

AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI

Əlyazması hüququnda

AZƏRBAYCAN XALQ BAYRAMLARININ RİTUAL-MİFOLOJİ ƏSASLARI VƏ ETNOKULTUROLOJİ SEMANTİKASI

İxtisas: 5719.01 – Folklorşünaslıq
Elm sahəsi: Filologiya
İddiaçı: Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Şakir Əlif oğlu Albalyev

Elmlər doktoru elmi dərəcəsi
almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın

AVTOREFERATI

BAKI - 2024

Dissertasiya işi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

Elmi məsələhətçi: Filologiya elmləri doktoru, professor
Seyfəddin Gülverdi oğlu Rzayev

Rəsmi opponentlər: Filologiya elmləri doktoru, professor
Ramazan Oruc oğlu Qafarov

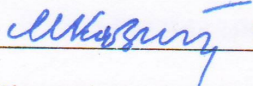
Filologiya elmləri doktoru, professor
Asif Abbas oğlu Hacıyev

Filologiya elmləri doktoru, professor
Avtandil İsrafil oğlu Məmmədov

Filologiya elmləri doktoru, professor
Mahmud Qara oğlu Allahmanlı


Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali
Attestasiya Komissiyasının AMEA Folklor İnstitutu nəzdində
fəaliyyət göstərən ED 1.27 Dissertasiya şurası

Dissertasiya şurasının sədri: AMEA-nın həqiqi üzvi,
filologiya elmləri doktoru, professor



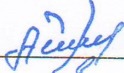
Muxtar Kazım oğlu İmanov

Dissertasiya şurasının elmi katibi: Filologiya üzrə fəlsəfə
doktoru, dosent

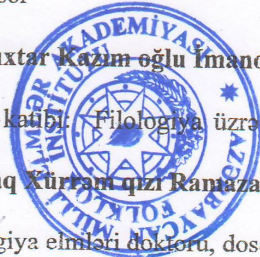


Afaq Kürəmi qızı Ramazanova

Elmi seminarın sədri: Filologiya elmləri doktoru, dosent



Əfzələddin Dağbəyi oğlu Əsgərov



DİSSERTASIYANIN ÜMUMİ SƏCİYYƏSİ

Mövzunun aktuallığı və işlənmə dərəcəsi. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi folklorşünaslıq elminin qarşısında duran aktual mövzulardandır. Bayramlar milli ideoloji sistemin mühüm tərkib hissəsidir. Azərbaycanda Novruz, Ramazan, Qurban kimi bayramlar artıq rəsmi dövlət bayramları olaraq qeyd olunur. Bu bayramların Azərbaycan xalqının vahid ideoloji dəyərlər sisteminə daxil edilməsi onların etnokulturoloji sistemdə yeri və rolunun elmi şəkildə müəyyənləşdirilməsini tələb edir.

Bayramların hər bir xalqın həyatında əvəzolunmaz yeri vardır. Onlar xalqın milli adət-ənənələrini özündə əks etdirməklə, əslində, xalqın milli varlığının, milli kimliyinin qorunduğu, yaşandığı və nəsillərdən-nəsillərə ötürüldüyü mənəviyyat xəzinəsi rolunu oynayır. Zahir baxımdan görünməsə də, hər bir xalq öz milli varlığını, əslində, həm də bayramlar vasitəsilə yaşadır. İdeologiyalar, quruluşlar dəyişir, ancaq bayramlar öz xalqı mahiyyətini saxlamaqda və xalqın milli kimliyinin simvollarını özündə qorumaqda davam edir. Bunun ən bariz nümunəsi Novruz bayramıdır.

Novruz kökü minilliklərin dərinliklərinə gedib çıxan, xalqın ibtidai düşüncə ilə yaşadığı dövrə aid olan bayram kompleksidir. Bu bayram insanların ilkin təbiət stixiyaları olan odu, suyu, torpağı, havanı, ağacı, yaşillığı və s. mifləşdirdiyi dövrün düşüncəsini arxetiplər şəklində özündə yaşadır. Bu cəhətdən, Novruz xalqın milli varlığının mayası, ruhunu özündə əks etdirir. Sonrakı çağlarda müxtəlif dinlər, ideologiyalar, mədəni epoxalar Novruz bayramına təsir edərək, onun zahir görkəmində hər nə qədər dəyişikliklər yaratsa da, bu bayram öz ilkin milli mahiyyətini günümüzədək yaşatmaqda davam etmişdir. Həmin dəyərlərin Novruz bayramında yaşaması, əslində, bu bayramın xalqı daim milli düşüncə enerjisi ilə təmin etməsi demək idi. Hər

il yazda qeyd olunan Novruz bayramı xalqı öz milli köklərinə qaytarmaqla onda milli düşüncəni ölməyə qoymamışdır. Bu, özünü sovet dövründə daha parlaq şəkildə göstərmişdir. Hər cür milliliyə yad olan sovet ideologiyası Novruzunu rəsmi dövlət bayramı olmaqdan çıxarıb, evdə, həyətlərdə qeyd olunan bayrama çevirdi. Ancaq insanların bayram sevgisi onları Novruzdan ayrı düşməyə qoymadığı kimi, Novruzun da xalqı mahiyyəti ona xalqdan ayrı düşməyə imkan vermədi. Beləliklə, insanların öz milli dəyərlərindən uzaqlaşdırıldığı dövrdə Novruz məhz milli kimliyin keşiyində durdu. Bu cəhət Novruz bayramının milli-etnokulturoloji mahiyyətini ortaya qoyduğu kimi, Xıdır Nəbi, Ramazan, Qurban kimi bayramların da etnokulturoloji baxımdan tədqiqinin nə qədər böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərir.

Xıdır Nəbi ritual tipologiyasına görə milli bayramdır. Lakin onun Azərbaycan etnomədəni coğrafiyasındakı yayılma arealı Novruz bayramı qədər deyil. Bu bayramın ritual mərasimi özəllikləri haqqında müxtəlif tədqiqatlar aparılsa da, onun etnokulturoloji mahiyyəti indiyə qədər öyrənilməmiş qalmışdır.

Ramazan və Qurban ritual tipologiyasına görə İslam dini ilə bağlı bayramlardır. Onların Azərbaycan xalqının həyatında əsrləri əhatə edəcək dərəcədə qədim tarixi vardır. Hər iki bayram Azərbaycan xalqının mənəviyyəti, etnopsixoloji dünyagörüşü ilə sıx şəkildə bağlıdır. Ramazan xalqın milli-mənəvi cəhətdən özünü toparlamasında böyük rol oynadığı kimi, Qurban da etnososial birliyin qorunmasında çox mühüm rola malik olmuşdur.

Mövzunun öyrənilmə dərəcəsinə gəldikdə qeyd etməliyik ki, Azərbaycanda ayrı-ayrılıqda Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan, Qurban bayramları haqqında çoxsaylı tədqiqatlar aparılmışdır. Monoqrafik tədqiqatlara gəlicə, Novruz bayramı ilə bağlı Məmmədhüseyn Təhmasibin, Mirəli Seyidovun, Azad Nəbiyevin, Bəhlul Abdullanın, Kamil Vəli Nərimanoğlunun, Güllü Yoloğlunun, Seyfəddin Rzasoyun, Ağaverdi Xəlilin, Ramin

Allahverdinin, Sevinc Qasımovanın tədqiqatları¹, Xıdır Nəbi bayramı ilə bağlı Xalidə Babayevanın kitabı², Ramazan və Qurban Bayramı ilə bağlı Qalib Sayılovun elmlər doktoru dissertasiyası³, Qurban bayramı ilə bağlı Sevinc Əliyevanın fəlsəfə doktoru dissertasiyası⁴ böyük elmi əhəmiyyət daşıyır. Bütün bu kitablar, dissertasiyalar və irili-xırdalı çoxsaylı məqalələrdə Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramları haqqında daha çox mərasim kimi söhbət açılmış, mərasimi xüsusiyyətləri tədqiq olunmuşdursa da, həmin bayramların etnokulturoloji semantikasına, etnik-mədəni sistem daxilində tarixi və müasir şəraitlərdən irəli gəlmiş funksionallıqları məsələlərinə zəif şəkildə toxunulmuşdur. Bu cəhətdən, mövcud dissertasiya indiyə qədərki tədqiqatlardan aşağıdakı xüsusiyyətinə görə fərqlənir:

1. Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramları ilk dəfə kompleks şəkildə öyrənilir;

¹ Təhmasib, M. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 1945. – 133 s.; Seyidov, M. Yaz bayramı / M.Seyidov. – Bakı: Gənclik, – 1990. – 96 s.; Nəbiyev, A. İlxır çərşənbələr / A.Nəbiyev. – Bakı: Azər nəşr, – 1992. – 62 s.; Nəbiyev A. İlin əziz günləri / A.Nəbiyev. – Bakı: Maarif, – 1999. – 104 s.; Novruz bayramı ensiklopediyası / Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2008. – 208 s.; Vəliyev, K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı / K.Vəliyev. – Bakı: Gənclik, – 1987. – 280 s.; Yoloğlu, G. Mövsüm mərasimləri / G.Yoloğlu. – Bakı: Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, – 2009. – 218 c.; Rzasoy, S. Muğanlıda Novruz karnavali / S.Rzasoy. – Tbilisi: Tbiliselebi, – 2014. – 106 s.; Xəlil, A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 144 s.; Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz / R.Allahverdi. – Bakı: Nurlan, – 2013. – 180 s.; Qasımova, S. Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları / S.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018. – 188 s.

² Babayeva X. Azərbaycan folklorunda Xıdır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində) / X.Ə.Babayeva. – Bakı: – 2013. – 174 s.

³ Sayılov Q.Ə. Azərbaycan folklorunun bədii sistemində İslam kanonları / (filologiya elmləri doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2023. – 309 s.

⁴ Əliyeva, S.S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020. – 171 s.

2. Sözü gedən bayramların etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyası, strukturu və semantikasi öyrənilir;

3. Sözü gedən bayramların milli ictimai şüur, davranış və ictimai psixologiyadakı yeri və rolu öyrənilir.

Tədqiqatın obyektı və predmeti. Dissertasiya işinin *obyektini* Azərbaycan xalq bayramları ilə bağlı müxtəlif janrlarda olan folklor mətnləri təşkil edir.

Tədqiqatın *predmeti* isə “bayram” konseptinin nəzəri-metodoloji əsaslarının, Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yerinin, funksiyasının, strukturu və semantikasının, Xıdır Nəbi bayramının ritual-mifoloji strukturunun və etnokulturoloji semantikasının, Ramazan bayramının mənəvi kamilləşmə və etnik özünütəşkil modeli kimi semantikasının, Qurban bayramının ritual-mifoloji köklərinin, dini əsaslarının və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi məsələlərini əhatə edir.

Tədqiqatın məqsəd və vəzifələri. Dissertasiyanın qarşısında duran əsas məqsəd Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının öyrənilməsidir.

Bu məqsəd aşağıdakı beş əsas istiqamət və ondan irəli gələn vəzifələri əhatə edir:

1. “Bayram” anlayışının semantik strukturunun, tipologiyasının, nəzəri-metodoloji əsasları və təhlil aparatının tədqiqi;

2. Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri, funksiyası, strukturu və semantikasının tədqiqi;

3. Xıdır Nəbi bayramının mifik kökləri, mərasimi strukturu və etnik-mədəni funksiyasının tədqiqi;

4. Ramazan bayramının dini əsaslarının və etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi;

5. Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi.

Tədqiqatın metodları. Tarixi-müqayisəli və təsviri-tipoloji tədqiqat metodlarının tətbiq olunduğu dissertasiya işi

mükəmməl nəzəri-metodoloji baza əsasında yazılmışdır. Həmin baza iki istiqamətdə olan qaynaqları əhatə edir:

1. Bayramların ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasi ilə bağlı *dünya elmi-nəzəri təcrübəsi*. Bu təcrübə, əsasən, E.Taylor, C.C.Frezер, M.Eliade, V.Terner, L.Levi-Brül, K.Levi-Stross, V.N.Toporov, Ə.Çay, Y.Kalafat, Ö.Оғуз, M.Özarslan, A.K.Bayburun, T.N.Dmitriyeva, N.N.Yerofeyeva, T.V.Jerebina, A.Q.Kifişin, P.İ.Perlov və başqa nəhəng alimlərin tədqiqatlarına⁵ əsaslanır.

⁵ Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б.Тайлор. – Москва: Политиздат, – 1989, – 574 с.; Фрезер, Дж.Дж. Золотая ветвь / Дж.Дж.Фрезер. – Москва: Издательство политической литературы, – 1984, – 703 с.; Элиаде, М. Миф о вечном возвращении (сборник) // М.Элиаде. – Москва: Ладомир, – 2000. 414 с.; Тернер, В. Символ и ритуал (сб. трудов) // В.Тернер. – Москва: Наука, – 1983, – 277 с.; Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л.Леви-Брюль. – Москва: Педагогика-Пресс, – 1994, – 604 с.; Леви-Стросс К. Структурная антропология / К.Леви-Стросс. – Москва: Главная Редакция Восточной Литературы. – 1985, – 536 с.; Топоров, В.Н. Очерк «Праздник» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 329-331; Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). – Москва: Наука, – 1988, – с. 7-60; Çay, A.M. Nevruz – Türk Ergenekon Bayramı / A.M.Çağ. – Ankara: 1999, – 579 s.; Kalafat, Y. Balkanlardan Uluğ Türküstana türk halk inançları, III-IV c. / Y.Kalafat. – Ankara: Berikan, – 2006, – 556 s.; Kalafat, Y. Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a / Y.Kalafat. – Ankara: Berikan Yayınevi, – 2011, – 218 s; Оғуз, Ö.М. Boz Atlı Hızır ve Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı // Türk Dünyasında Nevruz. Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. – Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, – 2000, – s. 245-252; Özarslan, M. Erzurum'da Hıdrellez ile İlgili İnançlar ve Kimi Uygulamalar // Türkbilgi, – 2000 (1), – s. 203-208; Байбурун, А.К. Очерк «Обрядовый фольклор» / Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. – Москва: Наука, – 1988, – с. 144-146; Дмитриева, Т.Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 11-22; Ерофеева, Н.Н.

2. Bayramların ritual-mifoloji əsasları, etnokulturoloji semantikasi, mərasimlər, miflər və ümumən folklorun nəzəri əsasları ilə bağlı *Azərbaycan elmi-nəzəri təcrübəsi*: Bu təcrübə nəzəri-metodoloji baza kimi, əsasən, M.Seyidov, M.Təhmasib, B.Abdulla(yev), X.Koroğlu, K.Abdulla, T.Hacıyev, N.Cəfərov, M.Kazımoğlu, A.Nəbiyev, K.Əliyev, P.Əfəndiyev, M.Cəfərli, S.P.Pirsultanlı (S.Paşayev), K.Vəliyev, A.Şükürov, C.Qasimov, A.Hacılı, K.Hüseynoğlu, R.Qafarlı, F.Bayat, C.Bəydili (Məmmədov), R.Əliyev, G.Yoloğlu, M.Allahmanlı, Ə.Əsgər, Y.İsmayılova, R.Kamal, İ.Sadıq(ov), O.Əliyev, S.Rzasoy, A.Xəlil, E.Abbasov, M.Məmmədli və başqa alimlərin araşdırmalarına⁶ əsaslanır.

Архаический жертвенник как текст договора человеческого коллектива с богом об условиях землепользования // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 123-146; Жеребина, Т.В. Система жертвоприношений у шаманистов Северной Азии (к проблеме типологии) // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 23-41; Кишин, А.Г. Жертвоприношения ассирийских царей. Структура ритуала // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 97-122; Перлов, П.И. Жертвоприношения статуям умерших правителей в Шумере последней четверти III тыс. до н. э. // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 91-96

⁶ Seyidov, M. Xızırı türkdilli xalqların inamı yaratmışdır // “Azərbaycan” jur., – 1979, – № 4, – s. 51-60; Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1983, – 326 s.; Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1989, – 496 s.; Seyidov, M. Yaz bayramı / M.Seyidov. – Bakı: Gənclik, – 1990. – 96 s.; Təhmasib, M. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 1945. – 133 s.; Təhmasib, M. Adət, ənənə, mərasim, bayram // – “Ədəbiyyat və incəsənət” qəz., – 1966; əhmasib, M. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər) / M.Təhmasib. – Bakı: Elm, – 1972, – 399 s.; Abdulla, B. Azərbaycan mərasim

folkloru / B.Abdulla. – Bakı: Qismət, – 2005, – 208 s.; Abdulla, B. Salur Qazan tarix, yoxsa mif... / B.Abdulla. – Bakı: Ozan, – 2005, – 223 s.; Abdullayev, B. Qış və yaz mərasimlərimizdən // “Qobustan” toplusu, – 1979, – № 2, – s. 83-86 ; Abdullayev, B. Haqqın səsi / B.Abdulla. – Bakı: Azərneşr, – 1989, – 144 s.; Abdulla, K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud / K.Abdulla. – Bakı: Mütərcim, – 2009, – 376 s.; Abdullayev, B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası / B.Abdullayev. – Bakı: Elm, – 1999, – 224 s.; Koroğlu, X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu / X.Koroğlu. – Bakı: Yurd, – 1999, – 244 s.; Qafarlı, R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU nəşri, – 1999, – 448 s.; Hacıyev, T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz / T.Hacıyev. – Bakı: Elm, – 1999, – 216 s.; Cəfərov, N. “Koroğlu”nun poetikası / N.Cəfərov. – Bakı: BDU, – 1997, – 46 s.; Cəfərov, N. Eposdan kitaba / N.Cəfərov. – Bakı: Maarif, – 1999, – 220 s.; Cəfərov, N. Azərbaycanşünaslığa giriş / N.Cəfərov. – Bakı: Az. Ata M, – 2002, – 600 s.; Kazımoğlu, M. Gülüşün arxaik kökləri / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2005. – 186 s.; Kazımoğlu, M. Xalq gülüşünün poetikası / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2006, – 268 s.; Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Turan Nəşrlər Evi, – 2002. – 680 s.; Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Elm, – 2006, – 648 s.; Əliyev, K. Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu” / K.Əliyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2011. – 164 s.; Əliyev, K. Açıq kitab – “Dədə Qorqud” / K.Əliyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2015. – 116 s.; Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / P.Əfəndiyev. – Bakı: Maarif, – 1988, – 478 s.; Əfəndiyev, P. Dastan yaradıcılığı / P.Əfəndiyev. – Bakı: ADPU, – 1999, – 166 s.; Cəfərli, M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2000, – 266 s.; Cəfərli, M. Dastan və mif / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2001, – 188 s.; Cəfərli, M. Dastan yaradıcılığı / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2007, – 108 s.; Cəfərli, M. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / M.Cəfərli. – Bakı: ADPU nəşriyyatı, – 2012, – 674 s.; Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərneşr, – 2002, – 163 s.; Pirsultanlı, S.P. Ozan-aşıq sənətinin nəzəri məsələləri / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Ozan. – 2002. – 208 s.; Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 308 s.; Vəliyev, K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı / K.Vəliyev. – Bakı: Gənclik, – 1987. – 280 s.; Şükürov, A. Mifologiya. Qədim türk mifologiyası / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – VI Kitab. – 1997. – 232 s.; Qasımov, C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 14-23; Hacılı, A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi / A.Hacılı. – Bakı: Mütərcim, – 2002, – 164 s.; Hüseynoğlu, K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru / K.Hüseynoğlu. – Bakı: M.B.M, – 2006, – 120 s.;

Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genezis) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, 232 s.; Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, – 236 s.; Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası) / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2010. – 59 s.; Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 1. – 2015. – 454 s.; Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 2. – 2019. – 432 s.; Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı / F.Bayat. – Bakı: Sabah, – 1993. – 194 s.; Bayat, F. Folklor dərsləri / F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 424 s.; Bayat, F. Mitolojiyə Giriş / F.Bayat. – Çorum: Kara M, – 2005, – 150 s.; Bayat, F. Türk Mitolojik Sistemi / F.Bayat. – İstanbul: Ötügen, Cild 1, – 2007, – 380 s.; Bəydili (Məmmədov), C. Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm, – 2003, – 418 s.; Bəydili (Məmmədov), C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Mütərcim, – 2007, – 272 s.; Əliyev, R. Mifoloji şüurun bədii spesifikasi / R.Əliyev. – Bakı: Qartal, – 2001, – 100 s.; Əliyev, R. Mif və folklor: genezisi və poetikası / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2005, – 224 s.; Əliyev, R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında) / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2008. – 262 s.; Əliyev, R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (Müasir aktual problemlər) / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2012. – 350 s.; Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2014, – 332 s.; Yoloğlu, G. Mövsüm mərasimləri / G.Yoloğlu. – Bakı: Xəzər Universiteti Nəşriyyatı, – 2009. – 218 c.; Allahmanlı M. Türk dastan yaradıcılığı. Bakı: Ağrıdağ, 1998, 144 s.; Allahmanlı, M. Ağlın və yaddaşın dedikləri (məqalələr). M.Allahmanlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2000, – 140 s.; Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 340 s.; İsmayılova, Y. “Koroğlu” dastanında obrazlar sistemi / Y.İsmayılova. – Bakı: Nurlan, – 2003. – 174 s.; İsmayılova, Y. “Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi / Y.İsmayılova. – Bakı: Elm, 2011. – 368 s.; Kamal, R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: arxaik ritual semantikasi / R.Kamal. – Bakı: Elm, – 1999, – 72 s.; Kamal, R. “Kitabi-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası / R.Kamal. – Bakı: Nurlan, – 2013. 148 s.; Sadiqov, İ.H. (İslam Sadiq). Şumer epik mətnləri və türk xalq yaradıcılığı / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2015. – 295 s.; Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası / O.Əliyev. – Bakı: Səda, – 2001, – 192 s.; Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradigmatları / S.Rzasoy. – Bakı: Səda, – 2004. – 200 s.; Rzasoy S. Mifologiya və folklor:

Müdafiəyə çıxarılan əsas müddəalar. Dissertasiyada müdafiəyə aşağıdakı müddəalar çıxarılır:

1. “Bayram” anlayışının semantik sərhədlərinin yenidən müəyyənəşdirilməsinə ehtiyac vardır. Belə hesab edirik ki, *dini bayramlar* yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar olduğu halda, *xalq bayramları* dini mənşəli olub-olmamasından asılı olmayaraq, bütün xalq tərəfindən qeyd olunan bayramlardır. Əslində, bütün bayramlar bu və ya digər şəkildə dini görüşlərlə bağlıdır.

2. Novruz etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi mifik inanclar əsasında formalaşmışdır, bayramın fəlsəfəsini təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası təşkil edir, ilaxır çərşənbələr novruzqabağı çillələrdir.

3. Xıdır Nəbi bayramının ritual-mifoloji əsasında əcdad kultu durur, Xıdır Nəbi obrazı bərəkət hamisi kimi kosmoqonik kişi başlanğıcını təmsil edir, Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə formasıdır.

4. Ramazan bayramı mənəvi təmizlənmə mexanizmi və etnik özünütəşkil modelidir.

5. Qurban bayramı etnokulturoloji baxımdan xalqın mənəvi vəhdət modelidir.

Tədqiqatın elmi yenilikləri. Dissertasiyada çoxsaylı yeni nəticələr əldə edilmişdir. Onlar ümumi şəkildə aşağıdakıları əhatə edir:

nəzəri-metodoloji kontekst / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 188 s.; Rzasoy, S. Novruz bayramının konseptual-fəlsəfi əsasları // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 87-90; Rzasoy, S. Muğanlıda Novruz karnavalı / S.Rzasoy. – Tbilisi: Tbiliselebi, – 2014. – 106 s.; Xəlil, A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 144 s.; Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.; Мамедли, М.М. Парадигмы тюркского мифа (избранные статьи) / М.М.Мамедли. – Киев: Панорама, – 2018, – 192 с.

1. Bayram anlayışının semantik strukturu öyrənilmiş, Azərbaycan bayramlarının xalq bayramı, dini bayram və rəsmi-siyasi bayram olmaqla üç tipinin olduğu müəyyənləşdirilmişdir.

2. “Bayram” anlayışının ritual mahiyyəti öyrənilmişdir.

3. “Bayram” anlayışının folklor mahiyyəti öyrənilmişdir.

4. Novruz bayramının ritual kompleksi müəyyənləşdirilmişdir;

5. Novruz bayramının ritual-mifoloji atributları tədqiq olunmuşdur.

6. Novruz bayramı milli ictimai şüur forması kimi tədqiq olunmuşdur.

7. Novruz bayramı etnokultural düşüncə və davranış sistemi kimi modelləşdirilmişdir.

8. Xıdır Nəbi bayramının mifik kökləri üzə çıxarılmış, mərasimi strukturu öyrənilmiş, etnik-mədəni funksiyası müəyyənləşdirilmişdir.

9. Xıdır Nəbi obrazının mifoloji semantikasi öyrənilmiş və Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizminin mifik mahiyyəti müəyyənləşdirilmişdir.

10. Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu modelləşdirilmişdir.

11. Xıdır Nəbi obrazının bərəkət hamisi kimi mifik kişi başlanğıcı ilə bağlı olduğu təsdiq edilmişdir.

11. Xıdır Nəbi bayramının etnik özünütəşkil və özünüifadə modeli kimi milli mədəniyyətdəki yeri və rolu üzə çıxarılmışdır.

15. Ramazan bayramının dini əsasları tədqiq olunmuşdur.

16. Orucluğun mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi milli psixologiyadakı yeri və rolu müəyyənləşdirilmişdir.

17. Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi milli etnokulturoloji sistemdəki yeri müəyyənləşdirilmişdir.

18. Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantikasi tədqiq olunmuşdur.

19. “Qurban” konseptinin arxaik strukturu modelləşdirilmişdir.

20. Qurban bayramının dini-islami semantikasına etnokulturoloji baxış reallaşdırılmışdır.

21. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi milli etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyası müəyyənləşdirilmişdir.

Tədqiqatın nəzəri və praktiki əhəmiyyəti. Tədqiqat işi həm nəzəri, həm də praktiki baxımdan böyük əhəmiyyət daşıyır.

Dissertasiyanın *nəzəri əhəmiyyəti* onda əldə olunmuş nəticələrin folklorşünaslıqda tətbiq olunma imkanları ilə müəyyənləşir. Belə ki, Azərbaycan folklorşünaslığında bayramlarla və ümumiyyətlə mərasim folkloru ilə bağlı tədqiqatlar genişlənməkdədir. Bu cəhətdən, Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqinə həsr olunmuş bu dissertasiya işində əldə olunmuş nəticə və yeniliklər həmin tədqiqatlar üçün zəngin nəzəri-metodoloji baza rolunu oynayır. Mərasimlərin, bayramların təkcə folklorşünaslığın deyil, eləcə də etnoqrafiyanın və ümumən sosial antropologiyanın da predmetini təşkil etdiyini nəzər alsaq, mövcud dissertasiyadan təkcə folklorşünaslıq tədqiqatlarında deyil, eləcə də etnoqrafik tədqiqatlarda da nəzəri qaynaq kimi istifadə oluna bilər.

Dissertasiyanın *praktiki aktuallığı* əsasən tədris prosesi ilə bağlıdır. Mərasimlər Azərbaycan folklorunun əsas qaynaqlarındandır. Onlara ali məktəblərin filologiya fakültələrində tədris olunan “Şifahi xalq ədəbiyyatı” fənn proqramında geniş yer verilir. Bu cəhətdən, dissertasiyanın praktiki əhəmiyyəti ondan əlavə tədris vəsaiti kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

Tədqiqatın aprobasiyası və tətbiqi. Dissertasiya işi filologiya elmləri doktoru, professor S.Rzasoyun elmi məsləhətçiliyi ilə AMEA Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində yerinə yetirilmişdir. Dissertantın işdə əldə etdiyi əsas nəticələr və yeniliklər onun ölkə daxili və xaricində Ali Attestasiya Komissiyasının tövsiyə etdiyi jurnallarda çap etdirdiyi məqalələrdə və iki kitabdaöz əksini tapmışdır.

Dissertasiya işinin yerinə yetirildiyi təşkilatın adı. Dissertasiya işi AMEA Folklor İnstitutunun “Mifologiya” şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

Dissertasiyanın mövzusu AMEA Folklor İnstitutunun Elmi Şurasının 17 oktyabr 2014-cü il (protokol № 6) və Respublika Əlaqələndirmə Şurasının 30 iyun 2016-cı il tarixli (protokol № 6) protokollarının qərarları ilə təsdiq olunmuşdur.

Dissertasiyanın ümumi həcmi: Tədqiqatın giriş, beş fəsil və nəticədən ibarət olan ümumi həcmi: 431948 işarə (Giriş; 11765; I fəsil: 63784 işarə; II fəsil: 166652 işarə; III fəsil: 91261 işarə; IV fəsil: 36470 işarə; V fəsil: 41670 işarə; Nəticə: 20346).

TƏDQIQATIN ƏSAS MƏZMUNU

“Giriş”də mövzunun aktuallığı, işlənmə dərəcəsi, tədqiqatın obyektı, predmeti, məqsədi, vəzifələri, elmi yeniliyi, nəzəri-metodoloji əsasları, nəzəri və praktiki əhəmiyyəti, aprobeşiyası və quruluşu barəsində məlumat verilir.

Dissertasiyanın **““Bayram” konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları”** adlanan birinci fəslində “bayram” anlayışının semantik strukturu, bayramların təsnifatı və bayram probleminin metodoloji məsələləri əhatə olunur.

Birinci fəslin “Bayram anlayışının semantik strukturu” adlanan birinci paragrafında göstərilir ki, bayram anlayışı mürəkkəb elmi struktura malik düşüncə konseptidir. V.N.Toporov yazır ki, *“bayram – arxaik mifopoetik və dini əhəmədə müqəddəs sfera ilə xüsusi əlaqəsi olan, bayramdakı bütün iştirakçıların həmin sferaya maksimum dərəcədə aidliyini nəzərdə tutan və hansısa institutlaşdırılmış hərəkət kimi qeyd olunan zaman kəsimidir”⁷.*

⁷ Toporov, В.Н. Очерк «Праздник» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 329

Müəllifin yanaşmasından görüldüyü kimi, mifik düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə bayramlar sakral sfera, müqəddəs dünya ilə bağlı olur. Mifoloji dünya modelində sakral aləmin əsasında ilk əcdad durur. O, yer üzündə tanrını təmsil edir. Bu halda belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, bayramların sakral dünya ilə bağlılığı onların elə sakral ilk əcdadla bağlılığı deməkdir. Mifik düşüncə tarixindən də məlumdur ki, ilk əcdadların çoxsaylı funksiyalarından biri də bayramları təsis etməkdir.

Bayram kompleksi kosmik və xaotik zamanları bir-biri ilə qovuşdurur. Bu qovuşan, kəşifən, bir-birinə girən, bir-biri ilə çulğuşan və öz aralarında mübarizə edən zaman kəsimi xüsusi hadisədir.

Buradan aydın olur ki:

1. Bayram bütün hallarda ilin adi günlərindən fərqlənən zaman kəsimidir.

2. Bayram xüsusi zaman kəsimi kimi mütləq kiminsə adı, yaxud nə isə xüsusi bir hadisə ilə bağlı olur.

3. Bayramı bir zaman vahidi kimi ümumi zaman kontekstində xüsusi hadisəyə çevirən onun milli-mənəvi dəyərlər sisteminin müqəddəs dəyərləri ilə bağlılığıdır. Bu bağlılığın kökündə mifologiya durur.

4. Bayram mədəni, yaxud dini ənənə ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Başqa sözlə, onun ümummədəni, yaxud dini ənənədə xüsusi yeri vardır.

XI əsrin görkəmli dilçisi Mahmud Kaşqarlı yazır: *“Bedhrem – Bayram. Xalq arasında gülmə və sevinmə. Bir yer işıqlarla və çiçəklərlə bəzəndiyi zaman “...bedhrem yer” deyilir ki, bu da “kөнül açan yer” deməkdir. Bu sözün əslinin nə olduğunu bilmirəm. Çünki bu sözü farslardan eşitmişəm. Bununla bərabər oğuzlar bayram gününə “”beyrem” deyirlər. Bu, sevinc və*

əyləncə günüdür. Oğuzlar “zal” hərfini “ye”-yə çevirmişlər. Buna görə bu kəlmə ayrıca bir lüğət (vahidi – Ş.A.) ola bilər”⁸.

Bayramların kökündə də mifoloji düşüncə modeli durur. Bayram sevinc yaradan ritual mexanizmdir. Ona görə də bayramla bağlı nə varsa – hamısı sevinc, şənlik, gözəllik yaratmağa xidmət edir. Bu baxımdan, “bedhrem” sözünün “bözəmək” sözü ilə əlaqələndirilməsi təsadüfi deyildir. “Bayram” anlayışının semantikasını “bözəmək” anlayışı ilə sıx bağlıdır. Yəni bayramlarda “bözəmək” və “bözənmə” xüsusi funksional mənə hadisəsidir. Belə ki, bayramlarda ev-eşiyin, həyat-bacanın, bayram süfrəsinin, bayram keçirilən yerlərin **bözədilməsi**, insanların özlərinin yuyunaraq, təmizlənərək, özlərinə sığal-düzən verərək **bözənməsi** kosmoqonik yaradılış ideyasına xidmət edir. Qeyd olunduğu kimi, xüsusilə ilbaşı bayramlarda köhnə dünya dağıdılaraq, yenidən yaradılır. Bu yaradılış insan özü də daxil olmaqla onun dünyasını bütövlükdə əhatə edir. Heç kim və heç nə yenilənmədən, təzələnmədən qıraqda qala bilməz. Əgər nə isə, yaxud kim isə təzələnməsə, demək, bədbəxtlik olacaq. Məsələn, Novruz bayramında ilin axır çərşənbə gecəsində ailə üzvlərinin hamısı süfrə başında olmalıdır. İnanca görə, ailənin bütövlüyü mərasim süfrəsində bərpa olunmasa, yeni il pis hadisələrlə müşayiət olunacaq. Başqa sözlə, ailə süfrəni bözəmək və ailə üzvlərini onun başında düzməklə öz birliyini və bütövlüyünü yenidən yaradır. Burada “bözəmək-bözənmək” xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, bayramlarda bözəmək və bözənmək sadəcə, səliqə-sahman yaratmaq deyil, köhnə dünyanı yenidən qurmaq deməkdir⁹.

⁸ Kaşqarlı, M. Divanü Lugat-it-Türk / – Çeviren B. Atalay. Birləşdirilmiş birinci baskı (Cilt I-II-III) / M. Kaşqarlı. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, – 2013, s. 464

⁹ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albəliyev, Ş. Azərbaycan xalq bayramlarının etnokulturoloji semantikasının nəzəri əsasları // “Axtarışlar”, – № 2, – Naxçıvan: “Tusi”, – 2020, – s. 52-59; Albəliyev, Ş. Bayram anlayışının semantik strukturu // “Filologiya məsələləri”,

Birinci fəslin “Bayramların təsnifatı məsələləri” adlanan ikinci paragrafında vurğulanır ki, “Bayram” konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları baxımından diqqəti cəlb edən əsas məsələlərdən biri onların təsnifi problemidir. Bu barədə müxtəlif ədəbiyyatlarda fərqli yanaşmalara rast gəlmək mümkündür. Onların içərisində P.N.Boratavın təsnifatı daha əhatəli görünür. Alim bayramları 7 qrupda təsnif etmişdir:

1. Bayramlarda iştirak edənlərin dinlərinə görə;
2. Rəsmi xalq bayramları;
3. “Etnik” xarakterli bayramlar;
4. Qadın və ya kişi qrupları tərəfindən keçirilən bayramlar;
5. Yaş qruplarına görə bayramlar;
6. “Ekoloji” elementlərlə şərtlənən bəzi mərasim/bayramlar;
7. Kənd bayramları (tək bir kənd tərəfindən təşkil olunan bayramlar)¹⁰.

Bayramların təsnifatı ilə bağlı apardığımız müqayisə və təhlillər əsasında söyləyə bilərik ki, Azərbaycan bayramlarını üç tipə ayırmaq olar:

1. Ənənəvi xalq bayramları;
2. Dini mənşəli xalq bayramları;
3. Rəsmi-siyasi bayramlar.

Azərbaycan sovet folklorşünaslığında xalq bayramları dedikdə səmavi dinlərə qədər olan bayramlar nəzərdə tutulurdu. Səmavi dinlərə (islam, xristianlıq...) aid bayramlar da sovet ideologiyası tərəfindən dini bayramlar kimi rədd edilirdi. Halbuki bu bayramlar bütün xalq tərəfindən qeyd olunmaqla kütləvi bayramlar idi. Biz bu vulqar sosioloji yanaşmanı tamamilə inkar edirik və mənşəyindən asılı olmayaraq, geniş xalq kütlələri

– № 7, – 2020, – s. 222-230; Albalyev, Ş. Bayramların ritual-mifoloji və linqvopoetik semantikasi // “Axtarışlar”, – № 3, – Naxçıvan: “Tusi”, – 2020, – s. 65-71

¹⁰ Boratav, P.N. Türk folkloruna dair 100 sual / P.N.Boratav, – tərc. ed., ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi: S.Əliyeva, el. red. S.Rzasoy. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018, s. 253-254

tərəfindən qeyd olunan bütün bayramları xalq bayramları hesab edirik. Bayramların dini mənşəyinə gəlincə, əslində, dini olmayan bayram yoxdur. Novruz xalq bayramı hesab olunsada, atəşpərəstliklə də bağlılığı var və islamıyyətdən sonra islam dini təqvim sisteminə daxil edilmişdir.

Dini bayramlara gəlincə, bizə görə, bir bayramın dini bayram olması təkəcə onun hər hansı dinlə bağlılığı ilə müəyyənleşmir. Burada ən mühüm məqam həmin bayramın etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Bizim yanaşmamıza görə, yalnız dini dairələrdə, başqa sözlə, yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar dini bayram hesab olunmalıdır. Azərbaycanda yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan Qədir Xum, Mövlud kimi bayramlar var. Ramazan, Qurban kimi dini mənşəli bayramlar isə Azərbaycanda artıq neçə əsrlərdir ki, ümumxalq səviyyəsində qeyd olunur. Bu bayramlar öz dini mənşəyini saxlamaqla sırf dini bayram olmaqdan çıxaraq, ümumxalq bayramına çevrilmişdir.

Rəsmi-siyasi bayramlar isə dövlətçiliklə bağlı, o cümlədən xalqın həyatında ümummilli əhəmiyyət kəsb edən tarixlərin ümummilli səviyyədə qeyd olunduğu bayramlardır¹¹.

Birinci fəslin “Bayram probleminin metodoloji məsələləri” adlanan üçüncü paragrafında göstərilir ki, folklorşünaslıqda mərasimlər haqqında sanballı alimlər tərəfindən aparılmış dəyərli tədqiqatlar vardır¹². Onlarda mərasimlərin mənşəyi, tarixi, növləri,

¹¹ **Paragrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Bayramların təsnifatı məsələləri // “Dədə Qorqud” jur., – № 4, – 2020, – s. 81-90

¹² Təhmasib, M. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 1945. – 133 s.; Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Turan Nəşrlər Evi, – 2002, s. 248-481; Abdulla, B. Azərbaycan mərasim folkloru / B.Abdulla. – Bakı: Qismət, – 2005, – 208 s.; Abdullayev, B. Haqqın səsi / B.Abdulla. – Bakı: Azərənəşr, – 1989, – 144 s.; Yoloğlu, G. Mövsüm mərasimləri / G.Yoloğlu. – Bakı: Xəzər Universitəsi Nəşriyyatı, – 2009. – 218 c.; Pənah, G. Yaradılış, həyat və idrak fəlsəfəsi – Novruz – Yenigün. G.Pənah.

janları, keçirilmə qaydaları, simvol və atributları, bədii-poetik xüsusiyyətləri, o cümlədən mübahisəli məsələləri barəsində zəngin biliklər vardır. Lakin bu tədqiqatlarda mərasim-folklor münasibətlərinin nəzəri-metodoloji məsələlərinə, demək olar ki, toxunulmamışdır. Problemin bu istiqamətdə qoyuluşuna son dövr tədqiqatlarında rast gəlinir¹³.

Paraqrafda bu istiqamətdə aparılmış tədqiqat göstərdi ki, “bayram” probleminin əsas metodoloji məsələlərindən biri onun iki aspektinin bir-birindən fərqləndirilməsidir. Bunun biri bayram mərasiminin özü, o birisi onun folklordakı obrazıdır. Bayramla onun folklor obrazı bir-birindən funksional tipologiyalarına görə fərqlənir:

a) *Bayram mərasiminin özü* onu icra edənlərin arzu, istək, məqsəd, niyyətlərinin həyata keçirilməsinə xidmət edir;

b) *Bayramın epik folklor mətnlərindəki obrazı* isə epik süjetin məntiqinə tabe olub, həmin mətnin daşdığı epik ideyanın gerçəkləşməsinə xidmət edir¹⁴.

Dissertasiyanın “**Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyası, strukturu və semantikasi**” adlanan ikinci fəslində Novruz bayramına etnokulturoloji baxışlar, Novruzun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu, Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsi: təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası, Novruz bayramının ritual-mifoloji strukturu: mərasim və simvolika (Çərşənbələrin ritual-mifoloji simvolikası və kosmoqonik funksiyası, Novruz çillələrinin ritual-

– Bakı: SkyG, – 2017, – 481 s.; Xürrəmçızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru (Türk və dünya xalqları filkloru ilə tarixi-müqayisəli araşdırma) / A.Xürrəmçızı. – Bakı: Səda, – 2002, – 210 s.

¹³ Əliyeva, S.S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020. – 171 s.

¹⁴ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Албальев, III. Методологические вопросы проблемы «праздник» // Colloquium Journal, N 2 (125), 2022-Philological Sciences, p. 16-21

mifoloji semantikas, Novruz bayramının yaradılış simvolikasında buta mifologeminin semantikas) kimi məsələlər tədqiq olunmuşdur.

İkinci fəslin “Novruz bayramına etnokulturoloji baxışlar” adlanan birinci paraqrafında deyilir ki, Novruz bayramı haqqında indiyə qədər çoxlu fikirlər deyilmiş, tədqiqatlar aparılmışdır. Həmin tədqiqatlarda bu bayram kompleksinin etnokulturoloji semantikas haqqında da qiymətli fikirlər vardır. Bu cəhətdən, S.Qasımova bu bayram haqqında son monoqrafik tədqiqatlardan olan “Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları” adlı əsərində Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yerinə iki konsept – milli-mənəvi ənənə və milli dövlətçilik ənənəsi baxımından yanaşmış¹⁵.

Novruz bayramının etnokulturoloji mahiyyəti barəsində ən dəyərli və əhəmiyyətli fikirləri Ulu Öndər Heydər Əliyevin çıxışlarında tapırıq. O deyir: *“İnsanları baharın gəlməsi, təbiətin oyanması, həyatın canlanması ilə müjdələyən Novruz bayramı ən qədim dövrlərdən bəri xalqımızın sevinc və şadlıq bayramı olmuş, tariximizin müxtəlif dövrlərində bəzi təzyiqlərə, süni maneələrə məruz qalmasına baxmayaraq, bu günə qədər gəlib çatmışdır”*¹⁶.

Novruz bayramının etnokulturoloji semantikas onun ideoloji mahiyyəti və gücü ilə sıx bağlıdır. Bayramın tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bu bayram sanki bir milli ideoloji sistem kimi ona qarşı olan ideoloji sistemlərlə mübarizə aparmış və maraqlıdır ki, həmin mübarizələrin hamısından qalib çıxmışdır. S.Rzasoy yazır: *“Novruz bayramı tarixinə görə ilkin mifoloji-kosmoqonik görüşlərlə bağlıdır. Mifoloji düşüncənin parçalanaraq tarixi düşüncəyə keçidi zamanı əski dinlərə*

¹⁵ Qasımova, S. Azərbaycanca Novruz ənənə və inancları / S.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018, s. 11-48

¹⁶ Əliyev, H. / – H.Əliyev. Novruz bayramı münasibəti ilə Azərbaycan xalqına təbrik. – 19 mart 2000-ci il

*transformasiya olunmuş, daha sonrakı inkişafında müxtəlif səmavi və qeyri-səmavi dinlər, dini-ideoloji görüşlərlə qovuşmuşdur*¹⁷.

Novruzun bütün etnokulturoloji gücü onun xalqın həyatı, məişəti və mənəviyyatı ilə ayrılmaz dərəcədə bağlılığından doğur. M.Təhmasib yazır: *“Novruz bayramı öz mərasimləri ilə birlikdə zaman-zaman Azərbaycanda hakim kəsilmiş dinlərin hamısından çox sadə təsərrüfat bayramı, yəni qışın yola salınması, yazın qarşılınması mərasimi olmuşdur*¹⁸.

C.Qasimovun qənaətinə görə, *“Novruz bayramı əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir*¹⁹.

Paraqrafda aparılmış tədqiqat göstərmişdir ki, Novruz bayramı ilə bağlı tədqiqatlarda Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yerinə üç kontekstdə yanaşılmışdır:

a) Novruz bayramının milli-mənəvi dəyərlər sistemindəki yeri öyrənilmiş və bu bayramın tarixən həmin sistemin ayrılmaz və üzvi tərkib hissəsi olduğu üzə çıxarılmışdır.

b) Novruz bayramının dövlətçilik ənənələri ilə sıx şəkildə bağlı olduğu göstərilmişdir.

c) Novruz və din münasibətlərinə diqqət yetirilmişdir. Əlbəttə, əsasən, sovet dövründə aparılan araşdırmalarda sovet ideologiyasının dini neqativ münasibətindən irəli gəlməklə Novruz bayramının mənşəyi etibarilə dini bayram olmadığı, xüsusilə İslam dininə genetik baxımdan heç bir aidiyyəti olmaması qabardılmışdır. Lakin bununla bərabər həmin

¹⁷ Rzasoy, S. Novruz bayramının konseptual-fəlsəfi əsasları // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 90

¹⁸ Təhmasib, M. Adət, ənənə, mərasim, bayram // – “Ədəbiyyat və incəsənət” qəz., – 1966

¹⁹ Qasimov, C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 20

tədqiqatlarda Novruz və İslam münasibətləri baxımından dəyərli faktlar da tapılıb ortaya qoyulmuşdur²⁰.

İkinci fəslin “Novruzun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu” adlanan ikinci paraqrafında vurğulanır ki, bu bayramı etnokulturoloji semantika baxımından əslində, milli kimlik bayramı da adlandırmaq olar. Azərbaycan artıq əsrlərdir ki, öz milli varlığını bu bayram vasitəsilə yaşadır. Hər bir yaradılış hadisəsi varlıq aləminin dialektik qanunlarına tabedir. Varlığın ilahi dialektikasına görə, bütün yaranmışlar qocalaraq ölür. Yer üzündə həyat özü özünü doğaraq yenidən yaratmaq vasitəsilə davam edir. Yer üzündəki bütün canlılar, o cümlədən bitkilər aləmi özü özünü yenidən yaradaraq varlığını davam etdirir. Xalq da bir yaradılış vahididir. O da özü özünü yenidən yaradaraq yaşayır. Bu yaradılış Novruz bayramında baş verir. Azərbaycan xalqı il ərzində onu köhnədən, məhvə, ölümə, yox olmağa sürükləyən nə varsa – hamısından ilaxır çərşənbələrdə xilas olur və təzə ilə yenilənmiş şəkildə daxil olur. Azərbaycan insanının həyatında, məişətində, həyət-bacasında, təsərrüfatında onun özü də daxil olmaqla yenilənməyən, təzələnməyən heç nə qalmır. Novruz bayramında bu təzələnmə, yenilənmə yenidən doğulma şəklində baş verir. Bayramın bütün simvolikası yenidən doğuluşu təcəssüm etdirir. Yenilənmənin doğuluş vasitəsilə gerçəkləşdirilməsi bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, Novruz bayramının etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifologiyanın, mifik inancların müstəsna rolu vardır. Bu cəhətdən

²⁰ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Bayram problemi etnokulturoloji baxış kontekstində // “Elmi əsərlər”, – Cild 12, – № 1, Bakı: Bakı Qızlar Universiteti, – 2021, – s. 60-66; Albaliyev, Ş. Bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyəti (Prof. C.Qasimovun yaradıcılığı əsasında) // “Dədə Qorqud” jur., – № 3, – 2020, – s. 49-57; Albaliyev, Ş. Bayramların mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri. Bakı Slavyan Universiteti. Bakı: Mütərcim, – 2020, – № 4, – s. 73-79

belə hesab edirik ki, Novruzun istər bir bayram (ritual), istərsə də düşüncə sistemi kimi yaranması, formalaşması və inkişafı bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Novruz və mif bir-birindən ayrılmaz məfhumlardır. Mif – bütün mənaları ilə inanc deməkdir. Novruz bayramının da etnokulturoloji mahiyyəti başdan-başa inanclar üzərində qurulmuşdur.

Paraqrafda aparılmı tədqiqat birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, Novruzun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inanclar böyük rol oynamış və həmin inanclar müasir dövrümüzdə də xalqın əziz və müqəddəs ənənəsi kimi Novruz bayramının yaşamasının əsasında durur²¹.

İkinci fəslin “Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsi: təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası” adlanan üçüncü paraqrafında göstərilir ki, Novruz Azərbaycan xalqının həyat fəlsəfəsini, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında düşüncələrini özündə inikas edir. Bu cəhətdən, Novruz həm də etnokulturoloji fəlsəfədir. Əlbəttə, xalqın adət-ənənələrini, dünyaya baxışını özündə əks etdirən bir xalq bayramını sırf fəlsəfə kimi xarakterizə etmək də olmaz. Bu, bir bayramdır və o, hər bir xalq bayramı kimi özündə xalqın dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirir. Novruzun da özünə məxsus fəlsəfəsi var və Novruz fəlsəfəsində təbiət, cəmiyyət və zamana münasibətdə sistemli baxış var. Lakin biz “Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsi deyərkən” təkcə xalq inanclarını, Novruzun mifoloji əsaslarını nəzərdə tutmuruq. Bu məsələyə çox geniş planda nəzər salmaq lazımdır. Axı Novruz, təkcə bayram olaraq qalmamış, əsrlər boyunca, xüsusilə orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncə sisteminə daxil olmuşdur. Bu bərdə təkcə orta əsrlər təsəvvüfi-irfani poeziyasını xatırlamaq kifayətdir. Azərbaycan və Şərq-müsəlman ədəbiyyatı tarixində çoxlu novruznamələr

²¹ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Xalq bayramları ilə bağlı inamlar // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XLI kitab. – Bakı: 2013, – s. 91-123; Albaliyev, Ş. Bayramların etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu // “Axtarışlar”, № 4, Naxçıvan: “Tusi”, 2020, s. 51-58

yazılmışdır. Onlarda Novruz kainatın, maddi yaradılış aləminin, ilahi yaradılışın mühüm fəlsəfi əsası kimi çıxış edir. Novruznamələri yazan sənətkarların əksəriyyəti təkcə şair deyildilər. Biz bilirik ki, onların çoxu öz dövrünün dəqiq və humanitar elmlərini bilən alimlər idilər. Təkcə Nizami Gəncəvini xatırlamaq buna kifayətdir. O, öz dövrünün bütün biliklərindən baş çıxartmış və öz əsərlərində elmi faktlardan, fikirlərdən bədii metaforaların yaradılmasında geniş şəkildə istifadə etmişdir. Novruznamələrdə də Novruz dünyanın yaradılış fəlsəfəsində iştirak edir. Bütün bunlar göstərir ki, Novruz bayramının əsasında duran ilkin, sadə mifoloji dünyagörüşü orta əsrlərdə fəlsəfi dünyagörüşü səviyyəsinə qaldırılmışdır. Beləliklə, bunları nəzərə alaraq deyə bilərik ki, Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsinin əsasında təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyası durur. Novruzun adət-ənənələri buna canlı nümunədir.

Paraqrafda əldə olunmuş əsas qənaətlərə: a) Novruz insanların daxilən arınması-durulması, mənən təmizlənməsi, ruhun yenilənməsi bayramıdır.

b) Novruz – təbiətlə cəmiyyətin qovuşub bütövlük təşkil etməsi bayramıdır.

c) Novruz fəlsəfəsi varlığın adi dəyərlərində fəlsəfi düşüncənin qeyri-adi (fantastik) dəyərlərinin reallaşmasıdır.

ç) Novruz bayramı Azərbaycan xalqının ənənəvi fəlsəfi düşüncə sistemini özündə əks etdirən tolerantlıq modelidir.

d) Novruz bayramı Azərbaycan xalqının ənənəvi humanitar düşüncə sistemini özündə əks etdirən multikultural davranış modelidir²².

²² **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Novruz təbiətlə cəmiyyətin bütövləşməsi bayramı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXIV kitab. – Bakı: 2011, – s. 46-54; Albaliyev, Ş. Qədim dünyamızın sehrli səsi – Novruz // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər, – XXXIX kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – s. 54-65; Albaliyev, Ş. Novruz: adilikdə qeyri-adiliklərin reallaşması // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər. – Bakı: Elm və təhsil, –

İkinci fəslin üç bənddən ibarət olan “Novruz bayramının ritual-mifoloji strukturu: mərasim və simvolika” adlanan dördüncü paragrafında qeyd olunur ki, Novruz bayramı ritual-mifoloji strukturu və simvolikası baxımından mürəkkəb və zəngin mənə aləminə malikdir. Novruz mərasimlər və ayinlər baxımından bir mərasim kompleksidir. Həmin kompleksə aid çərşənbələr, çillələr, Novruz simvolları və s. haqqında çox yazılmışdır. Bu yazıların əksəriyyətində sistemlilik çatmır. Yazı müəlliflərinin çoxu öz şəxsi Novruz xatirələrinə əsaslanır, digər bölgələrin Novruz adət-ənənələrinə, demək olar ki, fikir vermirlər. Halbuki bütövlükdə folklor hadisəsi olan Novruzun adət-ənənələri variativ xarakter daşıyır: variantlılıq bu bayramın, demək olar ki, bütün elementlərində müşahidə olunur. Bölgədən-bölgəyə yerdəyişmələr, variativ fərqlər, eyni bir adətin fərqli şəkildə adlandırılması, yaxud müxtəlif adətlərin müxtəlif bölgələrdə fərqli işləkliyə malik olması, yəni birində öndə olan adətin, o biri bölgədə az işlənməsi və s. dərhal özünü göstərir. Novruzun bir bayram kompleksi kimi strukturunun ən mühüm elementləri çərşənbələr və çillələrdir.

Novruz çərşənbələrində tonqal yandırılır. Bu, təbii ki, Novruz bayramının ayrılmaz atributu olan od/atəş ünsürü ilə bağlıdır. Tonqalın gur yanması üçün küləş təmiz olmalıdır ki, alovu da təmiz olsun. Od/atəş ünsürü təkcə Azərbaycan Novruzunun inanc əsaslarını deyil, eləcə də türk xalqlarının mifik düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edir. Burada ən diqqətçəkici məqam odun yaradılış prosesinin mühüm ünsürlərindən olmasıdır. Od bir tərəfdən yaradılışın materialını təşkil edir, o biri tərəfdən də tonqal

2014, № 3 (46), s. 47-57; Albalyev, Ş. Novruz bayramı tolerantlıq örnəyi kimi // Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik” mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfransın materialları (Bakı, 19-20 may 2016). – Bakı: Mütərcim, – 2016, – s. 230-234; Albalyev, Ş. Multikulturalizmin ənənəvi nümunəsi: Novruz bayramı // Azərbaycan filologiyası: inkişafın yeni mərhələsi mövzusunda respublika elmi konfransının materialları (Bakı, 2 noyabr 2016). – Bakı: Bakı Universiteti, – 2016, – s. 270-271

üstündən atılmaq adətində olduğu kimi, “paklanma yolu ilə yaradılış” prosesinin mühüm ünsürü kimi çıxış edir. M.Məmmədov yazır ki, “*Oda həyat mənbəyi kimi yanaşılması onun mifik təmizləyici gücünə inamın nəticəsidir*”²³.

Axır çərşənbə axşamında yandırılan tonqalın üstündən atdanıb deyərlər:

Ağırığım, uğurduğum,
Ağrım, acım,
Qadam, balam –
Hamısı tökülsün, bu odda yansın²⁴.

Burada iki məsələ diqqəti cəlb edir: *Birincisi*, od vasitəsilə təmizlənmənin yeni yaradılışa xidmət etməsi. İnsanlar odun üstündən tullanmaqla od vasitəsilə bədənlərini bütün xəstəliklərdən təmizləyirlər. *İkincisi*, insanlar özləri ilə bərabər, mal-heyvanlarını da yenilənmə – yenidən yaradılış ayinindən keçirirlər.

Çərşənbə odu həm də birləşdirici funksiya daşıyır: axır çərşənbə ocağının üstünə təkə dirilər deyil, ölənlərin ruhları da toplanır. Dərbənd bölgəsində ilaxır çərşənbədə evin işığını sübhəcən söndürməzlər. Deyirlər, həmin gecə uluların ruhu sübhəcən yurda baş çəkməyə gəlir²⁵.

Buradan aydın olur ki, ilin axır çərşənbəsi gecəsində ailənin, nəslin bütövlüyü tam şəkildə təmin olunur. Çünki türklərin inancına görə, insanların bu dünyadakı həyatının necə keçməsi, ailənin rifahı o biri dünyada olan əcdadların münasibətindən asılıdır. İnsanlar çalışdırlar ki, əcdadlar onlardan razı qalsınlar.

²³ Məmmədov M. Novruz mərasimlərində od kultu // “Dil və ədəbiyyat” jur., N-1, – 1989, – Bakı: 2014, s. 236

²⁴ Azərbaycan folkloru antologiyası. VII cild. Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q. Süleymanov. – Bakı: Səda, – 2002, s. 111

²⁵ Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – 2006, s. 25

Axır çərşənbə ocağı kosmoqonik yaradılışa, yəni dünyanın yaradılışına xidmət etdiyi kimi, əvvəlki çərşənbələrdəki ocaqlar da eyni məqsədə – dünyanın yaradılmasına xidmət edir. Dörd çərşənbə dünyanın – kosmosun yaradılmasının mərhələlərini əks etdirir. Əvvəlki üç çərşənbənin hər birində yandırılan ocaqlar dünyanın yaradılışının bir mərhələsinin yaradılmasını simvollaşdırır və Axır çərşənbə ocağı ilə yaradılış başa çatır. Demək, Axır çərşənbə ocağının xüsusi əhəmiyyəti bununla bağlıdır. Bu gecə yandırılan ocağın odu tamamlayıcı od kimi ən əhəmiyyətli oddur. Bu gecədən sonra insanın təmizlənərək, paklanaraq yenilənməsi, yenidən doğulması üçün artıq zamanı qalmır. Bu cəhətdən Axır çərşənbə gecəsi ən əhəmiyyətli zaman nöqtəsi olduğu kimi, onun ocağı, odu da ən əhəmiyyətli ünsürdür.

İlaxır çərşənbələrdən Novruz bayramı doğulur, yəni Novruz bayramı ilaxır çərşənbələrin içərisindən arınaraq-durularaq keçib gəlir, təbiətə-dünyaya qədəm basır. Bu cəhətdən Novruz çillələr xüsusi ritual-mifoloji semantikaya malikdir.

Novruzqabağı keçirilən ilaxır çərşənbələr qışın sonuncu çillələrini təmsil edirlər. Bu çərşənbələrdə insanlar çilə çıxarmaqla özlərini və təbiəti, kainatı çilədən (ağırılıqlardan) çıxarıb təmizliyə-yüngüllüyə qovuşurlar. Boz aydakı dörd həftənin hər birindəki həftənin ən ağır günü sayılan çərşənbə gününün ağırlığını (çiləsinə) töküb yüngülləşməklə insanlar çilədən çıxırlar, müqəddəs Novruza müqəddəs halda – pak, təmiz ruhla, sağlam canla qədəm qoyurlar. Od, torpaq, su və yel çərşənbələri yeni həyatın dörd vacib ünsürünü şərtləndirir. Çilə çıxarırlarkən yandırılan şam (qalanan tonqal) odu, sinilərə qoyulan xonçalar barın-bərəkətin simvolu olaraq torpağı, bulaq başına gəlib yuyunmaq, zəm-zəm suyu içmək adəti suyu, musiqi və çal-çağır sədaları altında oynamaq – deyib-gülüb, şənlənmək, rəqs eləmək isə havalanıb-qanad açmağı, yel kimi, hava kimi yüngülləşməyi, ruhən saflaşmağı bildirməklə təmiz ab-havanı, yeli rəmziləşdirirlər. Beləliklə, daxilən-ruhun saflaşan bəşər övladı “yer adamı” olmaqdan çıxıb yellərin-küləklərin qanadında “göylər səltənətində” cövlan edir və insan mənən

yüngülləşəndə yeldən qanad taxmış kimi olur. Dörd həyat ünsürü simvolik şəkildə bir-birinə birləşib-qovuşmaqla yeni həyatın – yeni ilin başlanğıcı olan Novruz bayramının gəlişinə əsaslı təminat yaradır.

Vurğulamaq istərdik ki, Novruz bayramının yaradılış simvolikasında indiyə qədər diqqətdən kənar qalmış məsələ buta mifologemidir.

El arasında yazın gəlişinə “qanın qaynayan vaxtı” ifadəsini havayı demirlər. Təbiət təzədən qış sükutundan oyanıb cana gəlməklə bərabər öz enerjisini təbiətin bir parçası olan insanın da qanına-ruhuna yeridir. İnsanda fiziki baxımdan da bir qaynama hissi baş qaldırır, ehtiras coşur, ruhunda – mənəvi dünyasında da bir təzəlik ab-havası yaranır. Beləliklə, mənəvi və cismani-fiziki baxımdan bütöv olaraq insanda dirçəlmə, yenilənmə əhval-ruhiyyəsi özünü göstərir. Bu, təbiətdə tumurcuqlanma, çiçəkaçma, nəhayətdə barvermə funksiyası ilə reallaşdığı kimi, insan dünyasında da butaalma, adaxlanma və toy mərhələlərindən keçməklə gələcəkdə nəsil artımı – övlad dünyaya gətirməklə nəticələnir. Beləliklə, təbiətin ilk butası tumurcuqlama, ləçəkləmə – çiçəkləmədirsə, insanın da butası məhz təbiətin bu ünsürlərini əks etdirən buta naxışlarında ilkin rəmzlərini tapır. Ona görə də buta mifologemi ilə yaz fəslə, həmçinin yazın gəlişinin sosioloji ifadəsi olan Novruz (habelə Novruzun tərkib hissəsi olan ilaxır çərşənbəsi) bayramı arasında sırf bağlılığın mövcudluğu təbiidir.

Novruzun atributlarından olan səməninin belinə qırmızı kəmərlə bağlanması və onun incəbel gəlinə təşbeh edilməsi də toy mərasimi ilə – sevgili ilə qoşa müqayisəsini göstərən bir əlamətdir. Bir sözlə, şəkərburanın aypara forması və naxışlı olması, paxlavanın rombşəkili və ortası naxışlı olması buta ornamentləri ilə uyğunluq yaratdığı kimi, Novruz şirniyyatları isə yenə də dadına, tamına görə şirinliyin – məhəbbətin şirinliyinin ifadəsidir. Eləcə də yuxuda butaalma mifinin müasir dünyamızda birbaşa, əyani ifadəsi də ilaxır çərşənbəsi, ya Novruz gecəsində

reallaşır. Belə ki, duzlu kökə yeyib, niyyət edib yatsan yuxunda gələcək sevgilini (butanı) görərsən.

Beləliklə, Novruzda qan qaynayır, insan cismani-fiziki hal olaraq sevib-sevilmək həvəsinə düşür və bu zaman buta (sevgili) sorağına düşür. Deməli, Xızır peyğəmbər yazın istiliyini gətirən müqəddəs, mifik obraz olmaqla, həm də bu istiliyi sevgi odu – sevgi, eşq atəşi formasında gənclərin ruhuna da yeritməklə onlara buta verir. Bu, o məqama – o zaman kəsiyinə təsadüf edir ki, həmin vaxt təbiətin gecə-gündüzünün tən ortadan bərabərləşdiyi və insanların Novruz bayramı şəklində təntənə ilə keçirdikləri müqəddəs bayrama gəlib düşür. Bu məqamda istilik – yazın nəfəsi, Novruz bayramı və butaalma mərhələləri bir ortaq məxrəcdə birləşdiklərindən, təbiətin özü kimi saflaşsa bilən, ekstrakt halına düşən bilən gənclərə də müqəddəs kimsənələr tərəfindən, Xızır, ya Həzrəti Əli vasitəsilə buta verilir. Deməli, buta elə bir müqəddəs vergidi ki, o müqəddəslik teoinformativ şəkildə ancaq ilin-ayın mübarək vədəsində verilə bilər. O müqəddəs vergi ancaq xilqətən saflaşsa bilən kəslərə yuxuda müqəddəs kimsənələr vasitəsilə verilir, o müqəddəs buta insana təmiz, saf aurası olan mühitdə və məkanda verilir. Belə bir saflıq halına isə Novruz kimi müqəddəs bayram ab-havasında gəlib yetişmək mümkün olur ki, məhz reallıqda butaalma məsələsinin də bu vaxtlara düşdüyü bu baxımdan təbiiliklə öz yerini alır²⁶.

Dissertasiyanın **“Xızır Nəbi bayramı: ritual-mifoloji strukturu və etnokulturoloji semantikasi”** adlanan üçüncü fəslində Xızır Nəbi nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikasi, Xızır Nəbi bayramının mərasimi strukturunun məkan-zaman

²⁶ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Novruz bayramı (İlaxır çərşənbələr Novruzunu doğurur) // Elmi axtarışlar, – Bakı: 2009, – № 2, – s. 271-277; Albaliyev, Ş. İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXI kitab. – Bakı: 2009, – s. 100-116; Albaliyev, Ş. Novruz bayramı və çərşənbələr // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016, № 1 (48), – s. 28-62

semantikas, Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizmi, Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası, Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri, Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi semantikas məsələləri tədqiq olunur.

Üçüncü fəslin “Xıdır Nəbi nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikas” adlanan birinci paraqrafında göstərilir ki, Xıdır Nəbi bayramının Novruz qədər geniş yayılmaması, yaxud etnokulturoloji sistemdə (etnik-mədəni məkanda) onun qədər geniş işləkliyə (funksionallığa) malik olmamasını həmin bayramın keçirilməsinin vahid bir zaman kəsiminə təsadüf etməməsi də göstərir. Xalq arasında həm də Xıdır İlyas adı ilə tanınan bu bayramın keçirilmə zamanı haqqında müxtəlifliyi vurğulayan A.Xürrəmçızı yazır: “Xıdır İlyas bayramının təsadüf etdiyi günlər barəsində mənbələrdə fikir müxtəlifliyi mövcuddur... Əhliman Axundov bu bayramın “hər il kiçik çillənin onunda”, Əzizə Cəfərzadə “kiçik çillənin qurtardığı son üç gündə – yəni 25-28 fevral” arasında keçirildiyini qeyd etmişlər. Bəhlul Abdulla isə bayram axşamının kiçik çillənin onuncu gününə təsadüf etdiyini göstərmişdir. Farslarda isə Xoca Xızr bayramı ilin son cüməsi bayram edilir. Bu bayramın bütün hazırlıq işləri qadınlar tərəfindən aparılır. Ümumiyyətlə, ““Xıdır zində” daha çox qadın bayramı hesab edilir”²⁷.

“Xıdırda 5-10 uşax bir yerə toplaşib, evlərin damlarından hoppana-hoppana o biri damlarda gəzinir, bacadan torbalarını atıb, oxuyullar:

Xıdır-Xıdır Elyazı,
Mən Xıdırın pişiyiyəm,
Damda durub üşüyürəm,
Hər kəs payımı verməsə,

²⁷ Xürrəmçızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru (Türk və dünya xalqları filkloru ilə tarixi-müqayisəli araşdırma) / A.Xürrəmçızı. – Bakı: Səda, – 2002, s. 130

Bu bacadan düşürəm.

Ev sahibi də torbaya şirniyyat qoyar”²⁸.

Burada söhbət uşaqların keçirdiyi Xıdır adlı paytoplama mərasimindən gedir. Bizə məlumdur ki, bayramlarda uşaqların oxşar paytoplama adətlərinə biz Növrüz bayramında da, Sayaçı mərasimində də rast gəlirik.

“Xıdır Nəbi bayramında uşaqlar hansı evə torba atsalar, xorla oxuyarmışlar:

Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz,

Bitdi çiçək, oldu yaz.

Mən Xıdırın quluyam,

Boz atının çuluyam”²⁹.

Paraqrafda Xıdır Nəbi haqqında buraya qədər nəzərdən keçirilmiş nəğmələr göstərdi ki:

a) Xızır Nəbi bayramı Növrüz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir.

b) Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xızır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliya hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyüklər, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur.

c) Xıdır Nəbi kosmoloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insanlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır.

ç) Xıdır Nəbi insanlara bərəkət gətirir. İnsanlar ondan ev-əşiklərinə, var-dövlətlərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Ancaq Xıdır baba obrazı eyni zamanda əcdad kultu ilə də bağlıdır. Nəğmələrdə onun qadınlara uşaq bəxş etməsinin də izləri qorunub qalmışdır.

²⁸ Naxçıvan folkloru. II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. – Naxçıvan: Əcəmi, – 2011, s. 66

²⁹ Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. – Bakı: Səda, – 2004, s. 63

O, öz gəlişi ilə insanların “soyuna xoş avaz”, yəni doğumu, artımı, məhsuldarlığı bildiren körpə uşaq səsi də gətirir³⁰.

Üçüncü fəslin “Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu: məkan-zaman semantikasi” adlanan ikinci paragrafında deyilir ki, Xıdır Nəbi bayramı da Novruz bayramı kimi mərasimlərdən ibarət kompleksdir. Gülxani Pənah müxtəlif ayin və mərasimləri birləşdirən “Xıdır Nəbi” mərasim kompleksinin ümumən üç mərhələdən ibarət olduğunu göstərir. O yazır: “Xıdır Nəbi sanki qışın gəlişiylə peyda olur, məhsul toplanana qədər insanların içərisində olur. Xıdır ağır çillələrdən bəri xalqın içindədir. Əldə olan mişlərə, mərasim mətnlərinə əsasən deyə bilərik ki, Xıdır Nəbi – Xıdır Əlləz – Xızır Əleyhisalam Azərbaycan rituallarında üç mərhələdə görünür”³¹.

Xıdır Nəbinin funksional semantikasi yalnız yaşıllıq və yağışla məhdudlaşmır: o, geniş funksiyalı obrazdır. Əgər Xıdır qışın gəlməsi ilə peyda olursa, bu, o deməkdir ki, o, insanlara sərt qışı asan keçirmələri, onun bəlalərindən, fəsadlarından qorunmaq üçün kömək etməyə gəlir. Xıdır Nəbinin Kiçik Çillədə daha çox görünməsi onunla bağlıdır ki, Kiçik Çillədən qabaq gələn 40 günlük Böyük Çillədə havalar Kiçik Çillə qədər sərt keçmir. Bundan başqa, hələ insanların və heyvanların ərzağı, yemi tükənməmişdir. Lakin Kiçik Çillə girdikdə havalar sərtləşir, yazın gəlişi gecikir və insanlar qorxu, narahatlıq keçirməyə başlayırlar. Xıdır öz gəlişi ilə Kiçik Çillənin fəsadlarını aradan qaldırmağa başlayır. Axı o, öz gəlişi ilə yazqabağı Bozayı gətirir. Bu, Xıdır Nəbiyə asan başa gəlmir: Kiçik Çillənin yaratdığı fəsadlar ona

³⁰ **Paragrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – № 2. – Bakı: 2022, – s. 41-53; Albaliyev, Ş. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin variativ xüsusiyyətləri // IV Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi və Edebiyatı Kongresi, – 02-04 Eylül, – 2021, – s. 33-49

³¹ Pənah, G. Yaradılış, həyat və idrak fəlsəfəsi – Novruz – Yenigün. G.Pənah. – Bakı: SkyG, – 2017, s. 250

gəlməyə mane olur, bəzən atı palçığa batır, bəzən də özü palçıqda ilişib qalmış atın yanında yuxuya gedir.

G.Pənahinin Xıdır Nəbi haqqında olan rəvayətlər, miflər əsasında bərpa etdiyi üç mərhələ, əslində, mifoloji düşüncənin məntiqi ilə təsdiq olunur. Xıdır Nəbi bərəkət hamisidir:

O, insanları Kiçik Çillənin əlindən alaraq, onları məhv olmağa qoymur – **birinci mərhələ**;

Qışın gedişini, yazın gəlişini öz gücü ilə təmin edir, məhsuldarlıq hamisi kimi bütün əkin-biçini mayalayır – **ikinci mərhələ**;

Bol məhsulun əldə olunmasını təmin edir – **üçüncü mərhələ**.

Bununla da Xıdır Nəbinin məhsuldarlıq hamisi, bərəkət kultunun daşıyıcısı kimi funksiyası tamamlanır.

Beləliklə, Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərin hamısının mahiyyətini “paya-pay” mexanizmi vasitəsilə Xıdır Nəbidən bərəkət əldə etmək təşkil edir. Göründüyü kimi, uşaqların evlərdən Xıdır Nəbinin adına topladığı paylar Xıdır Nəbinin verdiyi enerji vasitəsilə bərəkətləndirildikdən sonra yenə insanların özünə qayıdır. Xıdır qovutdan öz payını götürdükdən sonra insanlar yerdə qalan payları özləri yeyir, yaxud uşaqların topladığı Xıdır Nəbi paylarından bişirilən kömbələri insanlar yeyirlər³².

Üçüncü fəslin “Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizmi” adlanan üçüncü paraqrafında bildirilir ki, “Xıdır Nəbi” mərasimi bəzi yerlərdə “Xıdırəlləz” də adlanır. B.Abdulla və T.Babayev yazırlar: “Xıdırəlləz – Anadoluda mayın 5-6-sı arasında keçirilən yaz-yaşillıq bayramı. Dirilik suyunu axtarıb tapan iki qardaşın – Xıdır (Xızır) və İlyasın xalq tələffüz tərzii ilə birləşdirilmiş şəkildən yaranmış folklorik addır. “Xıdırəlləz” bayramında

³² **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Албалыев, Ш. Обрядовая структура праздника Хыдыр Наби // Colloquium Journal, N 1 (160), 2023-Philological Sciences, с. 53-57

Azərbaycandakı “Xıdır Nəbi” və “Novruz” mərasimlərinə bənzər şənlik keçirilir. Anadoluda gəzən rəvayətə görə, Xıdır və İlyas dirilik suyunu həmin gün tapmışlar”³³.

Burada iki məsələ diqqəti cəlb edir:

Birincisi, Xıdır kultu ilə İlyas kultunun birləşməsi;

İkincisi, birləşmiş Xıdır-İlyas (Xıdırəlləz) kultunun qışdan yaza keçidin bütün təqvim ritmlərini (mərhələlərini) əhatə etməsi.

Xıdır kultu ilə İlyas kultunun birləşməsi onların funksiya yaxınlığı ilə bağlıdır. Xıdır – yaşıllıq, İlyas – su məbududur. Yazın gəlişi, əkin-biçin, bağ-bağat və s. hamısı həm yaşıllığın, həm də suyun bərəkətindən asılıdır. Həmin bərəkətləri isə Xıdırla İlyas verirlər.

Beləliklə, məlum olur ki, Xıdırəlləz bayramı elə Xıdır Nəbi bayramıdır. Xıdırəlləz bayramının əsasında Xıdır və İlyas kultları durur. Bayramda hər iki kulta aid olan ənənələr bir-birinə qovuşmuş haldadır. Bu cəhətdən bayramın Xıdır Nəbi, yaxud Xıdırəlləz adlanması onun mahiyyətini dəyişmir. Bayramın necə adlanmasıdan asılı olmayaraq, ona aid mərasim ənənələri və nəğmələrdə Xıdır kultunun da, İlyas kultunun da izləri aydın şəkildə müşahidə olunur³⁴.

Üçüncü fəslin “Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası” adlanan dördüncü paragrafında deyilir ki, Xıdır Nəbi kultu geniş mənə tutumuna malikdir. Onun əsas funksiyası bərəkət verməkdir. Xıdır Nəbi mərasimlərinin təhlilindən aydın olur ki, o, həm də kosmoqonik kişi başlanğıcını təmsil edir, başqa sözlə, qadınların doğum məhsuldarlığına da bərəkət verir.

S.Qarayev ümumiyyətlə Novruzla bağlı obrazların, həmçinin Xızırın fallik güclə bağlılığının bu obrazlarda gizlin şəkildə ifadə olunduğunu qabardaraq yazır ki, “*bayramın*

³³ Novruz bayramı ensiklopediyası / Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2008, s. 101

³⁴ **Paragrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albalyev, Ş. Xıdır Nəbi bayramında magiya və Xızır-İlyas paralelizmi //

yaradılışla əlaqədar olan semantikasının əsasında dayanan fallik güc, dövləndirici mahiyyət birbaşa deyil, gizlin şəkildə təqdim olunur. Başqa sözlə, obraz və davranışın mahiyyətində fallik məzmunun olması gizlədilmənin zəruri şərti kimi ortaya çıxır. Fallik məzmunun gizlin şəkildə ifadə olunduğu məqamlardan biri də Novruz ərəfəsində Xızır ilə bağlı mövcud olan inanc və davranışlarda özünü göstərir”³⁵.

Mətnlərdən Xıdırın doğumla bağlılığına rast gəlirik: “Olar iki qardaş oluf, deyilənə görə. Biri axşam olanda atnan kəndi gəzir, diir. Xıdır Nəbi dünyaya düşənin taleyini yazır. Ana bədəninnən düşür ha, u gəlir taleyini yazır. İkinci gün, üçüncü gün ki, bunun gələcəyi bu olacax, onun gələcəyi u. Biri oların can alandı, biri tale yazan, biri də ki, ta bilmirəm, onda bir az səhvim var, malın göbəyini kəsir”³⁶.

Bu mətnə iki məqam Xıdırın doğuluşla bağlı olduğunu göstərir:

Birincisi, Xıdırın uşaq ana bətnindən düşəndə, yəni doğulanda onun yanında olaraq taleyini yazması;

İkincisi, Xıdırın təzəcə doğulmuş malın göbəyini kəsməsi.

Hər iki nöqtə Xıdırın gizli şəkildə doğum, kişi başlanğıcı ilə bağlı olduğuna işarə edir. Bu mənə alt qatı təşkil edir, üst qatda isə, mətnədən görüldüyü kimi, Xıdır tale yazan varlıq kimi təqdim olunur.

Seval Kasımoğlu yazır ki, “*Türkiyənin Antaliya bölgəsində “Xıdırəlləz”lə bağlı inanca görə, “Xızırın ağaqlıq yerdə*

³⁵ Qarayev, S. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolikası: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papqatmanın psixanalitik semantikasi // “Dədə Qorqud” jur., – 2019, – № 4, – s. 81-82

³⁶ Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəməzadə. – Bakı: Səda, – 2006, s. 71

gizləndiyinə inanılır, yaşillıq yerlərə gedilir. Mərəsimlərdə qurbanı olanlar qurbanlarını kəsərlər"³⁷.

Qeyd edək ki, bu, Xıdırla bağlı magik mayalama amilidir. İnsanların otların üstündəki şəhdən südə maya atması həmin şəhi Xıdırın mayası kimi qəbul etmələrinin təzahürüdür. Adamlar həmin şəh-maya ilə südü mayalayırırlar. Burada şəh-maya Xıdırın bərəkət gücünün mayası, toxumu kimi qəbul olunur.

M.Özarслан yazır: *"Xıdırəlləz günü Həzrət Xıdırın gəlişini gözləyən qızlar, özlərini bir kəsə tanıtmadan qibləyə doğru olan yeddi və ya doqquz qonşu evin qapısını döyürlər. Sonra da ata minibmiş kimi, ağaca minib dörd yol ayrıcında Xıdırı gözləməyə başlayırlar. Qapısı döyülən qonşular da bu vəziyyəti bildiklərinə görə "Allahım, qapımızı döyən qonşuların qismətini aç" – deyə dua edərlər*"³⁸.

Burada Xıdır//Xıdırın fallik dölləndirici funksiyası daha açıq şəkildə təcəssüm olunmuşdur. Ərə getmək istəyən qızların Xıdır Nəbini gözləməsi Xıdırın birbaşa kişi, dölləndirici funksiyası ilə bağlıdır. Ər axtaran qızlar Xıdırın görüşünə gedirlər. Bu halda Xıdır onların eyni zamanda gələcək nişanlılarını təcəssüm etdirir"³⁹.

Üçüncü fəslin "Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri" adlanan beşinci paraqrafında göstərilir ki, Xıdır, yaxud başqa adı ilə Xıdır haqqında çoxlu tədqiqatlar aparılmışdır. Bunun səbəbi onun istər ümumtürk, istərsə də Şərq-müsəlman mədəniyyəti tarixində son dərəcə geniş mənə laylarına malik olması ilə bağlıdır. Aparılan

³⁷ Kasımoğlu, S. Türkiyə'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar / S.Kasımoğlu. – Ankara: Gazi Üniversitesi Thbmer Yayını, – 2005, s. 57

³⁸ Özarслан, M. Erzurum'da Hıdrellez ile İlgili İnançlar ve Kimi Uygulamalar // Türkbilig, – 2000 (1), – s. 247

³⁹ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası (Səfa Qarayevin yaradıcılığı əsasında) // "Dil və ədəbiyyat". Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, – 2021, – № 1 (115), – s. 121-125

tədqiqatlar içərisində üçünü xüsusi qeyd etmək istərdik. Bunlardan birincisi Türkiyəli müəllif Əhməd Yaşar Ocağın “İslam-türk inanclarında Xızır, yaxud Xızır-İlyas kultu”, ikincisi Mirəli Seyidovun Xızır obrazının mifik kökləri haqqındakı tədqiqatları, üçüncüsü Xalidə Babayevanın “Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində)” kitabıdır.

Ə.Y.Ocaq xalq inanclarındakı mətnlər əsasında Xızır//Xıdırın aşağıdakı funksiyalarını müəyyənləşdirmişdir:

1. Çətin vəziyyətlərdə və fəlakətlər zamanı yardım edən;
2. Yaxşıları mükafatlandırır, pisləri cazalandıran;
3. Bərəkət və bolluğa qovuşdurur;
4. Savaşlarda iştirak edən⁴⁰.

M.Seyidov öz tədqiqatında Xızır və Xıdır obrazlarının eyniləşməsinə xüsusi diqqət göstərərək, bu adların eyni bir obrazı yox, müxtəlif obrazları bildirdiyini göstərmişdir⁴¹.

X.Babayeva Xıdır Nəbi obrazını çox geniş kontekstlərdə təhlil edərək yazır: ““Azərbaycan folklorunda Xızır bütün janrlara nüfuz etmişdir: 1. Mərasim nəğmələri; 2. Dastan; 3. Aşıq şeri; 4. Fal; 5. Ovsun; 6. İnanc; 7. Alqış; 8. Dua; 9. And; 10. Əfsanə və sairə”⁴².

Əlbəttə, Xızır//Xıdır obrazının mifik kökləri haqqında çoxlu folklor materiallarını cəlb etməklə geniş şəkildə danışmaq olar. Ancaq materialların qədərindən asılı olmayaraq onların hamısı Xıdır//Xızır obrazı və kultunun mifik başlanğıcının ilk əcdad mifi ilə bağlı olduğunu göstərəcəkdir. Bizim qənaətimizə görə, Xızır//Xıdır kultunun mədəniyyət tarixindəki son dərəcə zəngin

⁴⁰ Ocaq, A.Y. İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü / A.Y.Ocaq. – Ankara: Ankara Universitesi Basımevi, – 1985, s. 103-104, 107, 109

⁴¹ Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1983, s. 205

⁴² Babayeva X. Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində) / X.Ə.Babayeva. – Bakı: – 2013, s. 145

semantik layları ilk əcdad mifinin funksiyalarının sonrakı təmayülünün nəticəsidir. Bu cəhətdən, Xızır Nəbinin istər xilaskarlıq funksiyası, istər bərəkət hamisi olması, istərsə də kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyasının kökündə, əsasında ilk əcdad arxetipi durur⁴³.

Üçüncü fəslin “Xızır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi” adlanan altıncı paraqrafında vurğulanır ki, Xızır Nəbi bayramı ilə bağlı çoxlu tədqiqatlar aparılsa da, bu bayram indiyədək hələ heç bir tədqiqatda məhz “etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi” dəyərləndirilməmişdir.

Xızır Nəbi bayramı, məlum olduğu kimi, mənəvi mədəniyyət hadisəsidir. Bu, ümumi bir yanaşmadır. Mədəniyyət, bildiyimiz kimi, qatbaqat quruluşa malikdir. Xızır Nəbi bayramının bu sistemdə öz yeri, rolu, funksiyası var. Bunları aydınlaşdırmaq üçün biz “**mədəniyyət-ənənəvi mədəniyyət-etnokultura**” sxemi üzrə hərəkət etməliyik. Çünki Xızır Nəbi bayramı:

ən ümumi planda – mədəniyyət hadisəsi;

tarixi-mədəni planda – ənənəvi mədəniyyət hadisəsi;

mədəniyyətlərüstü planda – etnokulturoloji hadisədir.

Xızır Nəbi bayramı xalqın etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə formalarından (modellərindən) biridir. Xalq özünü bu bayram vasitəsilə bir etnos kimi yenidən təşkil edir və bu özünütəşkil vasitəsilə özünü həm də bir milli toplum kimi ifadə etmiş olur.

a) Xızır Nəbi mərasim kompleksində nə varsa – hamısı əsrlər boyu sabit davranış formulları kimi qalır, dəyişmir və insanı idarə edən qaydalar toplusu kimi çıxış edir.

⁴³ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Xızır Nəbi kultunun mifik kökləri // Mirzə Fətəli Axundzadəyə həsr olunmuş elmi konfrans (2022). – Bakı: 2022, – s. 189-198

b) Xıdır Nəbi bayramının da mənşəyi, mənbəyi insanın davamlı fəaliyyəti, mifdən başlanmaqla davam edən əqli-idrakı və poetik yaradıcılığıdır.

c) Xıdır Nəbi bayramı tarixi-mədəni baxımdan ənənəvi mədəniyyət, yaxud başqa adı ilə desək, xalq mədəniyyəti hadisəsidir.

Xıdır Nəbi bayramı etnik-mədəni miqyasına görə etnokulturoloji hadisədir. O, türk xalqlarının əksəriyyətini əhatə edir. Digər tərəfdən, Xıdır Nəbi bayramında mifologiya ilə dinin, ərəb Xızır kultu ilə türk Xıdır kultunun qovuşmaların da öz növbəsində İlyas kultu və iranlıların Novruz kultu ilə qarışması bu bayramı etniküstü mədəniyyət hadisəsinə çevrilmişdir. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbinin etnokulturoloji mahiyyəti onun bir tərəfdən konkret etnik toplumla bağlılığında ifadə olunursa, o biri tərəfdən, etniküstü hadisə olmasında ifadə olunur. Bayramın etnokulturoloji əlvanlığı bununla bağlıdır. O, bir ritual sistemi kimi etnik olanı da, etniküstü olanı da özündə birləşdirir.

Xıdır Nəbi milli mədəniyyət hadisəsi kimi bütövlükdə milli xarakteri ifadə edir. O, milli özünütəşkil və özünüifadə forması kimi “milli mentalitet – milli xarakter” anlayışı ilə sıx şəkildə bağlıdır. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi milli psixologiyanın xüsusiyyətlərini özündə simvollaşdırır.

Beləliklə, Xıdır Nəbi bayramının milli özünütəşkil və özünüifadə formaları bayramın aşağıdakı keyfiyyətlərində üzə çıxır:

a) Xıdır Nəbi bayramı etnik özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə ritmik olaraq özünü yenidən təşkil edir.

b) Xıdır Nəbi bayramı etnik davranış modelidir: xalq bayramın davranış modellərini kütləvi şəkildə icra etməklə vahid toplum kimi təşkil olunur.

c) Xıdır Nəbi bayramı özünüifadə formasıdır: xalqın bütün ümummilli dəyərləri bu bayramın simvolları vasitəsilə ifadə olunur.

ç) Xıdır Nəbi bayramı milli kimliyin ifadə və özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayramda qorunub qalmış milli özünütəşkil sxemləri əsasında özünü yenidən yaradır.

d) Xıdır Nəbi bayramı kollektiv şüur formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə onun bütün fərdlərini birləşdirən kollektiv düşüncəni aktuallaşdırır⁴⁴.

Dissertasiyanın “**Ramazan bayramı mənəvi kamilləşmə və etnik özünütəşkil modeli kimi**” adlanan dördüncü fəslə Ramazan bayramının dini əsasları, oucluğun mənəvi təmizlənmə mexanizmi olması, Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli olaraq etnokulturoloji sistemdə yeri kimi məsələlərdən bəhs edir.

Dördüncü fəslin “Ramazan bayramının dini əsasları” adlanan birinci paraqrafında deyilir ki, Ramazan, yaxud xalq arasında başqa adı ilə deyildiyi kimi, Oruculuq bayramı tipologiyasına görə dini bayramdır. Çünki Azərbaycan xalqı bu bayramı əsrlər öncə İslam dinini qəbul etdikdən sonra qeyd etməyə başlayıb və bu günə kimi qeyd etməkdədir. Ancaq məsələ burasındadır ki, mənşəyinə görə dini olan bu bayram etnokulturoloji tipologiyasına görə artıq xalq bayramına çevrilib. Dini bayram o bayrama deyilir ki, onu yalnız dindarlar qeyd etsin. Azərbaycanda sırf dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar vardır. Bunlar, əsasən, dinin əsas simalarının mövludu ilə bağlı bayramlardır. Məsələn, cəfəri məzhəbində olan müsəlmanlar Əhli-Beyt imamlarının doğum günlərini bayram kimi qeyd edirlər. Belə bayramlar çoxdur və onların dairəsi yalnız dindarları əhatə edir. Yəni bu bayramlar haqqında onu qeyd edən dindarlardan başqa, çox az adam xəbər tutur. Lakin Ramazan və Qurban kimi bayramlar İslam dini ilə bağlı bayramlar olsa da, onu təkcə dindarlar yox, bütün xalq qeyd edir. Bu nöqtə bizim tədqiqatımız

⁴⁴ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** 36. Albalyev, Ş. Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi // Nizami dühası ümumbəşəri dəyərdir” “Respublika Elmi Konfransı. – BDU-nun Qazax filialı, – 17 dekabr 2021. – Qazax: 2021, – s. 277-284

baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Fikrimizcə, Ramazan və Qurban bayramlarını təkcə dindarların deyil, dindar olmayan, ömründə heç vaxt namaz qılıb, oruc tutmayan insanların da qeyd etməsi, hamının bir-birini bu bayram münasibətilə təbrik etməsi Ramazan və Qurban bayramının artıq ümumxalq bayramlarına çevrildiyini göstərir. Bu cəhətdən biz belə hesab edirik ki, Ramazan və Qurban dini mənşəli xalq bayramlarıdır.

Digər tərəfdən, bir cəhəti də nəzərə almaq lazımdır. Biz dini bayram deyərkən, adətən, İslam dinini nəzərdə tuturuq. Ancaq dinlərin tarixi təkcə İslam, Xristianlıq, İudaizm kimi vəhy dinlərindən, başqa sözlə, səmavi dinlərdən ibarət deyildir. Din tarixində səmavi olmayan çoxlu dinlər vardır. Bu cəhətdən, əslinə qalsa, bütün bayramlar öz dövrünün dinləri, yaxud mifoloji-dini inancları ilə əlaqəlidir. Elə götürək məşhur xalq bayramı olan Novruz. Tədqiqatçılar Novruz bayramının Mitraizm, Zərdüştilik kimi dinlərlə bağlı olduğunu təsdiq edirlər. Bu cəhətdən, Ramazan, Qurban kimi Novruz da, Xıdır Nəbi də dinlə bağlıdır. Xıdır Nəbinin adı Xızır şəklində “Quran”da çəkilir. Ancaq biz buna baxmayaraq, Novruz və Xıdır Nəbini xalq bayramı, Ramazan və Qurbanı dini bayram hesab edirik. Fikrimizcə, bu yanaşmanı dəyişmək və məsələyə elmi baxımdan yanaşmaq, “xalq bayramı” anlayışının meyarlarını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirmək lazımdır. Beləliklə, bizim yanaşmamıza görə:

Dini bayramlar – sırf dindarlar tərəfindən keçirilən bayramlar;

Xalq bayramları – mənşəyindən asılı olmayaraq bütün xalq tərəfindən keçirilən bayramlardır.

Bu cəhətdən, Ramazan və Qurban bayramları dini mənşəli xalq bayramlarıdır.

İslam dininin müqəddəs bayramları içərisində Ramazan, yaxud başqa adı ilə desək, Orucluq bayramı mühüm yer tutur. Bu bayramın tarixi müsəlman təqvimi ilə hicrinin 2-ci ilindən (miladi

623-cü il) başlanır. Oruc Ramazan ayında tutulduğu üçün ona “Ramazan orucu” da deyirlər⁴⁵.

Orucluğun keçirildiyi Ramazan ayı hicri-qəməri təqviminin doqquzuncu və ən müqəddəs ayıdır. Bu ayda “Quran” nazil olmuşdur⁴⁶.

Ramazan ayında oruc tutmaq Allahın əmridir. “Quran”ın “əl-Bəqərə” surəsinin 183-cü ayəsində deyilir: “Ey iman gətirənlər! Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi, sizə də vacib edildi. Bəlkə, (bunun vasitəsilə) siz pis əməllərdən çəkinəsiniz!”⁴⁷.

Oruqluq Ramazan bayramının keçirilməsində əsas məqsəd müsəlman olanların bir araya gəlməsi, xoş bir ovqatda vəhdət etmələridir. Onlar bayram günü toplu halda namaz qılır və ibadəti tamamladıqdan sonra bayram edirlər. Bayramda müsəlmanlar bir-birinin ziyarətinə gedir, qohum-əqrabalar bir-biri ilə görüşüb-bayramlaşırlar. Bütün bunlar cəmiyyət içərisində olan inciklikləri, kəsülülükləri aradan qaldırır. Bayramda kasıblar və yoxsulların da verilmiş fitrələrlə sevindirilməsi cəmiyyət daxilində sosial-mənəvi harmoniya yaradır.

Dördüncü fəslin “Oruqluq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi” adlanan ikinci paraqrafında qeyd olunur ki, Ramazan ayının əsas adəti oruc tutmaqdır. Bir ay (təqribən, 28-29-30 gün) davam edən oruqluq ayında günün işıqlı vaxtı hər hansı qida qəbul etmək, siqaretdən istifadə etmək, cinsi münasibət və s. qadağandır.

Bütün bunlara diqqət yetirdikdə görürük ki, oruqluq mənəvi təmizlənmə mexanizmidir. İnsan oruc tutmaqla özünə fiziki və mənəvi əziyyət versə də, bunun əsasında mənəvi amil durur. Bu,

⁴⁵ www.anl.az > ramazanayi

⁴⁶ İslam: tarix, fəlsəfə, hüquq. Ensiklopedik lüğət / Tərtibçi müəlliflər: A.Əlizadə, E.Səmədov. – Bakı: 2016, s. 225

⁴⁷ Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədliyev. – Bakı: Azərənşr, – 1992. S. 26

özünə əzab vermə yox, mənəviyyatın təmizlənməsi və möhkəmləndirilməsi üsuludur.

“Quranın” “əl-Bəqərə” surəsinin 187-ci ayəsində deyilir ki, “...sübh açılınca, ağ sap qara sapdan fərqləninçəyə qədər yeyib için; sonra gecəyə qədər orucunuzu tamamlayın”⁴⁸.

Bu, oruc tutmağın müqəddəs kitabda buyurulduğu qaydasıdır. Oruc tutan adam əvvəlcə oruc tutmaq haqqında niyyət edir və daha sonra “Quran”da buyurulduğu kimi, gün ərzində özünü qida qəbul etməkdən qoruyur. Burada iki cəhət özünü göstərir: niyyət və özünüqoruma.

Əslində, orucluğu mahiyyəti niyyətə bağlıdır. Oruc tutanlar üçün iki cür niyyət var:

Birincisi, orucluğu ayından əvvəlki niyyət axşamında edilən niyyət. Bu, əsas niyyətdir.

İkincisi, hər gün oruc tutmazdan əvvəl edilən niyyət. Bu niyyət oruc tutanın öz istəyinə bağlıdır. Çünki niyyət axşamında edilən niyyət əsasdır. Hər bir oruc tutan niyyət edir ki, orucu Allaha xatir tuturam. Demək, məsələnin mahiyyəti insanla Allah arasında olan münasibətlərlə bağlıdır. Oruc tutan orucluğu bütün əzab-əziyyətinə Allaha xatir dözüür: o, oruc tutmaqla Allahın razılığını qazanmaq istəyir. Beləliklə, orucda əsas olan niyyətdir.

Niyət İslamda yüksək qiymətləndirilən mənəvi keyfiyyətdir. Məlum olduğu kimi, niyyət insanın arzusu, istəyi, yaxud qabağına qoyduğu məqsədidir. Demək, niyyət gələcəkdə həyata keçiriləcək işlərin düşüncədə olan halıdır. İnsan oruc tutmağı niyyət etməklə etmək istədiyi əməli artıq xəyalən öz qəlbində edir. Təsadüfi deyildir ki, oruc tutanların mənəvi halı oruc tutmayanların halından fərqlənir. Oruc tutmayan insanlar oruc tutanların əzab çəkdiklərini güman edirlər. Ancaq orucly insanlar qəlbən sevinc içərisində olur, tutduqları orucun hər

⁴⁸ Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. – Bakı: Azərənşr, – 1992, s. 27

dəqiqəsindən zövq alır və maraqlıdır ki, yemək-içmək onların heç yadına da düşmür. Oruc tutanın sanki yemək nəfsi ölür. Elə orucluğu bütün mahiyyəti də buna bağlıdır. Oruc insana nəfsi üzərində qələbə çalmağa imkan verir. İnsan bu qələbəni ilk növbədə etdiyi niyyətlə qazanır. Oruc niyyəti etmək oruc ilə çatmaq istədiyin arzulara xəyalən çatmaq deməkdir. Bu da insanın qəlbində daim sevinc, xoş ovqat, yüksək mənəvi hal və keyfiyyətlər yaradır.

Ramazan ayında da günahlardan təmizlənməyin mexanizmi oruc tutmaqdır. Oruc tutan orucu təkcə mədəsi ilə tutmur, yəni özünü təkcə yemək-içməkdən saxlamır. Oruc tutan insan:

- gözü ilə oruc tutub, harama tərəf baxmır;
- dili ilə oruc tutub, qeybət etmir, küfr, böhtan danışmır;
- əli ilə oruc tutub harama əl vurmur;
- Ayağı ilə oruc tutub günah əməllərin arxasınca getmir;
- Qəlbi ilə oruc tutub, günah işlər, haram şeylər haqqında düşünmür.

Göründüyü kimi, oruc tutan öz qəlbinə nəfsin təhrik etdiyi hərəkətlərdən qorunmalıdır. Bu baxımdan, “nəfs” islami düşüncədə mühüm anlayışlardan biridir.

Ramazan ayının bütün bu nemətlərinə, yəni nəfsin paklığına, eyiblərin və naqisliklərin islah olunmasına, ağıl, iman, təqvanın, iradənin saflaşmasına, mənəvi kamilliyə, ruhun tərəqqisinə, nəfs üzərində qələbəyə və s. yalnız mənəvi təmizlənmə mexanizmi olan oruc tutmaq yolu ilə çatmaq mümkündür⁴⁹.

⁴⁹ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Ramazan bayramı və oruc mənəvi kamilləşmə modelləri kimi // Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, BDU-nun filologiya fakültəsi. Ümummilli lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 98-ci ildönümünə həsr olunmuş “Heydər Əliyevin Azərbaycançılıq ideologiyası filoloji fikir kontekstində” mövzusunda respublika elmi konfransı. – Bakı: 17 may 2021, – s. 207-211

Dördüncü fəslin “Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri” adlanan üçüncü paraqrafında bildirilir ki, Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri onun sosial-funksional semantikasının araşdırılması deməkdir. Sosial-funksional semantikanın araşdırılması isə, fikrimizi sadə şəkildə demək istəsək, Ramazan bayramının onu mərasim kimi icra edən solum daxilində (sosial sistemdə, cəmiyyətdə, toplumda) nə iş gördüyünü araşdırmaqdır. Bu vəzifə isə bizdən Ramazan bayramına mütləq folklor düşüncəsi kontekstində baxmağı tələb edir. Bu, aşağıdakı amillərlə şərtlənir:

Birincisi, Ramazan bayramı bir ayı əhatə edən mərasim kompleksidir. Mərasim isə kollektivə məxsus folklor davranış modelidir.

İkincisi, Ramazan dini bayram kimi İslam dini ilə bağlı mərasim olsa da, o, funksional baxımdan folklor hadisəsidir. Başqa sözlə, burada iki model var:

1. Ramazan mərasiminin din tərəfindən müəyyənləşdirilmiş **ideal modeli**;

2. Ramazan mərasiminin real şəkildə icra olunan **funksional modeli**.

İdeal model – Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş kanonik qəlibi, yəni qayda-qanunlar sistemidir. Bu model statistik sistemdir:

Funksional model – ideal modelin gerçək həyatda tətbiqidir. İdeal model şüurda, yaddaşda olan model, funksional model isə hərəkətdə olan, yaşanan, icra olunan, yəni funksionallaşan modeldir.

Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi bu iki model arasındakı münasibətlər sisteminin öyrənilməsini nəzərdə tutur. Çünki Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ideal (kanonik) modeli Ramazan ayında insanların oruc tutmağa başlaması ilə funksional (işləyən, çalışan) modelə çevrilməklə

dərhal folklorlaşır. Ramazan bayramının etnik özünü təşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə necə funksionallaşması elə bu folklorlaşma ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Ramazan mərasiminin insanlar tərəfindən real olaraq yaşanması prosesi elə onun folklorlaşması deməkdir. Bütün bunların əsasında isə folklor hadisəsinin özü durur.

Ramazan mərasimi bütün praqmatik-təcrübi mahiyyəti ilə yalnız folklor vasitəsilə etnokulturoloji dəyər kəsb edir. Burada yaddaş əsas rol oynayır. S.Rzasoy yazır: *“Kosmoloji çağın cəmiyyəti öz ictimai təcrübəsini ənənənin şifahiliyi şəraitində “yaddaşlaşdırmağa” sadəcə məhkum idi. Bu baxımdan, kosmoloji çağın etnosunun yaddaşı aramsız qəbul olunan informasiyanın hesabına daim zənginləşirdi. Burada nəzərə alınmalı ən mühüm məqam kollektiv yaddaşa gələn informativ biliyin məhz universallaşmış biliyi əks etdirməsidir”*⁵⁰.

Bu fikirdən aydın olur ki, folklor yaddaşı folklor düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsidir. Folklor bir düşüncə sistemi kimi yaddaş əsasında mövcud olur: yaddaş olmasa, folklor da mövcud ola bilməz. İslami həyat tərzinin kanonik modeli olan Ramazan mərasimi gerçək həyatda yaşanmaqla həm də folklor yaddaşına çevrilir. Bu cəhətdən, Ramazan bayramının etnik özünü təşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri haqqında bütün məlumatların bazası folklor yaddaşıdır.

Novruz və Xıdır Nəbi bayramları kimi Ramazan bayramı da onu təşkil edən toplumun özünü təşkil modeli kimi çıxış edir. Başqa sözlə, Ramazan bayramı cəmiyyətin strukturunu təşkil edən ünsürlər və bağların yenilənməsi və möhkəmlənməsinə xidmət edir.

Masallı bölgəsinə aid mətndə deyilir: “Orucduğ vaxtı keçmişdə qocalardan biri durardı, kəndə səs salardı, hamı obaşdanniğa durardı. Obaşdanniğa duranda qazan səsi gələrdi,

⁵⁰ Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradigmatları / S.Rzasoy. – Bakı: Səda, – 2004, s. 163

qab-qaşığ səsi gələrdi. Bilərdiy ki, kənd durub oruc tutur. Biş-düş eliyərdilər kim durdu. Hə, bayram gəldi, indi orucduğal-2 gün qalib da deyək, oruc tutan, tutmayan da bu bayramı əziz tutardı. Şirniyyatı, yeməgləri cürbəcürə, hər şey, zirinc çörəyünnən belə bişirilərdi. Bayram günü oruc tutulmurdu. Camaat çıxırdı küçəyə, yola ki, bulud olmasın, biz Ayı görək. Onnan bı deyir, Ayı gördüm, o deyir, Ayı gördüm, sora oruc açılardı. Hə, huzur yerinin orucaşdı sı dəhşət olardı. Ölü üçün biş-düş eliyirdilər. Sırfa bəziyirdilər. Camaat əyləşir, hansı ki o evdə yasdı, il çıxmayıb hələ. Əgər o il orujduğdan qabaq çıxıbsa, onda onun ili qurtarırdı. Ona qara bayram olmurdu. Əgər çıxmayıbsa, qara bayram olurdu”⁵¹ [169, s. 313].

Verilmiş bilgi əsasında aşağıdakı etnokulturoloji elementləri aşkarlamaq mümkündür:

a) *Toplumun vahid davranış formuluna köklənməsi*. Burada insanların oruc tutmaq üçün qocalardan biri tərəfindən oyadılmasının etnokulturoloji semantikasi var. Oruc tutmaq bütün toplumu əhatə edən etnososial davranış aktıdır. Bu cür məsuliyyətli aktların icrası hökmən həmin məsuliyyəti daşıya bilən şəxslər tərəfindən buyurula bilərdi. Ənənəvi cəmiyyətlərdə belə hökmfərma adamlar ağsaqqallar idilər. Bu da onu göstərir ki, sübh tezdən oruc tutmağa başlamağın ağsaqqal tərəfindən elan olunması həm də toplumdaxili əlaqələrin möhkəmləndirilməsinə xidmət edən etnokulturoloji davranış mexanizmidir.

b) *Qara bayram mexanizmi ilə cəmiyyətin bütün üzvlərinin yenilənməsi*. Azərbaycanın hər yerində ölüsü olan, yəni yası düşən adamlar, ən azı, bir il yas saxlayır. Həmin ailə və onun yaxınları bir il ərzində ölüyə xatir şənlilik, şadlıq ifadə edən davranışlara yol vermir, o cümlədən Novruz və Ramazan bayramlarını başqaları kimi qeyd etmirlər. Onlar elin iştirakı ilə Qara bayram keçirirlər.

⁵¹ Masallı folkloru örnəkləri. I kitab / Topl. tərt. ed. F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013, s. 313

Qara bayram – yası düşən ailənin bayram günü el-oba tərəfindən ziyarət edilməsidir. Bunun əsasında cəmiyyətin etnokulturoloji bütövlüyünün qorunması və təmin edilməsi durur. Ənənəvi cəmiyyətlər el birliyi düşüncəsi və prinsipi ilə yaşayır. Onlar sevinci də, kədəri də kollektiv şəkildə bölüşürlər. Bayram gələndə yası ailələrin bayram keçirməyəcəkləri hamıya məlumdur. Hamının bayram edib, yası ailələrin bayram etməmələri cəmiyyət daxilində bölünmə, ayrılıq, parçalanma yaradır. Bayramların fəlsəfəsi etnokulturoloji bütövlüyün yenilənməsi üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, bayramlarda küsülülər barışdırılaraq onların bütün cəmiyyətlə etnokulturoloji vəhdəti təmin edildiyi kimi, el-obanın Qara bayram adətinə uyğun olaraq yası ailələri ziyarət etməsi də vəhdətə xidmət edir. Başqa sözlə, toplum yası düşmüş adamların bayramın nemətlərindən kənar qalmasına imkan vermir. Bayram – təzələnmə, yenilənmə deməkdir. Yaslı ailələr il ərzində başqaları kimi bayram edə bilmirlər. Ona görə də toplum Qara bayram mexanizmi ilə yası ailələrin də hamı ilə birlikdə etnokulturoloji vəhdətini təmin edərək, onların da mənəvi yenilənməsini təmin edir⁵².

Dissertasiyanın **“Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantikasi”** adlanan beşinci fəslində Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar, Qurban bayramının dini-islami semantikasi, Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli olaraq etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası kimi məsələlər təhlilə cəlb olunmuşdur.

Beşinci fəslin “Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar” adlanan birinci paragrafında göstərilir ki, Qurban bayramı İslam dini ilə yaxından bağlı olsa da, o, İslama aid olmayan qurban ənənələrini də özündə yaşadır. Bu cəhətdən Qurban bayramı və

⁵² **Paragrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Ramazan bayramının etnik özünütaşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri // Qarabağ konfransı. 2-ci Uluslararası Sosial və Beşəri Bilimlerde Modern Araştımlar Kongresi. – 08-10 noyabr, – 2021

qurbanvermə ilə bağlı tədqiqatlar aparılmış, qiymətli fikirlər söylənmiş, ümumnəzəri fikir formalaşmışdır.

S.Əliyeva yazır ki, *“qurbanvermə” dedikdə təsəvvürümüzdə ilk növbədə bu gün də bizim həyatımızda “Qurban bayramı” adı altında canlı şəkildə yaşayan, ictimai psixologiyamızda özünə möhkəm yer tutan qurbanvermə mərasimləri canlanır. Bu, təbiidir. Çünki qurbanvermə mərasimi və onunla bağlı adətlər ən qədim dövrlərdən bu günə kimi Azərbaycan xalqı arasında canlı şəkildə yaşamaqdadır. İslam dininin qəbul edilməsindən sonra qurbanvermə mərasiminin rolu Azərbaycan cəmiyyətində daha da artmış və möhkəmlənmişdir... Ona görə də qurbanvermə Azərbaycan ictimai şüur və psixologiyası üçün canlı mərasim hadisəsidir. Bu, xalqımızın həm adət-ənənələrə, həm də İslam dininin hökmlərinə bağlılığından irəli gəlir”⁵³.*

Bu fikirdən də görüldüyü kimi, Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji düşüncə sisteminin mürəkkəb mənaya malik anlayışıdır. Çünki bu anlayışda tarixin müxtəlif düşüncə layları “qurban” anlayışı əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Məsələn, adi bir misal deyək. Hər hansı pирə, ziyarətgaha müəyən bir niyyətlə qurban deyən insan həmin qurbanlıq heyvanı ziyarətgahda İslam qayda-qanunlarına uyğun kəsir. Halbuki türbələrə, pirlərə, ocaqlara qurban demək ümumiyyətlə dinlərdən qabakı dövrə aiddir. Bu qurbanın kökündə bilavasitə əcdad kulturu durur. Qədim insanlar ölmüş əcdadlarını diri hesab edir, çətin məqamlarda onlar üçün qurban kəsərək, əcdadlardan kömək istəyirdilər. Ancaq müasir insan bu əski ritual-mifoloji ayini artıq İslam dini ənənələrinə uyğun yerinə yetirir. Bu da öz növbəsində qurbanvermə ayinini çox mürəkkəb semantikaya malik fenomen halına gətirmiş, bu fenomenlə bağlı antropologiyada ayrıca nəzəriyyə də formalaşmışdır.

⁵³ Əliyeva, S.S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020, s. 11

A.V.Moskovski yazır: “*Qərbdə hələ XIX əsrin axırlarından “qurbanvermə” nəzəriyyəsi təşəkkül taparaq, formalaşmağa başlamışdır. XX əsrin fəlsəfi-antropoloji təhlilində qurbanverməyə “həyatın konseptləşdirilməsi”, “fərdiləşmə”, “daxili təcrübə” aspektlərindən yanaşılmış, yaradıcılığın özü qurbanvermə kimi şərh olunmuşdur. Sonrakı dövrdə qurbanvermə konsepti daha çox mədəniyyətin fəlsəfi aspektində mənalandırılmağa başlanmışdır*”⁵⁴.

Müəllifin bu fikrindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) Qurbanvermə “həyatın konseptləşdirilməsi”dir: Həyatı konseptləşdirmə insanın öz həyat təcrübəsini müəyyən bir fikir sistemində çevrilməsidir.

b) Qurbanvermə “fərdiləşmə”dir: Fərdiləşmə kollektiv düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə mühüm bir amildir. Çünki ənənəvi cəmiyyətlərdə yaşamın əsas modeli fərdin daim özünü kollektiv normalara uyğunlaşdırmaq cəhdlərində ifadə olunur.

c) Qurbanvermə “daxili təcrübə”dir: Bu, doğrudan da, belədir. Çünki qurbanvermə bütün hallarda fərdin daxili dünyasında baş qaldıran hiss-həyəcanı, emosional yaşam təcrübəsini əks etdirir.

Dilimizdə işlədilən “qurban” sözü sami mənşəlidir. Dursun Gümüşoğlu göstərir ki, “*“qurban” kəlməsi ərəbcədə yaxınlıq deməkdir. “Əqrəbə”, “qurban”, “qurbiyət” eyni kökə aiddir*”⁵⁵. Refik Engin isə yazır ki, “*“qurban” kəlməsi ibrani dilindən ərəb dilinə arami dilinin vasitəsilə keçmişdir*”⁵⁶.

⁵⁴ Московский, А.В. Понятие жертвоприношения в философском и антропологическом дискурсе XX века / (Диссертация на соискание кандидата философских наук). – Санкт Петербург: 2009, s. 13

⁵⁵ Gümüşoğlu, D. Kurban nedir, İnsanlık Tarihinde Kurban Anlayışı (makale) // Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. – Avangard Print Yayınevi, – 2016, – s. 111

⁵⁶ Engin, R. Geçmişten Günümüze Amucalarda Kurban Ve Kurban Gelenekleri (makale) // Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. – Avangard Print Yayınevi, – 2016, – s. 48

Aida Qasımova “qurban” sözünün mənası haqqında yazır: *“Ərəb sözü olan “qurban” yaxın olmaq, yaxınlaşmaq anlamına gələn “qaruba” felindən alınmışdır. Allaha qovuşmaq sözünün mənasında da əks olunub. Bu əhvali-ruhiyyə müqəddəs kitablardakı hekayətlərdə, o cümlədən İbrahim peyğəmbərin oğlunu qurban kəsmək istəməsi səhnəsində də güclüdür. Burada Allahın mələyi İbrahimplə danışır, hətta mərasimə müdaxilə edib, insan qurbanını qoçla əvəz edir”*⁵⁷.

Alimin bu fikrinə əsaslanaraq, qurban verən insan, yaxud qrup, kollektiv qurban vasitəsilə Allaha qovuşmaq imkanı əldə edir. Bu qovuşmanın, yaxınlaşmanın necə baş verməsindən asılı olmayaraq, qurbanvermə mərasimi insanla sakral güclər arasında rabitəni təmin edir. Bu rabitə də, göründüyü kimi, məhz qurban vasitəsilə həyata keçir. İnsan sakral qüvvəyə qurban verir, o da onun istəyini yerinə yetirir. Bu da onu göstərir ki, qurbanvermə mərasiminin özü iki tərəfli əlaqəni nəzərdə tutan “paya-pay” mexanizmidir.

Tədqiqatlar göstərir ki, qurbanvermə mərasimində insanla sakral qüvvə arasında qovuşmanın əsasında qurbanın qanı durur. R.Qafarlı göstərir ki, *“ən qədim inanc sistemlərində özünə yer tutan qurbankəsmə mərasimlərində qan əsas atributlardan biri idi. Və qurban seçilmək böyük uğur, kəsilmə isə tanrıya yaxınlaşma sayılırdı”*⁵⁸.

Təbii ki, qan vasitəsilə qovuşma mifoloji məna daşıyır və ibtidai icma dövrü ilə bağlı ənənədir. Ancaq bu ənənə xalqın düşüncəsində özünə o qədər dərin köklər salmışdır ki, İslamdakı qurbanvermə ənənəsində də öz izlərini qoymuşdur.

“Qurban” sözünün ərəb mənşəli olması bizi istər-istəməz bu sözün öz ana dilimizdəki qarşılığının necə olmasını bilməyə sövq edir. Besim Atalayın verdiyi məlumatdan aydın olur ki, Mahmud

⁵⁷ Qasımova, A. Qədim ərəb cəmiyyətində qurban mərasimi və öncəgörmələr // “Dədə Qorqud” jur., – 2008, № 4. – s. 111

⁵⁸ Qafarlı, R. Mifologiya [6 cildə]. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 1. – 2015, s. 115

Kaşqarlının “Kitabi-Divani-lügət-t türk” əsərində “idnuk” və “ıduk” sözləri “qurban” sözü ilə eyni mənadadır: “*Idnuk – müqəddəs və mübarək olan bir şey; əsində, sahibinin niyyətinə uyğun olaraq yunu qırılmayan, südü sağılmayan, yük vurulmayan, sərbəst buraxılan bir heyvana verilən ad*”⁵⁹.

Göründüyü kimi, qurban niyyəti ilə saxlanılan heyvan qədim türklərdə müqəddəs sayılmış, onunla hörmətlə rəftar olunmuşdur. Bizcə, bunun səbəbi odur ki, həmin heyvan artıq qurban verilən subyektə aid hesab olunmuşdur. Yəni şərəfinə qurban verilən kult obyektə özü müqəddəs sayıldığı kimi, ona aid olan heyvan da müqəddəs sayılmışdır.

Paraqrafda təhlilə cəlb olunmuş fikirləri yekunlaşdırdıqda aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) Qurbanvermə mərasimi dünya mədəniyyət tarixinin ən qədim və ilkin hadisələrindəndir.

b) Qurbanvermə mərasimi insanla sakral qüvvələr arasında təmas, əlaqə mexanizmidir. Bu əlaqənin mahiyyətində “paya-pay” ideyası durur. İnsan sakral qüvvəyə pay verir və əvəzində ondan hər hansı şəkildə ifadə olunan “pay” alır.

c) İslam dinində qurban Allaha yaxınlaşmaq, onun razılığını qazanmaq məqsədi daşıyır.

ç) Bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə qurbanvermənin mifoloji və dini adət-ənənələri bir-birinə qarışmışdır⁶⁰.

Beşinci fəslin “Qurban bayramının dini-islami semantikasi” adlanan ikinci paraqrafında bildirilir ki, Azərbaycanda hicri təqviminə uyğun keçirilən Qurban bayramı bilavasitə İslam dini ilə bağlıdır və xalq arasında başqa adı ilə İsmayıl qurbanı da adlanır. Qaynaqlarda göstəriləyi kimi, Qurban

⁵⁹ Kaşqarlı, M. Divanü Lugat-it-Türk / – Çeviren B. Atalay. Birleştirilmiş birinci baskı (Cilt IV) / M. Kaşqarlı. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, – 2013, s. 215

⁶⁰ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar // Bakı Slavyan Universiteti. Elmi əsərlər (Dil və Ədəbiyyat seriyası). – 2021, – N 1, – s. 266-273

bayramı İslam dünyasının ən müqəddəs hesab edilən bayramlarından. Bayram bütün İslam dünyasında hər il hicri təqviminə uyğun olaraq zilhicə ayının 10-cu günündən başlayır və adətən, üç gün müddətində davam edir. Qurbanvermə mərasimlərində cütdırnaqlı heyvanlardan qoyun, qoç, inək, dana və yaxud dəvəni qurban kəsirlər. Qurban kəsənin niyyətinə uyğun olaraq qurban ətindən bir hissə pay göndərilir, başqa hissələr isə ehtiyacları arasında bölünür. Ət payları hamı üçün bərabər qədərdə olmalıdır və bu cəhətdən qurban verən şəxs özünü də bu bərabər paylardan birini götürə bilər. Qurbanın vacib əhəmiyyətinə görə, dilənçi və kasıblar qurbanvermə mərasiminə çağırılır və onlara pay verilir.

Qurban bayramının və ümumiyyətlə, qurbanvermənin tarixi çox qədimdir. Bu cəhətdən, qurbanvermə İslam dinindən çox əvvəllər mövcud olmuşdur. İslamdan qabaqkı qurbanvermə mərasimlərində əsas məqsəd günahlardan qurtulmaq, insanın hansısa günahına görə ona qəzəblənmiş tanrıların könlünü almaq, onları rəhmə gətirmək olmuşdur. Məsələn, atəşə sitayiş edən zərdüştilər insanı odda yandırır və bu üsulla Allaha yaxın olduqlarını ona nümayiş etdirirdilər. İslamaqədərki ərəblərdə də qurbanvermə politeist (çoxtanrılı) inanclarla bağlı idi. Lakin monoteist (təkallahı) İslam dini ərəb qəbilələrinin daim icra etdikləri qurbanvermə əhəmiyyətinə ilahi nizam gətirdi və onu Qurban bayramı adı altında islamiyyətin vacib davranış formullarından birinə çevirdi. Bundan sonra Qurban bayramı müxtəlif vaxtlarda deyil, bir qayda olaraq, hicri təqvimini ilə Zilhicə ayının 10-da keçirilməyə başlandı. Bu hadisə hicri təqviminin 2-ci ilində baş verdi.

Məhəmməd Peyğəmbər salavatullahın Mədinəyə köçüb burada yerləşməsinin 2-ci ilində burada icra olunan qurbanvermə əhəmiyyəti ilə bağlı islahat aparmaq zərurəti yarandı. Bu vaxta qədər ərəblər müxtəlif büt-tanrıların şərəfinə qurbanvermə mərasimləri icra edirdilər. İslam dini bu əhəmiyyətləri cahiliyyə adətləri elan edib, islahatlara başladı.

İslam dininin gətirdiyi Qurban bayramı İbrahim Peyğəmbərlə onun oğlu arasındakı əhvalatla bağlıdır. Bir gün İbrahim peyğəmbər yuxu görür. Həmin yuxuda Allah öz peyğəmbərinə oğlu İsmayılı qurban verməyi buyurur. Allahın İbrahimə bu əmri verməsinin səbəbi onların imanının nə dərəcədə möhkəm olmasını yoxlamaq məqsədi ilə idi. İbrahim ixlaslı peyğəmbər kimi əmri yerinə yetirmək qərarına gəlir və bunu oğluna bildirir. İsmayıl da Allah yolunda qurban verilməyə ürəkdən razı olur. Allah İbrahim və oğlunun böyük bir ixlasla əmri yerinə yetirməyə razı olduqlarını görüb, İbrahimə İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün bir qoç göndərir. İbrahim həmin qoçu Allaha xatir qurban kəsir və həmin qurban bu səbəbdən “İsmayıl qurbanı” da adlanır.

Qeyd edək ki, bu əhvalat təkcə “Quran”da deyil, ondan əvvəlki səmavi kitablarda da var. Çünki Xristianlıq da, İudaizm də, İslam da Allahın yer üzünə yolladığı dinlərdir və bu dinlərin müqəddəs kitablarını da Allah uyğun olaraq İsa peyğəmbərə, Musa peyğəmbərə və Məhəmməd peyğəmbərə nazil etmişdir.

Azərbaycanın müstəqillik əldə etdikdən sonra Milli Məclisin qəbul etdiyi 1992-ci il 27 oktyabr tarixli “Azərbaycan Respublikasının bayramları haqqında” Qanunu ilə Qurban bayramının dövlət səviyyəsində qeyd edilməsi Azərbaycan xalqının Allah tanıyan və insansevər bir xalq olmasının daha bir təzahürüdür⁶¹.

Beşinci fəslin “Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası” adlanan üçüncü paraqrafında deyilir ki, Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılması pir//ocaq//ziyərətgahlarla bilavasitə bağlıdır. İlk baxışda bunlar bir-birindən uzaq görünür: Qurban bayramı İslam ənənəsinə

⁶¹ **Paraqrafda əldə olunmuş elmi nəticələr haqqında bax:** Albaliyev, Ş. Qurban bayramının dini-islami semantikasi // “Şuşa-2022 ili” çərşivəsində Sosial və Humanitar Elmlərdə Müasir Yyanaşmalar III Beynəlxalq Qarabağ Gongresi. – June 7-10 2022 (proceedings book), – Volume 5, s. 218-223

uyğun olaraq İsmayıl peyğəmbərlə bağlıdır və hicri təqvimini ilə ildə bir dəfə keçirilir, pır/ocaqlarla bağlı qurbanvermələr isə ilin istənilən günündə həyata keçirilir. Yəni bu qurbanvermələr tarixi və mənşəyi etibarilə bir-birindən uzaqdır. Ancaq Qurban bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyasını ziyarət qurbanlarından kənar da götürüb şərh etmək mümkün deyildir. Çünki Qurban bayramı ilə ocaq qurbanları Azərbaycanlının ictimai şüur və psixologiyasında eyni müqəddəs dəyərlər əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Baxmayaraq ki, ziyarətqahlarda qurban kəsmənin kökündə əski mifik kulturlar durur, ancaq insanlar bu qurbanı Allaha xatir kəsirlər. Yəni ziyarətqah qurbanlarında mifik düşüncə ilə dini düşüncə bir-birinə qovuşmuşdur. Elə buna görə də İslam qayda-qanunları ilə icra olunan İsmayıl qurbanvermə adətlərinə xalqın əski qurbanvermə ənənələri də qarışmışdır. İstər İsmayıl qurbanı, istərsə də ziyarətqah qurbanları ənənəvi düşüncə ilə yaşayan Azərbaycan insanının kollektiv yaddaş sistemində vahid məna sırası yaratmışdır. Çünki ənənəvi insan üçün İsmayıl qurbanı müqəddəs hadisə olduğu kimi, ziyarətqah qurbanları da eyni dərəcədə müqəddəs sayılır. O, hər iki qurbanı Allaha xatir kəsdiyi üçün bu qurbanlar onun düşüncəsində hərəsinin öz yeri olmaq şərti ilə vahid sistem yaradır. Ənənəvi Azərbaycanlı istər İsmayıl qurbanını kəsəndə, istərsə də ziyarətqahlarda qurban kəsəndə öz arzusunu, məqsədini Allahdan diləyir.

Göründüyü kimi, insanlar ocaqlara öz problemlərini həll etmək üçün gedirlər. Burada onların hamısı qurbanvermə mərasimini vahid model əsasında, yəni hamı eyni cür icra edirlər. Bu da bizə qurbanvermənin mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının aşağıdakı cəhətlərini üzə çıxarmağa imkan verir:

a) Qurbanvermənin məqsədi insanları vahid düşüncə modelində birləşdirir. Problemi olan ənənəvi şüura malik insanların düşüncəsində dərhal pırə gedib, öz problemini qurbanvermə yolu ilə həll etmək arzusu oyanır. Bu, şüurda yaranan ümumi davranış formuludur.

b) Pirə gedən insanlar kimliyindən asılı olmayaraq eyni mərasimi hərəkətləri icra edirlər. Bu, o deməkdir ki, qurbanvermə insanları vahid davranışa kökləyən modeldir.

c) Ocaqda kəsilmiş qurban əti İslami qaydalara (yaxud həmin ocağın öz şərtlərinə) uyğun olaraq ehtiyacı olanlara paylanılır. Bu da öz növbəsində qurbanvermənin sosial vəhdət modeli olduğunu göstərir.

Tədqiqat aşağıdakı iki əsas qənaətə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycanda icra olunan Qurban bayramı xalqımızın əski qurbanvermə ənənələri ilə bölgəsindən asılı olaraq az, ya çox dərəcədə qovuşmuşdur.

2. Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji sistemində mənəvi vəhdət modeli rolunu oynayır.

Dissertasiyanın “Nəticə” hissəsində aparılmış tədqiqat yekunlaşdırılmış və əldə olunmuş nəticələr aşağıdakı tezislər halında təqdim olunmuşdur:

1. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi folklorşünaslıq elminin qarşısında duran aktual mövzulardandır. Bayramların hər bir xalqın həyatında əvəzolunmaz yeri vardır. Onlar xalqın milli adət-ənənələrini özündə əks etdirməklə, əslində, xalqın milli varlığının, milli kimliyinin qorunduğu, yaşandığı və nəsillərdən-nəsillərə ötürüldüyü mənəviyyat xəzinəsi rolunu oynayır.

2. Bayram anlayışı mürəkkəb elmi struktura malik düşüncə konseptidir. Bu anlayış zəngin məna aləminə malikdir. Bu məna aləmini araşdırmaq, onun dərinliklərinə varmaq üçün ilk növbədə mifologiyaya üz tutmaq lazımdır. Bayramlar da bütün hallarda mifologiya ilə əlaqəlidir. Dünyadakı bütün bayramların, o cümlədən Azərbaycandakı bayramların tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bayramlar tarix baxımından mifologiya ilə, az qala, “həmyaşiddir”.

3. Ramazan və Qurban bayramlarının dini mənşəli bayram olması şübhəsizdir. Bunlar məlum-məşhur tarixlərdir. Lakin ölkəmizdə Ramazan və Qurban artıq dövlət səviyyəsində keçirilən

ümummilli bayramlardır. Necə deyərlər ki, təqvimdə qırmızı rənglə işarələnən bu bayramlar bütün xalq üçün həm də bayram/istirahət günləri hesab olunur. Buna əsaslanaraq belə bir mülahizə söyləmək olar ki, Ramazan və Qurban bayramları sırf dindarların qeyd etdiyi bayramlar deyildir. Dindar olan da, olmayan da bu bayramın ovqatını hər hansı formada yaşayır. Yəni bu bayramlar mənşəyi və məzmunu etibarilə dini bayramlar olsa da, artıq milliləşərək ümumxalq bayramlarına çevrilmişdir.

4. Azərbaycan bayramlarını üç tipə ayırmaq olar: 1. Ənənəvi xalq bayramları; 2. Dini mənşəli xalq bayramları; 3. Rəsmi-siyasi bayramlar.

5. Novruz mərasim kompleksi kimi mürəkkəb struktura malikdir. O, çox qədim tarixə malikdir. Kökləri birbaşa ilkin təbiət stixiyalarının mifləşdirilməsi çağına gedib çıxır. Novruz bayramının əsas ritual-mifoloji atributları su, od, torpaq, külək, ağac kimi stixiyaları əhatə edir. Bu stixiyalar kosmosun xaosdan doğuluşunun ilkin materialı kimi çıxış edir.

6. Novruz bayramı sadəcə adət-ənənələrdən ibarət ritual hadisəsi yox, həm də xalqın milli-mənəvi dəyərlərini özündə yaşadan düşüncə sistemidir. Bu bayramı etnokulturoloji semantika baxımından əslində, milli kimlik bayramı da adlandırmaq olar.

7. Novruz Azərbaycan xalqının həyat fəlsəfəsini, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında düşüncələrini özündə inikas edir. Bu cəhətdən, Novruz həm də etnokulturoloji fəlsəfədir. Bu, bir bayramdır və o, hər bir xalq bayramı kimi özündə xalqın dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirir. Novruzun da özünə məxsus fəlsəfəsi var və Novruz fəlsəfəsində təbiət, cəmiyyət və zamana münasibətdə sistemli baxış var. Novruz təkcə bayram olaraq qalmamış, əsrlər boyunca, xüsusilə orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncə sisteminə daxil olmuşdur.

8. İllərin çərşənbələrin sıra ardıcılığı ilin fəsillərinin bir-birinin ardınca gəlmə mərhələlərinə (prinsipinə) əsasən müəyyənləşməlidir. Çünki bu çərşənbələr dörd yaradılış ünsürünü – su, od,

yel (hava) və torpağı təmsil edərək ardınca yeni həyatın – yeni fəslin yeni gününün (Novruzun) gəlişinə zəmin yaradır.

9. Novruzqabağı – boz ayın içində keçirilən çilə mərasimləri – ilaxır çərşənbələr soyuğun-şaxtanın ağırlığını-çilləsini qovmaqla həm də təbiətə hakim kəsilməmiş qaranlığın çilləsini-ağırlığını qovmağa xidmət edir. Qaranlıq qara qüvvə-şər qüvvə kimi (ağırlıq-çillə) kimi başa düşülmüş, yer üzündə qaranlıq gecələrin uzanmasını təbiətin – kainatın, həyatın özünün ağırlığa-çilləyə düşməsi kimi qəbul etmişlər. Məhz buna görə də insanlar gecəni yatmaqla qaranlığı (gecəni) – çiləni qovub çıxarmağa inanmışlar. Bu cəhətdən, ilaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir.

10. Novruz və Xıdır Nəbi bayramları xalq təqviminin tərkib hissəsi kimi bir-birindən ayrılmazdır: bu bayramlar xalq təqviminin müxtəlif mərhələlərinə aid olub, etnokulturoloji mahiyyət və konsepsiya baxımından birləşirlər.

11. Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xızır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliya hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyükələr, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur. Xıdır Nəbi kosmoloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insanlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır.

12. Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərə, miflərə, adət-ənənələrə nəzər saldıqda biz hər yerdə “Bərəkət” konseptini müşahidə edirik. Bu cəhətdən bərəkət – Xıdırın insanlara bəxş etdiyi gücün, qüvvənin, magik enerjinin ümumi adıdır. Bərəkət hər bir sahə üzrə konkret təzahürlərə malikdir və bütün hallarda məhsuldarlığa xidmət edir. Məsələn, əkinə verilən bərəkət, meyvələrə verilən bərəkət, uşaq doğan analara verilən bərəkət və s.

13. Xıdır Nəbi bayramı ənənəvi cəmiyyətin mədəniyyətidir. Ənənəvi Xıdır Nəbi bayramının nüvəsində “ilk əcdad” mifinin durduğunu nəzərə alsaq, bu bayram onu yaşadan ənənəvi cəmiyyətin minillərin fəvqünə qalxan şüur tarixini də ifadə edir. Ənənəvi mədəniyyət sabit, dəyişməz, qeyri-hərəkətli davranış

formullarından təşkil olunur. Bunu biz Xıdır Nəbi bayramında aydın şəkildə müşahidə edirik. Bu bayram kompleksini təşkil edən mərasimi hərəkət formulları onu yaşadan cəmiyyətin ictimai-iqtisadi inkişafında hansı dəyişikliklərin baş verməsindən asılı olmayaraq, sabit şəkildə qalır.

14. Xıdır Nəbi bayramı həm fiziki, həm də etnik coğrafiyası baxımından nəhəng hadisədir. O, türk xalqlarının əksəriyyətini əhatə edir. Digər tərəfdən, Xıdır Nəbi bayramında mifologiya ilə dinin, ərəb Xızır kultu ilə türk Xıdır kultunun qovuşmaları da, öz növbəsində, İlyas kultu və iranlıların Novruz kultu ilə qarışması bu bayramı etniküstü mədəniyyət hadisəsinə çevirmişdir.

15. Xıdır Nəbi bayramı etnik özünü-təşkil formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə ritmik olaraq özünü yenidən təşkil edir. Bu bayram etnik davranış modelidir: xalq bayramın davranış modellərini kütləvi şəkildə icra etməklə vahid toplum kimi təşkil olunur. Xıdır Nəbi bayramı özünüifadə formasıdır: xalqın bütün ümummilli dəyərləri bu bayramın simvolları vasitəsilə ifadə olunur. O, milli kimliyin ifadə və özünü-təşkil formasıdır: xalq bu bayramda qorunub qalmış milli özünü-təşkil sxemləri əsasında özünü yenidən yaradır.

16. Ramazan, yaxud xalq arasında başqa adı ilə deyildiyi kimi, Orucluq bayramı tipologiyasına görə dini bayramdır. Çünki Azərbaycan xalqı bu bayramı əsrlər öncə İslam dinini qəbul etdikdən sonra qeyd etməyə başlayıb və bu günə kimi qeyd etməkdədir. Ancaq məsələ burasındadır ki, mənşəyinə görə dini olan bu bayram etnokulturoloji tipologiyasına görə artıq xalq bayramına çevrilib.

17. Ramazan bayramının etnik özünü-təşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi bu iki model arasındakı münasibətlər sisteminin öyrənilməsinə nəzərdə tutur. Çünki Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ideal (kanonik) modeli Ramazan ayında insanların oruc tutmağa başlaması ilə funksional (işləyən, çalışan) modelə çevrilməklə dərhal folklorlaşır.

18. Qurban bayramı İslam dini ilə yaxından bağlı olsa da, o, İslama aid olmayan qurban ənənələrini də özündə yaşadır. Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji düşüncə sisteminin mürəkkəb mənaya malik anlayışıdır. Çünki bu anlayışda tarixin müxtəlif düşüncə layları “qurban” anlayışı əsasında bir-birinə qovuşmuşdur.

19. Qurbanvermə ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə bir mərasim//ritual kimi insanın probleminin həlli vasitəsi kimi çıxış edir. Çünki qurbanvermə ritualı bir əlaqə sistemidir. Həmin əlaqə sistemi vasitəsilə sakral qüvvələr ilə insan arasında münasibətlər qurulur. Qurbanvermə yaradılışa xidmət edir. Bu yaradılış ilk yaradılış yox, yenidən yaradılışdır.

20. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılması pır//ocaq//ziyarətgahlarla bilavasitə bağlıdır. İlk baxışda bunlar bir-birindən uzaq görünür: Qurban bayramı İslam ənənəsinə uyğun olaraq İsmayıl peyğəmbərlə bağlıdır və hicri təqvimlə ilin ildə bir dəfə keçirilir, pır//ocqlarla bağlı qurbanvermələr isə ilin istənilən günündə həyata keçirilir. Yəni bu qurbanvermələr tarixi və mənşəyi etibarilə bir-birindən uzaqdır.

Dissertasiyanın əsas müddəa və nəticələri müəllifin aşağıdakı kitab və məqalələrində öz əksini tapmışdır:

1. Xalq bayramları probleminin nəzəri əsasları və Novruz / Ş.Albalıyev. Bakı: , – 2020, – 202 s.

2. Novruz bayramı (İlaxır çərşənbələr Novruzunu doğurur) // Elmi axtarışlar, – Bakı: 2009, – № 2, – s. 271-277

3. İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXI kitab. – Bakı: 2009, – s. 100-116

4. Novruz təbiətlə cəmiyyətin bütövləşməsi bayramı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXIV kitab. – Bakı: 2011, – s. 46-54

5. Qədim dünyamızın sehrli səsi – Novruz // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər, – XXXIX kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – s. 54-65
6. Xalq bayramları ilə bağlı inamlar // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər, – XLI kitab. – Bakı: 2013, – s. 91-123
7. Novruz: adilikdə qeyri-adiliklərin reallaşması // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014, № 3 (46), s. 47-57
8. Novruz bayramı və çərşənbələr // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016, № 1 (48), – s. 28-62
9. Novruz bayramı tolerantlıq örnəyi kimi // Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik” mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfransın materialları (Bakı, 19-20 may 2016). – Bakı: Mütərcim, – 2016, – s. 230-234
10. Multikulturalizmin ənənəvi nümunəsi: Novruz bayramı // Azərbaycan filologiyası: inkişafın yeni mərhələsi mövzusunda respublika elmi konfransının materialları (Bakı, 2 noyabr 2016). – Bakı: Bakı Universiteti, – 2016, – s. 270-271
11. Azərbaycan xalq bayramlarının etnokulturoloji semantikasının nəzəri əsasları // “Axtarışlar”, – № 2, – Naxçıvan: “Tusi”, – 2020, – s. 52-59
12. Bayram anlayışının semantik strukturu // “Filologiya məsələləri”, – № 7, – 2020, – s. 222-230
13. Bayramların ritual-mifoloji və linqvopoetik semantikasi // “Axtarışlar”, – № 3, – Naxçıvan: “Tusi”, – 2020, – s. 65-71
14. Bayramların təsnifatı məsələləri // “Dədə Qorqud” jur., – № 4, – 2020, – s. 81-90
15. Bayram problemi etnokulturoloji baxış kontekstində // “Elmi əsərlər”, – Cild 12, – № 1, Bakı: Bakı Qızlar Universiteti, – 2021, – s. 60-66

16. Bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyəti (Prof. C.Qasımovun yaradıcılığı əsasında) // “Dədə Qorqud” jur., – № 3, – 2020, – s. 49-57

17. Bayramların mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri. Bakı Slavyan Universiteti. Bakı: Mütərcim, – 2020, – № 4, – s. 73-79

18. Bayramların etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu // “Axtarışlar”, № 4, Naxçıvan: “Tusi”, 2020, s. 51-58

19. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikasi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – № 2. – Bakı: 2022, – s. 41-53

20. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin variativ xüsusiyyətləri // IV Uluslararası Dede Korkut Türk Kültürü, Tarihi və Edebiyatı Kongresi, – 02-04 Eylül, – 2021, – s. 33-49

21. Xıdır Nəbi bayramında magiya və Xızır-İlyas paralelizmi // “Dədə Qorqud” jur., – № 3 (74), – 2021, – s. 90-98

22. Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası (Səfa Qarayevin yaradıcılığı əsasında) // “Dil və ədəbiyyat”. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal, – 2021, – № 1 (115), – s. 121-125

23. Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri // Mirzə Fətəli Axundzadəyə həsr olunmuş elmi konfrans (2022). – Bakı: 2022, – s. 189-198

24. Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi // Nizami dühası ümumbəşəri dəyərdir” “Respublika Elmi Konfransı. – BDU-nun Qazax filialı, – 17 dekabr 2021. – Qazax: 2021, – s. 277-284

25. Ramazan bayramı və orucluq mənəvi kamilləşmə modelləri kimi // Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi, BDU-nun filologiya fakültəsi. Ümummili lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 98-ci ildönümünə həsr olunmuş “Heydər Əliyevin Azərbaycançılıq ideologiyası filoloji fikir kontekstində”

mövzusunda respublika elmi konfransı. – Bakı: 17 may 2021, – s. 207-211

26. Ramazan bayramının etnik özünütaşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri // Qarabağ konfransı. 2-ci Uluslararası Sosial və Beşeri Bilimlerde Modern Araştırmalar Kongresi. – 08-10 noyabr, – 2021

27. Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar // Bakı Slavyan Universiteti. Elmi əsərlər (Dil və Ədəbiyyat seriyası). – 2021, – № 1, – s. 266-273

28. Qurban bayramının dini-islami semantikasi // “Şuşa-2022 ili” çərşivəsində Sosial və Humanitar Elmlərdə Müasir Yyanaşmalar III Beynəlxalq Qarabağ Gonqresi. – June 7-10 2022 (proceedings book), – Volume 5, s. 218-223

29. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası // “Dədə Qorqud” jur., – № 1, – 2023, – s. 51-60

30. Методологические вопросы проблемы «праздник» // Colloquium-journal (Polşa), №2 (125), 2022 // <https://journals.indexcopernicus.com/search/article?articleId=3297070>

31. Обрядовая структура праздника Хыдыр Наби // Colloquium-journal (Polşa), №1 (160), 2023, p.53-57 // <https://journals.indexcopernicus.com/search/article?articleId=3530302>

32. The Ritual-Mithological Semantics of The Azerbaijan Khidir Nabi Holiday // Issues in Ethnology and Anthropology, – Vol 17, – № 3, №, – 2022, – p. 1081-1100

33. Məbaniye-nəzəriye əyad və eydi Novruz dər Azərbaycan // Bayramın nəzəri əsasları və Azərbaycanda Novruz bayramı / Ş.Albalıyev. – Təbriz: Qələmi-mehr, – 2023. – 269 s. (farsca).

Müəllifin əsərləri haqqında çap olunmuş məqalələr:

1. Rzayi Səhra. Novruz bayramının monoqrafik tədqiqi // “Xudafərin” qəz., 21 mart 2023, № 3-4 (6869-6870)

2. Rzasoy Seyfəddin. Novruz kainatının Azərbaycan dünyası // “Xudafərin” qəz., 10 may 2023, № 5-6 (6871-6872)

Dissertasiyanın müdafiəsi 28 iyun
2024-cü il tarixində saat 14⁰⁰ AMEA Folklor İnstitutu
nəzdində fəaliyyət göstərən ED 1.27 Dissertasiya şurasının
iclasında keçiriləcək.

Ünvan: AZ 1001, Bakı şəhəri, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31,
AMEA Folklor İnstitutu

Dissertasiya ilə AMEA-nın Mərkəzi Elmi Kitabxanasında
tanış olmaq mümkündür.

Dissertasiya və avtoreferatın elektron versiyaları AR
Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının (aak.gov.az) və
AMEA Folklor İnstitutunun (folklor.az) rəsmi internet saytında
yerləşdirilmişdir.

Avtoreferat 27 may 2024-cü il tarixində
zəruri ünvanlara göndərilmişdir.

Çapa imzalanıb: 06.05.2024
Kağızın formatı: 60x84 ^{1/16}
Həcm: 77440 işarə
Tiraj: 100