

Karapapak Türk Mitolojisinin Yapısı Üzerine Araştırmalar

Valeh Hacılar*

Özet: Eski Türk mitolojik sistemi içinde yer alan Azerbaycan mitolojisiyle ilgili ürünlerin araştırılması, hem Türk mitolojisiyle ilgili bilgilere ulaşılması hem de mevcut bazı problemlerin çözümüne katkı sağlaması bakımından önemlidir. Bu çalışmada Gürcistan sınırları içinde yaşayan Karapapak Türklerinin yaşadığı coğrafyadan derlenen mitolojik metinler incelenerek hem Türk yaşayış ve inanışının birçok bilinmezi hem de Türklerin bu bölgelerle olan ilişkisi gözler önüne serilecektir.

Anahtar Kelimeler: Türk mitolojisi, mitolojik masallar, mit, ruh, motif.

Anlamı ve yapısı bakımından mitler, ortaya çıkma ve gelişme süreçlerinde bazı aşamalardan geçmekte ve folklorun epik türleri üzerinde derin izler bırakmaktadır. K. Levi-Stros, mitlerin parçalanışını mitolojinin en eski çağlarına kadar götürmektedir (1978: 38). Bu süreçte mit yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacak kadar fazla bölünmeye uğramıştır. O dönemlerde mitin parçalanması kendisiyle ilgili diğer türlere yaramış, bir anlamda mit kendisi için bölünmüştür.

Eski Türk mitolojik sistemi içinde yer alan Azerbaycan mitolojisiyle ilgili ürünlerin araştırılıp toplanması / derlenmesi, ne yazık ki, sistemli bir şekilde yapılmamış, bu alanda dikkate değer ilk eser ancak 1988 yılında yayımlanabilmiştir (Acalov 1988). Anılan kitaptaki bilgilere göre “dünyanın yaratılışı ile ilgili mitler” en eski mitler olarak kabul edilmektedir. Borçalı'nın çeşitli bölgelerinden derlenip yazıya geçirilmiş örneklerde de gökyüzüyle, evrenle; güneş, ay, yıldızlar ve gezegenlerin düzeni ve birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgili son derece ilgi çekici, fantastik ve ilkel bilgilerle karşılaşılır. Astronomi ile ilgili hususların ortaya çıkması ise, insanın yerleşik hayata geçmesi ve tarıma başladığı döneme rastlar. Çok dar bir alanda ortaya çıkmalarına rağmen mitler insanın ne zaman yerleşik hayata geçtiği hakkında da bilgiler içerir. Bu tür örnekler bugün üzerinde oturlan toprakların iskana hangi tarihten beri açıldığını / Türk nüfusunu üzerinde barındırdığını ortaya koyan kıymetli kanıtlardır. Bu bağlamda bölgede derlenen “Anahatır” miti Azerbaycan Türklerinin yaşadıkları topraklara hangi tarihlerde geldiklerini, onların binlerce yıldır bu topraklarda yaşadıklarını ortaya koyması bakımından önemlidir. Söz konusu mitte şunlar kaydedilmektedir:

* Çavçavadze Devlet Üniversitesi, Azeri Dili ve Edebiyatı Bölüm / TIFLİS-GÜRCİSTAN
valehhacilar@mail.ru

Dünya yaratıldığında Boşşalı ovasına bir kafil gelir. Aniden gelen sel, annesinden ayrı düşen bir çocuğu alıp sürükler. Onu yakalayamayacağına anlayan anne, diz çöküp Tanrı'ya yalvarır. Onun bu yalvarışını yakarışını işiten Tanrı, sel sularını azaltır; çocuk da bir şeylere tutunarak sağ kalır. İrmak dile gelip “Ben bu çocuğu annesinin hatırı için sapa sağlam bıraktım” der. Olayı görüp toplanan halk da “Bu günden itibaren biz de burayı yurt edinip ovanın adını Boşşalı; ırmağın adını Anahatır; yanık kokusu gelen ormanın adını da Yanık ormanı koyaçaz” der (Ehmedoğlu 1988).

Mitolojik ürünlerden de anlaşılacağı üzere Borçalı coğrafyasının bütün toponomik söz varlığı eski Türk yaşayış ve inanışı etrafında şekillenmiştir.

Türk mitolojisinin değişmez aktörlerinden Oğuz'un / Oğuzlar'ın günümüz insanının atalarından çok daha önce yaşadığına dair bir metni Gürcü araştırmacı M. Canaşvili derleyip; daha XX. yüzyılın başlarında yayımlamıştı (Eski Gürcistan 1907). Metinde Oğuzların modern insanın atalarından önce yaşadıkları, uzun boylu ve iri yarı gövdeye sahip oldukları, ayrıca sonradan yaratılan “cılız insanlar”la karşılaşmaları anlatılmaktadır. Metinde ayrıca cılız olmalarına rağmen bu insanların beyinlerinin Oğuzlar'a göre daha fazla geliştiği dile getirilir.

Benzer özelliklere sahip mitler sonraki dönemlerde Azerbaycan'ın Daşkesen bölgesinden de derlenip yazıya geçirilmiştir. Anılan hususlar A. Acalov'un da dikkatini çekmiş; o da bu konuda şunları kaydetmiştir:

Oğuzlar'ın bedence iri gövdeli yaratılması, sonradan yok olup gitmeleri ile ilgili mitler, mitolojik rivayetler Türk boyları arasında oldukça yaygındır. Gürcü folklorunda karşılaştığımız husus da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Zira bu mit bilinmeyen bir tarihte Azerbaycan'dan / Azerbaycan Türkleri'nden alınmıştır (1988: 181).

Bölgeden derlenen örnekler arasında totemizmle ilgili mitik-efsanevi metinler de ilgi çekicidir. Bu metinlerde en eski inanışlar “ilk çizgilerini” olduğu gibi koruyamasalar da arkaik- mitolojik özelliklerini kaybetmemişler ve mevcut mitolojik varlığımızın en kıymetli öğeleri olmuşlardır. Bu çerçevede Kepenekçi ve Darvaz bölgelerinde meşhur olan “Qaraner” (Acalov 1988: 63-65) ve “Herşenin Ocağı” (Hacılar 1984) metinleri son derece ilgi çekicidir. İlk bakışta ziyaret yerlerinin ortaya çıkması ile ilgili görünen ve efsane etkisi uyandıran her iki metnin dikkatli incelendiklerinde mitolojik öğeler taşıdıkları açıkça görülür. Mesela: Ceylana dönüşen kadının mitolojik yanları, avcılıkla ilgili mitlerdeki “koruyucu tanrıları” hatırlatmaktadır. Ana ceylanın sütü, sihirli, sırlı, büyülu olarak kabul edilip, bolluğun, bereketin, huzurun ve mutluluğun sembolü olarak nitelendirilir. Bu metinlerde Türk mitolojisinde önemli yeri olan “ateş” ve “ocak” kültürleri de karakteristik unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır (Alyılmaz 2003: 82-87, Alyılmaz 2004). Herşenin Ocağı'nda kadının kocasına fırlattığı bir parça ateş (köz parçası), ziyaretgâha çevrilip, ailesine yarar sağlar; bir anlamda ceylan sütünün yerini tutar.

Borçalı coğrafyasından derlenen örneklerde ceylanla / geyikle birlikte *kurt*'un da totem olduğu görülür.

Zengin mitolojik motif ve öğelere sahip Dede Korkut Kitabı'ndaki boylarla ilgili bazı metinlerin bölgeden derlenmesi, hem Türk mitolojisi ile ilgili bilgilere ulaşılması hem de mevcut bazı problemlerin çözümüne katkı sağlaması bakımından önemlidir. Eski Türk inanışından doğan "Azrail ile Genç arasındaki diyalog" iddialarımızı kanıtlamaktadır. Başgeçit'ten derlenen bir örneğin içeriği şöyledir:

Yaşlı anne baba çocuklarını evlendirmek isterler. Evlenecek genç babasının tavsiyesi üzerine ekmeğin büyük parçasını başkalarına verip küçük parçasını kendi alan biriyle yolculuğa çıkar. Genç, hastası olan bir evde misafir kalır. Hasta kişi, eve misafir gelmesinden rahatsız olur. Gencin yol arkadaşı ise, yan taraftaki komşuda konaklamaktadır. Gece genç bakar ki, dostu bacadan içeri girerek hastayı öldürüp gider. Ertesi gün tekrar yola çıkar; genç yine hastası olan bir eve misafir olur. Hasta olan yaşlı adam misafiri büyük bir memnuniyetle karşılar. Gecenin bir vakti genç, yol arkadaşının yine gizlice içeri girip, hasta adama yaklaşıp bir şeyler yaptığını, sonra kaybolup gittiğini görür. Ertesi gün sabah hasta kalkıp iyileşir. Genç bunun üzerine yol arkadaşının Azrail olduğunu anlar. Fırsatını bulan Genç Azrail'in atına binip kaçır. Azrail ona "Senin canını düğün günü, gerdeğe gireceğin an alacağım" der. Genç kırk yaşına kadar evlenmez. Kırk yaşı bitince evlenmeye karar verir. O gerdeğe girmeye hazırlanırken Azrail gelir. Durumdan haberdar olan gencin annesi Azrail'e "Oğluma dokunma; benim canımı al" der. Ancak anne, Azrail'in muamelesine dayanamayıp "Beni bırak; kimin için geldiysen onun canını al" der. Gencin babası da aynı şekilde davranır. Bunun üzerine gerdek odasından çıkan gelin Azrail'e "En iyisi benim canımı al; kocamı başışla" der. Azrail de onlara acıyıp yaşayacakları ömürden fazlasını verir (Tanrıverdiyev 1984).

Yukarıdaki örneğin Dede Korkut Kitabı'ndaki Deli Dumrul Hikâyesi ile benzerliği açıktır. Sevgilisinin yerine kendi canını Azrail'e vermeye hazır olan vefalı kadının ve Azrail'in tavrı, Dede Korkut'takiyle aynıdır. Hikâyelerin sonucunun da aynı şekilde bitmesi ilgi çekicidir. Vefalı kadın motifi dünyanın birçok halkında mevcuttur. Ancak konu ile ilgili bir takım yanlış görüşler ileri sürenler de vardır. M. Çikovani, Dede Korkut hikâyelerinden bahsederken "Deli Dumrul Boyu"ndaki aynı adı taşıyan kahramanın ruhunun bir başka ruhla temsil edilmesi motifine manzum ve mensur şekilde Gürcü folklorunda da rastlandığını, Dede Korkut hikâyelerinin yazıya geçiriliş sırasında bunlardan yararlandığını savunmaktadır (Çikovani 1979: 48-62). Akla yatkın olmayan bu görüşler ister istemez insanın şu soruları sormasına neden oluyor: Bu motif eski zamanlardan beri Türk boylarının folklorunda, mitolojisinde var olduğu halde, neden Svaneti dağlarında ortaya çıkmış başkalarına ait (M. Çikovani'nin ifadesiyle diyaloglara dayalı poetik metinlerden) yararlanılsın? Gerçek şudur ki: "Azrail'le Genç ara-

sındaki mitik diyalogda da görüldüğü gibi bu konu bugünkü Gürcistan coğrafyasına çok önceleri gelip yerleşen Türk boylarının yaşayış ve inanışının ürünüdür ve komşu halklara da Türklerden geçmiştir. Aslında bugün evrensel motif haline gelen ve bütün insanlığın malı olan bu tür konular hakkında tartışma yaratacak iddialarda bulunmak da doğru değildir.

Bölgede Dede Korkut Kitabı ile ilgili başka konularla da karşılaşmaktadır. Bunlardan biri Tepegöz hakkındadır (Acalov 1988: 90-91). Türk boylarının sözlü halk edebiyatının mitik birçok özelliği Tepegöz hikâyesinde yer almaktadır. Çocuğun aslan tarafından beslenmesi, Tepegöz'ün yaramazlığı, kahramanın (Ahmet oğlu Sefer'in) koyun derisine bürünmesi, tek gözüne bir şeylerin batması gibi motifler hem metnin zengin Türk mitolojisinin ürünü olduğunu hem de eskiliğini kanıtlamaktadır.

Azerbaycan halk masallarının mevcut tasnifinde bu tür masallara “sihirli masallar” ve “ hayvanlarla ilgili masallar” arasında yer verilmiştir. Bu tür tasniflere karşı çıkan V. Prop şunları kaydetmektedir:

“Masallarda aynı şeyler hem insanlar, hem eşyalar, hem de hayvanlar adına işlenir. Bu kural aslında başta sihirli masallar olmak üzere bütün masallar için geçerlidir” (1928: 12-13).

Bu kural Azerbaycan masalları için de geçerlidir. Uzun zaman mitle, mitolojiyle ilgili kapsamlı araştırma ve incelemeler yapılmadığı için “ mitolojik masallar” göz ardı edilmiştir.

Halk biliminde semiotik ile tarihi karşılaştırmalı metodun sentezini kurmayı amaçlayan Y. M. Meletinski mitlerin masallara dönüşmesinin nedenini, ilgili boyların “ayın” kültüründen uzaklaşmalarına bağlamaktadır (1977).

İçerikleri ve motifleri dikkate alındığında “Melikmemmed”, “Şems-i Qemer”, “Ovcu Piri”, “Quru Kelle”, “Melik cümşüd'ün Nağılı”, “Tapdıq”, “Reyhanın Nağılı” gibi masallar “mitolojik masallar” arasına konulabilir.

Bu kısa açıklama ve değerlendirmeden sonra Borçalı bölgesi masallarına baktığımızda ilgi çekici yanların olduğunu görürüz. Bölgeden derlenip yazıya aktarılan Mehemmed'in Nağılında (Muhammedin Masalında) şunlar kayıtlıdır (Qurbanov 1983):

Ölen birinin boynuna ip bağlayıp çarşıda pazarda sürüklerler. Mehemmed bunun sebebini öğrendikten sonra ölüyü onlardan alıp İslami usule uygun şekilde defneder. Sonra padişahın kızını konuşturmak amacıyla onun yanına doğru gider. Bir tepenin başına geldiğinde bir fare ile karşılaşır ve onunla arkadaş olurlar. Farenin durumundan hareket eden Mehemmed onu konuşturmayı başarır. Bu durum ağaçtan adam yaratılmasını çağırıştırır: Marangoz bu adamı (kızı) ağaçtan yapar, terzi ona elbise diker, imam da dil öğretir. Burada hikâye mitlerin yapısına uygun olarak şekillenir. Padişahın kızı der ki :

“O imama gitmelidir.” Burada masal tekrar bölünür; masal kahramanı, mit kahramanının geçtiği aşamalara uygun olarak yeni bir sınavdan geçmek zorunda kalır. Burada fare direğin dibine oturup onun yerine konuşur. Mehmed ikinci kez kızı konuşturur. Üçüncü sınavdan da başarıyla çıktıktan sonra padişahın kızını da alıp kendi memleketine doğru yola çıkar. Onlara katılan fare altınlarla birlikte kızı da bölmeyi önerir. Mehmed çaresizlik içinde bunu kabul edip hayata geçirmek istediğinde fare şekil değiştirip yakışıklı bir yiğide dönüşür. Kılıcı çekip kızı ikiye ayırmak istediğinde padişahın kızı yılan zehri kusar. Meğer kızın konuşmasına engel olan da işte bu yılan zehriymiş. Fare ise, vaktiyle boğazına ip bağlanıp çarşıda pazarda sürüklenen, Mehmed’in toprağa gömüldüğü ölüymiş. Kızı ve altınları Mehmed’e verdikten sonra oğlan yeniden fareye dönüşür ve gözlerden kaybolur.

Dikkat edileceği üzere “Mehmed’in Nağılı” en eski masal geleneğinden beslenmekte ve mitlerin birçok özelliğini de bünyesinde barındırmaktadır. Padişahın kızının konuşturulması motifi en eski ve en zor motiflerden biridir. Bu eski mitlerde olay kahramanının yerine getirilmesi / gerçekleştirilmesi imkansız bir şeyi başarması ile ilgilidir.

Arkaik mitlerde olay kahramanı olağanüstü güçlere sahip varlıklarla mücadele eder; bu mücadelelerde onların koruyucusu olarak devreye giren sihirli araçlar ve mitolojik varlıklar olurdu. Yukarıda anlattığımız mitte kahramanın yardımcısı bir faredir. Mitlerde ölen kişinin bedeni diğer dünyaya gitse de ruhu bir başka varlığa geçip yaşar. Mehmed’in Nağılı’nda ölen genç fareye dönüşmüş; sonra ise, onun cesedini töreye uygun bir şekilde gömen olay kahramanının yardımcılarında bir olmuştur. Mitlerde “herhangi bir kimsenin ‘eren’e dönüşebilmesi için, onun ölen bir kimseden yardım alması onunla sıkı ilişki içinde olması” gibi bir kural vardır (Aliyev 1998). Bu kuralın izleri birçok destan ve masalda hala görülmektedir. Mesela: “Koroğlu Destanı’nda Ali Kişi’nin oğluna yaptığı yardım, verdiği öğüt, sonra vefat etmesi, ölümle bir olan körlük motifi bu türdendir. Söz konusu olan Mehmed’in Nağılı’nda olay adamın ruhu bir koruyucu gibi Mehmed’e geçmektedir. Ancak bir yandan mitlerin; diğer yandan hikâyelerin yapısının etkisi bu koruyuculuğu ve yardımcı fare şeklinde tecessüm ettirmekte ve duruma göre fare de insana dönüşebilmektedir. Masalda, marangozun ağaçtan adam yapması, terzinin ona elbise dikmesi, imamın ona dil öğretmesi eski mitlerdeki ilk insanın yaratılması motifleriyle benzerlik gösterir.

“Mehmed’in Nağılı” içeriği, konusu ve yapısı bakımından eski mitler içinde yer alır ve bu masalı Azerbaycan’ın “mitolojik masalları” içinde değerlendirmek mümkündür. K. Levi-Stros’un sözleriyle ifade edersek “bu masal mitin zayıf düşmüş bir şeklidir” (Levi-Stros 1970: 170).

Borçalı bölgesinden derlenen Karapapak Türkleri’ne ait masalların bir takım destana ait, eski motiflerle süslenmiş; sihirle, büyüyle ilgili olanlar ise, onlara

farklı özellikler kazandırmıştır. “Çoban Mehemed Nağılı” (İsmayilov 1985) bu bağlamda karakteristik özellik taşıır. Masalda şöyle bir motif yer almaktadır:

Yabancı bir ülkeye gelmiş olan Mehemed’in yanındaki kadınları ele geçirmek için padişah onu hasta olan hanımına elma getirmesi için cennete gönderir. Yedi gün süre isteyen Mehemed, fala bakan şeyhinin öğüdüyle dağ dibindeki gölün yanına gelip orada bir kuyu kazar ve perilerin gelmesi bekler. Amacı meleklerden birinin kanadını koparıp almaktır. Melekler kanatlarını çıkarıp gölde yıkanırken Mehemed küçük kız kardeşin kanadını çalmayı başarır. Büyük bacı gidip cennetten üç elma getirir. Elmaları Mehemed’e verdikten sonra küçük kız ağlayıp “ Beni o dünyadan da bu dünyadan da mahrum ediyorsun. Beni de yanında götür” der. Bu andan itibaren hikâye bir başka anlam kazanır; zira olay zincirinde artık melek ön plana çıkar; sonraki olayların katılımcılarından biri melek olur. Mehemed, zor sınavdan kıza dönüşmüş kanadın, meleğin yardımıyla geçer.

“Çoban Mehemed Nağılı”ndaki meleklerin kanadı hususu diğer masallarımla karşılaştırıldığında mitlerin inandırıcılığını aynı sahnelerle dikkatlere sunmaktadır. Ancak bu masaldaki üç elma motifi hangi mitik görüşlerle ilgilidir? Masallarımlarda dirilme, gençleştirme ve çocuk verme fonksiyonlarını yerine getiren elma hakkında K. Levi-Stros’un değerlendirmeleri ilgi çekicidir: “Amerika Kızılderilileri’nin mitlerinde erik ve elma ağaçları motifleriyle karşılaşmaktayız. Mevcut metinlerin tahlili Kızılderilileri eriyin meyve vermesi; elmanın ise, köklerinin güçlü oluşu ve toprağın derinliklerine kadar inmesi, toprağın katmanlarıyla irtibatı ilgilendirmektedir” (1983: 420).

Sorunun ikinci kısmına da dikkat etmek gerekir. Dünyanın mitolojik dille belirlenmiş modeline uygun olarak K. Levi-Stros “doğa-uygarlık”, “aşağı-yukarı”, “kadın-erkek” vs. gibi ikili karşıtlar / tezatlar içine “çiğ ile pişmiş”i de koyar. Çiğ besinler doğayı; pişmiş besinler ise, uygarlığı temsil ederler. K. Levi-Stros bu ikilinin birlikte kullanımını ise (hem çiğ hem de pişmiş olanı ise), orta mevki olarak nitelendirir. Mitolojik öğeler arasında böyle orta mevki durumunda olanlar vardır. Elmayı da bunlar arasında söylemek mümkündür. Çünkü elma, yetiştiğinde (piştiğinde) yenildiği gibi çiçekten çıktığı zaman da (çiğ olduğunda da) yenilebilmektedir. Yeryüzü ile gökyüzünü birleştiren bir ağaç olmasıyla birlikte, hem çiğ hem de pişmiş nitelikte olması elmanın mitlerimizde ve hikâyelerimizde anılan fonksiyonlarda karşımıza çıkmasının nedenini izah eder.

Masalda Mehemed’in elmayı getirdikten sonra padişahın ölen babasından anahtarı alıp getirmesi de planlanmaktadır. Mitlerde olduğu gibi Çoban Mehemed diğer dünyadan haber getirmelidir / haber vermelidir. (Bu arada Yunan mitolojisindeki Aidi ve Tartari’yi hatırlamakta fayda vardır). Onu kendini attığı ateş içerisinden yine mitolojik bir varlık / melek kurtarır. Mitolojik öğeler ve motifler bakımından son derece zengin olan Çoban Mehemed Nağılı’nı da “mitolojik masallar” içinde değerlendirmek yerinde olur. Elma ile

ilgili motifler, diğer masalarda da (örneğin “Ovçunun Nağlı’nda”) konunun gelişip yeni boyutlar kazanmasında büyük rol oynamıştır.

Bugüne kadar gelip ulaşan masallar içerisinde en ilgi çekici olanlardan birini de “Hızır İlyasın Nağlı” oluşturur (Hacılar 1996: 81-83). Hızır İlyas (Hızır İlyas) motofinin Türk boylarının folklorunda “sıkıntıları bitirici ruh”, “yardım eden”, “mitik koruyucu” şeklinde yer aldığı bilinmektedir. Türk boylarının masalarında ve mitlerinde Hızır İlyas, ölümsüzlük suyunun sahibi, göze görünmeyen ve güç yetmeyen bir kahraman olarak nitelendirilir. O, zaman zaman göze görünse de çok çabuk kaybolur. Konu kendi içinde o kadar çeşitlilik arz eder ki, burada bunların üzerinde tek tek durmak mümkün değildir. Ancak bir iki cümleyle de olsa (“Hızır İlyas Nağlı”ndan hareketle) bu kahramanın özelliklerini açıklamaya çalışacağız. Masalda şunlar kaydedilmektedir:

Bir gün padişah vezirine Hızır ile görüşmek istediğini söyler. Vezir yoksul birini bulur. O da otuz dokuz gün yiyip içtikten sonra kırkıncı gün cezasını öğrenmek üzere padişahın yanına gelir. O anda adamın yanında bulunan bir çocuk bir söz söyleyip kaybolur. İkinci vezir yoksul adamın derisini soydurup içine saman konularak meydana asılması gerektiğini söyler. Söz konusu çocuk da ortaya çıkıp aynı sözleri tekrar eder ve kaybolur. Üçüncü vezir ise padişahın yoksul adımı bağışlamasını öğütler. O anda yine çocuk ortaya çıkar ve aynı sözleri tekrar eder. Bunun üzerine padişah onu çağırıp kim olduğu sorar. Çocuk: “Sen bu yoksul kimseye Hızır İlyas’ı bulmasını söyledin. İşte geldim. Benim Hızır İlyas. Bu dünyaya darda kalanlara yardım etmek ve onları zor durumdan, beladan kurtarmak için geldim.” der.

Efsanelere göre Hızır ölümsüzlük suyunu içmiş olan tek varlıktır. Ölümsüz unvanını kazanmış olan bu varlığa ulaşmak, araştırdığımız kaynaklar içerisinde yalnızca Başkırt destan kahramanı Uralbatır’a kismet olmuştur. Uzun sıkıntılardan sonra ölümsüzlük suyunu bulan Uralbatır’a Hızır bu sudan içmemesini öğütler. Çünkü kendi bu sudan içmiştir; şu an ölmek istemektedir ancak bir türlü ölememektedir (Başkırskiy Narodniy Epos 1977). Oysa hayatın kanunu böyledir: Bir gün doğan bir gün ölmelidir. Bir gün gelen bir gün mutlaka gitmelidir.

Yardımsaver koruyucu, göze görünmeyen sorun bitirici Hızır, Türkler’le komşu olan halkların folklorunda da yer alır. Bu bakımdan Buryat destanı “Geseriada”yı araştıran S. Ş.Çağdurov’un ileri sürdüğü görüşler ilgi çekicidir: “Böylelikle en eski Midya-Türk-Moğol kökenli olan kat, kas, kes, het, get, (“güçlü”, “sağlam” kişilere ait) ve daha eskilere bağlı olan “sahip”, “hami”, “hakim” anlamlarına gelen “Orta Asyalı” kadir, hedir, hezir –“iyiliksever ruh” (eski-“kötülüksever ruh”) büyük bir ihtimalle mitik İran Kasuru’nun ve elbette ki Altay coğrafyasındaki boy ve kabilelerin atası sayılan uluslararası epik Kesar’ın / Qeser’in ortaya çıkmasına sebep olmuştur” (Çağdurov 1980: 51).

Görüldüğü gibi eski mitolojik öğelerle örtüşen ve geniş bir coğrafyayı kapsayan Hızır motifinin bir takım fonksiyonları yukarıda anılan masalda da yer almakta-

dır. Bunlardan en başlıcası hiç kuşkusuz ki, “ iyiliksever” ve “kurtancı ruh”tur. Bu özelliklerinden dolayı “Hıdır İlyasın Nağılı / Hızır İlyas Masalı”, Dede Korkut hikâyelerinin birincisi içinde yer alan Hıdır İlyas motifi ile örtüşür. Araştırmacılar Dede Korkut hikâyelerinin bu boyunu kaynak itibarıyla en eski Oğuznameler’den sayarak onu Orta Asya bölgesine ait gösterirler. “Hıdır İlyasın Nağılı”nı Türkler’in en eski mitolojik görüşleriyle örtüşen bir örnek olarak değerlendirmek bilimsel ölçülere tamamen uygundur.

Bugün Gürcistan sınırları içinde yer alan Borçalı bölgesi, eski Türk etnik-medeni sisteminin bilimsel yönden açıklanması için değerli bilgileri üzerinde barındırmaktadır. Bu bölgeden derlenip toplanan mitolojik metinlerin araştırılıp incelenmesi sonucunda da hem Türk yaşayış ve inanışının birçok bilinmezi aydınlanacak hem de Türkler’in bu coğrafyayla olan ilişkisi gözler önüne serilecektir.

Kaynak kişiler:

Qurbanov, Samed Dursunoğlu (1983). Anlatıcı, Yaş: 60. Başgeçit, Az-Geyliyen Köyü. Hacılar, Fatma Yusufkızı (1984). Anlatıcı, Yaş: 61. Bolnis, Darvaz Köyü. İsmayilov, Reşid Elioğlu (1985). Anlatıcı, Yaş: 61. Marneul, Sarvan Köyü. Tanrıverdiyev, İdris Mustafaoğlu (1984). Anlatıcı, Yaş: 80. Başgeçit, Saatlı Köyü.

Kaynaklar

Acalov, Arif (1988). *Azərbaycan Mitoloji Metinləri*. Bakü: Elm Yay.
Aliyev, Oruc (1998). *İdeyno-Hudojestvenniye Osobennosti Azerbaydjanskih volşebnih skazok*. Avt. Kand. Diss. Bakü: AEA.
Alyılmaz, Semra (2003). *Borçalılı Bilim Adamı, Eğitimiçi, Şair Valeh Hacılar*. Ankara: Devran Yay.
_____ (2004). *Borçalılı Miflik Tefekküründen Poetik Gerçekliğe*. Tiflis: Gürc. Yaz. Birl. Azeri Bölm. Yay.
Başkirskiy Narodnıy Epos (1977). Moskova: Nauka Yay.
Çaçdurov, S. Ş. (1980). *Proishojdeniye Geseriadı*. Novosibirsk: Nauka Yay.
Çikovani, Mihail (1979). *Korkutun Kitabı ve Gürcü Kahramanlık Destanı*. Dil ve Edebiyat Serisi 3. Tiflis: Mesniereba Yay.
Ehmedoğlu, Osman (1988). *Anahatır*. Tiflis: Sovyet Gürcistanı Gazetesi, 10 Eylül.
Eski Gürcistan (1907). C.II, Böl. IV. Tiflis.
Hacılar, Valeh (1996). *Azerbaycan Folkloru Antologiyası*. C. II. Bakü: Azernesr Yay.
Levi-Stros, K. (1970). *Sroye i Varennoye, İz Kniqi “Mifoloqiçnoye”, - İssledovaniya po Semiotike İskusstva*. Moskva-Leningrad.
_____ (1978). “Mif, Ritual, Genetika”. *Priroda* 1.
_____ (1983). “Struktura i Forma”. *Semiotika*. Moskova: Raduga Yay.???
Meletinski, Y. M. (1977). “Mif i İstoriçeskaya Poetika Folkloru”. *Folklor. Poetiçeskaya Sistema*. Moskova: Nauka Yay.
Prop, Vladimir (1928). *Morfologiya Skazki*. Leningrad: Akademiya Yay.

On the Poetics of the Mythology of Karapapakh Turks

Valeh Hacilar*

Abstract: One of the richest and most colorful branches of Azerbaijan folklore was created, developed and spread in Georgia. Mythical texts written in Turkic regions of Georgia are rich and valuable sources for the scientific-theoretical analysis of the ancient Turkish ethno-cultural system. The present work reveals the peculiar characteristics of a variety of mythological texts by Karapapakh Turks living within the boundaries of Georgia and looks into the problems of poetics of collected examples of the local folklore.

Key Words: Turkish mythology, mythological tales, myth, spirits, motif.

* Çavçavadze State University, Department of Azeri Language and Literature / TIFLIS, GEORGIA
valehhacilar@mail.ru

Исследование структуры мифологии тюрков-карапапахов

Валех Хажылар*

Резюме: Исследования сочинений азербайджанского фольклора, являющегося частью древнетюркской мифологии важны с точки зрения обогащения тюркской мифологии, а также внесения определенного вклада в разрешение некоторых существующих проблем. В данной работе исследуются мифологические тексты, записанные в районах проживания тюрков-карапапахов на территории Грузии, которые дают богатый материал о быте, верованиях и особенностях тюрков, проживающих на данной территории.

Ключевые Слова: тюркская мифология, мифологические сказки, миф, дух, мотив.

* Государственный университет Чайчадзе, заведующий кафедрой азербайджанского языка и литературы / Тбилиси – Грузия
valehacilar@mail.ru