təhsil, 2015.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığan:
Aygün Balayeva

Korrektor:
Aynurə Səfərova

Kompyuter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Ruhəngiz Əlihüseynova

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 232 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompyuter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
Hazır deopozitivlərdən çap olunmuşdur.