

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASININ
PREZİDENTİ YANINDA BİLİK FONDU
AMEA NİZAMİ ADINA ƏDƏBİYYAT İNSTİTUTU
AMEA FOLKLOR İNSTİTUTU**

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın

M A T E R İ A L L A R I

(06-07 noyabr 2015-ci il, Bakı şəhəri)

BAKİ – 2016

AMEA Folklor İnstitutu
Elmi Şurasının qərarı ilə çap olunur.

TƏRTİB EDƏN: **Fil.ü.f.d. Nail QURBANOV**

ELMİ REDAKTOR: **Fil.ü.f.d., dos. Ləman Süleymanova**

EPOS VƏ ETNOS. Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 432 səh.

Azərbaycan Respublikası Prezidenti cənab İlham Əliyev 20 fevral 2015-ci il tarixində “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilində ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinin qeyd edilməsi haqqında” sərəncam imzalamışdır. Bu sərəncamı nəzərə alaraq Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondu, AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu və AMEA Folklor İnstitutu birlikdə 6-7 noyabr 2015-ci ildə Bakı şəhərində “Epos və etnos” Beynəlxalq Konfransını keçirmişdir. Bu kitaba həmin Konfransın materialları daxil edilmişdir.

folklorinstitutu.com

M4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2016

© Folklor İnstitutu, 2016

KONFRANSIN İCRA KOMİTƏSİ

Fəxri heyət:

- Akif ƏLİZADƏ** – *Akademik, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının prezidenti*
- İsa HƏBİBBƏYLİ** – *Akademik, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti, AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru*
- Teymur KƏRİMLİ** – *Akademik, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Humanitar Elmlər Bölməsinin akademik-katibi*

Həmsədrələr:

- Oktay SƏMƏDOV** – *Pedaqoji elmlər namizədi, dosent, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Bilik Fondunun icraçı direktoru*
- İsa HƏBİBBƏYLİ** – *Akademik, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının vitse-prezidenti, AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru*
- Muxtar İMANOV** – *AMEA-nın müxbir üzvü, AMEA Folklor İnstitutunun direktoru*

Elmi heyət:

Ped.ü.f.d., dos. Oktay Səmədov	<i>(Bilik Fondu)</i>
Hüquq ü.e.d., prof. İsxan Vəliyev	<i>(Bilik Fondu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Məhərrəm Qasımlı	<i>(AMEA Ədəbiyyat İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Məmməd Əliyev	<i>(AMEA Ədəbiyyat İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Qəzənfər Paşayev	<i>(AMEA Ədəbiyyat İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Bədirxan Əhmədov	<i>(AMEA Ədəbiyyat İnstitutu)</i>
Akademik Tofiq Hacıyev	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Kamran Əliyev	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Məmmədəli Qıpçaq	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d., prof. Əzizxan Tanrıverdi	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d. Füzuli Bayat	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.f.d., dos. Əfzələddin Əsgər	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.f.d., dos. Ağaverdi Xəlil	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.f.d., dos. Əziz Ələkbərli	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>

Katiblər:

Fil.ü.f.d. Nail Qurbanov	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Fil.ü.f.d., dos. Ləman Süleymanova	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Lalə Hüseynova	<i>(AMEA Folklor İnstitutu)</i>
Mehman Həsənli	<i>(AMEA Ədəbiyyat İnstitutu)</i>

GİRİŞ NİTQLƏRİ

İsa Həbibbəyli
Akademik, AMEA-nın vitse-prezidenti,
AMEA Nizami adına Ədəbiyyat
İnstitutunun direktoru

DÜNYA DASTAN YARADICILIĞININ ŞAH ƏSƏRİ

Hörmətli Konfrans iştirakçıları!

Hörmətli qonaqlar!

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti cənab İlham Əliyevin imzaladığı xüsusi sərəncamla “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının tapılmasının, aşkara çıxarılmasının, elm aləminə bəlli olmasının 200 illiyini bu il Azərbaycanda və geniş mənada dünyada qeyd edirik. Artıq bu istiqamətdə tədbirlər Türk Elmlər Akademiyası tərəfindən Parisdə keçirilib, Türkiyədə İzmir şəhərində böyük konfrans keçirildi, Naxçıvan Muxtar Respublikasında beynəlxalq simpozium təşkil olundu. Proses davam edir, yəqin ki, bu ilin axırına qədər tədbirlər daha geniş vüsət alacaqdır. Bu gün biz “Etnos və epos” beynəlxalq konfransı ilə mühüm tədbirlərə start veririk.

“Kitabi-Dədə Qorqud” Türk dünyasının şifahi xalq ədəbiyyatında müstəsna yeri olan qiymətli bir abidədir. Böyük türk ədəbiyyatşünası Fuad Köprülüzadə demişdir ki, əgər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarını tərzinin bir gözünə və türk ədəbiyyatının bütün əsərlərini də o biri gözünə qoysaq, “Kitabi-Dədə Qorqud” ağır gələr. Düşünürəm ki, Köprülüzadə “türk ədəbiyyatını tərzinin bir gözünə qoysaq” deyəndə həm yazılı, həm şifahi ədəbiyyatı nəzərdə tuturdu. Mənim fikrimcə, “Kitabi-Dədə Qorqud”u tərzinin bir gözünə qoysaq və dünyanın istər şərqi, istərsə də qərb şifahi xalq ədəbiyyatındakı dastanlarının hamısını digər bir gözünə qoysaq, yenə də tərzinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının qoyulduğu gözü ağırlıq təşkil edir. Çünki Qərb dastanlarında daha çox salnaməçilik özünü göstərir. Şərqi dastanlarında isə poetiklik, şeiriyət, bədiilik baxımından şişirtməyə meyl daha güclüdür. “Kitabi-Dədə Qorqud”un şeiri mükəmməl şeir, nəsr mükəmməl nəsrdir və ikisinin sintezi “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi möhtəşəm bir ədəbi abidəni yaratmışdır. Nəinki “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının formalaşdığı VII əsrdə, hətta yazıya köçürüldüyü XV əsrdə də nə Qərbdə və Şərqdə, nə də şifahi və yazılı ədəbiyyatda bu möhtəşəmlikdə bədii nəsr nümunəsi olmayıb. “Kitabi-Dədə Qorqud” dünya şifahi xalq ədəbiyyatının, dünya dastan yaradıcılığının şah əsərlərindən biridir, fikrimcə, birincisidir. “Dədə Qorqud”un mükəmməl bədii mətni, milli və bəşəri ideyaları bunu sübut edir.

Dastanlarda, adətən, mənsub olduğu xalqın böyük idealları öz əksini tapır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında da mənsub olduğu xalqın böyük idealları əks olunmuşdur. Amma “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı bu böyük ideallar Türk dünyasının idealları, Azərbaycan xalqının böyük idealları olmaqla yanaşı, həm də ümumbəşəri ideallardır. Burada ədalət, müdriklik, qəhrəmanlıq, barış, ölümdən qorxmamaq, ədəbiyyət, yurd və torpaq sevgisi, yüksək insanlıq dəyərləri kimi mətləblər öz əksini tapmışdır ki, bunlar da Azərbaycan coğrafiyası insanları üçün dəyərli, Türk dünyası və ümumən dünya üçün əhəmiyyətli olan çağırışlardır. Düşünürəm ki, Dədə Qorqudun ədalət, barış, müdriklik, insan-pərvərlik çağırışları nəinki bu gün üçün, bundan sonrakı zamanlar üçün də son dərəcə aktualdır.

Azərbaycanda, qardaş Türkiyə Cümhuriyyətində, ayrı-ayrı türkdilli ölkələrdə son yüzillikdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dəfələrlə nəşr olunmuşdur. Ata kitabımız haqqında bir kitabxana yaratmaq qədər böyük tədqiqatlar aparılmışdır. Görkəmli qorqudşünasların adlarını çəkməyi özümə borc bilirəm. Məmməd Hüseyin Təhməsi, Orxan Şaiq Gökyay, Əli Sultanlı, Fuad Köprülüzadə, Fərhad Zeynalov, Samət Əlizadə, Məhərrəm Ergin, Həmid Araslı, Şamil Cəmsidov, Səfərəli Babayev və onlarla digər qorqudşünaslar elm tariximizdə dərin izlər qoymuşlar. Azərbaycanda, həm də Türk dünyasının digər coğrafiyalarında yeni nəsil qorqudşünaslar yetişməkdədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının taleyində 20 aprel 1997-ci il tarixdə xalqımızın ümummilli lideri, görkəmli dövlət xadimi Heydər Əliyevin imzaladığı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illiyinin qeyd olunması haqqındakı fərman və bu fərmanın işığında həyata keçirilən çoxsaylı tədbirlər

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

mühüm rol oynamışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası çap olundu, “Kitabi-Dədə Qorqud” elmi-tənqidi mətni ilə birgə nəşr edilmiş, dastanın geniş oxucu auditoriyası üçün sadələşmiş variantı ictimaiyyətə çatdırılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında qiymətli tədqiqatlar nəşr edilib xalqa çatdırılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” mövzusunda rəsm əsərləri silsiləsi yaradılmış, şeirlər, poemalar, romanlar meydana çıxmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” əbədi yaşamaq haqqı qazanmışdır.

Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin son illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına aid verilmiş mühüm tarixi əhəmiyyətə malik olan sərəncamları əsasında Bakı şəhərində “Dədə Qorqud” parkı salınmış, Dədə Qorqud abidəsi ucaldılmışdır. Ölkə Prezidenti “Kitabi-Dədə Qorqud” motivləri əsasında çoxseriyalı filmin çəkilməsinə qərar vermişdir. Dövlət səviyyəsində təşkil edilən bütün bu tədbirlər Azərbaycanda milli düşüncənin, soykökə bağlılığın, müstəqillik anlayışının, vətənpərvərlik andının daha da dərinləşməsinə və inkişaf etdirilməsinə, möhkəmlənməsinə xidmət edən siyasətin, yeni nəslin milli ruhda tərbiyə olunmasına göstərilən qayğının parlaq bir ifadəsidir.

Düşünürəm ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları dəfələrlə Türk dünyasında, Azərbaycanda, Türkiyədə çap olunmasına, bu dastan haqqında bir kitabxanalıq kitabın da olmasına baxmayaraq, hələ də “Kitabi-Dədə Qorqud”un öyrənilməmiş problemləri vardır. Ona görə də dövlət sərəncamları möhtəşəm abidəyə ehtiramımızı bildirməklə, milli epos estafetini gələcək nəsillərə çatdırmaqla yanaşı, bir çox məsələlərə yenidən qayıtmaq zərurəti də meydana çıxarır. Belə məsələlər sırasında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının böyük bir dövr ərzində formalaşması ilə bağlı məsələni birinci sırada görürəm. Bildiyiniz kimi, uzun illər dərsliklərimizdə və qorqudsünaslığa aid kitablarda bu dastan IX əsrə aid edilirdi. Amma ilk dəfə ulu öndərimiz Heydər Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illiyinin qeyd olunması ilə bağlı fərmanı əsasında bu tarixin VII əsrə aid olduğu isbat olundu. Təəssüf ki, bu fərmandan sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının mənşəyi ilə bağlı ciddi bir araşdırma meydana çıxmamışdır. Halbuki dastanda elə boylar vardır ki, onlar daha qədim dövrlərlə səsleşir. Və mövcud fərman dərinliklərə doğru araşdırmalara da meydan açır. Məsələn, “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”dakı Təpəgöz motivi alman şərqsünası Fridrix fon Dits tərəfindən yüksək dəyərləndirilməklə bərabər, həm də göstərilmişdir ki, bu motiv Homerin “İliada” və “Odisseyə”sindən daha təsirli və daha qədimdir. “Dəli Domrul” boyunun da islamdan qabaqkı dövrə aid olduğu açıq şəkildə görünür. Dastanda VII əsrdən əvvəlki əsrlərin hadisələri, prosesləri ilə səsleşən başqa motivlər də tapmaq mümkündür. Ona görə də düşünürəm ki, müasir dövrdə qorqudsünaslığın əsas vəzifələrindən biri “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının mənşəyini, formalaşma prosesini dərinlən öyrənməkdən ibarətdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının poetik sistemi haqqında müəyyən mülahizələr söylənilsə də, bütövlükdə bu dastanın poetikası sistemli şəkildə öyrənilib tədqiq olunmamışdır.

Dədə Qorqudun məzar yerləri haqqında da elmi araşdırmalara ehtiyac vardır. Dastanın digər qəhrəmanlarının məzarları barədəki versiyaları da təhlildən keçirmək faydalı olardı. Bunlar həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”un coğrafiyasına bir daha aydınlıq gətirər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarını ilk dəfə dünyaya bəyan edən alman şərqsünası Fridrix fon Dits haqqında da məlumatımız çox deyildir. Fridrix fon Dits “Kitabi-Dədə Qorqud”un Kolumbudur. Bu böyük kəşfin sahibini daha yaxından tanıتماğa ehtiyac vardır. Bu şəxsiyyəti öyrənmək ədəbi-mədəni əlaqələrimizin tarixi üçün də əhəmiyyətli hadisə olar.

Biz birlikdə elmimizin qorqudsünaslıqla bağlı nailiyyətlərini, müasir dövrün meydana çıxardığı çağırışları bölüşüb, həm dastanları bir daha nəşr etmək işini yerinə yetirəcək, həm də qorqudsünaslığı yenidən silkələyib, ələkdən keçirib daha da zənginləşdirəcəyik. Mən bu yolda alimlərimizə, dünyanın tanınmış qorqudsünaslarına uğurlar arzulayıram və Konfransı açıq elan edirəm.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kamal Abdulla

***Azərbaycan Respublikasının millətlərarası,
multikulturalizm və dini məsələlər üzrə
Dövlət müşaviri, akademik***

FON DİTSƏ MƏHƏBBƏTLƏ...

Hörmətli Konfrans iştirakçıları!

1815-ci ildə görkəmli alman şərqşünası və diplomatı Henrix Fridrix fon Dits Azərbaycan (Oğuz) dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud”un bir boyunu alman dilinə tərcümə edir. Fon Dits Prusiyanın səfiri kimi Osmanlı dövlətində çalışdığı zaman topladığı müxtəlif Şərq əlyazmalarının arasında bu əlyazmaya xüsusi münasibət bəsləyirdi. Burada təsvir edilən qəhrəmanlar, süjetlər onun yadına qədim yunan miflərini salırdı, uyğunluqlar, paralellər, oxşar cəhətlər kifayət qədərdir. Bəlkə elə bu səbəbdən də fon Dits nəşr edəcəyi tərcümə üçün “Dədə Qorqud” hekayələri arasından “Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu” seçir. Basatla Odissey, Təpəgözlə Polifem arasındakı oxşarlıq, süjet xətlərindəki paralellik fon Ditsə imkan verir ki, bu hekayənin ədəbi şəcərəsini qədim yüzillərə aparıb çıxarsın.

Və fon Dits öz tərcüməsini dərin müqayisəli təhlil üzərində qurduğu önsözlə bir yerdə Berlində çap etdirir. Bununla, 1815-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dünya elmindəki təqdimatı baş tutur. Sonralar italyan, rus, türk, fransız, alman, amerikan, Azərbaycan alimləri estafeti fon Ditsdən alaraq geniş və mənalı, zəngin və rəngarəng Qorqudşünaslıq dünyası yaradırlar. Bu minvalla aradan 200 il keçir.

...2015-ci ilin fevral ayının 20-də Azərbaycan Prezidenti İlham Əliyev bu unudulmaz hadisənin 200 illiyi ilə əlaqədar son dərəcə vacib bir Sərəncam imzaladı. Bu Sərəncam görkəmli şərqşünas alim, XIX əsr alman filologiyasının romantizm cərəyanının ən tanınmış nümayəndələrindən biri olan fon Ditsin ruhuna Dədə Qorqudun xələfləri tərəfindən hörmət və minnətdarlığın siyasi ifadəsi idi. Beləliklə, 2015-ci il təkcə Azərbaycan üçün yox, dünya filologiyası, qorqudşünaslığı üçün bir bayrama çevrildi.

Oxucuya təqdim edilən bu kitaba 1815-ci ildə fon Ditsin yazdığı önsöz və “Dədə Qorqud” kitabındakı 12 hekayədən biri – fon Ditsin seçdiyi “Basat Təpəgözü öldürdüyü boy” daxildir. İlk Berlin nəşrindən 200 il keçməsinə baxmayaraq, alman aliminin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının timsalında Azərbaycan xalqının mənəvi potensialına verdiyi yüksək qiymət bu gün də aktualdır. Və bu gün biz həm sevinirik, həm də qürurluyuq ki, bəşəri dəyərlər sistemində daxil olan ölməz Dastanımızın bir parçasının və fon Ditsin qiymətli önsözünün tərcüməsi aparıcı dünya dillərində işıq üzü görür. İnanıram ki, Bakı Beynəlxalq Multikulturalizm Mərkəzinin hazırladığı bu kitab millətindən, dinindən asılı olmayaraq bütün oxucuların qəlbində 200 il bundan əvvəl fon Ditsin qəlbində oyatdığı həyəcanı oyadacaq.

Böyük alim “Homerinki ilə müqayisədə yeni aşkar edilmiş Oğuz siklopu” adlı giriş sözünün sonunda belə yazırdı: “Bu heç də itirilmiş zəhmət sayıla bilməz. Keçmişdəki qaranlıqların işıqlandırılması naminə bizdən sonra bu zəhmətdən istifadə edənlər bizə az da olsa minnətdar olacaqlar”.

Bu, elə belə də oldu.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Muxtar Kazımoğlu – İmanov
AMEA-nın müxbir üzvü,
AMEA Folklor İnstitutunun direktoru

“DƏDƏ QORQUD”: SADƏLİK VƏ GENİŞLİK

Hörmətli sədarət!

Hörmətli Konfrans iştirakçıları!

Mən, Konfransın təşkilatçı tərəflərindən birinin təmsilçisi kimi, sizin hamınıza, xüsusən də Türkiyədən, Türkmənistandan, Başqırdıstandan, Serbiyadan gələn qonaqlarımıza minnətdarlığımı bildirirəm. Minnətdarlığımı bildirirəm ki, bizim dəvətimizi qəbul edib bu Konfransa təşrif buyurmusunuz, bizimlə bir yerdəsiniz.

Bildiyimiz kimi, bu Konfrans Azərbaycan Respublikası Prezidenti cənab İlham Əliyevin «Kitabi-Dədə Qorqud»un alman dilində ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyi haqqında» 20 fevral 2015-ci il tarixli sərəncamı əsasında keçirilir. Həmin sərəncamdan irəli gələn vəzifələrdən biri «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının hərtərəfli araşdırılmasından ibarətdir. Şübhə yoxdur ki, dastanın araşdırılmasında bu Konfransdakı fikir mübadiləsinin öz yeri və öz əhəmiyyəti olacaqdır.

Konfransın «Epos və etnos» adlandırılması təsadüfi deyil. Məsələn burasındadır ki, dünyadakı başqa qəhrəmanlıq eposları kimi, «Dədə Qorqud» eposu da xalqın öz varlığı uğrunda mübarizəsini əks etdirir. Bu əksətdirmə həm tarixi, həm də mifoloji aspektdə ortaya çıxır. Qəhrəmanlıq eposunun mifdən götürdüyü ən başlıca xüsusiyyətlərdən biri, haqqında danışılan predmet və hadisənin kökünə getmək, onun mənşəyini aydınlaşdırmaq xüsusiyyətidir. Bu xüsusiyyət «Dədə Qorqud» eposu üçün də səciyyəvidir. Bu epos, ilk növbədə, soykökdən bəhs edən bir eposdur. Tədqiqatçılar tamamilə haqlı olaraq «Dədə Qorqud»u ulu əcdadlar haqda dastan adlandırırlar, bu dastanda «atanın adı övladdan ötrü ən böyük mülkdür» düşüncə tərzinin aparıcı yer tutduğunu xüsusi olaraq qeyd edirlər. Nəzərə alırlar ki, epos poetikasına uyğun olaraq «Dədə Qorqud» ulu əcdadların yaşayıb fəaliyyət göstərdiyi qutsal bir zamandan bəhs edir. Elə bir zamandan ki, o zaman bəylərin alqışı alqış, qarğıışı qarğışdır.

Qutsal Oğuz zamanından, həmin zamanda yaşayan ulu əcdaddan danışmaq, söz yox ki, qəhrəmanları ideallaşdırmaq deməkdir və ideallaşdırmanın «Dədə Qorqud»da qabarıq ifadəsini görürük. Bu, öz yerində. Amma «Dədə Qorqud»un heyrtəmizliyi ondadır ki, bu dastan ideallaşdırma çərçivə və sərhədlərini poza bilir, bu çərçivə və sərhədləri aşıb keçə bilir. Diqqətlə izlədikdə aydın olur ki, «Dədə Qorqud» eposunda miflə antimif, qəhrəmanla antiqəhrəman, müdrikliklə dəlilik, «ciddi» ilə gülməli yan-yana, iç-içədir.

Dastanın adı «Dədə Qorqud»dursa, Qorqud Atanın öyüd-nəsihətləri dastandan ana xətti kimi keçirsə, deməli, dastanda ideallaşdırılan başlıca məsələlərdən biri məhz müdriklikdir. Dastanın heyrtəmizliyi ondadır ki, bu müdriklik həm də tərsinə çevrilib dəliliklə yan-yana təqdim edilir, yəni norma ilə normasızlıq dastanda paralellik yaradır, dəlilik, dəlisovluq müdrikliyin dolayı ifadə formasına çevrilir. Məsələn, «məhəbbət ölümə qalib gələ bilir» hikməti dastanda Dəli Domrulun dəliliyi, dəlisovluğu əsasında ifadə olunur. Sadə anlamda götürsək, müdriklik Oğuz elində nədir? Müdriklik, tutalım, xan divanına, övliyəyə və dini ehkamlara münasibətdə qaydaların ciddi surətdə gözlənilməsidir. Dəlilik, heç şübhəsiz, bütün bunların tam tərsi deməkdir. Dəli igid olan, amma hələ öz şücaəti ilə tanınmayan Əgrək xan divanında adlı-sanlı bəylərə məhəl qoymayıb yuxarı başa keçir. Dəli Qarcar Dədə Qorqud kimi bir övliyəyə əl qaldırır. Dəli Domrul Allahın birliyini qabaqcadan tanısa da, ölüm mələyini tanımaq istəmir və ona dərs vermək fikrinə düşür. Maraqlı burasıdır ki, nə Əgrəyin, nə Dəli Qarcarın, nə də Dəli Domrulun əcaib-qəraib hərəkətləri, yəni onların mövcud normalardan, dəmir qayda-qanunlardan kənara çıxması dastanda kin-küdurətlə yox, xoş bir təbəssümlə təqdim edilir. Əgər belədirsə, onda «Dədə Qorqud» dastanındakı təbəssümün, bütövlükdə gülüşün mifoloji kökünü, başlıca funksiyasını nəzərə almalıyıq. Nəzərə almalıyıq ki, «Dədə Qorqud» dastanında ağac, aslan, qaplan, qurd, sunqur quşu və s. kultlar kimi, gülüş kultu da var. Başqa kultlar kimi, gülüş kultu da güc mənbəyi və magik dayaq vasitəsidir. Demonik varlığa (Təpəgözə) qarşı döyüşdə qaba ağac və xaqan aslan Basata magik dayaqdırsa, sosial çətinliklərdən keçib sevgilisi Baniçiçəyə qovuşmaqda da Beyrəyin magik dayaqlarından biri dəli ozandır. Bəli, Beyrək dəli ozan donuna girməklə xüsusi imkan və güc qazanıb yenidən doğulan bir qəhrəman kimi Baniçiçəyə qovuşur.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gülüş kultunun başqa kultlardan, əlbəttə ki, fərqi də var. Başlıca fərq ondan ibarətdir ki, başqa kultlar qəhrəmanları zaman etibarilə bizdən uzaqlaşdırır, gülüş kultu isə, əksinə, qəhrəmanları zaman etibarilə bizə xeyli dərəcədə yaxınlaşdırır. «Qaplan erkəyində, aslan, qurd, sunqur quşu erkəyində bir köküm var» deyən Qazan xan bizlərdən ötrü əlçatmaz olan mifoloji varlıqdır. Ağıl işlədib, kafiri aldı-dıb məzəli bir şəkildə quyudan sağ-salamat çıxan Qazan xan isə Molla Nəsrəddin kimi bizlərə çox yaxın olan, bizlərlə həmsöhbət ola bilən bir adamdır.

Mifoloji obrazın bizə bu cür yaxınlaşdırılması kifayət qədər ciddi məsələdir. Məsələ burasındadır ki, qutsal Oğuz zamanındakı ulu əcdaddan bəhs edən və son dərəcə gözəl bir epos nümunəsi olan «Dədə Qorqud» yazılı ədəbiyyat üçün, xüsusən də yazılı ədəbiyyatın aparıcı janrı olan roman janrı üçün bir mənbə, qiymətli qaynaqdır. Bildiyimiz kimi, roman qəhrəmanı başdan-başa müsbət və ya başdan-başa mənfi qəhrəman ola bilməz. Roman qəhrəmanı müsbətlə mənfini, yaxşı ilə pisi özündə birləşdirən dinamik qəhrəmandır, mürəkkəb təbiətli obrazdır. Bu mürəkkəbliyin əsas göstəricilərindən biri ikiləşmədir, eyni obrazda ən azı iki ayrı-ayrı obrazın birləşməsidir. Bu cür ikiləşmənin ibtidai formasını və müəyyən elementlərini «Dədə Qorqud» eposundakı bəzi qəhrəmanlarda da müşahidə etmək olur. Özündə mif və antimif, müdriklik və dəlilik, «ciddilik» və komiklik tərəflərini paralel olaraq birləşdirən «Dədə Qorqud» dastanında Salur Qazan, Beyrək, Dəli Qarcar, Dəli Domrul və b. obrazlarda ikiləşmənin müəyyən əlamətlərini görmək təəccüb doğurmamalıdır. Nəzərə alınmalıdır ki, «Dədə Qorqud» dastanı məzmun və formaca nə qədər sadədirsə, bir o qədər də geniş və zəngindir. İnanıram ki, bu Konfransda «Dədə Qorqud»un indiyəcən diqqəti cəlb etməmiş, öyrənilməmiş neçə-neçə cəhəti üzə çıxarılacaq.

MƏRUZƏLƏR

Ağaverdi Xəlil

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutunun

“Mərasim folkloru” şöbəsinin müdiri

e-mail: aqaverdi@yandex.ru

QORQUDŞÜNASLIĞIN İNKİŞAF MƏRHƏLƏLƏRİ VƏ İSTİQAMƏTLƏRİ

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin tədqiq tarixi araşdırılmışdır. Abidənin 1815-ci ildə Henrix Fridrix fon Ditslə başlanan və bu günədək davam edən tədqiq tarixi yığcam şəkildə icmallandırılmışdır. Tədqiqat nəticəsində abidənin öyrənilməsinin əsas mərhələləri və istiqamətləri müəyyənləşdirilmişdir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, mərhələ, istiqamət, icmal.

Alman şərqşünası və diplomatı Henrix Fridrix fon Ditslə başlanan “Kitabi-Dədə Qorqud” araşdırmalarının 200 ili tamam olur. Bu iki yüz il ərzində abidə üzərində müxtəlif ölkələrdə, müxtəlif dillərdə çoxlu sayda araşdırmalar aparılmışdır. Mövcud araşdırmaların bu 200 ilin yekununda dəyərləndirilməsinə, mərhələlərə və istiqamətlərə görə təhlilinə və təsnifatına ehtiyac vardır. Amma aparılmış araşdırmaların icmalını verən, onları əsas istiqamətlər üzrə təqdim edən yığcam bir tədqiqat nümunəsi əlimizdə yoxdur. Bizim təqdim etdiyimiz məruzə belə bir boşluğu doldurmağa imkan verir.

Vaxtilə F.Köprülü “Kitabi-Dədə Qorqud”u tərəzinin bir gözünə və bütün türk ədəbiyyatını isə o biri gözünə qoyaraq “Dədə Qorqud” tərəfinin daha ağır gəldiyini yazmışdı. M.Erkininin də müvafiq kitabının ön sözündə istifadə olunan bu məşhur müqayisədən sonra B.Nəbiyev və Y.Qarayev abidəni qədim və zəngin türk dastançılıq ənənəsinin şah əsəri, ata kitabı adlandıraraq onu çağdaş türklərin, türkmənlərin və qaqauzların babalarının – oğuzların bahadırlıq tarixinin bədii salnaməsi kimi səciyələndirirlər: “Eposun yazıya alınması (XI əsr) və üzünün köçürülməsi (XV-XVI əsrlər) nisbətən sonrakı əsrlərə aid olsa da, dünya türkoloji fikrinin (V.V.Bartold, F.Köprülü, Ə.Abid, H.Araslı, O.Ş.Gökyay, M.Seyidov və b.) yekdil rəyinə görə, “Dədə Qorqud” dastanları V-VII yüzilliklər arasında təşəkkül tapmışdır. Sonrakı yüzilliklər ərzində, ta yazıya alınana qədər Dədə Qorqud boyları müəyyən dəyişikliklərə uğramış, xüsusən də IX-XV əsrlərdə zaman-zaman eposa islam ünsürləri daxil olmuş, əski türk dünyagörüşü – şamançılıq və tanrıçılıqla bağlı motivlər sıxışdırılmış və ya başqa şəkllə salınmışdır. Bununla belə eposun yazıya alınmış şəkli türklərin islamaqədərki qədim mədəniyyəti, folkloru, həyat tərzini və dünyabaxışı haqqında dolğun təsəvvür yarada bilər” (3, 5). Burada qeyd olunan istiqamətlərə dilin yaddaşından yanaşan Nizami Cəfərov yazır: “Xalqının şərafli keçmişini təkcə tarix kitablarında yazılmayıb, o həm də dilin “yaddaşına” səpələnib qalmışdır. Müxtəlif sözlər, ifadələr, hətta cümlə strukturları babalarımızın düşüncə tərzini – etnik psixologiyası barədə çox dəyərli məlumatlar verir. Dildə xalq özünü əsasən üç istiqamətdə təqdim edir: etnoqrafik, etnopsixoloji və mifoloji” (15, 3). Bu təqdimətdə dilin xüsusi rolu və mövqeyi vardır. Bir tərəfdən dil məlumatı daşıyır, digər tərəfdən isə onun təqdiminə estetik örtük verir. Yəni sözü sadəcə söyləmir, ona ruhu və könlü oxşayan gözəllik verir. Bu gözəllik isə dilin poetik imkanları hesabına yaranır. Dildə belə ehtiyatlar məhdud deyil. “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili isə bunun ən mükəmməl nümunəsidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” milli mədəniyyətimizin iftixarı olmaqla bərabər, qədim türk bədii təfəkkürünün ən qiymətli incilərindəndir. Əsl böyük ədəbiyyatın parlaq nümunəsi, bəşəriyyətin uca tutduğu ali fikir və duyğuların tərənnümçüsü olan bu kitab haqqında zəngin elmi ədəbiyyat yarandığı – çox məqalə və kitablar yazıldığı məlumdur. “Kitab” elmi tarixi, ədəbi-estetik düşüncələr üçün tükənməz qida mənbəyi olduğuna görə bundan sonra da onun haqqında müxtəlif səpkidə araşdırmaların meydana çıxacağı təbiidir” (4, 3).

“Kitabi-Dədə Qorqud” mətni üzərində aparılan araşdırmaların əhatə dairəsi olduqca genişdir. Bu sıraya rus alimləri V.V.Bartoldun, K.A.İnoqantsevin, P.S.Spridonovun, İ.A.Aniçkovun, V.V.Vel-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yaminov-Zernovun, A.Y.Yakubovskinin, V.M.Jirmunskinin, A.M.Kononovun və b. tədqiqatları da daxildir. Abidə qardaş Türkiyədə daim elmi istimaiyyətin diqqət mərkəzində olmuşdur. Türk alimlərindən O.Ş.Gökyayın, M.Erginin, F.Köprülünün, C.Öztellinin, Ə.İnanın, Ə.R.Yalmanın, P.N.Boratavın, F.Kırzioğlunun, İ.Z.Burdurlunun, M.Urazın, B.Öğəlin, Ə.Ərcilasunun, O.F.Sərtkayanın və b. Araşdırmaları abidənin tədqiqinə öz töhfələrini vermişdir. Türkiyədə abidə üzərində tədqiqatlar bu gün də eyni uğurla davam etdirilir.

“Dədə Qorqud” dastanlarının dili, bədiiyi, sənətkarlıq xüsusiyyətləri B.Çobanzadənin, Ə.Abidin, Ə.Dəmirçizadənin, Ə.Sultanlının, M.Təhmasibin, M.Seyidovun, H.Mirzəzadənin, T.Hacıyevin, V.Aslanovun əsərlərində geniş şərh olunmuşdur. Ş.Cəmsədov “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqlərkən” adlı kitabında dastanların yaranma tarixindən, onlarda əks olunan ictimai-tarixi hadisələrdən bəhs etmişdir” (5, 17). “Kitabi-Dədə Qorqud”un dili milli filologiyamızın diqqət mərkəzində qalmaqdadır. “1976-cı ildə ADU-nun “Elmi əsərləri”nin ayrıca nömrəsi (11) “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr olunmuşdur. Son illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”un yaranma tarixinin, dilinin leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin və linqvopoetik cəhətdən araşdırılmasının (12;13;14) böyük əhəmiyyəti vardır”(10, 7). Abidə üzərində araşdırmalar müstəqillik dövründə daha geniş vüsət almış, poetika məsələlərinə də diqqət yetirilmişdir.

Qorqudşünaslığın keçdiyi 200 illik tarixi dəyərləndirərək “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin öyrənilməsinə aşağıdakı mərhələlərə ayırmaq olar:

1. Henrix Fridrix fon Ditslə başlanan mərhələ (1815). Bu mərhələdə abidə elm aləminə məlum olur, onun üzərində ilk tərcümələr aparılır. Abidədən müəyyən hissələr alman dilinə tərcümə edilir və üzərində araşdırmalar aparılır. Abidə Avropada elmi dövriyyəyə daxil olur.

Abidəni ilk olaraq Drezden kitabxanasında aşkarlayan Henrix Ditsə Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy maraqlı görünmüş və türkcəni də mükəmməl bilən şərqşünas onu alman dilinə tərcümə etmişdir. O, eyni zamanda Təpəgöz və Siklop obrazlarını müqayisə etmişdir. Əlbəttə, bunlar iki müxtəlif mifoloji təsəvvürü və ya dünya modelini əks etdirən anlayışlardır. Bu tipli anlayışların tədqiqata cəlb olunması abidənin leksik ehtiyatını, lüğət tərkibini müəyyənləşdirməyə doğru gedən yolda atılan ilk addımlardır.

Henrix Fridrix fon Ditsin Dədə Qorqud oğuznaməsi ilə bağlı fəaliyyəti təkcə “Oğuz siklopu” məqaləsi və “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”un alman dilinə tərcüməsi ilə məhdudlaşmır. Onun fəaliyyətinə türk xalqlarına aid 400-dən çox əlyazmanın arxivlərdə aşkarlanması və toplanması da aiddir. Buraya onun türklər haqqında maraqlı faktlarla zəngin olan “Asiya xatirələri” kitabını da əlavə etmək lazımdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un bizə məlum olan ilk nüsxəsi Drezdendə Kral kitabxanasında aşkar edilən 154 səhifəlik bir əsərdir. Hər səhifədə 13 sətir vardır. Berlində hər səhifəsində 34 sətir olan 37 səhifəlik başqa bir əlyazma da tapılmışdır. Berlin nüsxəsi kimi tanınan bu abidə əslində Drezden nüsxəsindən köçürmədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un İtaliyada Vatikan kitabxanasında (indi o Vatikan dəftərxanasında mühafizə olunur) saxlanılan 109 səhifəlik başdan-axıradək hərəkələnən (hər səhifədə 13 sətir) başqa bir nüsxəsi – Vatikan nüsxəsi də vardır. Drezden nüsxəsi açıq-aşkar Azərbaycan dilində yazılmışdır. Vatikan nüsxəsi isə cəmi 6 boydan ibarət olub, XVI əsr türkcəsinə daha yaxındır” (10, 6).

Henrix Dits araşdırmasında bir neçə məsələni xüsusi olaraq vurğulayır. Bunların bəzilərini biz aşağıda təqdim edirik:

Söyləyici. H.Ditsə görə kitab Dədə Qorqudun dili ilə başlanır və ikinci şəxs tərəfindən davam etdirilir. “Müqəddimə” kimi qəbul edilən hissədə Dədə Qorqudun dilindən müdrik kəlamlar söylənir. Əlavə edək ki, qarılar haqqında qaravəlli ozan tərəfindən söylənir. Sonra söylənən “boy”larda isə artıq Dədə Qorqud bir ritual personajı və eposun obrazlarından biri kimi çıxış edir. Ditsə görə söyləyici, onun ifadəsilə Dədə Qorqud “fars dini”nə mənsubdur və ya başqa deyilislə şiiədir. Burada peyğəmbərdən sonra Əlinin və onun övladlarının öyğüsü də Ditsin müşahidələrini təsdiqləyir. Dits onu da qeyd edir ki, kitabdakı material məlumdur bir şəxs tərəfindən toplanmışdır (5).

Tarix. H.Dits kitabın tarixi ilə kitabın içindəki epik məlumatların tarixini fərqləndirir. “Dədə Qorqud kitabı”nın yazılmasını Dits Osmanlı sülaləsinin dövrünə aid edir. Digər tərəfdən də Dədə Qorqudun IX əsrdən əvvəl yaşadığı ilə bağlı fikirlərin ziddiyyətli olduğunu göstərir. Bu ziddiyyət ilk növbədə “Kitab”ın özündən irəli gəlir. Bir tərəfdən “bu Osman nəslidir” deyilərək Osmanlı sülaləsinə işarə edilir, digər tərəfdən də Qorqud Atanın “Rəsul əleyhüssəlamın zamanına yaxın” yaşadığı göstə-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

rilir. Dits bu məlumatlardakı ziddiyyətli fikirləri nəzərə alır və “yazı” ilə yazının əsasında duran epik məlumatı ayrılıqda təhlil edir. “Kitabda ayrı-ayrı hadisələrin dövrü haqqında müəyyən bir nəticəyə gəlmək üçün qətiyyət zaman müəyyənliliyi yoxdur. İlk baxışda belə hesab etmək olar ki, bütün hadisələr Dədə Qorqud dövründə baş verir. Lakin o, heç nəyi öz adından nəql etmir. O, yalnız ayrı-ayrı məqamlarda məsləhət vermək üçün peyda olur, ən çox isə hadisələrin sonunda oğuzlara xeyir-dua söyləmək üçün görünür, bunlar isə “Oğuznamə” adlanır. Bu xeyir-duaların ifadəsini yeddi müxtəlif hekayənin sonunda oxuyursan və bilmirsən ki, hansı nəticəyə gələsən. Bu söz (Oğuznamə) burada Oğuz kitabı, yaxud Oğuz tarixi kimi tərcümə edilə bilməz. Əksinə, bunu oğuzlara əlavə yazı, yaxud oğuzlara həsr kimi aydınlaşdırmaq lazımdır. Əgər hər bir hekayə bütöv və bitkin olsaydı, bu oğuz tarixi adlanmalı idi. Ancaq müəyyən bir hadisə baş verdikdən sonra Dədə Qorqudun üçüncü bir şəxs kimi onu söyləməsi, hər dəfə yalnız tərif və xeyir-dualarla məhdudlaşır. Çox güman ki, “Oğuznamə” ifadəsinin tez-tez təkrar olunması bütün kitabın həmin adın verilməsinə xidmət edir. Ola bilsin ki, kitabın əvvəlki sahibi tərəfindən üz qabığından sonrakı ilk səhifədə Kitabı Qorqud adlandırılması ona görədir ki, o, Dədə Qorqudun xeyir-dualarla tez-tez peyda olduğunu görür. Mən isə bir neçə dəfə qeyd edib sübut etmişəm ki, Yaxın Şərqlilər öz ədəbi məlumatlarında, demək olar ki, heç vaxt dəqiq olmayıblar. Bütün bunlardan o qənaətə gəlmək olar ki, kitab üçüncü naməlum bir şəxs tərəfindən toplanmışdır. Bu ehtimalı doğruldan odur ki, söylənilən hadisələr açıq-aşkar tamamilə müxtəlif, bir-birindən fərqli dövrlərdən süzülüb gəlmişdir. Belə ki, Qara dəniz sahilindəki yunanlarla baş verən hadisələr və İç Oğuz Daş Oğuzun asi olması hadisələri çox sonralar, oğuzların soykökünün dövründəki hadisələr isə bir neçə min il əvvəl baş vermişdir. Burada da Dədə Qorqud iştirak edə bilməzdi. Bu ziddiyyət yuxarıda adı çəkilən müqəddimədən görünür: belə ki, burada Dədə Qorqudun axırıncı Oğuzları tanıya bilməsi əvəzinə, onun ilk Oğuzları tanıması söylənilir, çünki oğuz millətinin soykökü üç min ildən də çox əvvəl yaşamışdır (5).

“Belə ki, burada hələ də mövcud olan Osman sülaləsinin əsasını qoyan I Osmanın atası Ərtoğrulun vaxtına qədər olan dövrdən bəhs olunur. Bunu sübut etmək üçün mən Bizans tarixçilərinə istinadən deyə bilərəm ki, onların ilk hökmdarları Oğuz nəslindən olan Düz Alp (başqa cür Süleyman da adlanır – F.D.) yunanlarla mübarizələr apararaq kiçik bir vaxt ərzində güclü bir hakimiyyətə malik olur. Oğuz Alpin oğlu Ərtoğrulun dövründə Oğuzlar Tavriya (Kırım) daxilində çoxlu torpaqlar fəth edirlər. Nəhayət, onun oğlu Osman sülaləyə öz adını verir (Ştritter, Populyar xatirələr III c., s. 531-533). Dequiqnesin məlumatlarına görə də türkmən adlanan quzlar oğuzlarla eyni olmuşdur. Bunlardan bir neçə dəstə Avropaya getmiş və uzlar kimi tanınmışdır. Yəqin ki, bu uzlar Uzia ölkəsindən gəlmiş və bunlar bizanslar tərəfindən Qafqaza sıxışdırılmışdır (Ştritter. III c., s. 807). Türkmənlər, səlcuqlar da Xorasandan çıxıb orada məskunlaşmışlar. Bundan sonra onlar 1214-cü ildə I Osmanın babası Süleyman şahın rəhbərliyi ilə Kiçik Asiyaya ilk hərbi yürüşlərini ediblər. Lakin onlar monqollar tərəfindən geri oturdularaq Azərbaycana gəliblər. 1219-cü ildə Süleyman şah 5 minlik ordu ilə yenidən Kiçik Asiyaya hücum etmiş və Fəratda ölmüşdür. Onun oğlu Ərtoğrul səlcuqların ölkəsi İkoniumda hakimiyyətini möhkəmləndirmişdi. 1281-1287-ci ildə ölmüş və oğlu I Osman onun varisi olmuşdur (Dequiqnes. Hunların və türklərin tarixi. IV cild, s. 353)

Basat Təpəgözü öldürdüyü boyu bəyan edər. “Təpəgöz alnında bir gözü olan, bədən ölçüsünə və gücünə görə nəhəng adam kimi təsvir edilir. Hər fən Təpəgöz, yaxud gözü təpəsində olan bu adı (Scheit el-Auge) həmin gözü görə almışdır. Bu yunanlarda Siklop adlanan, xüsusilə, hər cəhətdən Homerinkinə oxşar olan və bizə başqa Sikloplardan daha çox məlumat verən bir varlıqdır” (5).

Oğuz siklopu. H.Dits hesab edir ki, oğuz siklopu yunanlardan deyil, əksinə, daha çox yunanlarınkı ondan əxz edilmişdir. Əgər yunanlarınkı qədim dövrə aid edilirsə, onda oğuzlarınkı da bir o qədər yeni deyil ki, Dədə Qorqudun müasiri hesab edilə bilsin. Çünki bu boyda Dədə Qorqud Təpəgözün yanına yalnız Oğuzlara qarşı düşmənçiliyini yox etmək üçün danışıqlar aparmağa göndərilir, həmçinin o burada ona görə peyda olur ki, Basat Təpəgözü öldürdükdən sonra şən nəğmələr qoşsun və xeyir-dualar söyləsin. Digər tərəfdən, boyun əvvəlində oğuzların soykökü (əcdadı) olan Oğuz xandan söhbət gedir, həmçinin başqa oğuz bəyləri də, ələlxüsus Siklopu öldürən, boyun qəhrəmanı Basatın atası Aruz Qoca onun müasiri kimi göstərilir. Bu yeni bir dəlildir ki, Dədə Qorqud yalnız zövq (əyləncə) üçün qədim dövrə aparılmışdır, çünki həm oğuz, həm də yunan Siklopunun uydurma kimi mövcudluğu çox asan olmuşdur. Baxmayaraq ki, onlar izah və dərk edilə bilməyən eyni qədim tarixi köklərə malik ola bilərdilər (6).

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqudun şəxsiyyəti. Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət olması ilə bağlı H.Dits fikirlərini belə izah edir: “Dədə Qorqud adlı adamın yaşadığına mənim şübhə etməyə heç bir əsasım yoxdur. Lakin o, yuxarıdakı girişdə deyilənlər və başqa faktların sübut etdiyi və “Oğuznamə”də göstəriləni kimi, hakimiyyəti öz atalarından ələ keçirən sonrakı oğuzlarla bir dövrdə yaşamışdır. Mən onun çox yaşlı olduğu üçün öz oğuzlarının ağıllı məsləhətçisi olmasına və onları tərifləməsinə artıq dərəcədə inanıram. Bunu onun baba, dədə, yaxud ata ləqəbi də sübut edir. Mən həmçinin əminəm ki, o, ata-babadan qalmış çoxlu qədim məlumatlar bilmiş, öz müasirlərinə nəql etmiş, yaxud indikindən tamamilə başqa bir formada qoyub getmişdir. Bildiyimiz kimi, xalq arasında Oğuz xandan bəri işlək olan atalar sözləri və əsas qayda-qanunlar ilk olaraq Dədə Qorqud tərəfindən toplanmış və Oğuznamədə yazılmışdır. Lakin şərqilərə məxsus bütün zaman dəyişikliklərinə baxmayaraq, Dədə Qorqudun özünü iki min il əvvəl baş vermiş hadisələrin şahidi, yaxud həmin dövrdə olan şəxsiyyətlərin müasiri hesab etməsini güman etmək qeyri-mümkündür. Mən əminəm ki, həmin kitab onun yazılı, yaxud şifahi məlumatlarına əsasən üçüncü bir şəxs tərəfindən qələmə alınmış və Dədə Qorqud onlarla bu dövrdə yaşamasa da, yaşlılar arasında gənc oğuzların məsləhətçisi, hörmət edilən və sayılan bir şəxs kimi verilmişdir. Məni buna əmin edən odur ki, Dədə Qorqud heç yerdə şəxsən özündən danışmır, həmişə məsləhətçi, yaxud xeyir-duaçı kimi peyda olur. Lakin əsl müəllif və toplayıcının dövrü haqqında bizdə məlumatın olmaması kitabın qədimliyinə şübhə yaratmamalıdır” (6).

Kitabın dili. Dits belə qənaətə gəlir ki, kitabın dili “girişdə” bəhs olunan Osmanlı sülaləsinin dövrünə aid olmayıb, ondan çox qədimdir. “Bu yalnız tatar-türk dilinin qarışığı ilə deyil, həmçinin müəllifin üslubunun bayağılığı və kobudluğu ilə sübut edilir. Belə ki, bunların hər ikisi (üslubun bayağılığı və kobudluğu) Osmanlı imperiyasından qədimdir. İlk vərəqin arxa tərəfindən bunun bir osmanlı tərəfindən belə adlandırılması güman ki, Oğuz dili haqqında fikrimi bildirdikdə daha aydın olacaqdır. Bu mənim “Oğuznamə”nin girişində təsvir etdiyim tatar-türk dilindən başqa bir şey deyildir (Asiya haqqında xatirələr. I cild, s. 165-166). Oğuzlar əvvəldən türk və tatarların birliyindən meydana gələn xalqdır, çünki Moqulun nəvəsi Oğuz xan bunların hər ikisini öz hakimiyyəti altında birləşdirmişdir (yenə orada, s.153).

Dits Siklopla bağlı iki ifadə işlədir: 1) Siklop həyatı; 2) Siklop oyunu. Bunlar mətnin arxaik ritual əsaslarını araşdırmaq üçün ipucları verməkdədir. Dits onu da qeyd edir ki, “burada bəzədilərək yaddaşlarda qalan, uydurulan və ailə xatirələri mövcuddur” (4). Bu da eposun öyrənilməsi üçün önəmli məsələlərdən biridir.

2. Bartoldla başlanan mərhələ. Bu mərhələdə abidə rus dilinə tərcümə edilir və rusdilli türkologiyanın tədqiqat obyektinə çevrilir. Bu sıraya rus alimləri V.V.Bartoldun, K.A.İnostantsevin, P.S.Spridonovun, İ.A.Aniçkovun, V.V.Velyaminov-Zernovun, A.Y.Yakubovskinin, V.M.Jirmunskinin, A.M.Kononovun və b. tədqiqatları da daxildir.

3. Kilisli Rifətlə başlanan mərhələ (1916). Bir çox əski türk yazılı abidələrinin nəşrə hazırlanmasında müstəsna xidmətləri olan şəxslərdən biri Kilisli Rifət müəllimidir. KDQ-nin də Türkiyədə nəşrə hazırlanmasında onun bir mətnşünas kimi böyük xidmətləri olmuşdur. Bu mərhələdə abidə Türkiyədə nəşr üçün hazırlanır. Məhərrəm Erkin və Orxan Şaiq Gökyay nəşrləri işıq üzü görür.

Abidə qardaş Türkiyədə daim elmi ictimaiyyətin diqqət mərkəzində olmuşdur. Türk alimlərindən O.Ş.Gökyayın, M.Erginin, F.Köprülünün, C.Öztellinin, Ə.İnanın, Ə.R.Yalmanın, P.N.Boratavın, F.Kırzioğlunun, İ.Z.Burdurlunun, M.Urazın, B.Ögəlin, Ə.Ərcilasunun, O.F.Sərtkayanın və b. araşdırmaları abidənin tədqiqinə öz töhfələrini vermişdir. Türkiyədə abidə üzərində tədqiqatlar bu gün də eyni uğurla davam etdirilir.

4. Həmid Araslı ilə başlanan mərhələ (1939). Abidə Azərbaycanda nəşr edilir və tədqiqatlara cəlb edilir. S.Əlizadə, F.Zeynalov nəşri ilə mətnşünaslıq istiqamətində önəmli işlər görülür.

Azərbaycanda abidənin 1980-ci illərə qədərki nəşr və tədqiq tarixini ümumiləşdirərək K.V.Nərimanoğlu yazır: “Azərbaycanda dastanların çapı H.Araslının adı ilə bağlıdır. O, abidəni 1939-cu ildə latın əlifbası ilə 1962-ci və 1978-ci illərdə yenidən nəşr etdirmiş və kitaba yazdığı müqəddimədə, eləcə də bir sıra əsərlərində dastanla bağlı bir sıra məsələlərə toxunmuşdur. “Dədə Qorqud” dastanlarının dili, bədiiyi, sənətkarlıq xüsusiyyətləri B.Çobanzadənin, Ə.Abidin, Ə.Dəmirçizadənin, Ə.Sultanlının, M.Təhmasibin, M.Seyidovun, H.Mirzəzadənin, T.Hacıyevin, V.Aslanovun əsərlərində geniş şərh olunmuşdur. Ş.Cəmsidov “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqlərkən” adlı kitabında dastanların yaranma tarixindən, onlarda əks olunan ictimai-tarixi hadisələrdən bəhs etmişdir” (5, 17). “Kitabi-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud”un dili milli filologiyamızın diqqət mərkəzində qalmaqdadır. “1976-cı ildə ADU-nun “Elmi əsərləri”nin ayrıca nömrəsi (11) “Kitabi-Dədə Qorqud”a həsr olunmuşdur. Son illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”un yaranma tarixinin, dilinin leksik-qrammatik xüsusiyyətlərinin və linqvopoetik cəhətdən araşdırılmasının (12;13;14) böyük əhəmiyyəti vardır” (10, 7). Abidə üzərində araşdırmalar müstəqillik dövründə daha geniş vüsət almış, poetika məsələlərinə də diqqət yetirilmişdir.

Mətnin tənqidi və ya tənqidi mətnin hazırlanması. 1939-cu ildə gerçəkləşən H.Araslı nəşrindən bu günə qədər mətndə bir sıra sözlərin oxunuşu, dəqiqləşdirilməsi, izahı və şərh məsələləri yer tutmaqdadır. H.Araslı, Ş.Cəmşidov və b. alimlər mətn üzərində uzun müddət işləmişlər və bir sıra çətin oxunan və ya anlamını itirmiş sözlərin bərpası istiqamətində axtarışlar aparmışlar. Bu sahədə fundamental fəaliyyət Samət Əlizadənin adı ilə bağlıdır. Çoxsaylı “Dədə Qorqud” nəşrləri içərisində onun hazırladığı mətn öz tekstoloji mükəmməlliyi ilə seçilir. E.Əzizov Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyasını tədqiq edərək “Dədə Qorqud” leksikasının bəzi məqamlarına aydınlıq gətirmişdir (30). B.Abdullanın “Dədə Qorqud”da quşlar, heyvanlar, rənglər və saylarla bağlı araşdırmaları vardır. Bu da öz növbəsində KDQ mətninin araşdırılması baxımından maraq doğurur. A.Hacıyev “Dədə Qorqud” jurnalında silsilə məqalələrlə “Dədə Qorqud”un leksik problemlərindən bəhs etmişdir. Müəllif bu araşdırmalarını ayrıca bir kitab kimi də nəşr etdirmiş və burada bir sıra mübahisəli məqamları araşdırmış, ilkin yazılış əsas götürülməklə tarixi leksikanın verdiyi faktlara istinadən bəzi söz, deyim və soylama parçalarının arxaik mənası şərh olunmuşdur. Beləliklə, KDQ mətninin öyrənilməsi məsələsi öz aktuallığını saxlamaqdadır.

Onomastik vahidlərin təhlili. KDQ-nin geniş araşdırıldığı istiqamətlərdən biri də onomastik vahidlərin təhlilidir. Burada antroponimlər və toponimlərə geniş yer verilir və adların Azərbaycan ərazisindəki anoloji vahidlərlə müqayisəsi əsas istiqaməti təşkil edir. B.Budaqovun toponimlərlə bağlı geniş araşdırması KDQ yer adlarının öyrənilməsi baxımından əhəmiyyət daşımaqdadır. Ə.Tanrıverdinin KDQ-dəki şəxs adlarına həsr olunmuş araşdırmaları da antroponimlərin tarixi səciyyəsinə aydınlaşdırmaq, linqvistik xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək yönündən dəyərlidir. Ayırı-ayrı adlarla bağlı araşdırmalar da aparılmışdır ki, bunların KDQ-nin leksikasının xüsusi adlar hissəsinin tədqiqində istifadə imkanları vardır. KDQ-dəki mövcud onomastik vahidlərin kəmiyyətə çox olmasına baxmayaraq, onların semantik xüsusiyyətləri, daşdıqları kodlaşmış məlumat olduqca zəngindir və çeşidli yönümlərdən təhlil oluna bilər.

Folklorda yaşayan adlar nominal leksik məna daşımaqla məhdudlaşmır, xüsusi poetik-semantik çəkiyə malik olur. Bu da onlara xüsusi söz qrupu kimi yanaşmağı və uyğun metodlarla təhlil etməyi zəruri edir.

Mətnin etimoloji və mifoloji təhlili. Bu yönümdə M.Seyidovun geniş araşdırmaları vardır. Bu tipli təhlillərin cazibəsi bir çox araşdırıcıları da bu yönümə çəkib gətirmişdir.

Mətnin tarixi-filoloji təhlili. Dilçilərin daha çox məşğul olduğu bu yönüm təhlillərin sayəsində abidənin leksikasının bir sıra qaranlıq məqamlarına aydınlıq gətirilmişdir.

Azərbaycanda abidəni ilk olaraq nəşrə hazırlayan H.Araslı bir sıra çətin anlaşılan sözlərə şərh vermişdir. Bu halda da bəzi leksik vahidlər haqqında təsəvvürlər aydınlaşmışdır. Abidənin dilini tədqiq edən Ə.Dəmirçizadə onun lüğət tərkibini də dəyərləndirmiş və təhlilə cəlb etmişdir. Onun tədqiqatının nəticələri sonrakı araşdırmaların əsasını təşkil etmişdir.

Ş.Cəmşidov abidənin tənqidi mətninin hazırlanmasında, mətndə olan sözlərin oxunuşu və şərh istiqamətlərində xeyli iş görmüşdür. Aparılan tədqiqatlar sonrakı nəşrlər üçün mətni daha dəqiq təqdim etmək imkanı qazandırmışdır. Mətnlərin düzgün oxunmasında, transkripsiya və transliterasiya olunmasında F.Zeynalovun və S.Əlizadənin hazırladıqları nəşrin xüsusi əhəmiyyəti vardır. 1988-ci ildə nəşr olunan bu kitabda leksik və leksikoqrafik problemlərin, lüğəvi vahidlərin qaranlıq məsələlərinin həllinə doğru ciddi bir addım atılmışdır. Bu nəşr “Dədə Qorqud” araşdırmalarında yeni bir mərhələnin əsasını qoydu.

5. Kamil Vəli Nərimanoğlu ilə başlanan mərhələ (1983). 1980-ci illərdə abidə BDU-da elmi elitənin diqqət mərkəzinə gəlir. Bir tərəfdən mətnşünaslıq araşdırmaları genişlənir, digər tərəfdən isə abidənin dili ilə bağlı tədqiqatlar yeni istiqamətləri əhatə etməyə başlayır. Bu dövərdə abidə ilə bağlı araşdırmaların əsas koordinasiyaedici mərkəzi BDU və onun dilçi alimləri olur. H.Araslıdan sonra Azərbaycanda abidənin araşdırılmasında böyük xidmətləri olan alimlərdən biri Kamil Vəli Nərimanoğludur. “Dastan poetikası” adlı əsərlə abidə üzərində aparılan linqvistik araşdırmalar ümumi-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ləşdirilir, poetika məsələləri elmi dövriyyəyə daxil edilir. Alimin KDQ ilə bağlı fəaliyyətində “Dədə Qorqud Ensiklopediyası”nın dil və poetika araşdırmaları baxımından xüsusi əhəmiyyəti vardır. Birincisi, ona görə ki, bu ensiklopediya ilk və uğurlu bir təcrübə idi. K.V.Nərimanoğlu və F.Bayatın iştirakı ilə uzun illər ərzində hazırlanmış bu ensiklopediyada “Dədə Qorqud” mətni verilmiş və mətndəki sözlərə elmi şərhlər yazılmışdı. Buradakı şərhlər və izahlar bir çox hallarda elmi oçerklərdən ibarət idi ki, bu da nəşrin elmi dəyərini daha da artırmış olur. İkincisi, ona görə ki, bu nəşrdə “Dədə Qorqud” mətni ən geniş bir şəkildə araşdırılmışdır. Abidənin lüğət ehtiyatlarının linqvistik və linqvopoetik baxımdan tədqiq olunması da çox ciddi bir hadisədir. Burada təqdim edilən məlumatlar, izahlar, şərhlər, oçerklər və məqalələr əksəriyyət etibarilə tamamilə yenidir və özündə dərin elmi informasiya daşımaqdadır. Ensiklopediyada görkəmli türkoloqlar T.Hacıyev, S.Əlizadə, K.V.Nərimanoğlu, N.Cəfərov, B.Abdulla, C.Bəydili və b. “Dədə Qorqud” sözlərinə verdikləri izahları geniş əks olunmuşdur.

Abidənin dili eyni zamanda folklor dilinin ən mükəmməl nümunəsidir. Bu gerçəkliyi K.V.Nərimanoğlu belə xarakterizə edir: “Hər şeydən öncə KDQ folklor dilinin təməl örnəyidir. Hər xalqın öz dilində yaranan folklor ana dilinin ədəbi yaddaşdır və əslində dildə olan hər sözün el dilində müəyyən, sabitləşən və dəyişən elə bir dəyəri var ki, məhz o dəyər sözün mahiyyətini açmaqda açar rolunu oynayır. Ən qədim sözlər, ana köklər folklor dilindən pərvazlanır. İlk folklor örnəkləri olan sehrli kəlmələr, söyləmələr, şaman nəğmələri, əmək və mərasimlərlə bağlı kəlmələr sözlü ədəbiyyatın bünövrəsidir” (23, 198). Dilin bütün təbii ehtiyatlarının və bədii şirələrinin toplandığı folklor dili haqqında düşüncələrini “Dədə Qorqud” nümunəsi timsalında izah edən alimə görə, “folklor dili, insanın qəzavü qədər, tanrı ilə, ilahi qüvvə ilə ünsiyyət dilidir. Folklor dili insanla insanın ən yetkin, doğrudur, təbii ünsiyyət yoludur. Folklor dilinin sadəliyi içində dilin sonsuz mürəkkəbliyinin potensial qüvvəsi – mayası yaşayır. Milli-etnik, etnoqrafik, psixoloji, estetik, sosioloji, antropoloji özəlliklərin qaynağı, məbədi olan folklor elə bir fenomendir ki, istər mifoloq, istər filosof, istərsə etnoqraf və ya yazıçı ondan yan keçə bilməz. Bu mənada türk folklorunun təbii ifadə forması kəmiyyət və keyfiyyət dəyərlərinin yekunu olan dastanlardır. Dastan sintezdir və özündə musiqi rəqs, hərəkət özəlliklərini birləşdirir (23,198).

6. Kamal Abdulla ilə başlanan mərhələ (1991). “Gizli Dədə Qorqud” əsəri ilə abidə müqayisəli araşdırmaya cəlb edilir, mifopoetika məsələləri aydınlaşdırılır. Təhlillər linqvistik mətnlə yanaşı mətnaltı səviyyələri də əhatə etməyə başlayır.

1991-ci il siyasi həyatımızda ilk növbədə bütün təlatüm və təzadları ilə bərabər müstəqillik ili kimi daxil oldu. Siyasi müstəqillik mənəvi müstəqilliyə də yol açmış və bu özünü milli-mənəvi dəyərlərə qayıdılda göstərməyə başlamışdı. Bu dövrdə humanitar elmlər tədqiq obyektlərini yenidən və yeni yanaşmalarla araşdırmağa başlayır. Ən dəyərli mənəvi abidəmiz olan “Dədə Qorqud”a da yaranmış yeni şəraitdə yenidən müraciət olunur.

Müstəqillik dövrünün qorqudşünaslıq sahəsində yazılan ilk müstəqil əsəri də 1991-ci ildə nəşr olunur. Bu Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” əsəridir. SSRİ-nin süqutu ərəfəsində yaranan nisbi “demokratiya” və “aşkarlıq” şəraitində başlanan milli-humanitar hərəkət milli mədəniyyəti yenidən araşdırmağa başladı. Bu sahədə milli humanitar elm elitasının xüsusi rolu olmuşdur.

K.Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud” əsəri həm dastanı dünya eposunun qədim nümunələri ilə, o cümlədən yunan eposu ilə, həm də zaman və şəraitlə əlaqəli araşdırmışdır. Burada tədqiqat bir çox məqamlara aydınlıq gətirmişdir. Zaman və şərait, cəmiyyət və dastan, kollektiv təfəkkür, təbiət-mədəniyyət qarşılıqlı əlaqəsi, mifoloji dünyadan mədəni dünyaya keçid, cəmiyyətdən insana keçid, mifdən yazıya keçid kimi anlayış və konseptlər izah olunmuşdur. Bu zaman dastan bu keçidi reallaşdırma vasitəsi kimi götürülmüşdür. Bütövlükdə, tədqiqatda ilk informasiya və dərinlikdəki informasiya, aşkar və gizli “Dədə Qorqud” təhlil olunmuşdur. Tədqiqatda obrazlı motivlənmənin yeni tipi aşkarlanır və binar oppozisiyalar müəyyənləşdirilir.

Termin yaradıcılığı uğurludur və onları elmi terminologiyaya lüğətlərinə daxil etmək olar. Buraya riyazi termin olan və “dəyişməyən” mənası verən “invariant” termininə adekvat olaraq “anavariant”, “binar oppozisiya” yerinə “qarşılaşdırma” və s. kimi terminləri aid edə bilərik.

Tədqiqat üzərində müşahidədən gəldiyimiz qənaətlər belədir: 1. “Gizli Dədə Qorqud” “Dədə Qorqud”u başdan sonadək alt qatda araşdıran ilk tədqiqatdır. 2.“Dədə Qorqud”u Avropa eposşünaslığı kontekstində araşdıran ən uğurlu araşdırmaçıdır. 3.Müstəqillik dövrünün ilk müstəqil qorqudşünaslıq araşdırmasıdır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

7. Heydər Əliyevlə başlanan mərhələ (1997). Abidə beynəlxalq arenaya çıxarılır, dünya səviyyəsində təqdim edilir. YUNESKO-nun qorunan qeyri-maddi mədəni irs siyahısına daxil edilir. Yuneskonun dəstəyi ilə beynəlxalq konfranslar keçirilir, KDQ ensiklopediyası və qorqudşünaslıqla bağlı onlarla tədqiqat nəşr edilir. Abidə üzərində araşdırmalar tematik və problematik baxımdan genişlənilir, yeni araşdırmalar meydana gəlir.

Abidənin 1300 illik yubileyinin beynəlxalq səviyyədə qeyd olunması yeni araşdırmalara və nəşrlərə təkan verdi və müxtəlif səpkili əsərlər elmi dövriyyəyə daxil oldu. Bu sırada “Dədə Qorqud” lüğətlərinin, “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının (23), lüğətlərin (6; 9) və çoxsaylı araşdırmaların xüsusi əhəmiyyəti qeyd olunmalıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının ulu abidəsidir, millətin müqəddəs mənəviyyət kitabıdır. On il öncə bu ulu kitabın 1300 illik yubileyini Milli Öndər Heydər Əliyev milli bayram kimi səciyyələndirib: “Bu gün Azərbaycan xalqı möhtəşəm “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun 1300 illiyini böyük bayram kimi təntənə ilə qeyd edir. Bu yubiley bizim üçün, bütün türk dünyası üçün, bəşər mədəniyyəti üçün müstəsna əhəmiyyəti olan tarixi bir hadisədir. Bu, bizim tarixi köklərimizə, milli ənənələrimizə, milli-mənəvi dəyərlərimizə, mədəniyyətimizə, elmimizə, xalqımızın çoxəsrlik tarixinə olan hörmət, ehtiram bayramıdır. Bu, bizim milli azadlığımızın, dövlət müstəqilliyimizin bayramıdır”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”u bütün türk xalqlarının böyük tarixi-mədəni abidəsi kimi dəyərləndirən Milli Öndər bunu xüsusi olaraq vurğulayırdı: “Azərbaycan xalqının, bütün türkdilli xalqların böyük tarixi abidəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” 1300 ildir ki yaşayır. Əgər 1300 ildən də öncə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının yaranması üçün xalqlarımızın nə qədər çalışdığını və nəhayət, bu tarixi abidəni yaratdığını nəzərə alsaq, onda təsəvvür edə bilərik ki, bizim xalqlarımızın nə qədər qədim tarixi, dərin kökləri və nə qədər zəngin mədəniyyəti vardır”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”u xalqın tükənməz mənəvi qidası kimi qiymətləndirən Milli Öndər deyirdi: “1300 il ərzində “Kitabi-Dədə Qorqud” bütün çətinliklərə, məhdudiyyətlərə baxmayaraq, 1300 il ərzində bizim xalqlarımıza mənəvi qida olmuş, onların yaşamasına, mübarizə aparmasına, öz milli məniyyətini dərk edib, hifz etməsinə daim yardım göstərmişdir”.

Milli Öndər “Kitabi-Dədə Qorqud”u türk mədəniyyətinin dünya sivilizasiyasına verdiyi böyük töhfə kimi səciyyələndirirdi: “Kitabi-Dədə Qorqud”un son üç ildə tədqiq, təbliğ olunması Azərbaycan xalqına çox böyük faydalar verdi. Biz öz tarixi köklərimizi, milli-mədəni irsimizi bir daha dərk etməyə başladığımız. Artıq biz dərk edirik ki, Azərbaycan xalqı, bütün türkdilli xalqlar dünya sivilizasiyasına nə qədər böyük töhfələr vermişlər. Bunların içərisində “Kitabi-Dədə Qorqud”un xüsusi yeri vardır”.

Milli Öndər “Kitabi-Dədə Qorqud”u ana kitabımız adlandırır: “Kitabi-Dədə Qorqud” bizim ana kitabımızdır. Dədə Qorqud bizim ulu babamızdır, əcdadımızdır. Biz fəxr edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi tarixi abidəmiz vardır, fəxr edirik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi ulu əcdadımız vardır”.

Milli Öndər “Kitabi-Dədə Qorqud”u milli birlik və sülh kitabı kimi səciyyələndirirdi: “Kitabi-Dədə Qorqud” xalqları, millətləri daim birliyə, sülhə dəvət edibdir. 1992-ci ildə Türkdilli Dövlətlər Birliyinin yaranması Dədə Qorqud vəsiyyətlərinin yerinə yetirilməsinin parlaq nümunəsidir. Biz dövlət müstəqilliyimizi əldə edəndən, milli azadlığımıza çatandan sonra bu birliyin təmin olunması üçün böyük imkanlar əldə etmişik və bu birliyin bizim xalqlarımız üçün nə qədər əhəmiyyətli olduğunu dərk etmişik”.

Milli Öndər “Kitabi-Dədə Qorqud”u milli həmrəylik qaynağı kimi xarakterizə edirdi: “Kitabi-Dədə Qorqud”un birliyə çağırışı bu gün hər birimiz üçün lazımdır. Dövlət müstəqilliyi yolu ilə gedən ölkədə, hüquqi, demokratik, dünyəvi dövlət quruculuğu aparən Azərbaycanda milli birlik, milli həmrəylik hər şeydən vacibdir”.

Milli Öndər bu möhtəşəm abidəni qəhrəmanlıq dastanı kimi dəyərləndirirdi: “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq dastanıdır. Biz “Kitabi-Dədə Qorqud”un vəsiyyətlərindən bu gün həyatımızda istifadə edərək, xalqımızda vətənə məhəbbət, sevgi, sədaqət, vətənpərvərlik hissələrini daha da artırırıq. “Kitabi-Dədə Qorqud” bu gün bizə çox gərəkliidir”.

Milli Öndər bu kitabı sülh və barışa dəvət edən mənəvi qaynaq olaraq səciyyələndirir: “Kitabi-Dədə Qorqud” insanları, xalqları sülhə, barışa dəvət edibdir. Bizim xalqımız bu gün “Kitabi-Dədə Qorqud”un bu vəsiyyətlərinə sadıqdır”.

Milli Öndər bu kitabı elmi, mədəni və mənəvi fikirlər abidəsi adlandırır: “Kitabi Dədə Qorqud” özündə böyük elmi, mədəni, mənəvi fikirlər cəmləşdirən abidədir”.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Milli Öndər abidənin tədqiqi perspektivlərini və prioritet istiqamətlərini də göstərir:

“İndiyə qədər “Kitabi Dədə Qorqud”un öyrənilməsi və bu günkü nəsilərə çatdırılması yolunda xeyli iş görülmüdü. Xüsusən, son üç il ərzində yubiley komissiyasının üzvləri, Azərbaycanın alimləri, tədqiqatçıları, yazıçıları, ictimai xadimləri tərəfindən görülən işlər yüksək qiymətə malikdir. Ona görə də bu gün, bu yubiley günü mən “Kitabi Dədə Qorqud”un tədqiqi, təbliği ilə məşğul olmuş və bu yubiley mərasimlərinə çox dəyərli elmi əsərlər, kitablar hazırlamış alimlərimizə, yazıçılarımıza, bütün vətəndaşlarımıza təşəkkür edirəm. Əmin olduğumu bildirmək istəyirəm ki, onlar bu yubiley tədbirlərindən ruhlanaraq öz elmi işlərini bundan sonra da davam etdirəcəklər. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının hələ açılmayan səhifələri, hələ bu günə qədər məlum olmayan fikirləri bundan sonra aşkar ediləcək, Azərbaycan xalqının bugünkü və gələcək nəsillərinə və bütün türk dünyasına çatdırılacaqdır”.

Milli Öndər abidənin yubileyinin qeyd olunmasının əhəmiyyətini milli prizmadan dəyərləndirir: “Kitabi-Dədə Qorqud” yubileyinin ən böyük mənası, əhəmiyyəti ondan ibarətdir ki, bu bizim milli azadlığımızı, dövlət müstəqilliyimizi, sərbəstliyimizi bir daha nümayiş etdirir. “Kitabi-Dədə Qorqud” vəsiyyətləri bizə deyir ki, daim müstəqillik yolu ilə getmək, Azərbaycanın milli azadlığını və dövlət müstəqilliyini əbədi etmək bizim hər birimizin qarşısında duran ali məqsəddir”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” üzərində aparılan araşdırmalar aşağıdakı istiqamətləri əhatə edir:

Mətnşünaslıq istiqaməti. KDQ mətni Bartold tərəfindən rus dilində hazırlanıb, lakin mətn onun sağlığında nəşr edilməyib. Sovet dövründə nəşr edilən bu mətn abidənin mükəmməl redaksiyalarından biri sayılmaqdadır. Türkiyədə 1916-cı ildə Kilisli Rifət tərəfindən köçürülən mətn Türkiyədə KDQ mətnşünaslığının əsas qaynağını təşkil etməkdədir. İndi Türkiyədə M.Erkinin, O.Ş.Gökyayın hazırladıkları KDQ mətnləri istifadə olunmaqdadır. Azərbaycanda H.Araslı və S.Əlizadə tərəfindən hazırlanan mətnlər geniş yayılmışdır. KDQ-nin dünyanın bir çox dillərində tərcümələri mövcuddur. Mövcud mətnlər içərisində S.Əlizadə redaksiyası daha mükəmməl hesab edilir. S.Əlizadə ölümündən az əvvəl (2001-ci ildə) KDQ-yə aid toplantılardan birində qeyd elədi ki, abidənin dilində təxminən 200-ə qədər sözün oxunuşunda mübahisəli məqamlar qalmaqdadır. Hazırda KDQ mətnində bəzi sözlərin doğru oxunması istiqamətində V.Zahidoğlunun, A.Hacıyevin, Ə.Tanrıverdinin fəaliyyətləri təqdirə layiq hesab edilməlidir. Ümid edirik ki, KDQ-nin bu günə qədər əldə edilən mətnşünaslıq nailiyyətlərinin əsasında yeni redaksiyada və daha mükəmməl şəkildə tənqidi mətni təqdim ediləcəkdir.

Linqvistik istiqamət. KDQ, şübhəsiz ki, həm də yazılı ədəbi dil örnəyidir. Hazırkı əlyazmaların tarixini XI yüzillik hesab edən tədqiqatçılar (Ş.Cəmşidov, T.Hacıyev) tamamilə haqlıdır ki, bu əlyazma da sonradan köçürülmüş variantdır. Dastanın dilində işlənmiş ərəb-fars sözləri, yazı mədəniyyəti ilə bağlı qəlib-klişelər, yazı üslubu ünsürləri bu abidəni həm də yazılı mədəniyyətin predmeti kimi zəruriləşdirir” (23,198). “Çoxqatlı, çoxlaylı KDQ leksikası mifik qatı, yazıyaqədərki qatı əhatə etməklə yanaşı, həm də türk-islam mədəniyyətinin intişar tapdığı zamanı, təcrübəni əhatə edir” (23, 199).

N.Cəfərovun, B.Abdullanın və b. tədqiqatçıların abidəni islam dini ilə əlaqəli araşdırmaları və bunlardan birincisinin boyları islama keçid kontekstində təqdim etməsi tamamilə özünü doğruldur.

Linqvostatistik istiqamət. KDQ mətni lüğəvi baxımdan da zəngin və rəngarəngdir. “Son araşdırmalara görə 3000-ə qədər (təxminən 2721) sözü əhatə edən KDQ leksikası Oğuz tarixini, dünyagörüşünü, düşüncəsini, həyat tərzini əhatə edir. KDQ dilində işlənən frazeoloji birləşmələr leksikanın tərkib hissəsi kimi ayrıca əhəmiyyət daşıyır. KDQ lüğətinin təsviri baxımından O.Ş.Gökyayın sözlüyü xüsusən əhəmiyyətlidir. Görkəmli qorqudşünasın zəngin materialı əsasında çağdaş tarixi leksikoqrafiyanın tələblərinə cavab verən, müqayisəli-tarixi metodun müasir sistemi üzrə hazırlanacaq «Dədə Qorqud sözlüyü», təəssüf ki, hələ də hazırlanmamışdır. Bu baxımdan KDQ sözlərinin tekstoloji baxımdan dəqiqləşdirilməsi (M.Ergin, Ş.Cəmşidov, O.Sərtqaya, T.Təkin, S.Əlizadə, V.Adilov, U.Karasoy...) sahəsində, KDQ sözlərinin leksik-semasioloji təhlili baxımından (T.Hacıyev, V.Aslanov, N.Xudiyev, İ.Məmmədov, M.Pənciyev...), dialektlərlə müqayisə baxımından (E.Əzizov) oğuz-qırpaq müvaziliyi baxımından (N.Cəfərov), statistik metodla öyrənilməsi baxımından (K.Vəliyeva, M.Mahmudov, C.Öztelli...), üslubi-poetik baxımından (K.Vəliyev, Ş.İbrayev, E.Əlibəy-zadə...), sözlərin mənşəyi baxımından (E.Piriyev, C.Öztelli), öyrənilməsi, tədqiqi baxımından aparılan araşdırmaları qeyd etmək zəruridir (23,199).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qorquşünaslıqda haqlı olaraq qeyd olunur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un mükəmməl leksikoqrafik təsvirini vermək üçün qrammatik, tarixi, etimoloji, frazeoloji, ideoqrafik, terminoloji və dialektoloji lüğətləri işlənib hazırlanmalıdır. Bu zaman sözün mövqə və sintaktik müstəqilliyi nəzərə alınmalıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”un leksikası belə yanaşma ilə işlənsə, onda dilin leksik səviyyəsini daha dolğun əks etdirən mənalı vahidlərin gerçək mənzərəsini yaratmaq mümkündür.

“1988-ci ildə “Yazıçı” nəşriyyatı “Kitabi-Dədə Qorqud”un olduqca mükəmməl, tam tənqidi mətnini çapdan buraxdı (tərtibçilər Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadədir). Tərtibçilərin göstərdiyi kimi bu nəşr “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1978-ci il nəşri ilə müqayisədə çox fərqlidir. Yeni nəşrdə ərəb-fars sözləri müasir tələffüz qaydalarına uyğunlaşdırılmadan verilmiş, tarixi fonetika cəhətdən maraqlı doğuran söz kökləri, eləcə də leksik-qrammatik şəkilçilər əlyazmada olduğu kimi saxlanılmışdır. Qədim oğuz dilində sözün əvvəli və sonu üçün səciyyəvi olan cingiltili samitlər təbii formada verilmişdir” (7, 5). Mətnin belə dəqiq oxunuşu onun linqvopoetik xüsusiyyətlərinin də dəqiq tədqiqinə yardım etmiş olur.

AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunda professor A.Axundovun redaktorluğu ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”un mükəmməl leksikoqrafiyasını əks etdirən izahlı lüğət nəşr olunandan sonra abidənin leksik mənzərəsi bir qədər də aydınlaşmış oldu. Əvvəlki nəşrləri dəyərləndirən redaktor yazır: “Məşhur türk qorquşünası Orxan Şaiq Gökyayın öz “Dedem Korkudun kitabı”na (İstanbul, 1973) əlavə etdiyi lüğət nə qədər mükəmməl olsa da, leksikoqrafik əsərdən daha çox tarixi-müqayisəli araşdırma səciyyəsi daşıyır. Digər görkəmli qorquşünas alim Həmid Araslinin “Kitabi-Dədəm Qorqud”unda (Bakı, 1962) verilmiş lüğət isə daha çox geniş oxucu kütləsinə mənası aydın olmayan sözləri əhatə edir və cəmi 370 sözdən ibarətdir” (8, 5). Bu lüğətdə 2400-ə yaxın (2392) sözün izahı verildiyi qeyd olunur (9, 4). Lüğət leksikoqrafik yönümlü olduğundan sözün semantik sahəsini tam əhatə etmir. Müqayisə üçün qeyd edək ki, M.Kaşqarlıın “Divan”ında K.Brokkelman 7793, B.Atalay 8783, S.Mütəllibov isə 9222 söz və söz birləşməsi olduğunu müəyyənləşdirmişlər (17, 153).

“Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin leksik tərkibinin səciyyəsi əski yazılı abidələrin lüğət tərkibi ilə müqayisəsi zamanı da aydınlaşır. Yusif Xas Hacib Balasaqunlunun yazdığı “Qutadqu Bilig” poemasının lüğət tərkibi də bu baxımdan diqqəti çəkir. Poemanın dili üzərində araşdırma aparan R.Əsgər yazır: “Qutadqu Bilig” poemasının “indeks” cildində verilən baş sözləri bir-bir saymaqla apardığımız hesablamalara görə, Yusif Xas Hacib öz əsərində 2.965 sözdən istifadə etmişdir” (27,151). Burada işlənən sözləri daha dəqiq hesablayan araşdırıcıya görə əsərin lüğət tərkibinin 2.985 sözdən ibarət olduğu müəyyənləşdirilmişdir. “Həcm və dövr etibarilə bir-birinə yaxın olduqlarını nəzərə alaraq “Qutadqu Bilig”lə “Kitabi-Dədə Qorqud”un lüğət tərkibini müqayisə etdikdə maraqlı nəticələrlə qarşılaşırıq. Əvvəlki qayda üzrə “Kitabi-Dədə Qorqud”un lüğət tərkibini müqayisə etdikdə maraqlı nəticələrlə qarşılaşırıq. Əvvəlki qayda üzrə “Kitabi-Dədə Qorqudun izahlı lüğəti”ndəki sözləri tək-tək sayaraq burada 2.470 söz olduğunu təsbit etdik. Bu da “Qutadqu Bilig”də olduğundan 515 söz azdır. Mənsubiyyət etibarilə sözlərin milli tərkibinə gəlincə, apardığımız hesablamalara görə “Kitabi-Dədə Qorqud”da 362 ərəb sözü işlənmişdir ki, bu da “Qutadqu Bilig”dəki ərəb sözlərindən cəmi bir vahid artıqdır. Dastanlarda fars dilinə mənsub sözlərin sayı 136-dır. Bu, “Qutadqu Bilig”də olduğundan (88 söz) təqribən 50 faiz çoxdur. Türk və qeyri-türk sözlərinin nisbəti “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında 501 ərəb və fars sözüə qarşı (362 ərəb sözü+ 136 fars sözü+3 qarışıq ərəb-fars tərkibi) 1969 türk sözü və yaxud 80:20 faiz təşkil edir. Deməli, dastanlarda hər beş sözdən biri qeyri-türk mənşəlidir. Halbuki bu rəqəm “Qutadqu Bilig”də 15 faizdir, başqa ifadə ilə, hər 6 sözdən biri qeyri-türk sözüdür. Yeri gəlmişkən, deyək ki, Ə.Dəmirçizadə vaxtilə dastanların lüğət tərkibindən bəhs edərək yazmışdır: “Dədə Qorqud” dastanlarında əsasən 350 ərəb mənşəli, 136 fars mənşəli söz işlənmişdir ki, bu sözlərin hamısı məzmun etibarilə bir cür deyildir” (1, 125). C.Öztellinin hesablamasına görə KDQ dilində 559 ərəb-fars mənşəli söz işlənmişdir (47). Tofiq Hacıyev də “Kitabi-Dədə Qorqud”da ərəb-fars mənşəli 559 söz hesablamışdır (12, 82). Bu sözlər daha çox dini terminlər, islami anlayışları ifadə edən kəlmələr və termin xarakterli digər sözlərdir. E.Piriyev həmin sözlərin 194-nün fars mənşəli olduğunu müəyyənləşdirmişdir (49). Ərəb-fars mənşəli sözlərin böyük bir qismi çağdaş türk dillərində, o cümlədən Azərbaycan türkcəsində bu gün də işlənməkdədir.

Qorquşünaslıqda belə bir fikir mövcuddur ki, ərəb-fars mənşəli sözlər əlyazmaların köçürülməsi ilə bağlı sonrakı əlavələrdir. Şübhəsiz ki, dastanın arxaik mətnində ərəb-fars sözlərinin olmaması təbiidir. Ancaq dastan yazıya alınana qədər islam mədəniyyətinin təsirinə məruz qalmışdır. Bu sözlərin

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

əlavəsi, mətnə daxil olması türk-islam mədəniyyətinin oturuşması prosesinin inikasıdır. Söhbət arximəndən deyil, mövcud məndən gedir. Hər hansı söz abidəsinin öz mövcudluq səviyyəsində öyrənilməsi zəruridir. Qorqudşünasların hesablamalarına görə işlənmə faizi 85% olan türk sözləri və işlənmə faizi 15% olan ərəb-fars sözləri KDQ mətninin mənşə baxımından leksikasının mexanizmini anlamaq üçün önəmlidir. K.V.Nərimanoğlu qeyd edir ki, qorqudşünaslıqda KDQ leksikasında erməni sözləri məsələsi də var. Bu baxımdan filologiya elmləri doktoru R.A.Baqramyanın «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dilində erməni sözləri» adlı məqaləsi diqqəti cəlb edir(50). Məqalənin məğzi ondan ibarətdir ki, qonşu Azərbaycan xalqının abidəsinə ortağ həyat tərzinə malik erməni xalqının çoxlu sözləri keçmişdir. Müəllif dastanın məhz Qafqaz arealına, azərbaycanlılara aid olmasını erməni sözlərinin varlığında görür. Və qeyd edir: «Bu sözlərin böyük bir qismi hələlik mübahisəli olduğu üçün onların 19-nu göstəririk». Tədqiqatçı həmin sözlərin dastanlarda neçə dəfə işləndiyini saymış, Azərbaycan türkcəsi ağızlarında onları axtarmış və erməni dilinin etimoloji lüğətinə söykənərək onların erməni dilinə məxsus olması fikrini irəli sürmüşdür. Azərbaycan filoloqları həmin məqalənin qeyri-elmi, qərəzli mövqedən yazıldığını açıqlayan yazı çap etmişdir (51). R.A.Baqramyanın erməni mənşəli hesab etdiyi sözlər bunlardır: al, qut, orğan, qıvanmaq//güvənmək, qırvaşmaq//qarvaşmaq, çürümək, gənəz, sur, sünük, ərquru, qoru, şu, dadı, gəlisə, xaç, təkur, pilon, holi, aznavur.

Bu sözlərin əksəriyyəti türk mənşəlidir. Etimoloji araşdırma aparmadan da bunu müəyyənləşdirmək çətin deyil. Xüsusilə, Sibir türklərinin dilində işlənən bu sözlər və onların törəmələrinin türk mənşəli olması heç bir şübhə doğurmur. Fars mənşəli kəlisə, xaç, yunan-latın mənşəli pilon, gürcü mənşəli aznavur və s. sözlərin süni şəkildə erməniləşdirilməsi elmi əsasdan məhrumdur.

Ramiz Əsgərin yazdığına görə “Kitabi-Dədə Qorqud”da ərəb sözlərinin xüsusi çəkisi 14,6 faiz, fars sözlərinin xüsusi çəkisi isə 5, 4 faiz təşkil edir. Halbuki, “Qutadqu Bilig”də bu rəqəmlər müvafiq olaraq 12 faiz və 3 faizdir (27, 157).

Aşağıdakı cədvəldə də iki abidənin lüğət tərkibi müqayisə olunmuşdur:

Abidə	cəmi	türkcə	ərəbcə	farsca
QB	2.985	2.526 85%	361 12%	88 3%
KDQ	2.470	1.969 80%	362 14%	136 5,4 %

(27, 157).

“Oğuznamə” sübut edir ki, XI-XII əsrlərdə – Azərbaycanda ərəb və fars dillərinin zorakı yazılı dil hüququnu ələ keçirdiyi bir vaxtda, hətta çox-çox əvvəllər oğuz dili ədəbi-bədii fəaliyyətdə olmuş, zəngin bəşəri mündəricəsi, ictimai-tarixi kəsəri, yüksək ədəbi-estetik səviyyəsi ilə seçilən ədəbiyyat yaratmışdır. XI əsr İrən şairi Mənuçöhr Damğaninin beyti də bu faktı təsdiq edir: “Be rah-e torkmana ke xubtər qui, To şeir-e torki bər xan mərə vo şeire ğuzi” (tərcüməsi: Mənə o türkmənsayağı yaxşı dediyin türk və oğuz şeirindən oxu)” (33, 124).

“Oğuznamə”nin mətn tərkibi mütləq mənada yekcins deyil. Göstəriləndiyi kimi, əlyazmanın əhatə etdiyi pəremik vahidlər içərisində az miqdarda qanadlı ifadələr, aforizmlər, ibarələr, yazılı ədəbiyyatdan alınmış nümunələr də var. Dilçilik və folklorşünaslıq planında bunların bəzisi çətin şərhlə gəlir, yəni nə məqsədlə, hansı mənşə və mənbədən gəldiyi naməlum qalır. Belə nümunələri müasir təfəkkürlə qavrayıb mənalandırmaq doğru olmaz” (32, 12).

“Oğuznamə”nin nadir faktları dil tarixi və folklorşünaslıq tədqiqatları üçün bənzərsiz örnəklərdir. Bu səpkidə abidənin nüvəsi olan qədim leksik qatdakı vahidlər xüsusilə diqqəti çəkir. Təsadüfi deyil ki, müasir nəşrlərdəki pəremilərdə rast gəldiyimiz qoca, baba, qarı, igid, oğlan kimi ümumişlək sözlər “Oğuznamə”dəki arxaik mənə çalarlarını (kişi, yaxud ər, ata, arvad, cavan, uşaq, yaxud oğlan uşağı-S.Ə.) artıq itirmişdir.

İ.Şıxıyeva abidənin linqvostatistik xüsusiyyətlərindən bəhs edərək leksik paralelləri araşdırmışdır. Müəllifə görə “abidənin dilində işlənmiş alınma və türk mənşəli sözlərin paralelləri üç qrupa ayrılmışdır: 1. Hər iki komponenti türk mənşəli leksik paralellər; 2. Komponentlərindən biri türk, digəri alınma sözlərdən ibarət olanlar; 3. Hər iki komponenti alınma sözlərdən ibarət olanlar. Hər iki komponenti türk mənşəli leksik paralellər dastanın dilində çoxluq təşkil edir: aqça-para (aqça sözü dastanın dilində 22 dəfə, para isə 9 dəfə işlənmişdir); ayıtmaq, demək, söyləmək (ayıtmaq 816, demək 1183, söyləmək 147 dəfə işlənmişdir); al-qırmızı-qızıl (al 59, qırmızı 3, qızıl 26 dəfə təsadüf edilmişdir); aş-yemək (aş 10, yemək 27 dəfə müşahidə edilmişdir); bəbək (9)-uşaq (2); qayıрмаq (10)-qorxmaq (14); qılmaq (63)-etmək (65); düş (1); yuxu (16); yaşmaqqlanmaq (1); gizlənmək (9); kəpənək

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(7)-qalxan (4); getmək (59)- varmaq (456); sağ (40)- əsən (19) və s. Leksik paralellərin bir qismi yanaşı işlənmişdir: ağır-ulu (1); ağırlamaq-əzizləmək (3); ağlamaq-bozlamaq (2); buğa-sığın (1), var-get (2); qatı-möhkəm (1); qorxmaq-qayıрмаq (1); sağ-əsən (8); soylar-aydar (1) və s. İkinci qrupa aid olan leksik paralellər: av (20)-şikar (1); adaxlu-nişanlı (adaxlu 2, nişanlı 4 dəfə təsadüf edilmişdir); ağır (12)-əziz (15)-ulu (36); adam (87)-kişi (40)-ər (101); ayaq (15)-sürahi (1); binar (13)-çəşmə (2); möhkəm (3)-bərk (15)-qatı (39); Tənri (58)-Allah (61)-Yaradan (13)-qadir (4)-təala (17), ün (8)-avaz (5)-səs (1)-hənir (2) və s. Komponentlərindən biri türk, digəri alınma sözlərdən ibarət yanaşı yazılan leksik paralellər: axirət-son (1); qadir-tənri (4); qatı-möhkəm (1); əql-us (1); əsl-kök (1); tənri-təala (4); şən-şadman (1). Burada rast gəldiyimiz alınma sözlər ya olduğu kimi, ya da dilimizin qanunlarına uyğunlaşaraq müasir ədəbi dilimizdə ümumişlək sözlərə çevrilmişlər. Üçüncü qrupa daxil olan leksik paralellər aşağıdakılardır: erməğan (4)- bəxşiş (2)-pay (4); zərb (13)-qüvvət (12); izzət (4)-hörmət (2); kəmal (2)-əql (13); məsləhət (9)-vəsiyyət (2); ögit (2)-məsləhət (2). Hər iki komponenti alınma olub yanaşı yazılan leksik paralellər: allah-təala (14); qadir-allah (1); izzət-hörmət (1); murad-məqsəd (3). Göstərilən leksik paralellərin bəzi türk mənşəli komponenti dilin sonrakı inkişaf mərhələlərində aradan çıxmış, alınma variantı özünə vətəndaşlıq hüququ qazanmışdır. Lakin buna baxmayaraq türk mənşəli leksik paralellər “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin dilində çoxluq təşkil edir. (28, 8-9).

Tarixi-müqayisəli istiqamət. Abidənin bu istiqamətdə öyrənilməsində Ə.Dəmirçizadənin, Ə.Sultanlının, M.Təhmasibin, B.Nəbiyevin, Y.Qrayevin, V.Vəliyevin, P.Əfəndiyevin, A.Nəbiyevin, T.Hacıyevin, E.Əlibəyzadənin, İ.Abbaslının, M.Cəfərlinin, S.Paşayevin, R.Rüstəmzadənin, C.Nağıyevin, B.Abdullanın, K.Vəliyevin, K.Abdullanın, İ.Həbibbəylinin, Ü. Nəbiyevanın, Y.İsmayılovanın, M.Məmmədovun və b. xidmətləri qeyd olunmalıdır.

Mifoloji istiqamət. KDQ-nin mifologiyası ilə bağlı araşdırmaların ilk nümunələri Azərbaycanda Mirəli Seyidov, Məmməd Hüseyn Təhmasib, Ağayar Şükürov, Bəhlul Abdulla, Kamal Abdulla və başqaları tərəfindən təqdim edilir. Müstəqillik dövründə KDQ-yə diqqətin artması ilə mifoloji yönümlü araşdırmaların da həcmi genişlənir. Kamal Abdullanın “Gizli Dədə Qorqud”u ilə bu yönündə aparılan araşdırmaları daha da sürətləndirir. Yeni açılan istiqamətlər, mətn altı və mətn əhatəsi ilə öyrənmə yeni araşdırmalar üçün əlverişli zəmin yaradır. Cəlal Bəydilinin, Ramazan Qafarlının, Rüstəm Kamalın, Füzuli Bayatın, Muxtar Kazımoğlunun, Seyfəddin Rzasoyun və b. araşdırmaları ilə Dədə Qorqud boylarının mifoloji kontekstdə öyrənilməsi sahəsində ciddi addımlar atılır. M.Kazımoğlunun “Folklorda obrazın ikiləşməsi”, S.Rzasoyun “Oğuz mifologiyası” əsərləri buna nümunə göstərilə bilər.

Poetika istiqaməti. KDQ-nin poetikası K.V.Nərimanoğlu, N.Cəfərov, A.Hacıyev, R.Qeybullayeva, M.Kazımoğlu, K.Əliyev, O.Əliyev və b. tərəfindən araşdırılmışdır. Qorqudşünaslıq son illərdə T.Orucov, A.Əhmədli, Q.Sayılov, N.Qurbanov, A.İslamzadə və b. tərəfindən yeni tədqiqatlarla zənginləşmişdir.

KDQ aşığı yaradıcılığı ilə əlaqəli şəkildə də araşdırılmışdır. Buraya Q.Namazovun, M.Həkimovun, H.İsmayılovun, M.Qasımlının, M.Allahmanlının və b. araşdırmaları daxildir.

Ritualşünaslıq istiqaməti. KDQ araşdırmalarında nisbətən yeni sahə təşkil etməkdədir. Doğrudur, M.H.Təhmasibin, B.Abdullanın mərasim folkloru ilə bağlı tədqiqatlarında məsələyə müəyyən qədər toxunulur. Lakin bütövlükdə KDQ-də arxaik ritualın yeri və rolu olduqca az öyrənilmişdir. Son illərdə M.Kazımoğlunun, C.Bəydilinin, F.Bayatın, S.Rzasoyun, R.Qafarlının, R.Əliyevin, A.Xəlilin, E.Abbasovun araşdırmalarında KDQ-nin ritual kontekstində öyrənilməsinə təşəbbüs göstərilmişdir.

Hazırda AMEA Folklor İnstitutunda “Kitabi-Dədə Qorqud” obrazları ilə bağlı M.Kazımoğlu, poetik strukturlarla bağlı K.Əliyev, nağıllarla bağlı O.Əliyev, oğuz epik ənənəsi ilə əlaqəli F.Bayat, oğuz dünya modeli ilə bağlı S.Rzasoy, mifoloji obrazlarla bağlı C.Bəydili, nitq janrları və davranış formulları ilə bağlı R.Kamal, arxaik ritual və janr əlaqələri ilə bağlı A.Xəlil, epik qəhrəman problemi ilə bağlı E.Abbasov, “Oğuznamə” ənənələri ilə əlaqəli Ə.Əsgər, şəxs adları ilə bağlı Ə.Tanrıverdi, söyləyici ilə bağlı A.Əhmədli, İslam dini ilə bağlı Q. Sayılov və b. maraqlı araşdırmalar aparmaqdadırlar.

QAYNAQLAR

1. Dəmirçizadə Ə. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə, Bakı, “Maarif”, 1979
2. Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, “Elm”, 1999

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

3. Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü. Bakı, "Elm", 1999
4. Əlizadə S. "Kitab" haqqında təzə söz. Xəlilov P. "Kitabi-Dədə Qorqud" - İntibah abidəsi. Bakı, "Gənclik", 1993, s. 3-5
5. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı, "Yazıçı", 1984
6. "Kitabi-Dədə Qorqud" dilinin statistik təhlili. Bakı, "Elm", 1999
7. Mahmudov M. Bir neçə söz. "Kitabi-Dədə Qorqud"un statistik təhlili. Bakı, "Elm", 1999, s. 5-7
8. Axundov A. Ön söz. "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, "Elm", 1999, s. 5-6
9. "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti. Bakı, "Elm", 1999
10. Zeynalov F. Əlizadə S. Tükənməz xəzinə /Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, "Yazıçı", 1988, s. 5-28
11. ADU "Elmi əsərləri"(dil və ədəbiyyat seriyası), Bakı, 1976, №4
12. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. Bakı, ADU, 1976
13. Əlibəyazadə E. Ədəbi şəxsiyyət və dil. Bakı, "Yazıçı", 1982
14. Vəliyev K. Azərbaycan dilinin poetik sintaksisi. Bakı, ADU, 1981
15. Cəfərov N. Genezisdən tipologiyaya. Bakı, BDU, 1999
16. Bağırov Q. Azərbaycan dilində fellərin leksik-semantik inkişafı. Bakı, "Maarif", 1971
17. Xəlil A. Mahmud Kaşqarlının "Türk dillərinin divanı kitabı"nda ədəbi mətnlər. Bakı, "Səda", 2001
18. Бартольд В.В. Книга моего деда Коркута. Баку, 1999
19. Hacıyev T. Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi, Bakı, "Maarif", 1983
20. Erkin M. Dede Korkut Kitabı, 1. Giriş-Metin-Faksimile, Ankara, 1958
21. Gökyay O.Ş. Dedem Korkutun kitabı, İstanbul, 1973, s. CCLXVII
22. Sertkaya O.F. Dede Korkut Kitabı, Dresden nüshasının "Giriş" bölümü, İstanbul, "Ötüken", 2006
23. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. Bakı, "Yeni nəşrlər evi". 2000, II cild.
24. İbraev Ş. Poetika oquzskoqo qeroičeskoqo eposa. Almatı, "Qılım", 1997
25. Əsgər R. Qutadğu Bilig. Bakı, Elm, 2003
26. Şıxıyeva İ. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının linqvostatistik xüsusiyyətləri. Namizədlik dissertasiyasının avtoreferatı. Bakı, 1995
27. Rəsulov R. "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası (metforik arxetiplər). Namizədlik dissertasiyasının avtoreferatı. Bakı, 1995
28. Əlizadə S. Müdrikliyin sönməyən işığı. Oğuznamə. Bakı, "Yazıçı", 1987, s. 3-17
29. Anar. Dədə Qorqud dünyası, "Azərbaycan" jurnalı, 1985, sayı 11
30. Əzizov E. Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası. Bakı, 1999
53. Tanrıverdi Ə. "Kitabi-Dədə Qorqud"un söz dünyası, Bakı, Nurlan, 2007
31. Öztelli C. Dedem Korkut Kitabının Dili Üzerine Bir Deneme, «Bilimsel Bildiriler - 1972», Ankara, 1975, s. 203-207.
32. Pirişev E. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarının dilində fars sözləri (avtoreferat), Bakı, 1989.
33. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və Oğuz Kağan dastanı. Bakı, «Sabah», 1993
34. Китаби-Деде Горгуд. Баку, Язычы, 1988
35. Xəlil A. "Kitabi-Dədə Qorqud"un semiotikası// Türk dastanları türk xalqlarının ədəbi keçmişidir. Beynəlxalq elmi konfransın materialları, Qafqaz Universiteti, Bakı, 2004
36. Şıxıyeva İ. KDQ-də şəxs adlarının linqvostatik xüsusiyyətləri. "Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı problemləri". Bakı, 1993
37. Çobanov M. Osnovı Azerbaydjanskoy antroponimiki. Bakı, 1995
38. Hacıyev T. Kitabi-Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, 1999
39. Seyidov M. "Dədə Qorqud boylarının mənşəyinə dair". "Azərbaycan" jurnalı. Bakı, 1968, sayı 6
40. Seyidov M. Bəzi abidələrdə və xalq yaradıcılığı nümunələrində adqoyma adətinin qalıqları haqqında mülahizələr. AŞXƏDT. Bakı, V kitab, 1977
41. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı, Elm, 2000
42. Vaynşteyn S. İ. Liçnie imena, terminı rodstva I prozvişa u tuvintsev. Onomastika, Moskva, Nauka, 1969, s. 125-133

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

43. Kniqa moeqo Deda Korquda. Oquzskiy qeroiqeskiy epos. Perevod akademika V.V. Bartolda. M.-L. AN SSSR, 1962
44. Cəmşidov Ş. "Kitabi Dədə Qorqud"u vərəqləyərəkən, Bakı, Kənclik, 1969
45. Sadıqov Z. Azərbaycan dilində şəxs adları (Namizədlik dissertasiyası), Bakı, AEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu, 1975
46. Drevnetyurkskiy slovar. L., Nauka, 1969
47. Xəlil A. "Dədə Qorqud kitabı"nda prezentativ formullar və arxaik aydım janrı/ Dədə Qorqud, 2009, sayı 2, Bakı, s. 59-63
48. Abdullayev K. Gizli Dədə Qorqud. Bakı, 1991
49. "Kitabi-Dədə Qorqud"un izahlı lüğəti, Bakı, 1999
50. Vəliyev K. Azərbaycan dilinin poetik sintaksisi, Bakı, ADU nəşri, 1981
51. Koroglu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu, Bakı, 1999
52. Vəliyeva K.A., Mahmudov M.Ə., Pines V.Ə., Rəhmanov J.Ə. Sultanov V.S. "Kitabi-Dədə Qorqud"un statistik təhlili, Bakı, Elm, 1999
53. Tanrıverdi Ə. "Kitabi-Dədə Qorqud"un söz dünyası, Bakı, Nurlan, 2007
54. Paşa A. Azərbaycan şəxs adları. Bakı, Maarif, 1996
55. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983
56. Abdulla B. "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası. Bakı, 1999
57. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. (I hissə). Bakı, Turan, 2002
58. Dits F.H. Təpəgöz, yoxsa oğuz siklopu. (tərcümə edəni T.İ.Kazımov), Folklor və etnoqrafiya, 2014, s. 3-17

Agaverdi Halil

THE DEVELOPMENT LEVELS AND DIRECTIONS OF GORGUD-STUDY

Summary

In the article the investigation history of the monument "The Book of Dede Gorgud" is studied. The investigation history of the monument beginning in 1815 by Henrix Fredric fon Ditz and the continuation of it was reviewed in a short form. As a result of the investigation the main levels and directions of the studying the monument are determined.

Key words: "The Book of Dede Gorgud", level, direction, review

Агаверди Халил

**ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ И НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ЭПОСА
«КНИГИ ДЕДА КОРКУДА»**

Резюме

В статье рассматривается изучение истории исследования памятника "Книга Деде Горгуд". Сделан краткий обзор история исследования памятника, которая начинается в 1815 году Генрихом Фредериком фон Дицем и продолжались до сегодняшнего дня. В результате исследования основные этапы и направления изучения памятника определяются.

Ключевые слова: "Книга Деде Горгуда", этапы, направление, обзор.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ali Duymaz
Professor Doktor
Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
e-mail: ali_duymaz@hotmail.com

DEDE KORKUT KİTABI'NDA BİR DEV: “ARŞUN OĞLU DİREK TEKÜR”

Giriş

Dede Korkut Kitabı'nın Dresden yazmasının yedinci boyu “Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyu”, Vatikan yazmasının ise beşinci boyu “Hikâyet-i Kazılık Koca Oğlu Yigenek Bey” başlığını taşımaktadır. Her iki yazmada da ortak olan bu hikâyeye, Dede Korkut Kitabı'nın en kısa hikâyesi olmakla birlikte motif bakımından oldukça yoğun bir hikâyedir ve taşıdığı ilgi çekici motiflerin çözümlenmesi anlamında oldukça geri planda kalmıştır.

Asıl itibarıyla Bayındır Han'ın veziri Kazılık Koca'nın oğlu Yigenek'in, tutsak olan babasını deve benzer bir “tekür”ün elinden kurtarıp alp oluşunun macerasını anlatan bu hikâyede, Yigenek'in dayısı Emen çerçevesinde akrabalık ilişkilerinden biri olan “dayı”lık kurumu da tartışmaya açılmaktadır. Aynı şekilde “ulufeci” savaşıllığın eleştirisi de bu hikâyenin işlediği temlerden biridir. “Şarabın itisi” alınca çıkan Kazılık Koca gibi bir vezirin, Bayındır Han'dan destur alarak akına gidişi ve tutsak düşmesi, akli başındayken karar alması gereken bir vezirin töre tarafından cezalandırılması olarak mı yoksa Bayındır Han'ın herhangi bir gerekçeyle vezirini sınaması olarak mı değerlendirilmelidir? Metin altı okumalarına göre Yigenek'in bir tartışma sırasında kendisinden babasının tutsak olduğunu öğrendiği Salur Kazan'ın kardeşi Kara Göne'nin oğlu Kara Budak ile veya Kazılık Koca ile Kara Göne arasında ailevi veya siyasi bir rekabetten de söz edilebilir mi? Bu gibi soruları daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak biz bu bildiriye de bu soru veya sorunlar üzerinde durmayacağız. Tepegöz'ün gölgesinde kalmış bir “dev” olarak tanımlayabileceğimiz Arşun Oğlu Direk Tekür'ü konu alacağız.

Bilindiği üzere Dede Korkut Kitabı'nda Kazılık Koca Oğlu Yigenek boyunda düşman tiplmesi olarak Arşun Oğlu Direk Tekür anlatılmaktadır. Karadeniz kıyılarındaki Düzmürd kalesinin tekürü olan Direk Tekür hakkındaki tasvirlerden yola çıkarak Türk folklorunda, özellikle masallardaki dev tiplmesinin varyantları ile mitolojideki Erlik tipinden dinlerdeki “Unuk” tipine kadar dev tiplmeleri arasındaki yerini tespit etmeye çalışacağız.

Direk Tekür Kimdir?

Adı:

Kazılık Koca Oğlu Yigenek boyunda adı, Arşun oğlu Direk Tekür olarak geçer. Adından hareket edersek bu adın ona Oğuzlar tarafından verildiğini söyleyebiliriz. Çünkü adı oluşturan sözlerin hem Türkçe olduğu, hem de Oğuzların ad verme niteliklerini taşıdığı görülmektedir. Araştırmacılar “kâfir” beylerinin, yani melik ve tekürlerin adlarının Türkçe oluşunu, bu beylerin Kıpçak oldukları bilgisiyle açıklamaya çalışmışlarsa da bu hususta tatmin edici bir kanıt ulaşılamadığı için konu bugüne kadar muallakta kalmıştır¹. Kanaatimizce bu adlar, kâfir beylerine Oğuzlar tarafından verilen ve daha ziyade lâkap niteliği gösteren adlardır. Burada bir başka ihtimal olarak özellikle bazı *Kommenli Rum (ve bazı Gürcü) prens ve prenseslerinin Türk adları taşıdıklarına dair bilgiler* olduğunu da eklemeliyiz (Boratav 1933). Şüphesiz bu tür adlar ve tasvirler, Dede Korkut hikâyelerinin ilk tarihî tabakası olan dönemden, yani Maveraünnehir bölgesindeki hayvancı-tarımcı mücadelesinin Oğuz-Kıpçak ayrışmasına zemin ve sebep teşkil ettiği devirden izler de taşımaktadır. Bu durum, Dede Korkut'u Türkistan coğrafyasında teşekkül etmiş Türk mitolojisi ve destan geleneklerine bağlamamızın da temelini oluşturmaktadır.

Adın yapısına baktığımızda Oğuz adlarıyla paralellikleri hemen tespit edebiliriz. Dede Korkut Kitabı'ndaki hemen hemen bütün Oğuz beylerinde görüldüğü üzere öncelikle baba adı kullanılmaktadır. “Arşun oğlu” ifadesinin “Begil oğlu”, “Ulaş oğlu”, “Kamgan oğlu” gibi adlandırmalardaki kulla-

¹ Mesela Muharrem Ergin bu hususta şöyle demektedir: “Hikâyelerdeki düşman melik ve tekürlerinin adları hep Türkçedir. Binaenaleyh bu olayların esas Oğuzların kuzeyinde Türkler oturduğu zaman ortaya çıkan mücadelelere dayanmaktadır.” (Ergin 1998: 54)

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

nılışla arasında herhangi bir fark yoktur. Geleneksel birçok toplumda, hatta bazı modern toplumlarda bile baba adının bugünkü soyadı verme anlayışıyla bağlantısı kurulsa da en azından “Mukaddime”deki baba-oğul ilişkisini idealize eden cümleler düşünüldüğünde bu bağın Oğuzlarda çok sıkı ve vaz geçilmez bir bağ şeklinde teşkil edildiği görülecektir. Bir tür “babalar ve oğullar kitabı” olarak değerlendirilebileceğimiz Dede Korkut Kitabı’ndaki ifadeyle söylersek “oğul babanın sırrıdır”, “iki gözünün biridir”, “ocağının közüdür”, “tırkeşinde tiridir”... Ancak oğulun mutlaka “devletli” olması gerekir. Oğuzlarda kişinin öncelikle baba adıyla anılması ve başkaca bir akrabalık ilişkisine çok fazla rol verilmemesi özel ve özgün bir tasarruftur ve bu anlayış, bir kâfir beyi olan Arşun Oğlu Direk Tekür’ün ismine de yansımıştır. Direk Tekür’ün babasının adı da Arşun’dur ve arşın sözü oğlunun fizikî tasvirinde de kullanılmaktadır. Arşun kelimesinin kökenine dair farklı görüşlere karşılık bu söz, Türkçenin tarihî ve modern şivelerinde uzunluk ölçüsü birimi olmanın yanında normal uzunluktan yüksek oluş keyfiyetini de ifade eden bir anlam kazanmıştır. Daha âmiyane bir şekilde söylemek icap ederse bir kişiye Arşun ismi ancak boyunun uzunluğundan dolayı verilmiş olabilir. M.Sinan Kaçalın, “Arşun” kelimesini M.Fahrettin Kırzioğlu’nun “Arşuvan Oğlu Dırak Takavor” (Kırzioğlu 1952: 83) şeklinde okuyuşundaki gibi “Arşuvan” şeklinde yazıldığını not etse de (Kaçalın 2006:266) Arşun ile Direk sözleri arasındaki anlam uygunluğu kelimenin anlamının farklı bir şekilde okunmasına pek de imkân vermemektedir. Bu çerçevede Direk Tekür’ün “altmış arşın” boyunu babasından genetik bir miras olarak devraldığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Direk Tekür’ün baba adından sonra kendi adı olduğunu düşündüğümüz Direk adı gelmektedir. M.S.Kaçalın bu kelimeyi “*Bir Hristiyan adının Türkçeye uyarlaması değilse*” şartıyla da olsa “*Ar. ‘imād adının çevirisi olmalıdır. Ayrıca krş. Ar. ‘imādu’d-davlat=Tü. Él Direk.*” şeklinde okuma ve anlamlandırma taraftarıdır (Kaçalın 2006: 266). Gökyay, Direk kelimesini Şekli ile birlikte bir unvan olarak görür ve şöyle devam eder: “*Direk unvanının, Türklerde, Alp lâkabı ile birleşerek Alp Tirek şeklinde kullanıldığı, Harzemşahların Cend hududunda yaşayan Türk kabile reislerinden birinin Alp Direk unvanını taşıdığı bilinmektedir. M.Fuat Köprülü’ye göre tirek (=direk) kabile reislerine verilen önemsiz bir unvandır. Bu unvan, hikâyelerden birinde, bir kâfir beyinin adı olarak Arşun-oğlu Direk Tekür diye geçiyor. Burada direk kelimesinin bir unvan olduğu kadar bir kâfir beyinin gücünü gösteren bir lâkap gibi anlaşılması da mümkündür.*” (Gökyay 1973: CCCXLIX). Ancak kanaatimizce “direk” kelimesinin “terek/ağaç” anlamlarını düşündüğümüzde¹ “Arşun” kelimesiyle uyumlu ve Tekür’ün boyuna ait bir çağrışım alanına sahip olduğu açıktır. Aynen “Arşun” gibi “Direk” de bu şahsın genetik olarak tevarüs ettiği uzun boyuna atfen verilmiş bir ad olarak durmaktadır. Nitekim Anadolu’dan derlenmiş bazı efsane metinlerinde dev tasvirlerinde direk/terek benzetmesinin kullanıldığı görülmektedir: “*Ağzı kapı gibi, gözleri cadı gibi, burnu direk gibi, tüyleri diken gibi, boyu cerek gibi, ayakları terek gibi, hayvana benzemez, koca bir dağ adamı* olarak tasvir edilir (Sarpkaya 2014: 243).

Tekür ise malûm olduğu gibi dinî kimlikle beraber şahsın idarî statüsünü bildiren bir unvandır. Orhan Şaik Gökyay, bazı temel kaynaklara istinaden Ermenice kökenli olduğunu kaydettiği “tekür” sözünün “*Rum kayseri; hükümdar, imparator, kayser, Bizans kayserinin unvanı - büyük, kudretli; tekfur, tekir, imparator, prens, doğu Roma İmparatorluğunun unvanı*” gibi anlamlarıyla verirken (Gökyay 1973: 292) “melik” sözü için de “*İslâm memleketinde Selçuklular ve Moğollar devrinde medeni ülkeleri idare eden yerli, çoğu Türk olmayan vassallara denir, netekim Rum hududundaki Tekürler de böyledir.*” diyerek Rum asıllı kâfir beylerine “tekür”, Gürcü, Ermeni vb. olanlarına ise “melik” unvanı verildiğini belirtmektedir (Gökyay 1973:CCXXXVI). Bu çerçevede bakılırsa Arşun Oğlu Direk Tekür bir Rum şövalyesidir. Semih Tezcan da Ermenice olarak kaydettiği “tekür” sözünü “*Hristiyanların elindeki bir şehrin hükümdarı*” olarak tanımlamaktadır (Tezcan 2001: 419).

Baba adı, kendi adı ve ünvanı olmak üzere üçlü bir yapıdan oluşan ve bu haliyle diğer Oğuz kahramanlarının ad yapısıyla paralellik gösteren bu ad üzerine söyleyebileceğimiz son bir söz de bu adın Oğuzlar tarafından abartılı ve hatta mizahî bir tasarrufla verilmiş olabileceğidir. İhtimal ki bu şahsın kendi toplumu arasındaki adı bu değildir ve bu ad ancak uzaktan ve yabancı, hatta düşman bakış açısıyla verilmiş bir ad olmalıdır. Dede Korkut Kitabı’ndaki birçok Oğuz kahramanının adının

¹ Nitekim “*Bir tama direk ururlar, ol tama tayak olur*” (Ergin 1998: 82) ifadesinde geçen direk sözü de bu manada kullanılmıştır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

başka kaynaklarda yer almadığı, çağındaki Türk adlarıyla pek örtüşmeyen birçok adın kahramanlara verildiği düşünülürse bu adlandırmanın da anlam dünyasına ait değerlendirmelerimiz eksik kalacaktır.

Fizikî Özellikleri

Arşun Oğlu Direk Tekür, gerek kendi adı, gerekse babasının adıyla uyumlu biçimde bir tek fizikî özelliğiyle anılmaktadır. Bu özelliği de “*ol kâfirin altmış arşun kâmeti var-idi*”(Ergin 1998: 199) ifadesidir¹. Burada dikkati çeken “altmış” sayısı ayrıca gürzünün ağırlığı için de kullanılmaktadır. Arşun Oğlu Direk Tekür’ün gürzünün ağırlığı da altmış batmandır² (Ergin 1998: 199, 203).

Altmış sayısının Dede Korkut Kitabı’nda kalıp bir sayı olarak kullanıldığı dikkati çekmektedir. Özellikle gönder ve cıda sözleriyle ifade edilen mızrak boyu için altmış sayısı, *tutam* ölçü biriminin sıfatı olarak kullanılmaktadır (Ergin 1998: 98, 112, 203, 250). Orhan Şaik Gökyay, *cıda*, *gürz* ve *gönder* için sayı sıfatı olarak kullanılan altmış sayısının abartılı olduğu düşüncesindedir (Gökyay 1973: CCCLXII-CCCLXIII). Ayrıca altmış sayısı Tepegöz’ün yemek için istediği günlük adam sayısı (Ergin 1998: 209) ve Segrek hikâyesinde Tekür’ün Segrek’i yakalamak için gönderdiği kişi sayısıdır (Ergin 1998: 230).

Burada bir de Aruz Koca’dan bahsetmek yerinde olacaktır. Aruz Koca’nın tasviri şöyledir: “*Altmış ögeç derisinden kürk eylese topuklarını örtmeyen, altı ögeç derisinden külah itse kulaklarını örtmeyen, kolu budi harança, uzun baldırları ince, Kazan Bigün dayısı, at ağızlu Uruz Koca çapar yetdi.*” (Ergin 1998: 113). Gökyay’a göre Aruz Koca “*eski destan geleneğindeki dev kahramanlara özgü bir dış görünüştedir*”. Gökyay’ın “*mübalağalı tasvirler*” olarak tanımladığı bu tür anlatım tarzı “*Orta-Asya Türklerinin kahramanlık destanlarındaki en eski anlatım yolu*” olup “*Özbeklerin Alpamış’ında ve Kırgızların Manas destanında daha çok düşman kahramanlarının, korkunç devlerin tasvirinde rastlanmaktadır.*”(Gökyay 1973: CXLII).

Bu tür olağanüstülükler ve abartılı ifadeler Dede Korkut’ün kendisi için de söz konusu edilmektedir. Her ne kadar Dede Korkut Kitabı’nda yer verilmemiş olsa da özellikle hakkında anlatılan rivayet ve efsanelere göre Dede Korkut, “*aydın, berrak gözlü dev kızından dünyaya gelmiştir. Boyu altmış arşın imiş, yani azman imiş. Gençliğinde bile bile yorganı altundan ayağını bacısı Ak Tomak’ın ayağına değırdirdiği için, ölümünden sonra, bu uzun ayak mezarından hep dışarı çıkarmış.*” ifadeleriyle tasvir edilmekte, hatta üzerindeki kerpiçten yapılmış ve yarıyarıya yıkılmış olan türbesi yeteri kadar geniş olmadığından ayaklarının dışarıda kaldığı şeklinde değerlendirilmektedir (Gökyay 1973: CXX).

Yukarıda kısaca özetlediğimiz ve diğer destanî anlatımlardan bolca örnekler bulunabilecek olan bu tür sayısal nitelermeler sadece anlatılmak istenen varlığın “dev”liği konusunda zihinlerde bir imaj üretme işlevine yöneliktir. Bu çerçevede bakarsak Arşun Oğlu Direk Tekür, altmış arşın boyu ile ve altmış batman ağırlığındaki gürzüyle dev bir düşman tiplemesidir.

Kalesi: Düzmürd Kalesi

Arşun Oğlu Direk Tekür’ün mekânı Karadeniz kenarındaki Düzmürd kalesidir. Kazılık Koca Oğlu Yigenek hikâyesindeki özel bir yer adı olarak üç yerde adı anılmaktadır. Bu kısımlardan en ayrıntılısı şöyledir: “*... Kazılık Koca işgörmüş işe yarar adam idi. Yarar kocaların yanına cem’ eyledi, yadıgyarağı-y-ile yola girdi. Çok tağlar dere depekiçdi. Günlerde bir gün Düzmürd Kal’asına geldi. Kara Deñiz kenarında idi. Añairü ben kondular.*” (Ergin 1998: 199). Ayrıca Yegenek’in rüyasında dayısıyla karşılaşmasını anlattığı kısımda dayı yeğen arasında şu tarz bir konuşma geçer: “*Oğul Yigenek kanda gidersin didi söyledi,men ayıtdum: Düzmürd Kal’asına giderem babam tutsak imiş didüm, ...*”(Ergin 1998:202). Bir başka kısım ise Yigenek’in yoldaşlarıyla beraber Düzmürd kalesine geldiklerini hikâye eden kısımdır: “*Bu düşi Yigenek yoldaşlarına hikâyet eyledi. Meger tayısı Emen ol arada yakın idi. Cümle bigler-ile yoldaş olup gitdiler. Tâ ki Düzmürd Kal’asına yetdiler. Çevre alup gitdiler kondular.*” (Ergin 1998: 203).

Dede Korkut Kitabı’nda kâfir beyleri tekür ve meliklerin meskûn oldukları mahaller, yani hisar ve kaleler genellikle bugün de adı ve konumları bilinen yerlerdir. Ancak bu yerler arasında Düzmürd

¹ Arşın, 65 cm. ile 75 cm. arasında değişen bir uzunluk ölçü birimidir. Çarşı Arşını olarak bilinen ve en yaygın olarak kullanılan arşın, 68 cm.dir. Bu ölçüyü esas alırsak 60 arşın karşılığında 4.080 cm. değerinde bir uzunluk elde edilir ki bu da 40 metreden fazla bir boy demektir.

² Batman, 7,697 kg. ağırlığında bir ölçü birimidir. Bu anlamda 60 batman karşılığı olarak 461.820 gr. gibi bir ağırlık elde edilir ki bu da oldukça abartılı bir rakamdır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kalesi bugün dahi bilinmeyen bir yer adıdır. Çeşitli tahminlere karşılık Düzmürd Kalesi hakkında kesin bir konum belirlemek mümkün olmamıştır. Fahrettin Kırzioğlu, Düzmürd kalesini “İç Oğuz İl beylerinden Yaganak Beğ hanedanının oymaklarıyla malikânelerinin yeri” olarak tanımlayıp “Gümüşhane-Erzincan, Dersim bölgelerine düşmektedir. Bu yüzden, Karadeniz kıyısındaki bu kaleyi de Harşit ile Yeşilirmak arasındaki kıyı boylarında aramak gerektir.” demektedir. Kırzioğlu, ayrıca bu adın doğrusunun Diz-Mard olduğunu, Diz sözünün Farsça kale, hisar manasına geldiğini, Mard sözünün ise eski Pont bölgesindeki “Makron Koca-Baş”, Mösinek” kabileleriyle komşu “Mard” kavmini bildirdiğini iddia etmektedir (Kırzioğlu 1952: 83). Bu tahminlerine rağmen Kırzioğlu’nun da ifade ettiği gibi bugün için bu kalenin yerini kestirmek mümkün değildir.

Yenilmezliği

Hikâyede, Arşun Oğlu Direk Tekür’ün altmış arşınlık dev boyu yanı sıra altmış batman ağırlığında bir gürz kullandığı ve bu silahıyla rakiplerini zebun ettiği anlatılır. Ayrıca katı muhkem yay çektiği de ifade edilen Arşun Oğlu Direk Tekür, hikâyeye boyunca yenilmesi mümkün olmayan bir düşman tipi olarak tasvir edilir. Bayındır Han’dan “şaraplı” iken destur alıp üzerine akın eden Kazılık Koca’yı gürzünü *depere tutup* ağzından burnundan kan boşandırarak tutsak eden Arşun Oğlu Direk Tekür, Yigenek’in dayısı Emen tarafından yapılan altı akında da yenilgiye uğratılamamıştır. Yigenek’in yanına Bayındır Han’ın kattığı yirmi dört sancak beyi de bire bir mücadelelerde Arşun Oğlu Direk Tekür karşısında yenilgiye uğramışlardır. Bunlardan ilki Kıyan Selçük oğlu Deli Dünder, ikincisi ise Döne Bilmez Dölek Evren’dir. Deli Dünder, Kıyan Selçükoğlu Deli Dünder altmış tutam sivri cıdasını koltuk kısıp ol kâfiri karşısından süsem demiş, fakat süsememiş, kâfir tekür onu karmalayub darp etmiş, süngüsünü çekip elinden almıştır. Altmış batman gürzü ile Dünder’i *depere tutup çalmış*, gen dünya başına dar olmuş, kazılık atını geri döndürüp kaçmıştır. Aynı biçimde Dölek Evren de altı perli çomağıyla veya Vatikan yazmasına göre gürzüyle Arşun Oğlu Direk Tekür’e yukarıdan aşağı katıvurmuş, fakat alamamıştır. O da Direk Tekür’e yenilmiş ve atını çevirip geri dönmüştür. Hikâyede bu iki sancak beyinin mücadeleleri ayrıntılı olarak anlatılırken diğerleri kıssayı kısa kesmek için anlatılmadan özetlenir.

Sonuçta Yigenek, babasının tutsak edilişinden dolayı haklılığı ve Allah’a övgüleriyle kazandığı iman gücüyle donanmış olarak Arşun Oğlu Direk Tekür’ün omzuna vurduğu kılıç darbesiyle *geyimini geçimini doğrar*, altı parmak derinliğinde bir yara açar. Tekür kalesine yönelince Yigenek peşinden yetişir ve kara polat öz kılıcıyla kâfirin başını keserek onu öldürmeyi başarır.

Direk Tekür Tiplemesindeki Temel Unsurlar

Mitolojik Unsurlar

Arşun Oğlu direk Tekür, taşıdığı niteliklerle daha ziyade mitik varlıkları andırmaktadır. Orhan Şaik Gökyay, şaman duaları ve destanlardaki iri varlıkların Dede Korkut Kitabı’na yansıması hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir (Gökyay 1973: CCLII-CCLIII). Bahaeddin Ögel de *Türk Mitolojisi* adlı eserinin 2. cildinde “Türk Mitolojisinde Devler ve Ejderhalar” başlığı altında meseleyi çok ayrıntılı olarak ele almış ve bu çerçevedeki inanış ve anlatımları dev kültü kavramı altında adlandırmayı uygun görmüştür (Ögel 1995: 561-566). Bu arada Arşun Oğlu Direk Tekür’le devler arasındaki en önemli benzerliklerden biri de “Demir-Yelbegen” adlı devin “karagay (karaçam) boylu, kara atlı ve çokmarlı idi” ifadesiyle sunulması ve destan kahramanı yiğidini “Çokmarlı” devi yenmeyi başarmasıdır (Ögel 1995: 562).

Masal Unsurları

Mitolojik unsurlarla paralellik gösteren, ancak mitlerdeki inandırıcılığını zamanla yitiren bazı motiflerin masallarda yaşamaya devam ettiği çerçevesinde değerlendirirsek Arşun Oğlu Direk Tekür’le ilgili kimi unsurları masal unsuru olarak da değerlendirebiliriz. Nitekim bazı araştırmacılar bu motif ve unsurlara masal unsuru olarak bakmışlardır. Arşun Oğlu Direk Tekür’ün özellikle boyu ve kullandığı gürzü masalların vaz geçilmez tipleri devlere mahsus nitelikler taşımaktadır. Bu çerçevede Arşun Oğlu Direk Tekür’le masallara mahsus bir unsur olan “dev” tiplmesi arasında yakınlık kurulmuş ve böylece abartılı boy başta olmak üzere olağandışı nitelik taşıyan varlık ve nesnelere masal unsuru sayılmıştır. Aynı biçimde Dede Korkut Kitabı’nda Deli Dumrul’un Azrail’le ve Basat’ın Tepegöz’le

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

mücadelesi de masal unsurları olarak kabul edilmeye meyyal görülmektedir. Hikâyenin asıl kahramanı boyutunda olmasa da Dede Korkut Kitabı'nda başkaca kahramanlara da masal motiflerine benzer atıflar yapılmıştır. Meselâ Karacuk Çoban'ın sapanının ayasının *üç yaşar dana* derisinden olup on iki batman taş atması (Gökyay 1973: 77; Ergin 1998: 199), Aruz Koca gibi bazı kahramanların dev gibi boylu poslu insanlar olarak tasavvur edilmesi (Gökyay 1973: 23, Ergin 1989: 113) ile Arşun oğlu Direk Tekür'ün abartılı tasvirleri birbirine benzer nitelikler taşımaktadır. Demir-Dev yani Temir-Yelbegen masalında “Yestey Möngkö, Demir Çokmarlı Demir Dev'in demirden bir dağ gibi” durduğu anlatılmaktadır (Ögel 1995: 435). Bu çerçevede Arşun oğlu Direk Tekür'ün boyunun altmış arşın olması ve altmış batmanlık topuz veya gürz kullanması masal unsuru olarak değerlendirilebilir.

Bir başka masal unsuru ise devi öldürmeye giden masal kahramanı genç motifidir. Devi öldürmeye giden masal kahramanı ile Arşun Oğlu Direk Tekür'ü öldürmeye giden Yigenek benzeşmektedir. Ayrıca Yigenek'in Arşun Oğlu Direk Tekür'ü yenmesiyle Altay masal kahramanının devi yenmesinde yardımcı olan *Tanrı kutu* motifi de benzerdir. Masal ile mit arasında bir tür olarak değerlendirebileceğimiz Altay anlatılarında kahraman, babasının atını çalan “yedi başlı” dev olarak tasvir edilen Yelbegen veya Celbegen ile vuruşmaya gitmektedir. Savaşın başlangıcında çocuk, devle vuruşurken zor durumlara düşer ve zaman zaman kuvveti tükenir. Devlin ağır bastığı ve çocuğun ümidini kaybettiği bir sırada sıcak bir rüzgâr eser. Bu rüzgâr çocuğun iliklerine kadar işler. Dolayısı ile çocuk gittikçe güçlenir ve devi yener. Bu sıcak rüzgâr, Tanrı'nın gönderdiği bir kut ve güçten başka bir şey değildir. (Ögel 1993: 317)

Dinî Unsurlar

Hiç şüphesiz Yigenek'in dayısını eleştirisinde ve tekürle mücadelesinde silik bir şekilde anlatılma da dinî arka planı gözden uzak tutmamak gerekir. Çünkü Yigenek, babasını Allah'ın yardımıyla kurtarıırken dayısı Emen'in babasını altı kez kurtarma denemesini de “samimiyetsiz” ve “ulufeci” askerlerle yapılmış, yasak savma kabilinden bir çaba olarak yorumlar. Ayrıca daha hikâyenin başında Kazılık Koca'nın tutsak düşmesine yol açan vakanın, yani “şaraplı” oluşun akli başında değilken akın kararı almasının riskli oluşu gibi işlevsel bir yeri yanında dinî bir yasağın çiğnenmesinin bedeli veya cezası olarak bir “dinî propaganda” niteliği taşıdığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Ancak bu hikâyede Yigenek'in Arşun Oğlu Direk Tekür'le savaşa girmeden önce ettiği bir dua ve sena kısmı vardır. Daha doğrusu bir soylama olan bu dua, İslâmî çerçevede bir Tanrı anlayışının ifadesi ve esma-i hüsnâ diye bilinen Allah'ın güzel adlarının anılmasından oluşmaktadır. Gökyay, bu ifadeleri Kuran-ı Kerim'den, bilhassa da İhlas suresinden bir çeviri gibi değerlendirmektedir. Gökyay'ın ifadesiyle söylessek Yigenek'in duasındaki “*sen anadan doğmadun, sen atadan olmadun, kimse rızkun yimedün, kamu yerde ahadsin, Allah samedsin, ululuğuna haddün yok, seniün boyun kaddün yok, ya cisimle ceddün yok*” ifadeleri İhlâs sûresinin açıklama yoluyla tam çevirisidir. (Gökyay 1973: CCLCCII-CCLXXIII)

Bu dua kısmı, Yigenek ile Arşun Oğlu Direk Tekür arasındaki mücadeleye dinî bir boyut da kazandırmaktadır. Oysa Yigenek'in Arşun Oğlu Direk Tekür'le mücadelesinin zemininde zaten haklı bir gerekçe olarak babasını kurtarma güdüsü rol oynamaktadır. Ancak ister mücadeleyi kazanma adına Allah'tan yardım dileme, isterse bir kâfiri yenme adına bir gaza olarak bakalım sonuçta Direk Tekür ile Yigenek mücadelesi birçok başka boyutu yanında dinî bir içeriğe de sahip olmuştur.

Elbette bütün bu dinî arka plan, belki Oğuzların düşmanı bir Kıpçak veya Gürcü tekürü olan Arşun Oğlu Direk Tekür'ü dinî bir tiple, yani Uc bin Unuk'la birleştirmeye kadar gitmektedir.

Uc (Avc) bin Unukadlı bir dev veya dev yapılı adam rivayetlere göre Hz. Nuh'tan önce de vardır ve Tufan'da ölmemiştir. Hz. Musa zamanına kadar yaşadığı var sayılan bu dev, inatçı, kâfir ve cebbar biri olarak tasvir edilmektedir. Anası Hz. Adem'in kızı Anakonu zina sonucunda dünyaya getirmiştir. Boyu çok uzun olduğu için okyanusların dibinden balık tutup güneşte kızarttığı rivayet edilen Unuk, Hz. Nuh'un gemisine “Bu küçük çanak nedir, neye yarar?” tarzında sözler söyleyerek onunla alay edermiş. Birçok dinî kaynakta bahsi geçen ve ancak Hz. Musa tarafından öldürülebilen bu devlin boyunun 3.333zira¹ olduğu da rivayet edilmiştir. Dinî kaynaklara yaslanmasına rağmen birçok bilgin ve araştırmacı, İslâm dininin temel esasları açısından, özellikle de Tufan zamanında yeryüzünde hiç

¹Zira, 75 cm. ile 90 cm. arasında değişen bir ölçü birimidir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bir canlı kalmayışı, peyğamberin oğlunun bile Tufan'da boğulurken bu devin sağ kalmasının mümkün olmayacağı gibi sebeplerle *İsrailiyat* olduğu düşüncesindedirler (Aydemir 2015: 355-356).

Bu benzerlik bile Arşun Oğlu Direk Tekür'ün kimliğini dinî bir kökenle birleştirme ve müca-deleyi dinî bir zemine kaydırma anlamında önemlidir.

Reel Düşmanlık

Akıncı bir toplum olarak kuzey ve batı taraflarındaki düşmanlarıyla sürekli mücadele halinde bulunan Oğuzlar için Arşun Oğlu Direk Tekür de doğal bir *yağdır*. Salur Kazan'ın oğlu Uruz'un sorusuna verdiği cevapla söylesen Arşun Oğlu Direk Tekür de diğer yağlar gibi "... *biz anlara yetsevüz öldürürüz, anlar bize yetse öldürür*" (Ergin 1998: 158) şeklinde bir düşmandır. Nitekim Kazılık Koca, Bayındır Han'dan akın dilediğinde tereddüt bile etmeden gittiği yer Arşun Oğlu Direk Tekür'ün mekânı olan Düzmürd kalesi olmuştur. Bu doğal düşmanlığın yanı sıra Yigenek ve başta Bayındır Han olmak üzere diğer Oğuzlar için Kazılık Koca'yı tutsak ettiğinden dolayı da ayrıca bir düşmanlık özelliği kazanmıştır. Üstelik Oğuz alpları için dev gibi oluşu ile yenilmezliği de bir çeşit "alplık" kazanma potansiyeli oluşturmaktadır. Bu ve benzeri anlatımlar Direk Tekür'ü dinî ve destanî kökenli düşman tiplemesi yanında reel bir düşman olarak da tanımlamamıza imkân verir. Özetle Oğuzlar için Direk Tekür ve Düzmürd kalesi, akın yapmak için her yönden meşru bir hedef teşkil etmektedir ve bu yönleriyle Direk Tekür*yetince öldürülmesi gereken bir yağdır*. Nitekim Emen başta olmak üzere Oğuz'un yirmi dört sancak beyi onu öldürmeyi denemişlerdir.

Direk Tekür hakkındaki abartılı tasvirlerin işlevsel bir boyutu da vardır: Düşmanın abartılı tasviri, yapılacak işin ve bunu gerçekleştirecek kahramanın da abartılması anlamını taşır. Bu çerçevede düşmanın boy olarak uzunluğu, kullandığı silahların olağanüstü ağırlıkta olması gibi hususlar, onu yenecek olan kahramanın da büyüklüğüne kanıt olarak değerlendirilmelidir. Düşmanın büyüklüğünü ortaya çıkaran bir başka husus da başta Yigenek'in dayısı Emen olmak üzere onunla mücadeleye girişenlerin başarısız oluşlarıdır. Böylece Yigenek'in mücadelesi diğer adlı sanlı Oğuz alplarının yenediği bir devî yenmek olarak da anlam kazanmıştır. Nitekim bu mücadele sonunda Yigenek Bayındır Han divanında kendine önemli bir konum edinmiştir. Yigenek'in Bayındır Han'ın divanındaki konumu Bamsı Beyrek hikâyesinin girişinde şöyle anlatılır: "*Bayındır Han'un karşısında Kara Göne oğlu Kara Budak yay tayanup turmuş idi, sağ yanında Kazan oğlu Uruz turmuş-idi, sol yanında Kazılık Koca oğlu Big Yigenek turmuş idi.*" (Ergin 1998: 116). Aynı hikâyenin son kısmında ise Beyrek, Banıççek'in Yalancı Oğlu Yaltacuk'la yapılan düğününe son anda yetişmiş; Budak, Uruz ve ŞirŞemseddin'le birlikte Yigenek'in de düğünde güveyiyle birlikte ok atmakta olduğu ana tanık olmuştur. Bu kısımda Yigenek'ten "Biglerbaşı Yigenek" (Ergin 1998: 142) şeklinde söz edilmesi de onun konumuna başka bir işaretir. Aynı hikâyenin sonucunda Beyrek, Yigenek, Kazan Bey, Kara Budak, Delü Tundar ve Uruz Bey ile birlikte Bayburt hisarına akın edip kaleyi fethederler. Burada Yigenek'in Salur Kazan, Salur Kazan'ın oğlu Uruz, Salur Kazan'ın kardeşi Kara Göne'nin oğlu Kara Budak, Delü Tundar ve Şir Şemseddin gibi seçkin alplar arasında sayılması oldukça önemlidir. Yigenek, Kazan'ın oğlu Uruz tutsak düştüğünde de onu kurtarmaya giden alplar arasında yer alır. Elbette ki Yigenek'in bütün yönleriyle ayrıca ele alınması icap eder. Ancak burada yeri gelmişken onun birkaç özelliğini daha vurgulamak isteriz: Kendi adını taşıyan hikâye dışında ikinci hikâye olan "Salur Kazan'ın Evini Yağmalanması" boyunda Salur Kazan, verdiği toy sonunda "yeme içme"den sonra ava çıkmaya karar verirler. Bu beyler arasında Kardeşi Kara Göne, Bayındır Han'ın düşmanını bastıran Şir Şemseddin, Bayburt hisarından uçan Beyrek, *Kazan'a keşiş diyen Yigenek* ile saymakla tükenmeyen bütün Oğuz beyleri atlanırlar, ava çıkarlar. Hikâyenin sonunda da Kazan'ın evini kurtarmasına yardımcı olanlar arasında da *Kazılık Koca oğlu Yigenek*'in ismi sayılır. Görüldüğü üzere Salur Kazan'ın hem toyunda yer alıp birlikte ava çıkanlar arasında, hem de ona yardıma koşan beyler arasında Yigenek'inde ismi geçmektedir. Ancak ondan bahsedilirken çoğunlukla babasının adıyla "*Kazılık Koca oğlu Yigenek*" şeklinde anılırken burada "*Kazan'a keşiş diyen Yigenek*" ifadesi ilgi çekicidir. Son olarak Yigenek'in Dede Korkut Kitabı'nda çok az kahramana lâyık görülen şu epitleme anıldığını da ekleyelim: "*Çaya baksa çalımlu, çal kara kuş erdemliü, kur kurma kuşaklu, kulağı altun küpelü, kalın Oğuz biglerini bir-bir atdan yıkan, Kazılık Koca oğlu Big Yigenek çapar yetdi.*" (Ergin 1998: 175).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Sonuç

Dede Korkut Kitabı'nda on iki hikâyeden ikisi, yani Dirse Han Oğlu Boğaç boyu ile Taş Oğuz'un İç Oğuz'a Asi Olup Beyrek'in öldüğü boy bir iç mücadeleyi anlatırken, Deli Dumrul ile Basat'ın Depegöz'ü Öldürdüğü Boyda kahramanlar olağanüstü kuvvetlerle mücadele ederler. Diğer sekiz hikâyede ise mücadele düşmanlardır. Bu düşman ise Muharrem Ergin'e göre Oğuzların kuzeyi ve batısında yer alan Şökli Melik, Kara Arslan Melik, Kara Tüken Melik, Buğacuk Melik, Arşun oğlu Direk Tekür ve isimleri anılmayan diğer "melik" ve "tekür"lerin komutasındaki "kâfir"lerdir (Ergin 1989: 26). İnsanın mücadelesini tabiatüstü varlıklardan düşmana, oradan da iç mücadeleye doğru bir gelişim çizgisinde takip edersek Dede Korkut Kitabı'nda bu üç aşama da eş zamanlı olarak yer almıştır diyebiliriz. Bu kronolojik karakterli üç aşamada da "düşman" tasvirlerinin birbirine geçişmiş biçimde anlatılması da gayet doğaldır. Nitekim Tepegöz ile Arşun Oğlu Direk Tekür arasında "dev" oluş bakımından birçok benzerlikler yakalamak mümkün olmaktadır.

Arşun Oğlu Direk Tekür tiplemesinde üç gelişim tabakası üst üste bindirilmiştir. İlk tabakada mitik ve masalsı bir tasavvur olarak Tepegöz'e yaklaşan bir tabiatüstü varlık anlatılırken ikinci tabakada Oğuzların akıncı yaşamı gereği Bayındır Han'ın desturuyla akına giden Kazılık Koca'yı tutsak eden bir *yağlı* tiplemesi anlatılmaktadır. Son tabakada ise bu *dev yağıya* bir de kâfir sıfatı eklenmiş ve konuya dinî bir boyut kazandırılmıştır.

Böyle bir devi yenmeyi başaran Yigenek de Oğuz alpları arasında haklı bir yer edinmiş, bu yerin tezahürü olarak da Bayındır Han divanında mevki ve statü sahibi olmuştur. Bu nitelikleri onun adının önüne eklenen unvanlar haline de getirilerek adına Dede Korkut tarafından Oğuzname düzülmüştür.

Kaynaklar

Abdullah AYDEMİR (2015). *Tefsirde İsrâiliyyat (Hicrî 6. Asrın Başına Kadar)*, İstanbul: Beyan Yayınları, 355-356.

Pertev Naili BORATAV (1933). "Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihî Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi", *Türkiyat Mecmuası*, XIII, s. 31-62.

Muharrem ERGİN (1998). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Orhan Şaik GÖKYAY (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Mustafa S. KAÇALIN (2006). *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuznâmesi*, Kitabevi Yayınları, 406 s.

M. Fahrettin KIRZIOĞLU (1952). *Dede Korkut Oğuznameleri I. Kitap*, İstanbul: Burhanettin Erenler Matbaası

Bahaeddin ÖGEL (1993). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar) I. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bahaeddin ÖGEL (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar) II. Cilt*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Seçkin SARP KAYA (2014). *Türkiye Sahası Masal ve Efsanelerinde Demonolojik Varlıklar*, İzmir: Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.

Semih TEZCAN (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Almaz Hüseynova

filologiya üzrə elmlər doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

“Türk xalqları folkloru” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

e-mail: gonsel_gonsel@yahoo.co.uk

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN ŞİFAHİ REPERTUARDA YAŞAYAN BOYLARI

Özət

Türk mədəniyyətinin ən dəyərli abidələrindən biri, oğuzların ana kitabı – “Dədə Qorqud”un yaranma və şifahi repertuarda yaşama tarixi, boylarının sayı, sıra düzümü və sairə ilə bağlı folklorşünaslar tərəfindən xeyli mülahizələr söylənmişdir. Məlumdur ki, digər dastanlardan fərqli olaraq, “Dədə Qorqud” şifahi repertuarda bir neçə əsrdir ki, ifa edilmir. Lakin əlyazması şəklində günümüze gəlib çatan bu dastanın bəzi boyları hələ də həm Türkiyədə, həm Azərbaycanda xalq arasında yaşamaqda və fərqli şəkillərdə söylənilməkdədir.

Qeyd etmək lazımdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun bizə məlum olan on iki boyundan beşi – “Dirse xan oğlu Buğac”, “Qazan xanın evinin yağmalanması”, “Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək”, “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul”, “Basatın Təpəgözü öldürdüğü” boyu yaddaşlarda və şifahi ifada uzun ömürlü olaraq qalmışdır.

Eposla bağlı ifadələrə xalq mahnılarında rast gəlmək mümkün olduğu kimi, bəzi boyların nağıllara çevrilmiş variantlarına təsadüf edilməkdədir. Bundan əlavə, bir sıra pəremik vahidlər öz mənbəyini “Dədə Qorqud”dan almışdır. Sonradan yaranan həm qəhrəmanlıq, həm məhəbbət dastanlarında “Dədə Qorqud” motivləri aydın görünməkdədir

Məruzə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının müasir dövrümüze qədər gəlib çatan, dəyişik şəkillərdə xalq arasında yaşayan izlərinin araşdırılmasına həsr edilmişdir.

Açar sözlər: “Dədə Qorqud”, Beyrək, dastan, şifahi repertuar, Buğac, nağıl, xalq, mahnı

Giriş

Məlumdur ki, hər bir xalqın tarixi, soy-kökü, qəhrəmanlıq keçmiş, məruz qaldığı köçlər və savaqlar ən çox onun yaratdığı bədii nümunələrdə yaşayaraq gələcəyə daşınır. Məhz türk xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların da əsrlərdən bəri qalibiyyət və məğlubiyyətləri, cəngavərlik və əsarəti, bir sözlə, bütün tarixi yaratdığı söz sənətində yaşamaqdadır. Bu cəhətdən folklorun hər bir janrının, xüsusən də həcmnin genişliyinə görə dastanların rolu əvəzsizdir, həmin örnəklərdə xalqın adət-ənənələri, kədəri, sevinci, arzu və istəkləri daha geniş, ətraflı öz əksini tapa bilir.

Aydındır ki, xalqın dili qədər onun yaratdığı sənət nümunələri çox mühüm əhəmiyyət kəsb edir, onlar şifahi repertuarda davamlı ifa edilməsə, qorunmasa, toplanıb dəyərləndirilməsə, xatirələrdən silinir, özlərilə birlikdə onu yaradanların tarixini də məchulluğa aparırlar. Lakin, təəssüf ki, Nihad Sami Banarlınmı sözlərilə desək, “...türk millətinin nə “İliada”, nə “Şahnamə”, nə də “Kalevala” kimi yazılmış və ya toplanmış bütün dastanı yoxdur... Türklər dastan dövrü yaşamaq və yeni dastanlar söyləməkdən əski dastanları dəyərləndirib toplamağa, bilxassə, özləməyə vaxt tapa bilməmişlər” (Banarlı N.S. (1983), s.20).

Bu mənada Oğuz dövlətçilik sisteminin, qəhrəmanlıq tarixinin, adət-ənənələrinin əks edildiyi “Dədə Qorqud kitabı” hər bir türk üçün “dirilik suyu” (Həmid Nitqi) qədər dəyərlidir.

“Dədə Qorqud” boylarının şifahi ifada yayılmamasının səbəbləri

Eposun 2004-cü il nəşrinə yazdığı “Dədə Qorqud kitabı” ilk yazılı yaddaşımızdır” adlı “Ön söz”də T.Hacıyev bu abidəni belə dəyərləndirir: “Dədə Qorqud və onun adı ilə bağlı olan kitab – “Dədə Qorqud kitabı” düşüncə tariximizdə əfsanəvi bir anlayışa dönüb... Bu kitab bugünkü dünya mədəniyyətinə “Kül Tiqin” və “Bilgə kağan” dastan-dilogiyaları ilə yanaşı yazılı şəkildə çatan türk eposudur. “Dədə Qorqud kitabı” gövdəsində müxtəlif meyvə calaqları yetirən nəhəng ağaca bənzəyir – mükəmməl sinkretik tarixi sənəddir: salnamədir (oğuzun tarixidir) və bədii əsərdir, şifahi yaradıcılıq nümunəsidir və yazılı ədəbiyyatdır” (Hacıyev T., (2004), s.4-5).

Türk xalqları üçün bu qədər əhəmiyyətli olan bir əsərin – “Kitabi-Dədə Qorqud”un el arasında geniş yayılmamasının səbəbləri müasir qorqudşünasları və xalq ədəbiyyatı araşdırıcılarını xeyli müddətdir ki, düşündürən problemlərdəndir. “Manas” dastanının yaşadılmasında “manasçı” adlanan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ifaçıların mövcudluğuna diqqəti yönəldən Tofiq Hacıyevin fikrincə, “...vaxtilə bizdə də qorqudçu ozanlar olub. Sonralar onların nəslini kəsildiği üçün “Dədə Qorqud” dastanının el arasında söylənməsi dayanıb. “Dədə Qorqud” başdan-başa şeirdir, onu sərbəst ifa etmək olmaz. Həm də onun şeir dili bugünkü heca deyil ki, hansısa bir aşiq əzbərləyib söyləsin. Bir sözlə, “Dədə Qorqud” dastanının xüsusi qorqudçu ifaçısı olmuşdur” (Hacıyev T., (1999), s.3-4).

Azad Nəbiyevə görə, ozan sənəti islamın gəlişi ilə əlaqədar sıxışdırıldığı üçün o, təcridən tarix səhnəsini tərk etmişdir. Tədqiqatçı bunun səbəblərini belə izah edir: “Ozan sənətinin əsas və həlledici tarixi mərhələsi türk tayfalarını islam əleyhinə fəal mübarizəyə səfərbər etməsi oldu. Ozan repertuarında təkcə ərəb xilafəti əleyhinə deyil, həm də xalq kütlələrini düşməne qarşı ölüm-dirim mübarizəsinə qaldıran hərbi çağırış səslənirdi. O heç də islam dini və ya onun təriqətləri əleyhinə yönəlməmişdi. Bütövlükdə ozan sənətində ərəb zoruna və müstəmləkəçiliyə, onun işğalçılıq siyasətinə qarşı etiraz ifadə edilirdi” (Короглы X., Набиев А., (1996), s.24). Onunla eyni qənaətdə olan Məhərrəm Qasımlı isə fikirlərini belə ümumiləşdirir: “Yasağın şiddətlənməsi nəticəsində digər incəsənət sahələri kimi ozan sənəti də güzəştisiz şəkildə sıxışdırılırdı. Bir məsələ də var ki, ozanın sıxışdırılması təkcə yasaq olunmuş sənət sahəsinə – musiqiyə münasibəti əks etdirmirdi. Sıxışdırma zamanı ozanın musiqiçi-folklor sənətkarı məzmunu daşmasından əlavə, onun islamaqədərki inanış sisteminə — qam-şaman kompleksinə bağlılığı da diqqət önündə saxlanılırdı. Odur ki, yasaq qoyularkən ozana həm haram buyurulan musiqi ifaçısı, həm də küfr sayılan əski inanış sisteminin daşıyıcı — yaşadıcısı kimi yanaşılırdı. Deməli, ozan bir tərəfdən islamın haram buyurduğu musiqinin ifaçısı, digər tərəfdən də islamaqədərki inanış sisteminin — şamançılığın daşıyıcısı olduğuna görə erkən orta yüzilliklərin radikal mövqeli dini-siyasi mühitində çox çətinliklə duruş gətirə bilirdi” (Qasımlı M., (1996), s.83).

“Oğuznamə yaradıcılığı” adlı tədqiqatında ozan sənətilə bağlı təhlillər apararkən Əfzələddin Əsgər daha fərqli mülahizələr irəli sürmüşdür. O, ozan sənətinin, o cümlədən, Oğuznamənin süqutunu səfəvilərin hakimiyyətə gəlişi və bu hadisənin nəticəsində türkman etnosisteminin dağılması ilə əlaqələndirmişdir. Müəllifə görə, bu hadisə ideoloji sistemin dəyişməsi ilə müşayiət olunmuş və beləliklə, Oğuznamə öz dayaqlarını itirərək süquta doğru üz qoymuşdur.

Təbii ki, bu barədə deyilən mülahizələr çoxdur, onları ümumiləşdirsək, aydın olur ki, həm ideoloji sistemin dəyişməsi, həm döyüş əhvali-ruhiyyədə olması, həm də fərqli inanış sisteminə bağlılığı oğuznamələrin ifasının məhdudlaşması ilə nəticələnmişdir. Lakin məqsədimiz həmin fikirləri geniş təhlilə cəlb etmək deyil, hələ də xalq arasında yaşamaqda olan “Dədə Qorqud” boylarının izlərini müəyyənləşdirməkdir.

Xalq mahnıları və “Kitabi-Dədə Qorqud”

1928-ci ildə İstanbulda çap etdirdiyi “Qafqazya türkləri” adlı tarixi-siyasi tədqiqatının “Tarixə bir baxış” adlı ilk bölümündə Məhəmməd Əmin Rəsulzadə maraqlı bir fakta diqqət yetirmişdir. O, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının mötəbər tədqiqatçılarından olan Mehmet Fuad Köprülüzadə tərəfindən irəli sürülən eposun “mövzu etibarilə Azərbaycan sahəsinə aid olması” fikrinin düzgünlüyünü sübut etmək üçün şifahi ədəbiyyatın bu gün də azərbaycanlılar arasında geniş yayılmış olan bir növünə – xalq mahnılarına diqqət yetirməyi lazım bilmişdir. Belə ki, eposun “Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nun qəhrəmanını xatırladan M.Ə.Rəsulzadə yazmışdır: “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından birisinin eşqinin dərəcəsinə göstərmək üçün sevdiyi qıza “bir öpüb üç dişlədiyi”ndən (Əslində eposda ifadə “üç öpüb bir dişləmək” (Cəmsədov Ş. (1999), s. 318; 336) şəklindədir – A.H.) bəhs olunur. Bu “miqyas” müasir azəri xalq ədəbiyyatında hələ qullanmaqdadır” (Resulzadə M. (1993), s.9).

Maraqlıdır ki, M.Ə.Rəsulzadə fikrini oxucusuna daha aydın ifadə etmək üçün xüsusi olaraq çıxarışda “İrəvanda xal qalmadı” mahnısından:

İrəvanda mən işlərəm,
Xəncərimi gümüşlərəm,
Bir öpər, üç dişlərəm, –

misralarını xatırlatmışdır (Resulzadə M. (1993), s.9).

M.Ə.Rəsulzadənin diqqət yetirdiyi bu fakt, bir tərəfdən, “Dədə Qorqud”un Azərbaycan sahəsinə aidiyyəti məsələsini təsdiqləyən məqamlardan biridirsə, digər tərəfdən, bu gün belə dillər əzbəri olan bir mahnıda yaşayan tarixi əks etdirir. Xüsusən son dövrlərdə həmin mahnını Xan Şuşinskiyin adı ilə bağlamaq üçün başqa əhvalatlar uydurulur. Bu da cox qədim bir mahnının tarixini xeyli cavanlaşdırmaqla yanaşı, İrəvanda hələ Dədə Qorqud zamanından türk etnoslarının varlığını ortaya qoya biləcək bir faktın da üzərinə kölgə salmış olur.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Yeri gəlmişkən, sovet dövründən başlayaraq, indinin özündə də bu mahnının ifaçıları onu oxuyarkən, bilərəkdən, ya bilməyərək son misranı ixtisar edirlər ki, bu da yolverilməzdir. Əvvəla, mahnı özünün ifadə zənginliyini və forma xüsusiyyətlərini, yəni həm daxili, həm zahiri gözəlliyini itirir, ikincisi isə məhz “Dədə Qorqud”la bağlılığını qeyb edir. Yəqin ki, elə bu mahnı da sosialist senzura sisteminin qəzəbinə tuş gələndən sonra bu cür ifa edildiyindən müasir dövrümüzə artıq, demək olar ki, son misra unudulmuşdur. Lakin M.Ə.Rəsulzadənin yuxarıda bəhs etdiyimiz mülahizələrinə bələd olduqdan sonra bir daha əmin oluruq ki, xatırlanan həmin misraya yenidən həyat vermək çox vacibdir, yoxsa tarixin bir izi də səhlənkarlıq ucbatından belə silinəcəkdir.

Bundan başqa, P.Əfəndiyevin “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı” dərslində bu mahnı “Yerevanda xal qalmadı” (Əfəndiyev P. (1981), s.158) adı ilə təqdim edilmişdir ki, bu da sosialist sisteminin məcburiyyətindən meydana gələn xəta kimi dəyərləndirilməlidir.

Bütün deyilənlərlə yanaşı, diqqəti başqa bir məqama yönəltmək istəyirik. Bu da musiqi mətnləri ilə bağlıdır.

Hamıya məlumdur ki, xalq mahnıları folklorun ən kütləvi janrıdır. Azərbaycan xalq mahnıları özünün həm mətni, həm də həzin musiqisi ilə çox sevilərək bir sıra qardaş ölkələrdə də ifa edilir. Azərbaycan mahnıları ilə bağlı bir sıra məsələləri bəzən qardaş türk xalqlarının bu sahədə apardığı tədqiqatlar vasitəsilə aydınlaşdırmaq mümkün olur. Məsələn, 1930-cu ildə İstanbulda nəşr edilən “Xalq türküləri” kitabında belə bir fakta təsadüf edilir. Kitabın 57-ci səhifəsində Qarsdan toplandığı göstərilən “Türkün bayrağına” adlı mahnının sözləri və notu verilmişdir. Haqqında bəhs edilən əslində sözləri Əhməd Cavada, musiqisi Üzeyir Hacıbəyova aid olan “Salam türkün bayrağına” mahnısıdır. Lakin nə mətn, nə də onun musiqisinin müəlliflə bağlı heç bir məlumat verilməmiş, yalnız çıxarışda: “Türk Ordusu Qafqaza girdiyi vaxt azəri türkləri arasında türk bayrağına xitabən söylənmişdir” (Halk türküləri (1930), s.57) kimi qeyd verilmişdir. Daha dəqiq desək, əsər xalq mahnısı şəklində təqdim edilmişdir.

Bu fakt bir çox cəhətdən bizim üçün maraqlıdır. Əvvəla, bu münasibət onun xalq mahnıları kimi çox geniş yayılması və sevilməsi ilə bağlıdır. Digər tərəfdən, kitaba notu ilə birgə daxil edilən bu mətn göstərir ki, sovet dövründə öz vətəninə yasaqlanmış, müəllifi ən ağır şəkildə cəzalandırılmış bir mahnı Azərbaycan türklərinin necə böyük sevgi ilə qoruyaraq yaşatmışlar.

Qayıdaq “Kitabi-Dədə Qorqud”la bağlı məsələyə. “Xalq türküləri” kitabına yazdığı müqəddimədə Mahmud Rağib Kəşəmihalzadə folklorşünaslığımız üçün çox dəyərli bir məqamı xüsusi olaraq qeyd etmişdir: “Əski türk qəhrəmanı Baybörəkdən bəhs edən bir türkü ilə bir gün təsadüfən qarşılaşdıq. Baybörəkdən “Kitabi-Dədə Qorqud”da bəhsi keçdiyi məlumdur! İştə, Ərzurum bu qədər əski bir türk sənətləri yatağıdır” (Halk türküləri (1930), s. 10).

Əslində, müqəddimədəki qeydi oxuyandan sonra kitabda notu ilə birlikdə “Baybörək” türkünün veriləcəyinə ümid etdik. Belə bir not olsaydı, “Dədə Qorqud” musiqisi ilə bağlı müəyyən təsəvvür əldə etmək olardı. Lakin, təəssüf ki, həmin türkünü kitabda tapa bilmədik. Bu fakt hələ iyirminci əsrin otuzuncu illərində də “Kitabi-Dədə Qorqud”un (ən azından bəzi parçalarının) xalq arasında sevilə-sevilə ifa edildiyini göstərir. Digər tərəfdən, müqəddimədə verilən bu qeyd həmin illərdə toplanmış notları ilə birlikdə nəşr edilmiş (və ya arxivlərdə saxlanan) xalq mahnılarını diqqətlə araşdırma məsələsini gündəmə gətirir.

“Dədə Qorqud” boyları ilə səsleşən nağıllar

Məlumdur ki, görkəmli türkoloq Əhməd Cəfəroğlu (1899-1975) Türkiyəni 1940-1951-ci illərdə qarış-qarış gəzərək, çoxsaylı folklor materialları toplamış və onları doqquz kitabda nəşr etdirmişdir. Alim “Kitabi-Dədə Qorqud”un xalq arasında canlı ənənəsinin olmasına diqqəti yönəltmiş, həmin silsilədən “Anadolu elləri ağızlarından dərləmələr. Van, Bitlis, Muş, Karaköşə, Əskişəhir, Bolu və Zonquldaq elləri ağızları” adlı kitabında dastanın “Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək boyu” ilə səsleşən “Bol Bөрək” adlı nağıl variantını nəşr etdirmişdir (Cəfəroğlu A. (1995). Ədibin Türkiyənin Zonquldaq mahalından Ayşə Sülinin dilindən yazdığı bu variantdan Xalq Koroğlu “Oğuz qəhrəmanlıq eposu” adlı tədqiqatında bəhs etmişdir. Lakin o, “Bol Bөрək” nağılını “Kitabi-Dədə Qorqud”dan daha çox “Sayad və Həmrə”, “Koroğlu”, “Yusuf və Əhməd”, “Aşıq Qərib”, “Şahsənəm və Qarıp”, “Tahir və Zöhrə” kimi Azərbaycan və Orta Asiya dastanları ilə müqayisə etmiş, diqqəti oxşar və fərqli cəhətlərə yönəltdirmişdir (Koroğlu X. (1999), s.119-120). Həmin nağıl variant tərəfimizdən Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırılaraq, 2006-cı ildə “İki dastan” adlı kitabda (Həsənqızı A. (2006), 60-65) nəşr edilmişdir. “Bol Bөрək” nağıl variantı oxuculara təqdim edilərkən, bu material müəyyən qədər təhlilə cəlb edilmiş, onunla “Dədə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qorqud”dakı “Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək boyu” arasında müqayisələr aparılmışdır. O zaman “Bol Börək” nağıl variantının dastandakı üçüncü boydan xeyli fərqli, daha bəsit bir şəkildə olması diqqətimizi cəlb etmişdi. Bu problemlə bağlı bir çox məsələlər Ə.Əsgərin “Oğuznamə yaradıcılığı” əsərini oxuyarkən aydınlığa qovuşmuş oldu. Belə ki, Oğuznamənin süqutunun mənzərəsini yaradarkən, Ə.Əsgər bu problemi professionalıqla şərh edərək yazmışdır: “Kitabi-Dədə Qorqud”a salınmış on iki boydan yalnız dördü XX əsrə özünü çatdırıb bilməmişdir: “Dəli Domrul”, “Basat”, “Qazan xanın evinin yağmalanması” və “Bamsı Beyrək”. Çoxsaylı oğuznamələrdən yalnız dörd boy!” (Əsgər Ə. (2013), s. 272)

Həmin dörd boyun yaşayan nişanələrlə bağlı Ə.Əsgər əsasən O.Ş.Gökyayın tədqiqatlarına istinad edərək çox geniş və düşündürücü təhlillər aparmışdır (Ətraflı bax: Əsgər Ə. (2013), s. 272-282). “Dədə Qorqud”un üçüncü boyu ilə bağlı Ə.Əsgər yazır: “Bamsı Beyrək” boyunun nağıl variantları müasir Türkiyə coğrafiyasının, demək olar ki, hər tərəfindən yazıya alınmışdır...Yaşlı valideynin övlad həsrəti və ilahidən verilən “şirin pay”, “axirət yoldaşı at”, qürbət ölkə və orada keçirilən zindan həyatı, qürbətdən dönüş və ərə verilən nişanlı, üstəlik oğul arzusu ilə gözləri tutulmuş valideynlər, yeddi qızın ümidi cəngavər qardaş və s. türk qəlbini oynadan hadisələrdir. Bu hadisələrin “Bamsı Beyrək” boyundakı düzümü (kompozisiyası) isə türk folklorunun ən gözəl incilərindən birini yaratmışdı. Bu üzdən şifahi söz yaradıcılığının bu nadir incisinin uzun müddət öz aktuallığını saxlamasına təbii yanaşmaq lazımdır” (Əsgər Ə. (2013), s.276).

Eyni fikirləri Ə.Cəfəroğlunun topladığı “Bol Börək” nağıl variantı haqqında da demək mümkündür.

“Dədə Qorqud” boylarındakı motivlər müxtəlif şəkillərdə ayrı-ayrı folklor janrlarına – əfsanələr, nağıllar, dastanlar içərisində dəyişik şəkillərdə qalmaqdadır. Pertev Naili Boratav “100 soruda türk xalq ədəbiyyatı” kitabında bu barədə yazır: “Oğuz dastan ənənəsinin qalıntılarına Anadolu türklərinin xalq ədəbiyyatında rastlaşırıq. Əfsanə və nağıl janrlarında anladılan qısaldılmış, nağıllaşmış biçimləri olmaqla bərabər Təpəgöz hekayələri, nağıl janrının əlamətlərlə zənginləşmiş, genişləndirilmiş olaraq anladılan Beyrək hekayəsi, yenə əfsanələrə, masallara, ya da türklərə bir motiv xüsusiyyətlərlə girən Dəli Domrul hekayəsi kimi. Bunlardan birincisinin qəhrəmanının adı Bay Böyrək və başqa dəyişik şəkillərdə “Beyrək” adından gəldiyini müəyyənləşdirdiyi üçün oğuz dastanından gəldiyindən şübhə edilə bilməz” (Boratav P. (1973), s. 51).

Boratavın xatırladığı “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul” boyunun fərqli bir şəkli professor Saim Sakaoglu tərəfindən Zeytünköydə (Antalya) abdallar məclisində Cümə Əlinin dilindən söylənərkən yazıya alınmış, “Dədə Qorqud kitabı” (İncələmələr-dərləmələr, II axtarmalar, Konya 1998) kitabının 1015-1016-cı səhifəsində verilmişdir. Qeyd etmək lazımdır ki, ilk olaraq həmin mətn “Ün” dərgisində 1934-cü il (sayı 3) nəşr edilmişdir. Filologiya üzrə elmlər doktoru Cəlal Bəydili eposun “Domrul” boyu ilə səsleşən bu mətni “Dədə Qorqud” dərgisinin 2002-ci il ilk sayında nəşr etdirmişdir (Bəydili C. (2002).

Professor Qara Namazov isə “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nun el variantı” adı ilə “Dədə Qorqud”un ilk boyunun xalq arasında yayılan variantı haqqında 2000-ci ildə “Respublika” qəzetində məlumat vermiş və sonradan həmin mətni “Ozan-aşıq sənətinin tarixi” kitabına da daxil etmişdir (Namazov Q. (2013), s.45-48).

Beləliklə, dastanın əsasən beş boyu ilə bağlı mətnlər Azərbaycanda və Anadoluda hələ də söylənməkdə davam edir.

Sonuc

Sovet dönəmində xalqın azadlıq və hüriyyət arzularını alovlandıran, əsarət, köləlik buxovlarından qurtulmağa səsləyən ədəbi əsərlər ya senzura tərəfindən yasaq edilmiş, ya da məcburiyyət üzündən bəzən hətta Azərbaycanın öz tədqiqatçıları tərəfindən sovet ideologiyasına uyğunlaşdırılaraq təhrif edilmiş, yanlış təbliğ olunmuşdur. Məhz keçən əsrin 50-ci illərində “Kitabi-Dədə Qorqud” “başdan-başa soyğunçuluq və qırğın məqsədilə Azərbaycana gələn oğuz köçəri tayfalarının hakim yuxarı təbəqəsini tərifləməyə həsr edilən” bir əsər kimi qadağan edilmişdir.

M.B.Məmməd zadə “Dədə Qorqud” və kommunizm” məqaləsində bu abidəyə qarşı hücumlardan bəhs edərək bu münasibətin nəinki dastanın unudurulmasına gətirib çıxardığını, əksinə, ona olan marağın daha da artmasına, insanlara ruh yüksəkliyi verən eposun türk xalqlarının bütünləşməsini saxladığına inamını bildirmişdir: “Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan türkünün qızıl kommunizm dönəmində boğulmasına mane olan bir canqurtaran olduğu üçün hər milli qəhrəman kimi QPU tərəfindən sürgünə məhkum edilmişdir. Fəqət Qızıl kommunizmin bu şeytani tədbirləri “Dədə Qorqud” dastanının qiymət və önəmini bir qat daha yüksəltmişdir. “Dədə Qorqud” dastanının hər bölümü vətənə – məmləkətə, anaya – ataya, qardaşa, ailəyə, topluma sayğı və sevgi duyğuları ifadə edərək ailə və toplum ənənələrinin qorunmasını saxlamışdır. “Dədə Qorqud” dastanı milli olan hər şeyin buxarlaşdırılmağa çalı-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

şıldığı Sovetlər Birliyində Azərbaycan türklərinin və türk dünyasının öz örf, adət və ənənələrinə bağlı qalması sahəsində önəmli işlər görmüşdür. “Dədə Qorqud” türk xalqlarını bütünləşdirən, insan, varlıq, ölüm, həyatın anlamı, əxlaq qaydaları ilə bağlı görüşlərini qoruyan və millətlərin oyanmasını təmin edən orta q dastanıdır” (Mehmetzade M. (1975), s.10).

Qeyd etmək lazımdır ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın xalq arasında hələ də yaşamaqda olan boyları ilə bağlı digər türk dövlətlərində araşdırmalar aparılmış, tədqiqatlar nəşr edilmişdir. Fikrimizcə, “Dədə Qorqud” kitabı”nın Azərbaycanda hələ də şifahi repertuarda yaşamaqda olan izlərini daha dərinədən tapıb üzə çıxarmaq ayrıca bir araşdırma mövzudur və gələcək tədqiqatçısını gözləməkdədir.

QAYNAQLAR

- Banarlı Nihat Sami (1983) Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, I cild, İstanbul, Milli Egitim Basımevi
Boratav Pertev Naili (1973) 100 soruda Türk Halk Edebiyatı, İstanbul, Gerçek Yayınevi
Caferoğlu Ahmet (1995) Anadolu İlleri Ağızlarından Derlemeler, Van, Bitlis, Muş, Karaköşe, Eskişehir, Bolu ve Zonguldak illeri ağızları, Ankara, Ankara Üniversitesi yayımları
Cəmsidov Şamil (1999) Kitabı-Dədəm Qorqud, Bakı, Elm
Əfəndiyev Paşa (1981) Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı, Bakı, Maarif
Əsgər Əfzələddin (2013) Oğuznamə yaradıcılığı, Bakı, Elm və təhsil
Hacıyev Tofiq (1999) Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz, Bakı, Elm
Halk türküleri (1930) İstanbul Konservatuarı Neşriyatından, kitab 13, İstanbul, Evkaf Matbaası,
Həsənqızı Almaz (2006) İki dastan, Bakı, Azərənəşr
Xalq ədəbiyyatı araşdırmaları (Nəşrə hazırlayan: Cəlal Bəydili (2002), “Dədə Qorqud”, sayı 1, s. 154-157
Qasımlı Məhərrəm (1996) Aşıq sənəti, Bakı, Ozan
Kitabı-Dədə Qorqud (Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər), (2004), Bakı, Öndər
Koroğlu Xalq (1999) Oğuz qəhrəmanlıq eposu, Bakı, Yurd
Короглы Х.Г., Набиев А.М. (1996) Азербайджанский героический эпос, Баку, Язычы
Mehmetzade Mirza Bala (1975) Dede Korkut ve komünizm, “Azerbaycan”, Ankara: yıl 24, sayı 214, s. 9-10
Namazov Qara (2013) Ozan-aşıq sənətinin tarixi, Bakı, Elm və təhsil
Resulzade Mehmet Emin (1993) Kafkasya Türkleri, İstanbul, Türk Dünyası Araşdırmaları Vakfı

Almaz Huseinova

HEIGHTS LIVING IN THE ORAL REPERTOIRE OF “THE BOOK OF DEDE KORKUT”

Summary

The number of the historical heights of arising and living in the oral repertoire, row has muttered specialist in folk-lore considerable considerations connected with sooth to say and so on by. It is are known that differently from other eposes, "Dede Korkut" is a few centuries in the oral repertoire that it is not being performed. But some heights of this epos arriving to our day in the manuscript form in the Turkey and Azerbaijan living between people still and it is spoken in different pictures.

It is necessary to note that height of five twelve necks being known to us, "Dirə xan oğlu Buğac", "Qazan xanın evinin yağmalanması", "Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək", "Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul", "Basatın Təpəgözü öldürdüyü" and has stayed life in the memories and oral performance long life.

To meet expressions in people songs connected with epos as was possible, is met to variant turned to tales of the some heights. Besides, a few number of paremiks has received his source unique from "Dede Korkut". Motives of "Dede Korkut" are seen clearly in eposes of heroism and love arising later on.

Lecture that arrives tilluntil our modern time of the heights of "Kitabi-Dədə Qorqud" that arrives till until our modern time, change and he have been devoted to investigating of tracks living between people in pictures.

Key words: "Dede Korkut", Beyrek, epos, oral repertoire, Bugaj, tale, people, song

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Asif Hacıyev (Sirvanelli)

AMEA Folklor İnstitutu

“Dədə Qorqud” şöbəsinin aparıcı elmi işçisi

e-mail: haciyev_asif@mail.ru

**“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA İŞLƏNMİŞ BƏZİ ŞƏXS ADLARININ
ETİMOLOGİYASI HAQQINDA**

Özət

“Dədə Qorqud kitabı” qədim türk dünyasını hərtərəfli öyrənmək baxımından əvəzsiz mənbə rolunu oynayan elə bir monumental əsərdir ki, öz dəyərini bütün zamanlar üçün əbədi saxlayacaqdır. Qalın Oğuz dövlətinin, onun adlı-sanlı igidlərinin şərəfinə düzülüb qoşulmuş bu boylar toplusu gələcək nəsli torpaq, yurd sevgisi ilə yaşayıb yadelli işğalçılarla amansız mübarizəyə səsləyir, onlarda döyüşkənlik əzmi, ata-anaya hörmət, ərə sədaqət, qadına sevgi, yoldaşa qayğı kimi ülvi hisslər oyadır. Oğuz kişisi, oğuz qadını üçün şərəf sayılan məsələlərdən biri də onun adıdır. Oğuz zamanında ad təsadüfi verilməyir. O, bu adı daşıyan şəxsin mahiyyətini bütövlükdə ifadə edir. Bu mənada abidənin dilində işlənmiş bəzi şəxs adlarının əslinə uyğun açıqlanmadığı müşahidə olunmaqdadır. Məqalədə qorqudşünaslığın müasir durumundan çıxış edilərək bəzi şəxs adlarının etimoloji açımı üzərində dayanılmışdır.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, epos, şəxs adları, etimoloji açım, Qara Günə, Burla xatun, Dəmir güç, Qıyan güc, Bamsı Beyrək, Banı Çiçək, Qan Turalı

Giriş. Tarixi minillikləri aşan oğuz etnosunun yaranışından süqutuna qədərki yaşam dünyasını əks etdirən “Dədə Qorqud” eposu araşdırıldıqca ilk baxışda sadə, aydın görünən bir çox məsələlərin hələ dəqiq öyrənilmədiyi üzə çıxır. Bu baxımdan bədii mətnin sətir-sətir yenidən təhlil edilməsi göstərir ki, abidənin lüğət ehtiyatı düşünüldüyündən də qədim olub, daha əski çağlarla bağlı sözləri özündə yaşatmaqdadır. Belə sözlərin bir qrupu şəxs adlarında daşlaşmış şəkildə öz ilkin mənasını qoruyub saxlayır. Qorqudşünaslıqda fikir ayrılığı ilə müşahidə edilən antroponimlərdən bir neçəsinin etimoloji açımı üzərində dayanmaqla həmin adların qəhrəmanın xarakterinə, cəmiyyətdə tutduğu mövqeyinə və göstərdiyi hünərinə uyğun verildiyini bir daha təsdiq etmək istədik.

1. Qara Günə.

Türk nəşirləri ata və oğul münasibətlərində olub bir nəsli təmsil edən Qara Çünə, Qara Budaq antroponimlərini ayrı yazdıqları halda, Azərbaycan nəşirləri bitişik yazmışlar. Həmçinin ata adını O.Ş.Gökyay “Kara Güne” [Gökyay 2006: 39], M.Ergin [Ergin 1958: 96], S.Tezcan və H. Boeschoten “Kara Göne” [TB 2001: 50] şəklində, H.Araslı [Araslı 1978: 31], F.Zeynalov və S.Əlizadə [ZƏ 1988: 42], eləcə də Ş.Cəmşidov [Cəmşidov 1999: 297] “Qaragünə” şəklində transkripsiya etmişlər. Əgər “Kitab”ın dilində 25 dəfə işlənmiş “Günə” şəxs adı bütün məqamlarda təyinedici “Qara” sözü ilə işlənmişdirsə, “Budaq” adı aşağıdakı variantlarda verilmişdir:

- 1) Qara günə oğlu Qara Budaq [D-37,2; D-60,10; D-67,5];
- 2) Qara Günə oğlu Dəli Budaq [D-64, 1-2];
- 3) Qara Günə oğlu Budaq [D-96, 3; D- 204,6];
- 4) Qara Budaq [D-120,9; D-120, 11; D-152, 7; D-152-12];
- 5) Dəli Budaq [D-64,8];
- 6) Budaq [D-107,13; D-204,7].

Göründüyü kimi, bu təyinedici söz Qara Günə adında antroponimin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi həmişə işlənirsə, Budaq adının əvvəlində buraxıla və yaxud “dəli” sözü ilə əvəz edilə bilər. Göstərilən variantlar və “qara” sözünün Qara Aslan Məlik [D-120,8], Qara Çəkür [D-180, 2], Qara Təkür [D-120, 255-3, 255-8], Qara Tükən Məlik [D-64, 152-10] şəxs adlarının tərkibində işlənilməsi göstərir ki, Qara Günə və Qara Budaq adları ayrıca yazılmalıdır. Lakin digər adlarla müqayisədə onların işlənilmə səbəbləri fərqli amillərdən irəli gəlir.

İstər Oğuz, istərsə də yağlı adlarında “Qara” sözünün işlədilməsi onların cəmiyyətdə tutduqları mövqe və yüksək vəzifə ilə bağlıdır. Ulu dilçi M.Kaşğari Xaqaniyyə xanlarına “Qara/Kara” deyilməsini xüsusi qeyd edir [MK: IIIc, 210]. Buradan anlaşılır ki, “qara” sözü şəxs adlarının əvvəlində “böyük, qüdrətli” anlamını daşımışdır. Qədim türk şəxs adlarında, o cümlədən “Dədə Qorqud” epo-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

sundakı antroponimlərdə “qara” apelyativinin bu dərəcədə geniş işlədilməsini Ə.Tanrıverdi də həmin sözün “böyük, qüdrətli, güclü” mənasını ifadə etməsi ilə əlaqələndirir [Tanrıverdi 1999: 114-118]. Lakin Günə və Budaq adlarında “Qara” sözünün işlədilməsi bu Oğuz igidlərinin güc və qüdrətini ifadə etməkdən əlavə, nəsilən nəsillə keçən bir əlamətin göstəricisi kimi çıxış edir.

Boyların dilində Qara Günə 2 dəfə “qara buğa dərisindən beşiginiñ yapığı olan” [D-60, 10-11; D-149, 12-13] bir igid kimi səciyyələndirilir ki, bu birləşmədəki “beşik” sözünün semantik açımı araşdırılan məsələyə bir aydınlıq gətirə bilər.

Tədqiqat göstərir ki, Ş.Cəmsidovu çıxmaq şərtilə, əksər qorqudşünaslar onu müasir anlamda şərh etmişlər. Budaq kimi bir igidin atası olan azman bir kişiyyə belə bir deyimin yapışdırılması Ş.Cəmsidova yersiz göründüyü üçün o, “beşik” sözünü fars mənşəli “püşək” kimi oxumuşdur [Cəmsidov 1999: 309, 352]. S.Əlizadə bu mülahizəyə qarşı çıxaraq yazır: “Bizə aydın deyil ki, bu söz “püşək” şəklində necə və niyə oxunmalıdır? Əvvəla, “püşək” yox, “puşak” (farsca “puşidən” feilindən) sözü mütləq “vav” hərflə yazılır (“örtük” mənasındadır). İkincisi, məndəki “yapıq” sözü də sadəcə “örtük” mənasındadır; (bu söz tarixən ancaq yeniçerilərdə geyilən üst geyimin adı (yapıncı) mənasında işlənməmişdir). Beləliklə, həmin cümlədə “beşik” sözünü “puşak” kimi qəbul etməli olsaq, “beşiyin örtüyü” kimi məntiqsiz, mənasız birləşmə alınar. Nəhayət, “beşik” sözü dastanlarda qəhrəmanların təyin-vəsfələrinin bədi məntiqinə uyğundur, çünki bütün təsvirlərdə oğuz qəhrəmanlarının keçmiş həyatına işarələr vardır” [Əlizadə 1999: 22].

Tutarlı şərhdir, lakin “beşik” sözünün Qara Günənin körpəlik dövrünə işarə kimi açıqlanması açıq qalır. Odur ki faktlara başqa yöndən baxılmalıdır.

Abidədə haqqında danışılan oğuzlar ovçuluq və maldarlıqla məşğuldurlar. Bu həyat tərzi onların dünyagörüşünə, adət-ənənələrinə dərinlən sirayət edib. Mütəmadi şəkildə nəzərə çarpdırılan təsvirlərdən aydın olur ki, onlar müxtəlif heyvanların: samur, keyik, qoyun, keçi, dəvə dərisindən tikilmiş paltar geyirlər. Məsələn, Qazan xanın dayısı Aruz qoca “altmış ərgəc dərisindən kürk eyləsə, topuqlarını örtməyən, altı ögəc dərisindən külah etsə, qulaqlarını örtməyən” ərən kimi təsvir olunur. Hətta Beyrək dəvə çulu (bütöv soyulmuş dəri) geyib toya gəldikdə eyib sayılır. Göstərilən deyimdə də Qara Günə qara buğa dərisindən “beşiginiñ yapığı”, yəni örtüyü olan bir igid kimi təqdim olunur. Lakin bu açım hələ məsələyə tam aydınlıq gətirmir. Belə ki, buradakı “beşik” sözünün özü də tamamilə fərqli mənada işlədilmişdir.

Orxon yazılarından “Kül tiqin” və Bilgə kağan” abidələrində təkrarlanaraq işlənən aşağıdakı cümlənin tərkibində “qohum, nəsil, əqrəba” mənalı arxaik “bişük” sözü sözünə rast gəlinir:

Bir kişi yangılsar oğuşu budunu bişükünge tegi kıdmaz ermiş [Ergin 2000: 4, 56].

Bu sözün “bisük” şəkilində transkripsiya variantına üstünlük verilməsinə baxmayaraq [RM: 71; Şükürlü 1993: 218], əski türk əlifbasında s~ş səslərini bəzən eyni hərflə verilmə faktı, eləcə də türk dillərində kifayət dərəcədə geniş yayılmış s~ş əvəzlənməsi onun M.Ergin oxunuşunda verildiyi kimi “bişük” variantını da istisna etmir. “Bisük/bişük” variantları ilə yanaşı, bəzi mənbələrdə “nəsil” mənalı “beşik” variantının [ESTY: 123] qeydə alınması bu sözlərin eyni anlamlı sözün müxtəlif fonetik şəkilləri olduğuna şübhə yeri qoymur. Deməli, şərh edilən cümlədəki “beşik” sözü müasir dilimizdə “körpə uşaqları yırğalamaq üçün yatacaq” mənasını deyil, daha qədim “nəsil” anlamını yaşatmaqdadır. Buradan belə çıxır ki, Qara Günə üst geyimi (yapığı) qara buğa dərisindən olan bir nəslin başçısıdır. Günə və Budaq ata-oğul adlarında “qara” sözünün işlənilməsi də məhz bu amillə bağlıdır. Etimoloji baxımdan tarixən həm “tərbiyə”, həm də “tərbiyə olunmaq”, “yetişmək” mənalarnı bildirən “bes/bis/biş” feil-ad korrelyativ kökündən [ƏH: 25; ESTY: 121, 162] -ik/-ük şəkilçisi ilə düzəlmiş “bisük/bişük/beşik” sözü “tərbiyə edilən, yetişdirilən” anlamındadır. Maraqlıdır ki, bu qədim söz kökü müasir dilimizdə hələ də işlək olan “yetşirmək, boya başa çatdırmaq” mənalı “bəslə-” feilinin tərkibində ilkin anlamını saxlamaqdadır.

Bu oğuz igidinin adının açımı da xüsusi maraq doğurur. “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş şəxs adlarını monoqrafik tədqiqat səviyyəsində araşdıran Ə.Tanrıverdi “Qara Günə” şəxs adını bitişik yazmaqla onu etimoloji baxımdan belə izah edir: “Qaragünə” antroponimindəki “qara” apelyativi “böyük, qüdrətli”, “günə” isə ismin yönlük halında işlənən ən böyük planet anlamlı “gün” /günəş/ mənasındadır” [Tanrıverdi 1999: 114-115]. Sözün mənşəyini qədim türk təfəkkürü ilə bağlayan alim onu “böyük günəş” anlamlı antroponim hesab edir. Əgər haqqında danışılan ad “Qara Gün” şəklində işlədilsə idi, bu fikirlə razılaşmaq olardı. Lakin “Günə” sözünün yönlük hal şəkilçili “Gün” sözü kimi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

açıqlanması bu ehtimalı zəiflədir. Fikrimizcə, bütün Oğuz bəylərinə verilən adlar kimi, “Günə” adı da onun xarakterinə, cəmiyyətdə tutduğu mövqeyə görə şərh olunmalıdır.

Eposun məzmunundan məlum olur ki, Qara Günə Oğuz elinin başçılarından biri sayılan Qazan xanın qardaşı olmaqdan əlavə, elin ən ağır günündə, çətin məqamlarında öz ağıllı məsləhətləri ilə çıxış yolu göstərən şəxslərdəndir. Bu, bir neçə epizodda, xüsusilə “Qazan xanın evinin yağmalanması boyu”nda qabarıq şəkildə öz əksini tapmışdır. Ovda ikən qara qayğılı yuxu görən Qazan xan onu yozmağı qardaşından xahiş edir. Yaxud, sonuncu boyda Beyrəyin ölüm xəbərini eşidib yeddi gün yas saxlamaqla divana çıxmıyan Qazan xanın yanına köməkçisi Qılbaşla birgə məhz Qara Günə girir, ona məsləhət verir. O, Qazan xana ən sadıq şəxslərdəndir. Görünür, elə buna görə də Oğuz elində qarşıdurma yaradan dayısı Aruza qalib atdan saldıqdan sonra Qazan xan onun başını kəsməyi qardaşı Qara Günəyə əmr edir. Adına ayrıca boy olmasa da, ağıllı, düşüncəsi ilə seçilən bu Oğuz bəyinin “Günə” adı ilə tanınması, fikrimizcə, dövlətə sədaqətlə xidmət etməsi, düzlüyü ilə bağlıdır. Odur ki bu adın türk dillərinin bir çoxunda və qədim mənbələrdə “doğrultmaq, düzəlmək; iqrar etmək” mənası daşıyan “gön-//gün-//kön-” feilindən [MK: IIc, 55-56; QTS: 75] ad düzəldən -ə şəkilçisi ilə yarandığını ehtimal edirik. M.Kaşğari lüğətində həmin feilin -i şəkilçisinin artırılması yolu ilə yaranmış “düz, düzgün” mənalı “köni” sözünün tərkibində qeyd edilməsi və inanılan adama “köni ər” deyilməsi faktı [MK: IIIc, 221] bu ehtimalı daha da gücləndirir. Bu faktlar göstərir ki, “Günə” adı “etibarlı, düzgün” anlamlarını ifadə edir.

2. Burla xatun.

Qazan xanın xatunu “Burla” adının etimoloji açımı maraqlı doğuran məqamlardandır. Ə.Tanrıverdi bu istiqamətdə dərin araşdırma aparmış, onu qurd mənalı “buri” sözünə bağlayan A.Paşa ilə razılaşmayaraq, 3 yozum irəli sürmüşdür. Bu söz:

1) qədim türk dilində meyvə, üzüm bağı, meynəlik mənasında olan “borluğ” sözündən o-u, u-a səsəvzlənməsi və “ğ” samitinin səsdüşümü yolu ilə “burla” şəklinə transformasiya olunaraq, gözəlliyi ifadə edən antroponim kimi yaranmışdır.

2) “geri dönmək” mənasını bildirən “burul-” feilinin arzu şəkli olan “burula” sözünün -u- saitinin səs düşümü yolu ilə “burla” formasının alması və bununla da “geri dönə”, “bir də qız uşağı doğulmaya” mənasını ifadə etməklə yaranmışdır.

3) M.Kaşğari lüğətində “ətir saçmaq” mənasında verilmiş “bur-” feilinin -ul qayıdış növü və -a arzu şəklinin şəkilçilərinin qəbul etməsi və danışiq dilində “burla” formasını alması yolu ilə yaranmışdır.

Dilçi alim “kaş ətir saçma, gözəl görüncə” mənasını daha real saymış və beləliklə, sonuncu yozumu seçmişdir [91, 91-92].

Qeyd edildiyi kimi, “Dədə Qorqud” eposunda şəxslərə verilən adlar təsadüfi olmayıb, obrazın müəyyən əlamətini əks etdirir. Burla xatunu səciyyələndirən əlamətlər arasında “boyu uzun” təyinedici sözü daha qabarıq nəzərə çarpır. Fikrimizcə, “Burla” adı da bu kontekstdə açıqlanmalıdır. Boy ucalığı isə həmişə şux qaməti olan ağaclarla, xüsusən də sərvi ağacı ilə müqayisə olunmuşdur. Abidənin birinci boyunda Dirsə xanın xatununa söylədiyi soylamada bu yanaşma əyani şəkildə müşahidə olunur:

“Bərü gəlgi, başum baxtı, evim taxtı!

Evdən çıxub yoriyanda səlvi boylum!” [D-12, 8-9].

Əlimizdə yetərli faktlar olmasa da, “Burla” adının “bur” isminə -la (<lay) bənzətmə qoşmasının artırılması yolu ilə düzəldiyini düşünürük. “Bur” kökü xoş qoxulu, yumru dənəcikli olan, xalq arasında salxım söyüd kimi tanınan ağac adı olmalıdır. Hətta ehtimal edirik ki, bu söz sərvi ağacının dilimizdən çıxmış qədim adıdır. “Burla xatun” adının üzərində dayanılası önəmli bir fakt olduğunu xüsusi qeyd edən görkəmli mifoloq B.Ögəl göstərir ki, Anadoluda (Elazığda) məşhur olan bir masalda Siçan bəy adı ilə təqdim edilən kəsəyənin qara böcək qarısının adı da “Boy uzun Burla xatundur” [Ögəl 1993: 268]. “Bur” kökü bəzi dialektlərimizdə “zoğlarından bağda tənəkləri və göyərti dəstəsi bağlamaq üçün istifadə olunan söyüdoxşar ağac” mənalı “burma” sözünün [ADDL: 67] tərkibində hələ də qalmaqdadır. Əgər ehtimalımız doğrudursa, “Burla” adı “sərvi kimi”, “sərvi bənzər” anlamını bildirir və “boyu uzun” birləşməsi də həmin mənanı nəzərə çarpdırmaq məqsədilə işlədilmişdir. Digər tərəfdən, bu kimi ağacların yarpaqlarının xoş ətirli olması onların “qoxumaq” mənalı arxaik “bur-” feili ilə [MK: IIc, 36, III c, 177; QTS: 125] bağlılığını düşünməyə də əsas verir. Qədim türk dilində sabit qanunauyğunluq kimi özünü göstərən feil-ad sinkretizmi eyni sözün həm hərəkət, həm də bu

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

proseslə əlaqəli əşya və hadisəni bildirməyə imkan yaradır ki, “bur” morfemi də belələrindəndir. Bu söz həm “ətir saçmaq, qoxumaq” anlamı verən feili, həm də bu proseslə bağlı olaraq yarpaqları xoş qoxu verən sərvi ağacını adlandırmağa xidmət etmiş və “Burla” şəxs adı da məhz bu addan törəmişdir.

3. Qıyan güc, Dəmür güc.

Qaraca çobanın bu iki qardaşının adı qorqudşünaslıqda fərqli variantlarda verilmişdir. O.Ş.Gökyay, S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində “Kıyan Güc”, “Dəmür Güc” [Gökyay 2006: 40; TB: 51], M.Ergin nəşrində “Kıyan Güc”, “Dəmür Güc” [Ergin 1958: 97] şəklində ayrı, H.Araslı, F.Zeynalov-S.Əlizadə, Ş.Cəmşidov nəşrlərində isə “Qabangüc”, “Dəmirgüc” variantlarında [Araslı 1978: 33; ZƏ: 43; Cəmşidov 1999: 299] bitişik yazılmışdır. Göründüyü kimi, Azərbaycan nəşrləri həm də qardaşlardan birinin adını qaban adı ilə bağlamışlar. Fikrimizcə, bu adlar qədim ənənəyə söykənməklə eposun mətnində özünü qoruyub saxlayan antropoloji vahidlər sistemində açıqlanmalıdır. Təhlil göstərir ki, “güc” sözü tarixən türk şəxs adlarının tərkibində işlənmiş apelyativlərdəndir. Türk igidinin adının əvvəlində verilməklə onun güclü olması ilə tanındığını bildirən bu sözə “Küç Bars”, “Küç Kıyağan”, “Küç Kara”, “Küç Ögə”, “Küç Uyu”, “Küç Kül tutuk”, “Küç tekin” (Tanrıverdi 2009: 33; QTS: 323) antroponimlərin tərkibində rast gəlinir. Görünür, “xan//qan”, “bay//bəy” titulları kimi “güc//güc” sözü də türk igidinin adının əvvəlinə artırılmış və sonradan adın sonunda işlədilmişdir. Maraqlı cəhət odur ki, “Dəmür güc” adı “Küç Təmür” [Caferoğlu 1968: 120], “Qıyan//Kıyan” güc” adı isə “Küç Kıyağan” formasında getmişdir. “Kıyan” və “Kıyağan” adlarının “kəsmək, doğramaq” mənalı qədim “qıy-//kıy-” feilindən [MK: IIIc, 232] düzəldiyi aydın duyulur. Qədim türk adlarının yaranma üsullarını sistemli şəkildə araşdıran Ə.Tanrıverdi də sonuncu “Küç Kıyağan” adını bu feil kökü ilə bağlayır [Tanrıverdi 2009: 33]. İfadə tərzinə gəlincə, “Dədə Qorqud” eposunda “Qazan xan”, “Bayındır xan” adlarının daha qədim çağlara aid “Xan Qazan”, “Xan Bayındır” forması da istifadə olunmaqdadır. “Bay Bura”, “Qan Turalı” şəxs adları məhz həmin qədimliyin izlərini özündə əks etdirən antroponimlərdir. Bu kontekstdə yanaşdıqda “Qıyan güc”, “Dəmür güc” adlarının “Küç Kıyan”, “Küç Təmür” adlarının zamana uyğun dəyişilmə variantı olduğunu söyləmək mümkündür. Odur ki, “güc” sözünün aid olduğu sözə bitişik yazılması özünü doğrultmur. “Qıyan güc” adının “Qabangüc” (-ü mənsubiyyət şəkilçisi deyil, təsirlik hal şəkilçisidir) variantında oxunması isə tarixi ənənənin nəzərə alınmamasından irəli gəlir.

4. Bamsı Beyrək.

Eposun əsas simalalarından olub, adına ayrıca oğuznamə qoşulan qəhrəmanlardan biri də Bamsı Beyrək obrazıdır. O, yeganə oğuz igididir ki, dünyaya gəlişindən ölümünədərkə bütün həyatı əhatəli şəkildə təsvirini tapmışdır. Abidənin dərin tədqiqatçılarından biri kimi tanınan V.M.Jirmunski Qalın Oğuz elinin bu sevimli qəhrəmanını türk dünyasının Manas, Alpamış kimi bahadırları ilə müqayisə etmiş və onların adı ilə bağlı dastanların daha qədim bir mənbə əsasında yarandığını üzə çıxarmışdır [Bartold 1999: 200-214]. Bu qaynaq birliyi onların adlarının eyni anlamı ifadə etməsində də görünməkdədir. Belə ki, Beyrəyə verilən “Bamsı” ləqəbi ilə eyni kökdən olan “Manas” və “Alpamış” (<Alp-Bamış) adları “uca, yüksək” mənalı “ban//bam//man” və “dost, yoldaş” mənalı “as// ış (<eş)” qədim sözlərin birləşməsindən yaranaraq, təmsil etdikləri xalqların deyim tərzinə uyğun variantda işlədilmişdir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş şəxs adlarını xüsusi tədqiqat obyektə kimi götürən Ə.Tanrıverdi “Beyrək” antroponiminin etimoloji açımı ilə bağlı araşdırmaları təhlil edərək iki yanaşma üzərində ayrıca dayanır. Bunlardan biri “Beyrək” sözünü “bəyrək, yəni bəylər bəyi, bəylərin yüksəyi, ucası” anlamında izah edən S.Mehdiyevanın mövqeyi ilə bağlıdırsa, digəri “Beyrək” adını qurd mənalı “börü” sözününü törəməsi sayıb “balaca qurd”, “qurd balası” anlamlarında şərh edən S.Əlizadənin mövqeyi ilə bağlıdır. Dilçi alim birinci yanaşmanı inandıqıcı saymayaraq, ikinci fikirlə tam razı olduğunu əlavə faktlarla təsdiqləyir [Tanrıverdi 1999: 80-81]. Fikrimizcə, S.Əlizadənin etimoloji acımı daha məntiqli səslənir.

Tədqiqat göstərir ki, “Bamsı” adı “Beyrək” adından daha qədim olub, ilkin variantın izlərini əks etdirir. Güman ki, bu söz boyların Azərbaycan və Şərqi Anadolu mühitində formalaşması zamanı eposun adqoyma ritualına uyğunlaşdırılaraq, Bay Buranın oğluna verilən “Beyrək” adına ləqəb kim əlavə edilmişdir. Bu, Bay Bura bəyin bəzircanlarını talayıb özlərini əsir götürən yağı üzərində qələbə çaldıqdan sonra 16 yaşlı oğul üçün atanın təşkil etiyi adqoyma mərasimində Dədə Qorqud tərəfindən deyilmiş soylamada da aydın ifadə olunmuşdur:

“Sən oğluñı “Bamsam” deyü oxşarsan,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bunuñ adı Boz ayğırılıq Bamsı Beyrək olsun!” [D-75, 10-11].

Göründüyü kimi, Bay Bura bəy oğlunun cəmiyyətdə “Beyrək” kimi tanınmasından öncə onu “Bamsı” (-m I şəxs təkinin mənsubiyyət şəkilçisidir) kimi əzizləməklə çağırır. Bəs niyə Bamsı?

Təbii ki, belə bir adlanma öncə türk dünyasında daha qədimdən yayılmış və sonradan qırğızlar arasında “Manas”, özbəklər, başqırdlar, altaylar, qaraqalpaqlar arasında isə “Alpamış” adıyla məşhurlaşan dastan versiyalarının təməlində duran ilkin qaynaqdan irəli gəlir. İkincisi isə “Dədə Qorqud” eposunun məzmununda əksini tapmış bir önəmli faktla izah oluna bilər.

Oğuz düşüncəsində oğul atanın yetirməsi olmaqdan əlavə, nəslin davamçısı, qoruyucusudur. Yeddi qız atası olub oğul həsrəti yaşayan Bay Bura bəy bu ağrısını belə ifadə edir:

“Xan Qazan, necə ağlamayayın, necə bozlamayayın? Oğulda ortacım yox, qardaşda qədərım yox! Allah Taala məni qarğayıbdır. Bəglər tacım, taxtım üçün ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə, yurdumda kimsə qalmaya”, – dedi. [D-67, 13 – 68, 4].

Oğul həm də atanın sevinc, güvənc, fəxr yeridir. Bu hiss yenə də Bay Bura bəyin dili ilə belə verilir:

“Mənim dəxi oğlum olsa, xan Bayındırın qarşusın alsa dursa, qulluq eyləsə, mən dəxi baqsam, sevinsem, qıvansam, güvənsəyim!” – dedi. [D-68, 5-7].

Abidənin mətnində oğul övladın istər ata, istərsə də ana tərəfindən “ortacım” (-ım mənsubiyyət şəkilçisidir) adlandırılması faktına toxunarkən qeyd etmişdik ki, burada “ortac” sözü qədim oğuz yurdunun yerləşdiyi “Ortaq//Ortak” dağ adının q//k~c səsdəyişməsinə uğrayan və metaforik yolla “vüqar” anlamını bildirən leksik vahiddir (Hacıyev 2007: 180-181). Oğulun “qara dağım yüksəgi” epiteti ilə əzizlənməsi kontekstində [D-137, 1; D-141,10; D-145, 11; D-289, 12] qədim dağ sayılan “Ortac” adı ilə şərtləndirilməsi tam uyğunluq təşkil edir. Abidənin mətnində bu dağ adının iki dəfə müstəqim şəkildə işləndiyi də müşahidə olunmaqdadır:

Qalarda, qoparda yerim Gün Ortac! [D-231, 11].

Aq qayanın qaplanının erkəgində bir köküm var

Ortac qırda siziñ keyiklərinüz turğurmaya. [D-280, 8-10].

Beləliklə, böyük bir formalaşma yolu keçmiş bu eposun dilində “Ortac” sözünün həm dağ adı, həm də məcazlaşma yolu ilə “vüqar” anlamını ifadə etdiyini görürük. Bu yanaşmada Bay Bura bəyin hələ cəmiyyət arasında hünər göstərməyib ictimai ad qazanmayan oğlunu “Bamsım” deyər çağırması anlaşılındır. Məsələn burasındadır ki, “ortac” (or “uca, yüksək”, “tac” isə “dağ” deməkdir) sözü kimi, “bam” sözü də Oğuz elində yerləşən yüksəklik adıdır.

Dəli ozan sifətində nişanlısı Banı Çiçəyin toyuna gələn Bamsı Beyrək sevgilisinin 16 illik ayrılıq həsrətini necə yaşadığını bilmək üçün söylədiyi soylamalardan biri bu misra ilə başlayır:

“Beyrək gedəli Bam-bam dəpə başına çıqdıñmı qız?” [D-115, 8].

Banı Çiçək isə bu həsrət illərini necə yaşadığını bildirmək üçün cavabında söyləyir:

Beyrək gedəli Bam-bam dəpə başına çıqdığım çox. [D-115, 13 – D, 116, 1].

Göründüyü kimi, “bam” sözünün təkrarı ilə yaranmış “Bam-bam” sözü təpə adıdır. “Bam” sözü isə “Kitab”ın dilində “uca, yüksək” mənasını bildirən “ban” sözün fonetik variantı olmalıdır:

Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,

Kölgə olsun, ərdəmlidir. [D-18, 3-4].

Altun başlu ban evlər gedərsə, bənim gedər,

Səniñ də içində nişanlıñ varsa, yigit degil maña,

Savaşmadın, uruşmadın alı verəyim, döngil gerü! [D-32, 10-12].

Altun ban evlərin kafirlər çapdılar. (D-38, 5) və s.

Bay Bura bəy xeyir-dua ilə dünyaya gələn oğlunu əzizləyə-əzizləyə “Bamsı” adlandırması, görünür, bəylik etdiyi yurddakı ən uca təpəyə bənzətməsi ilə bağlıdır. Sözü tərkibində -sı bənzətmə şəkilçisinin işlənməsi bu ehtimalımızı bir az da qüvvətləndirir.

5. Banı Çiçək.

Eposda yüksək poetik boyalarla təsvir edilən qadın obrazlarından biri də Banı Çiçəkdir. Bu qadın adının yazılışı və etimoloji açımı da maraqlı doğuran məqamlardandır. Belə ki türk nəşirləri bu adı əslinə uyğun “Banı Çiçək” formasında ayrı yazsalar da [Gökyay 2006: 63; Ergin 1958: 122; TB: 72], Azərbaycan nəşirləri “Banıçiçək” formasında bitişik yazmağa [Araslı 1978: 49; ZƏ: 56; Cəmşi-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dov 1999: 315] üstünlük vermişlər. Abidənin Drezden nüsxəsində 19 dəfə Banı Çiçək **بان چيچك** variantında [D-76,10; Ergin 1963: 37], cəmi bir dəfə isə Banu Çiçək **بانو چيچك** variantında [D-80, 2] yazılışından aydın olur ki, türk naşirləri düzgün seçim etmişlər. Ümumiyyətlə, Bayındır, Turalı, Şəmsəddin və müqəddimə hissəsindəki ərəb mənşəli qadın adlarını çıxmaq şərti ilə, abidənin dilində üçhecalı şəxs adlarına rast gəlinmir. Əksər adlar iki hecalı olub ləqəb, titul və ya mənsub olduqları tayfa adları ilə birgə işlənmişdir. Bu baxımdan Banı Çiçək adının da iki sözdən ibarət mürəkkəb ad kimi transkripsiyaya edilməsi özünü doğruldur.

Adın etimoloji açımına gəldikdə isə, fikrimizcə, bir qədər dərin araşdırma tələb olunur. Ə.Tanrıverdi “Dədə Qorud kitabı”ndakı əksər adlar kimi, bu adın da mənşəyini tədqiqat obyektinə cəlb edərək, antroponiminin birinci hissəsini fars mənşəli “xanım” anlamlı banı//banu titulu, ikinci hissəsini isə “gözəllik simvolu çiçək apelyativi” ilə əlaqələndirmişdir [Tanrıverdi 1999: 81-82]. Sözsüz, “Çiçək” adının türk mənşəli olması şübhə doğurmur, lakin “banı” sözünün həmin addan əvvəl işlənilməsi onun “fars mənşəli “banu” sözü ilə əlaqələndirilməsini şübhə altına alır. Klassik ədəbi nümunələrdə və canlı xalq dilində rast gəlinən Məhinbanu, Səhnəbanu, Zəhrabanu, Şəhtəbanu, Xurşidbanu və s. bu kimi qadın adlarının qrammatik quruluşu göstərir ki, əgər “Banı Çiçək” adı da “xanım” anlamlı “banu” sözü əsasında yaransa idi, onda “Çiçəkbanu” şəklində olmalı idi. Məsələyə aydınlıq gətirmək üçün qorqudşünaslıqda dəqiqliyi ilə şərh edilməmiş bir söz üzərində dayanmaq istərdik.

Bamsı Beyrəklə bağlı boyun ekspozisiyasından belə məlum olur ki, Qalın Oğuz bəylərinin Bay Bura bəyə Tanrıdan oğul istəyi qarşısında Bay Becan bəy də ona qız verilməsi məqsədi ilə uca Yaradana dua edilməsini xahiş edir və belə bir şərt kəsir:

“Bəglər, Allah Taala maña bir qız verəcək olursa, siz tanıq oluñ, mənim qızım Bay Bura bəg oğluna beşiklətmə yavuqlı olsun” - dedi. [D-69, 2-4].

Başqa bir məqamda isə Banı Çiçək Beyrəyin “beşiklətmə nişanlısı – adaxlusı” kimi [D-76, 10-11] təqdim olunur.

O.Ş.Gökyay “beşiklətmə nişanlı” sözünə belə şərh verir: “daha beşikleyken kız ve erkek çocuqları nişanlama; daha beşikleyken ana babaları tarafından söz kesilip nişanlanan kız veya oğlan” [Gökyay 2006: 233]. Böyük qorqudşünas türksoylu xalqlar arasında geniş yayılmış bu adət üzərində bir qədər geniş dayanaraq, onun yerinə yetirilməsini uşaqların beşiklərində nişan qoymaq və ya bir-birinə sürtməklə həyata keçirildiyi söyləyir [Gökyay 2006: 1090-1091]. Ola bilsin ki, bu adət hazırda şərh edilən şəkildə yerinə yerinə yetirilir. Ancaq boyun məzmunundan belə məlum olu ki, Bay Bura bəylə Bay Becan bəy hələ övladları dünyaya gəlməmişdən belə bir kəsim kəsirlər. Fikrimizcə, “beşiklətmə” sözünün etimoloji açımı bu mübahisəli məsələyə də bir aydınlıq gətirə bilər.

Naşirlərin birmənalı şəkildə “beşik” sözü ilə bağladıkları “beşiklətmə” sözünün mənşəyində başqa bir sözün, daha dəqiq desək, “nəsil, qohum, əqrəbə” mənalı “bisük” sözünün [RM: 71; Şükürlü 1993: 218] dayandığını düşünürük. Buradakı “kərtmə” sözü “işarə qoymaq, kəsmək” mənalı “kərt-” feilinə [MK: IIIc, 368; QTS: 301] -mə şəliçisinin əlavəsi ilə yaranmışdır. Öncə qeyd etdiyimiz kimi, “beşik” sözü abidənin dili üçün də yad deyil və oğuz igidlərindən Qara Günəni səciyyələndirən təyinedici “qara buğa dərisindən beşiginin yapığı olan” söz birləşməsinin tərkibində işlənmişdir. Deməli, Bamsı Beyrəklə Banı Çiçəyin bir-birinə ad edilməsi onların dünyaya gəlişindən qabaq ataları tərəfindən kəsilən şərtlə bağlı olduğu üçün “beşiklətmə yavuqlu və ya nişanlı” ifadəsi qohumların bir-birinə söz verməsi ilə uşaqlarının adaxlanmasını, işarələnməsini bildirir.

Bu yozum “Banı” ləqəbinin düzgün açımına da yardım etmiş olur. Boyun məzmunundan göründüyü kimi, Bay Becan bəyin qızı Çiçək hələ dünyaya gəlməmişdən taleyi Bamsı Beyrəklə bağlanır. Ona görə də “Banı” sözünü “bağlanmış”, “işarələnmiş” anlamlarında açıqlamaq daha məqsədəuyğun görünür. Bu qədim türk mənşəli sözün mənşəyində “bağlanmaq” mənalı “ban-” feili [QTS: 81] durur. Ulu dilçi “ban-” feilinin mənasını şərh edərkən yazır: “Bir bağla bağlanan hər şey üçün belə deyilir” [MK: IIc, 53]. “Banı” sözü qədim türk dilində “bağlamaq” mənasında işlənmiş “ba-” kökünə [Caferoğlu 1968: 32] -n qayıdış növ şəkilçisinin artırılması ilə düzəlmiş “ban-” feilinə -ı ad düzəldən şəkilçinin əlavəsi yolu ilə yaranmışdır ki, kontekstə uyğun olaraq “(taleyi) bağlanmış” anlamının ifadəsinə xidmət edir.

Beləliklə, boydakı hadisələrin məntiqi ardıcılığı “Banı” ləqəbinin Çiçək adına qabaqcadan müəyyənləşdirilmiş tale ilə bağlı əlavə edildiyini söyləməyə imkan verir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

6. Qan Turalı.

Eposda Oğuz elinin gənc nəslini təmsil edib adına ayrıca boy boylanan igidlərdən biri də Qan Turalıdır. Bu adın yazılışına da Türkiyə və Azərbaycan nəşirlərinin fərqli mövqedən yanaşıldığı müşahidə edilməkdədir. Belə ki O.Ş.Gökyay, M.Ergin, S.Tezcan-H.Boeschoten nəşrlərində [Gökyay 2006: 123-136; Ergin 1958: 170-198; TB: 125-138] bu ad “Kan Turalı” şəklində ayrı, H.Araslı, F.Zeynalov-S.Əlizadə, Ş.Cəmşidov nəşrlərində [Araslı 1978: 95-108; ZƏ: 85-93; Cəmşidov 1999: 363-383] Qanturalı şəklində bitişik yazılmış söz kimi getmişdir.

Bu şəxs adının etimoloji açımı da sözün hansı şəkildə transkripsiya edilməsindən asılı olmuşdur. Tanınmış türk alimi F.Sümər “dastan qəhrəmanının ad və ya ləqəbi” kimi “Qanturalı” sözünün “qantura” sözündən götürüldüyünü və həmin sözün də “bəzəkli bir paltar və ya qaftan kimi geyim adı” olduğunu güman edir. O həmçinin Qanturalı adını ağıqoyunlu Tur Əli bəylə bağlayan E.Rossinin fikrinə qarşı çıxaraq, bu adların qətiyyənlə əlaqəsi olmadığını söyləyir [Sümər 1992: 382].

Ə.Tanrıverdi bu adın etimoloji açımı bağlı Azərbaycan alimlərinə məxsus fikirləri yığcam şəkildə ümumiləşdirdiyindən [Tanrıverdi 1999: 111-113] əlavə araşdırmaya ehtiyac duymadıq. O, “Turalı” adını “Tur/dur-maq/” və “al/almaq/” feilləri əsasında yarandığını irəli sürən T.Hacıyev və “qan” sözünü “tox, zəngin”, “Turalı” sözünü “yaşar” mənalı “durar” sözünün fonetik variantı kimi anlayıb, ümumilikdə, “Qanturalı” adını “zəngin yaşar” kimi izah edən O.Mirzəyev mülahizələrini qeyd etməklə öz baxışlarını ortaya qoyur. Tədqiqatçı alimin fikrincə, “Qanturalının atası “Qanlı qoca” Oğuz dövlətində “Qocalar Şurası”nın üzvüdür, hakimiyyətin nisbətən aşağı təbəqəsini təmsil edir. Şübhəsiz ki, o, oğlunun gələcəkdə xan olması istəyi, arzusu ilə yaşaya bilərdi”. Mənz bu baxış bucağından Qanturalı adının etimoloji açımına yanaşan araşdırıcı onun “xan olaq” mənasını ifadə edən “Qan turalım” əmr cümləsinin sintaktik-semantik transformasiyası əsasında yarandığını irəli sürür [Tanrıverdi 1999: 113].

Aydındır ki, “Qan Turalı” şəxs adındakı “qan/kan” sözü qədim türk yazılı abidələrində titul kimi işlənmiş leksik vahid olub “xan” anlamını bildirir. Abidənin mətnində q-x səsdəyişməsinə uğrayaraq “xan” formasını alan bu qədim söz yalnız Qan Turalı adında ilkin fonetik formasını saxlamışdır. Boyların formalaşdığı dövrdə artıq “xan” şəklini alan bu söz, əsasən, adların sonuna artırılmaqla işlənilsə də, bəzən adların əvvəlində işlənilməklə ilkin mövqeyini saxlamışdır. Nümunələri nəzərdən keçirək:

Bir gün Qam Ğan oğlu Xan Bayındır yerindən turmuşdı. [D-10, 1].

Xanlar xanı Xan Bayındır yılda bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonuqlardı. [D-10, 3-4].

Bayındır xan bənim nə əksikligim gördü? [D-11, 12].

Məgər, xanım, Bayındır xanun bir buğası vardı, bir dəxi buğrası vardı. [D-15, 9-10].

Xan Qazanın oğlu Urux bəg üç yüz yigidlən əli bağlı, boynı bağlı getdi. [D-38, 10-11].

Məgər xanım, Tırabuzan təkürü bəglər bəgi olan Xan Qazana bir şahin göndərmişdi. [D-272, 1-2].

...yarın qiyamət günündə mənim əlüm Qazan xanın yaqasında olsun, mənim qanım Aruza qorsa, dedi [D-298, 12 – 299, 1].

Deməli, “Qan” sözünün “Turalı” adının önündə titul kimi işlənilməsi əski çağlardan xəbər verir. Adın etimoloji açımı bu fikri daha da qüvvətləndirir. Fikrimizcə, onun kökündə isə “tura” sözü durur. Öncə qeyd edək, “Tura” şəxs adı əski yazılı abidələrin dilində, nadir halda olsa da, rast gəlinir [Caferoğlu 1968: 253]. Bu sözün ümumi isim kimi “sipər, qalxan” [MK: IIc, 236; III, 209] və “istehkam, qala” mənalı da [QTS, 587] daşdığı müəyyənləşdirilmişdir. Ehtimal edirik, hər iki söz qədim “tur-” feilindən yaranmışdır. Sadəcə, “istehkam, qala” mənalı söz M.Kaşğari lüğətində “sığınaq” anlamlı “turağ” sözünün [MK: IIc, 171] son samitini itirmiş fonetik variantıdır. “Turalı” adı “sipər, qalxan” mənalı “tura” kökünə -lı şəkilçisinin artırılması yolu ilə düzəlmiş antroponim olmalıdır. Qan Turalının adı ilə bağlı boyda onun haqqında belə bir məlumat verilir:

“Qan Turalı camal və kamal iyəsi idi. Oğuzda dörd yigit niqabla gəzərdi. Biri Qan Turalı, biri Qara Çəkür və oğlu Qırx Qınuq və Boz ayğırly Beyrək. Qanturalı niqabın sərpdi” [D-179, 13 – 180, 3].

Göründüyü kimi, Qan Turalının adı niqablı igidlər sırasında birinci sadalanır. “Tura” sözünün “sipər” mənasından çıxış edərək, bu antroponimin “sipərli”, konkret şəxsə şamil edildikdə isə, “niqablı” anlamını daşdığını ehtimal edirik. Digər tərəfdən, qeyri-adi hünəri ilə aslana, buğaya və buğraya (erkək dəvəyə) qalib gələn Qan Turalının qədim mənbələrdə “hərəkətli, canlı, oynaq” mənalı “turalıg” (-ğ samitinin söz sonunda düşməsi türk dilləri üçün qanunauyğun fonetik hadisədir) sözündən [Caferoğlu 1968: 253] törəndiyini də söyləmək mümkündür.

EPOS VƏ ETNOS **Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları**

Sonuc. Boyların məzmunundan görüldüyü kimi, Oğuz elinin böyük bilicisi Dədə Qorqud igidlərə ad seçərkən onlara xas səciyyəvi xüsusiyyətləri qabartmağa üstünlük vermişdir. Ad hər bir şəxsin karakterini, göstərdiyi hünəri, hətta görünüşünü, mənsub olduğu eli, tayfanı özündə əks etdirməklə boylardakı obrazlar haqqında müəyyən məlumatın daşıyıcısı rolunu oynayır. Eposda heç bir ad təsadüfi qoyulmamışdır və əksər hallarda türk mənşəli qədim sözlər əsasında açıqlandıqda daşdığı mənanı tam ifadə edir.

QISALTMALAR

- ADDL. Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.
D. Kitabı-Dedem Korkut âla Lisan-i Taife-i Oğuzan. Drezden nüshəsi.
ESTY. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркский языков (общетюркские и межтюркские основы на буквы “Б”). М.: Наука, 1978.
ƏH. Əsirəddin Əbu Nəyuan əl-Əndəlusi. Kitab-əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitabı), Bakı: Azərnəşr, 1992.
QTS. Древнетюркский словарь. Лен.: Наука, 1969, 676 с.
MK. Kaşğari, M. Divani luğat-it-türk. I-IV c (Tərcümə edən və nəşrə hazırlayan: R.Əsgər), Bakı: Ozan, 2006.
RM. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993.
Rad. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий, т. I-IV. С.-Пб., 1893-1911.
TS. Tarama Sözlüğü. I-VI, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
TB. Tezcan S., Boeschoten H. Dede Korkut Oğuznameleri. İstanbul: YKY, 2001.
V. Hekayəti-Oğuznaməyi- Qazan bəg və ğeyri. Vatikan nüsxəsi.
ZƏ. Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir). Bakı: Yazıçı, 1988.

QAYNAQLAR

- Araslı H. (1978). Kitabı-Dədə Qorqud (tərtib eden: Araslı H.). Bakı, Gənclik
Bartold V.V. (1999). Книга моего Деда Коркута. Перевод В.В.Бартольда, издатели: В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов. Баку, YNE “XXI”
Budaqov L.Z. (1969). Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т.1, С.-Пб.; т.2, 1971
Caferoğlu A. (1968). Eski Uyğur Türkcesi Sözlüğü. İstanbul, Edebiyyat Fakültesi Basımevi
Cəmişidov Ş. (1999). “Kitabi-Dede Korkud” (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden elyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi metni). Bakı, Elm
Ergin M. (1958). Dede Korkut Kitabı. Giriş – Metin – Faksimle. I c, Ankara, Türk Tarix Kurumu Basımevi, II c, 1963
Ergin M. (2000). Orhun Abideleri. İstanbul, Boğaziçi Yayınları
Əlizadə S. (1999). Azərbaycanda “Kitabi-Dədə Qorqud”un elmi mətninin nəşri problemlərinə dair. / “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu), Bakı, Elm, s. 21-26
Gökyay O.Ş. (2006). Dedem Korkutun Kitabı. İstanbul, Kabalcı Yayınevi
Hacıyev A. (2007). “Dədə Qorqud kitabı”: Oxunuşlar, açımlar. Bakı, Elm
Ögel B. (1993). Türk Mitolojisi (kaynakları ve açıklamaları ile destanlar). Ic, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi
Sümər F. (1992). Oğuzlar. Bakı, Yazıçı
Şükürlü Ə. (1993). Qədim türk yazılı abidələrinin dili. Bakı, Maarif
Tanrıverdi Ə. (1999). “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adları. Bakı, Elm
Tanrıverdi Ə. (2009). Qədim türk mənəblərində yaşayan şəxs adları. Bakı, Nurlan
Tezcan S. (2001). Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. İstanbul, YKY

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Asif Hacıyev (Shirvanelli)

**ABOUT THE ETIMOLOGY OF SOME PERSONAL NAMES
USED IN “DADA GORGUD”**

Summary

The book “Dada Gorgud” is such a monumental work that has an important role of source in learning the anteing Turkic in detail and it will preserve its value all the time forever. A collection of branches which are called on the honors of the state of thick arrow and its famous heroes call the future generation to have the love for native land and fight severely against the foreign occupiers and they create transcendental felling such as determination bellicosity, respect for parents, and loyalty for husband, love for woman, care for friend. For Oghuz man and woman one of the problems which are considered a matter of honors is his/her name. They are not called accidentally. The name entirely expresses the essence of personality. In this sense, it is being observed that the names used in the book are not explained exactly according to their origin. Considering the modern gorgudstudy the main attention is given to the etymological explanation of some personal names in the article.

Key words: Dada Gorgud, epos, personal names, etymological explanation, Burla xatun, Damur guc, Giyan guc, Bamsi Beyrek, Bani Chichek, Gan Turali

Асиф Гаджиев (Ширванелли)

**ОБ ЭТИМОЛОГИИ НЕКОТОРЫХ ЛИЧНОСТНЫХ ИМЕН
ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В «КНИГЕ ДЕДА КОРКУДА»**

Резюме

«Книга Деда Коркуда» является таким монументальным произведением с точки зрения всестороннего изучения древне-тюркского мира, что сохранит свою ценность на все времена. Сборник сочиненных сказаний о Великом Огузском государстве, о доблестях знаменитых воинов, призывает будущее поколение к любви к родине, к земле, к родному краю и к жестокой борьбе с иноземными захватчиками, пробуждает у них такие чистые чувства как воинский дух, уважение к родителям, верность мужу, любовь к женщине, забота о товарищах. Одной из важных и доблестных задач для огузских мужчин и женщин является имя. Во времена огузов имена присваивались неслучайно. Имя полностью выражало суть человека носящего его. В этом смысле наблюдается несоответствие раскрытия некоторых имен, использованных в языке произведения. В статье автор, выступая от наблюдений современного состояния коркудоведения, останавливается на этимологическом раскрытии личностных имен.

Ключевые слова: «Книга Деда Коркуда», эпос, личностные имена, этимологическое раскрытие, Кара Гюне, Burla xatun, Демир гюч, Гиан гюч, Бамсы Бейрек, Баны Чичек, Ган Туралы

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Atif İslamzadə

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu “Mərasim folkloru” şöbəsi

e-mail: atif.islamzade@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA OV RİTUALI

Özət

Oğuzların böyük mənəvi kitabı olan “Dədə Qorqud kitabı”nda bir çox ov səhnələri öz əksini tapmışdır. Bu ov səhnələrini müşahidə edərkən görürük ki, burada ov adı peşə qaydalarını ifadə etməkdən daha çox mərasim, ritual faktoru olaraq diqqət çəkir. Məqalədə ilk dəfə olaraq elmi ictimaiyyətə “Dədə Qorqud kitabı”ndakı ov motivlərinin ritual səviyyələri təqdim olunmuşdur.

Açar sözlər: Oğuz, mərasim, ritual, ov, motiv, Dədə Qorqud

Oğuzların möhtəşəm mənəvi-mədəni abidəsi olan “Dədə Qorqud kitabı”nda təbiidir ki, ritual və mərasimlər geniş yer almışdır. Təsadüfi deyil ki, S.Rzasoy DQK-də əksər boyların başlanğıcını ritual hadisəsi hesab edir (1, 43). Lakin onu da qeyd edək ki, ritual DQK-də yalnız boy başlanğıcında deyil, digər abzaslarda da mətnüstü və mətnaltı laylarda da diqqət çəkir. Biz aydın görürük ki, eposda bu ritualların təşkili xan, xaqan tərəfindən həyata keçirilir, icrası isə ruhani funksiyada çıxış edən şəxslər vasitəsilə baş tutur. Araşdırmaya cəlb etdiyimiz ov spesifikasının da əslində adı peşə icraçılığı deyil, ritual kompleks təşkil etdiyi bütün səviyyələrdə özünü göstərməkdədir. DQK-də aşkar görünür ki, ov ayini, daha doğrusu kütləvi ov icrası xan statusuna aid olan şəxslərin ixtiyarındadır. Misal üçün, I boyda ov hüququ Dirsə xanda görünür. Belə ki, Buğacı şərhləyən qırx namərd, atasının gözündən salmaq üçün iki yerə bölünüb, iyirmi-iyirmi onun yanına gəlir və Buğac haqqında böhtan, iftira söyləyirlər. Birinci iyirmilər deyir:

Görürmisin Dirsə xan, nələr elədi!?
Yarımasun, yarçımasun sənin oğlın, kür qopdı, ərcəl qopdı.
Qırq yigidin boyına aldı,
Qalın Oğuzun üstinə yürüş etdi,
Nə yerdə gözəl qopdısa, çəküb aldı;
Ağ saqallı qocanın ağzın sökdü,
Ağ birçəklü qarının südin tutdı (2, 36, 37).

İkinci iyirmilər isə deyir:

Qalqubanı, Dirsə xan, sənin oğlın yerindən uru turdı,
Köksi gözəl Qaba tağa ava çıxdı,
Sən var ikən av avladı, quş quşladı (2, 37).

Göründüyü kimi, namərdlər Buğaca böhtan deyərəkən onun Dirsə xandan iznsiz ova çıxmasını, Dirsə xan dura-dura ov etməsini ən böyük günahların başında sadalayır. Halbuki Buğac artıq buğa öldürmüş, Buğac adı almış, statusu dəyişmiş, bəylik rütbəsi əldə etmiş, taxta oturmuş, elə buna görə də qırx dostu ona paxıllıq edib düşmən olmağa başlamışlar (2, 36). Hətta bu səviyyədə də olsa Buğacın Dirsə xandan icazə almamış, yaxud onsuz ova getməyə ixtiyarı yoxdur. Çünki kütləvi ov ayini xana məxsusdur, o isə bəydir. Dədə Qorqud Buğaca ad verərəkən deyir:

Hey Dirsə xan! Oğlana bəglik vergil,
Təxt vergil, ərdəmlidir! (2, 36).

Dirsə xan ritual ənənəsinə uyğun olaraq ona bəylik verir: “Dərsə xan oğlana bəglik verdi, təxt verdi” (2, 36).

Buğac boy başlığında xan adlansa da (“Dirsə xan oğlu Buğac xan boyını bəyan edər xanım, hey!..”) (2, 34) fərdi xan statusuna malikdir, faktiki olaraq isə ona bəylik verilir. Hər halda xana bəylik verilə bilməz. Elə buna görə də onun xan statusuna aid olan ov qaydasını pozması böhtanı onun üçün ağır nəticələr törədir. Əlbəttə, başqa günahlar da status mənimsənilməsi güman edilən Buğaca qarşı cəza tədbiri düşünülməsində rol oynayır. Lakin onun sakral ritual ənənəsini pozması ən ağır günah hesab olunur. Elə bu səbəbdən də cəza da məhz ritual tabusunu pozduğu üçün ritual ənənəyə uyğun olaraq ovda verilir: “Alar sabah Dərsə xan yerindən uru turdı. Oğlancuğun yanına alub, qırq yigidin boyına saldı, ava çıxdı” (2, 37).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dirse xanın xatunu “Oğlancığının ilk avıdır” deyib Dirse xanla gedən Buğac üçün atdan ayğur, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırır (2, 38) “toy” təşkil edir, buna şölən (ritual) görüntüsü vermək üçün “Qanlı Oğuz bəglərin toylıyayım” bəyanını nümayiş etdirir. A.Xəlil bu situasiyanı “Qanlı toy ritualı” adlandırır (3, 47).

Fikirimizcə, xatunların toy verməsi Bayındırın və Oğuz xanlarının keçirdiyi toy xarakterində olmayıb, yığıncaq anlamı verir. Lakin bu tədbir və ritual (toy) sayıldığı üçün ritual təsnifatda yerinin müəyyənəlməsi lazımdır. Daha doğrusu, mətnin alt layında arxaik ritual yerini saxlayıb ifadə səviyyəsində bunu “xatunun ov toylaması” icraçılığı ilə süjet qəlibində ozan təhkiyəsi müəyyən qədər ya dəyişdirmiş, yaxud ritual etiket bilərəkdən kodlaşdırılmışdır. Bu yerdə mərasimin ritualdan ayrıldığı pillə aydın görünür. Elə A.Xəlil də ehtimal ki, bu baxımdan bu məqamı, daha çox mərasim olaraq qəbul edir (3, 47).

Xatunun bu ovu oğlunun ilk ovu sayması təsadüfi deyil. Çünki Dirse xansız Buğacın ova çıxması, qeyd etdiyimiz kimi, ritual gələcəyinə ziddir və ağır cəzası vardır. Xatun oğlu Buğacın belə bir hərəkət edəcəyini gözləmir, bu barədə oğluna iftira atılmasından da məlumatsızdır. Lakin xan statusuna aid olan ov ayınının Buğacın statusu olmadığını yaxşı bildiyi üçün atası ilə getdiyi ovu onun “ilk avı” adlandırır. Bundan əlavə Buğacın ilk ovunu mərasimləşdirməklə artıq ov iştirakı qazanmış “qanlı bəylərin” nəzərində Buğacın bundan əvvəl ovda iştirak etməsi haqqında yayılan şayiələrin yalnız bir iftira olduğunu mexaniki-assosiativ şəkildə doğrultmuş olur. Oğuz cəmiyyətində ov yalnız vaxt keçirmək ünsürü deyil, xan tərəfindən müəyyənəldirilən qanun-qaydaların icra edilməsi üçün seçilən məkandır. DQK-nin ilk araşdırıcılarından olan Ə.Abid hətta şölənin məhz bəy-xan təbəqəsinə aid olduğunu göstərir. “Bəzi Türkiyəli müdəqqiqlər “şülən” və yaxud “şilən” adlanan qonaqlıqları ümumi, yəni xalqa da şamil olaraq göstərir. Halbuki, biz bu mərasimlərin yalnız bəylərə, ağalara məxsus olduğunu görürüz” (4, 175).

Konkret olaraq DQK-də ov aktı aşağıdakı şəkildə özünü göstərir:

1. Cəza yeri kimi seçilir (ovda günah törətməsi güman edilən Buğaca ovda cəza verilir). Kütləvi ayındır.

2. Əyləncə yeri kimi seçilir (II boyda Qazan xan əyləncə məqsədilə ova gedir). Kütləvi ayındır.

3. Hərbi-siyasi taktika kimi seçilir (Bəkil Oğuz eli ilə döyüşməmək və siyasi gərginliyi artırmamaq üçün ova gedir). Fərdi ayındır.

4. Status qutlamaq üçün seçilir. Status qutlama ayinidir (Beyrəyə ad verildikdən sonra həyata keçirilir). Kütləvi ayındır.

5. Cəngavərlik statusu qazanmaq üçün seçilir (Hünər göstərmək, at yarışı, ox atışı, gülüş və s.). Fərdi ayındır.

6. Status dəyişmə kimi seçilir. Status dəyişmə ayinidir (Uruz üçün nəzərdə tutulur). Kütləvi ayindir.

7. Ov əti ilə xüsusi şəxslərə qonaqlıq verilir (Bayındır xan Bəkil üçün təşkil edir). Kütləvi ayindir.

8. Ova gizli getmək istisnası da vardır (Qazan xan tərəfindən həyata keçirilir). Fərdi ayindir.

Ov təşkili iki şəkildə diqqət çəkir:

1. Kütləvi-ictimai ov ayini (I, II, IV, IX boylar)

2. Fərdi ov ayini (III, XI boylar)

DQK-də beş kütləvi, üç fərdi ov ayini vardır. Cəza yeri kimi seçilən ov aktı haqqında yuxarıda bilgi vermişik. II boyda ov əyləncə yeri kimi Qazan xan tərəfindən müəyyənəldirilir: “Yürüyəlim a bəglər! Av avlıyalım, quş quşlıyalım, sığın, keyik yıqalım, qayıdalım otağımıza düşəlim: yeyəlim, içəlim, xoş keçəlim!” (2, 42).

Mətnin üst qatında, ifadə planında əyləncə funksiyasında, alt qatında siyasi münasibətlərin yaratdığı gərginliyi zəiflətmək üçün cəmiyyətdən təbiətə qayıdışı işarələyir. Siyasi konteksti bildirir. II boyda alt qatda kodlaşdırılan məlumat IX boyda mətnin üst qatında ifadə səviyyəsində görünür. Bəkil məhz eyni xarakterə uyğun situasiyada ova çıxır (2, 105). Bu ov aktı üst qatda II boyun alt qatını, alt qatda isə hərbi təlimləri işarələyir. III boyda Beyrəyin yeni statusa keçib ad almasından sonra ov aktı keçirməsi ritual ənənənin tərkib hissəsi kimi diqqət çəkir. Dərəcə alan Beyrəyin bəylərlə birlikdə kütləvi formada ova çıxması ov ayininin status göstəricisi olmasını göstərir: “Qalın Oğuz bəgləri əl götürdilər, dua qıldılar, “Bu ad bu yigidə qutlu olsun!” dedilər.

...Bəglər həb ata bindi. Boz ayğırın çəkirdi, Beyrək bindi. Ala tağa ala ləşkər ava çıxdı” (2, 54).

Bu ov aktı mətnin üst qatında ov əyləncəsini, alt laylarda isə status qutlamayı işarələyir. İctimai-sosial konteksti bildirir. Yenə III boyda Banıçığək dadısı sifətiylə Beyrəklə yarışa çıxır: “Mən Banıçığəkın dadısıyam. Gəl imdi sənünlə ava çıxalım. Əgər sənin atun mənə atımı keçərsə, onun

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

atını dəxi keçərsən. Həm sənünlə ox atalım. Məni keçərsən, anı dəxi keçərsən və həm sənünlə gürəşəlim. Məni basarsan, anı dəxi basarsan”, – dedi” (2, 54, 55).

Bu döyüşdə Beyrək Banıçığayə qalib gəlir və ona qalib gəldiyi yerdə öz aralarında nişan əlaməti kimi barmağına üzük keçirir. Bu ov aktı mətnin üst qatında hünər funksiyasını, alt qatında isə soy artırma aktını işarələyir. Sosial konteksti bildirir.

IV boyda Qazan xanın ova çıxması statusdəyişmə məqsədiylə edilir. Belə ki, Uruza baş kəsib, qan tökməsini deyən Qazan, sabah onu taxtına yaxın buraxmayacaqlarından narahatlıq keçirdikdə Uruz ona:

Qaçan sən məni alub kafər sərhəddinə çıxardın,

Qılıc çalub, baş kəsdin?

Mən səndən nə gördüm, nə örgənim? (2, 69) – deyir.

Məhz bundan sonra Qazan xan ova çıxmaq əmrini verir: “Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yedi günlük azuqla çıxayın. Ox atduğum yerləri, qılıc çalub, baş gəsdüğüm yerləri göstərəyim” (2, 69).

Məhz bu ov aktının Uruzun statusunun dəyişməsi üçün həyata keçirildiyi aydın olur. Burada kafər sərhəddinə çıxmaq ov ayininə aid olsa da, statusdəyişməni reallaşdırmağa xidmət edir. Kafərlər də xtonik olduğuna görə eyni mahiyyətdə çıxış edirlər. Fikrimizcə, IV boyda Uruzun kafərlərə əsir düşməsi də təsadüfi deyil. Belə ki, ritual kodeksin ifadəsi olan statusdəyişmənin həyata keçirilməsi üçün mənəvi funksiya icraçısı Dədə Qorqudun iştirakı vacibdir. DQK-də demək olar ki, bütün statusdəyişmələrdə bu sabitdir (Buğac, Beyrək, Basat və s.). Bu situasiyada isə Qazan xan taxt-tac naminə bunu təkbaşına həyata keçirmək istəyir. Elə bu səbəbdən də düşünülmə variant Uruzun əsir getməsi ilə sonuclandır. Çünki strukturda kodlaşan məlumatları ozan epik düzümü qanunauyğun şəkildə nümayiş etdirə bilər.

Bu ov aktının ritual sakrallığını nümayiş etdirmək üçün yeddi sakral rəqəminin mərasim müddəti kimi götürülməsi (Yeddi günlük azuqla ilə ova çıxırlar) psixi-assosiativ şəkildə kütləvi şüura statusdəyişmənin qanundankənar olmadığını aşılamaq üçün nəzərdə tutulur.

Bu ov aktı beləliklə mətnin üst qatında statusdəyişməni, alt qatında isə siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizəni işarələyir. Siyasi konteksti bildirir.

IX boyda Bəkil üçün ov əti qonaqlığı verilir və bunu Bayındır xan təşkil edir: “Üç gün dəxi Bəkili av-şıkar ətilə qonaqlıyalım, bəglər!” – dedi” (2, 104).

Bu ov aktı süjet səviyyəsində Oğuz elinə “qaravulluq” edən şəxsə xan, xaqan diqqətini bildirirsə, alt laylarda isə arxaik ov ritualı ilə bərabər, Oğuz cəmiyyətində pay bölgüsünün ədalətli, nizama uyğun formada aparılmasının, haqq-hüquqların pozulmamasının məlumat səviyyəsi dayanır. Təsadüfi deyil ki, Bəkil ov ətlərinin müəyyən qisminə öz hünəriylə şərikdir. Bu DQK-də bu şəkildə bəyan olunur: “Üç yüz almış altı alp ava binsə qanlı keyik üzərinə yürüş olsa Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı. Həman yayı biləgindən çıxarardı, buğanın, sığının boynına atardı, çəküb turğızardı. Arıq olsa, qulağın dələrdi, avda bəllü olsun deyü. Əmma semüz olsa, boğazlardı. Əyər bəglər keyik alsa, qulağı dəlük olsa, “Bəkil sünicidir” deyü Bəkilə göndərərlərdi” (2, 104).

Bu ov aktı aydın şəkildə siyasi konteksti bildirir.

Mətnə XI boyda Qazan xan tərəfindən “gizli ov” təşkil etmə də həyata keçirilir: “Tırabuzan təkürü bəglər bəgi xan Qazana bir şahin göndərmişdi. Bir gecə yeyüb oturarkən şahinçibəşinə aydır: “Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətcə ava binəlim!” – dedi. Erkən bindilər, av yerinə vardılar” (2, 116).

Aşkar görünür ki, Qazan xan ova xəlvət gedir. Lakin xanın gizli ov aktı keçirməsi, təkbaşına ova getməsi deyil. Onunla birgə iyirmi beş bəy də ova çıxır. Kafərlər Qazanı tutmağa gələndə bu bəylər kafərlərlə döyüşüb şəhid olurlar: “Kafəri qarşuladılar, cəng etdilər. Qazanın üzərinə yigirmi beş bəgini şəhid etdilər” (2, 116).

DQK-də boyların həm ayrı-ayrılıqda Oğuznamə olması, hər boyun öz strukturunun mövcudluğu, həmçinin bir-birinə bağlı vahid orqanizm təşkil etməsi və vahid struktura malik olması, struktur və komponentlərin arxitektonikliyinə digər laylarda olduğu kimi XI boyda da aşkarlayır. Qazan xan nə üçün ova xəlvətcə gedir? Bu suala cavab tapmaq üçün əvvəlki boylarda Qazan xanın ova getməsini izləmək lazımdır. Qazan II və IV boyda ova çıxır. Hər ikisində kafərlər hücum çəkib ona ov aktı zamanında ziyan vurur. Qazan ov aktından ziyan çəkən durumunda olur. Birincisində, elini, obasını, ailəsini, xüsusilə də evinin üstünə qoyduğu taxt varisini – Uruzu əsir aparırlar. İkinci ov aktında isə Uruza yeni status verilməsi düşünülərkən və Uruzun birinci məğlubiyyəti kütləvi hafizədən silinməyə çalışıldığı zaman yenə də Uruz əsir götürülür. Elə bu səbəbdən də Qazana bir müddət ov ayini yasaq olunur. Ola bilsin ki, strukturda ritual icraçıları bu yasağı gerçəkləşdirmişlər. Qeyd etdiyimiz kimi ov

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ritualında statusdəyişməni ritual ənənəyə uyğun keçirməyən Qazan ola bilsin ki, həm bu səbəbdən, həmçinin keçirdiyi hər iki ov ayinində uğursuzluğa düçar olduğuna görə onun üzərinə bu qadağa qoyulmuşdur. Elə buna görə də Qazan ova xəlvət gedir. Lakin bu onun üçün daha ağır nəticələr törədir. Əgər əvvəlki iki ov aktında oğlu Uruz xan kafər əlində əsir gedirsə, Qazan ov situasiyasında nə qədər özünə arxayın olsa da, bu dəfə özü kafərlərə əsir düşür. Məhz onun özü statusdəyişməyə məruz qalır. Əgər statusdəyişmə bir mərhələdən digər mərhələyə inkişaf dinamikası üzrə keçməkdirsə (buna tərəqqi deyilir) Qazan geriye doğru statusdəyişmə ilə üz-üzə qalır (buna tənəzzül deyilir). O, bir igidin ömrü qədər (DQK-də 16 il) olan müddətdə Qalın Oğuzun başçısı statusundan məhrum olur. İctimai-siyasi-sosial xan statusunu itirir, yalnız fərdi xan statusunu özündə saxlayır. Uruzun onu xilas etməsi ilə yenidən əvvəlki statuslar bərpa olunur. Uruzun Qazan xanı xilas etməsi Qazanın xəlvəti ova getməsinin bəraətidir. Çünki Qazanın ovda olması II, IV boyda Uruzun zindana düşməsi ilə sonuclandırılır. Qazanın təkrar səviyyədə, həmçinin xəlvəti olaraq ovda olması onun özünün zindana düşməsinə səbəb olmaqla və məhz Uruzun gəlişi ilə bu zindandan azad olmaqla Qazan xanın xan statusu ilə bərabər ov ritualında iştirakını təmin edir, ov statusunu da Qazan xana qaytarır. Epik mətnə kompozisiya səviyyəsində anaxronizmdən istifadə olunması eyni zamanda epik mətnə irəli gedən zamanla da, geriye qayıdan zamanla da eyni anlamın izah olunmasının mümkün olduğunu yaradır. İrəli gedən zamanla II boydan IV boy, IV boydan XI boy doğru inkişaf edən süjet xətti yuxarıda diqqət çəkdiyimiz anlamda aşkarlanır. II, IV boyda Qazanla Uruzun ata-oğul kimi münasibətləri əks olduğu halda (Uruz Qazanla ova gedir) XI boyda birdən-birə Qazan zindana düşərkən Uruz körpə olur, böyüyüb igid yaşına çatdıqdan sonra atasının zindanda olduğunu bilir və onu xilas etməyə gəlir. Bu epik səviyyədə motiv ifadə etməklə struktur-semantik səviyyədə ov ritualını inikas etdirir. Qeyd etdiyimiz kimi, Qazan xan ritual ənənəsini pozub ritual icraçılığını təkbaşına həyata keçirmək üçün Uruzu ova gətirib və ov ayini qadağası ilə üzleşib. Bu qadağanı pozub ova getdikdə isə mənəvi cəzaya məruz qalıb kafər zindanına düşüb. Məhz Qazanın yenidən bərpa olunması üçün ozan təhkiyəsi mif yaddaşını təzələyir. Uruzun körpəlik çağı və ov aktına qədərki ömrü yenidən verilməklə onun Qazanla getdiyi ov müddəti bilərəkdən yaddaşdan silinir və bu da Qazanın xan statusunun yenidən bərpa olunmasında və ov ritualına uyğun yasağın üzərindən götürülməsində aktiv rol oynayır. Qazan Oğuz eli üçün əvəzsiz şəxsiyyət olduğundan Oğuz ozanı strukturda kodlaşan məlumatları ifadə səviyyəsində aşkarlamır və anaxron hadisələrdən istifadə etməklə Qazan xana bəraət qazandırır.

Zamanın “geriye qayıdan zaman” düsturu ilə epik mətnə götürülməsi isə XI boydan IV boy, IV boydan II boy doğru hərəkət edir. Bu trayektoriyada Uruzun təbii yaş artımı ilə boy-baş çatması maddi zaman baxımından gerçək şəkildə epik mətnə reallaşır. Lakin “Qazan xanın ova xəlvət etməsi” anlamı qeyd etdiyimiz anlamda strukturda kodlaşır, epik ifadə səviyyəsində oxunmur. Ancaq buna baxmayaraq sonuc yenə də dəyişmir. Ov səhnələri, statusdəyişmələr və kafər zindanına düşmələr yenə də öz yerində qalır. Kafər üzərində qələbə artıq bərpa olunma prosesinin semantik anlamı kimi ortaya çıxır. “Kafər üzərində qələbə” motivi strukturda ritual komponenti kimi iştirak edib statusdəyişməni və bərpa olunma dinamikasını bildirir.

Araşdırmaya qısaca cəlb etdiyimiz ov aktının xan statusu ilə bağlılığı yeni bir sual doğurur: Ov ritualı ilə xan statusu hansı formada əlaqəlidir?

Bu suala cavab tapmaq üçün DQK-də ov ayininin təsnifatına bir daha göz gəzdirmək lazımdır. Aydın görünür ki, bütün kütləvi ov ayinlərini xan rütbəsi qazananlar müəyyən edir. Yalnız Oğuz demokratiyasında digərləri təklif hüququnu özündə saxlayır:

1. Dirsə xana təklif olunsada, ov ayinini təyin edir və bəylərə də söz demək hüququ verir (II boy).
2. Əyləncə funksiyası olaraq Qazan xan ov ayinini təyin edir və bəylərə də söz demək hüququ verir (II boy).
3. Beyrəyə status verildiyi üçün mətn strukturunda bu ayin qərarını assosiativ olaraq Beyrəyin verdiyi kodlaşdırılmışdır. Epik səviyyədə isə məlum olmur (III boy).
4. Uruzun təklifi ilə Qazan xan ova çıxmaq qərarı verir (IV boy)
5. Ov əti ilə xüsusi şəxslərə qonaqlıq verilir. Bu ov ritualını Bayındır xan təşkil edir (IX boy).

Diqqət edin, bütün hallarda ova çıxmaq əmrini xanlar verir. Yalnız Beyrəyin adı mətnə görünür. Bu da ondan irəli gəlir ki, Beyrək ad aldıqdan sonra hələlik bəy olduğuna görə onun aşkar səviyyədə ov əmri vermək hüququ olmadığından bu, konkret şəkildə dəqiqləşdirilməmiş, yalnız kod səviyyəsində saxlanmışdır. Ola da bilər ki, bu ov əmrini Beyrək deyil, Bayındır xan vermişdir. Əsas odur ki, kütləvi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ov ayinləri içərisində xan olmayan Beyrəyin əmr verməsi epik səviyyədə münasib hesab edilməmişdir. Lakin onu da deyək ki, epik mətndə Beyrək özü də xan Beyrəkdir (2, 60). Lakin bu ov aktı zamanı Beyrəyə bir yerdə də xan deyilmir, yalnız bəy, yaxud bəy oğlu bəy kimi müraciət olunur (2, 54-55).

Fərdi ov səhnələri isə onu göstərir ki, bu ov aktı xan statusu ilə tam olaraq bağlı deyil. Yəni fərdi şəkildə hər təbəqənin nümayəndəsi ov təşkil edə bilər:

1. Beyrək ovda ov təşkil edir (III boy).
2. Bəkil gərgin ovqatını düzəltmək üçün ov təşkil edir (IX boy).
3. Qazan xan xəlvəti ova çıxır (XI boy).

Beləliklə, DQK-də ov ritualı əsasən xan statusunu işarələyən ictimai-siyasi-hərbi faktor kimi aşkara çıxır. Bunu Qazan xanın Qaragünəyə dediyi “Mənim avımı bozma, ləşkərimi tağıtma!” (2, 44) sözləri də təsdiq edir. Maraqlıdır ki, bu sözlər ekstremal vəziyyətdə Qazan xanın yurdu haqqında narahatlıq keçirdiyi situasiyada deyilir. Demək, ən gərgin situasiyalarda belə ov pozmaq uğurlu hesab olunmur. Bu konkret süjet səviyyəsində Qazanın yuxu sınamasına görə ov dağıtmaq əmri vermədiyini göstərirsə də, mətn strukturunda ritual prosedurasının pozulmasının yasaq olduğundan xəbər verir.

DQK-də Bayındır, Qazan və digər xan obrazları Oğuz mifinin paradiqması kimi ov aktının obrazlaşmasında da Oğuz mifinə bağlanır. Oğuz kağanın kağan statusunun əsas funksiyasından biri kimi ova çıxması, gərgədanı, şunqarı ovlaması (5; 6; 7; 8; 9; 10) DQK boylarının ov səhnələri üçün arxetip rolunu oynayır.

QAYNAQLAR

1. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradiqmaları. Bakı, Səda, 2004
2. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, Yazıçı, 1988
3. Xəlil A. “Dədə Qorqud kitabı”nda arxaik ritualla bağlı motivlər // “Dədə Qorqud” jur., № 12, Bakı, 2004, s. 44-48
4. Abid Ə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-Qərb, 2007
5. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, Sabah, 1993
6. Oğuznamələr / İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, Bakı Universiteti nəşriyyatı, 1993
7. Mənzum Oğuznamə / Qədim turkcədən çevirən və ön sözün müəllifi İ.M.Osmanlı. Bakı, Ulu, 2005
8. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995
9. Рашид ад-Дин Ф.Огузنامه / Перевод с персидс., комм., прим. и указатели Р.М.Шукуровой. Баку: ЭЛМ, 1987
10. Abulqazı. Şejerei terakime. Aşqabat, 1992

Atif Islamzadeh

THE RITUAL HUNT IN THE “BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

Many hunt scenes have been reflected in in the “Book of Dede Gordud” which is the great spirutual book of Oghuzs. Observing these hunt scenes we see that here the hunt expresses as the ceremony, ritual factor than the ordinary profession rules. For the first time in the article the ritual levels of hunt motives in the “Book of Dede Gorgud” are presented to the social science.

Key words: Oghuz, ceremony, ritual, hunt, motive, Dede Gorgud

Атиф Исламзаде

РИТУАЛ ОХОТЫ В КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУД

Резюме

В книге Деде Коркуд, являющейся великой моральной книгой огузов, отображаются многие сцены охоты. Наблюдая за этими сценами охоты, возможно увидеть, что здесь охота больше привлекает внимание как фактор ритуала, нежели выражая обычные профессиональные правила. В статье впервые представляются научной общественности, ритуальные уровни мотивов охоты отображающиеся в книге Деде Коркуд.

Ключевые слова: огуз, обряд, ритуал, охота, мотив, Деде Коркуд

Ахмет Сулейманов

д-р филол. н., профессор кафедры
башкирской литературы и культуры
Башкирского государственного
педагогического университета им. М. Акмуллы.
e-mail: litkulova@mail.ru

КОРКУТ-АТА КАК ЛЕГЕНДАРНЫЙ БАШКИРСКИЙ СКАЗИТЕЛЬ-СЭСЭН

Резюме

Самым древним сказителем у башкир считался Тараул-сэсэн. По словам М.А.Бурангулова, он, якобы, был одним из персонажей эпических кубаиров «Урал-батыр», «Акбузат». Однако во всех версиях первого, дошедших до нас, его образ отсутствует, а во втором, сохранившемся только в единственной записи, упоминается некий старик Тараул. Хотя здесь он представлен как пастух, но истории, рассказанные им Хаубану, главному герою эпоса «Акбузат», позволяют нам воспринимать его как сэсэн-сказителя, напоминающего образ мудреца Деде-Коркута, одного из героев одноименного огузского дастана. В то же время Тараул отличается от последнего тем, что он не ограничивается мудрым советом, но сам становится инициатором и соучастником событий, изложенных в эпосе «Акбузат». В интеллектуальном плане образ Коркута более сопоставим с образами Байк-сэсэн, Хабрау-сэсэн из башкирских эпических памятников. Как и эти сэсэны, Коркут – долгожитель, появляется в нужный момент на нужном месте и дает мудрые советы не только герою эпоса, но и народу, даже правителям. Помимо сказанного, согласно башкирским легендам Коркут представляется и как искатель источника вечной жизни, благодаря чему его образ перекликается с образом эпического героя Урал-батыра. Башкиры считают Деде-Коркута своим и по его этническому происхождению. Так в шежере он представлен родоначальником башкирских родов Кыргыз и Табын, а в предании «Откуда пришли башкиры?» – всех башкир, якобы, он приводит с Алтая. Коркут упоминается в заговорах башкир как один из их святых. В отличие от огузской версии дастана о Коркут-ата, в башкирской он является активно действующим персонажем.

Ключевые слова: Сэсэн-сказитель, эпические кубаиры «Урал-батыр» и «Акбузат», Тараул и Коркут-ата, Хабрау-сэсэн и Байк-сэсэн, добрые советы, участник событий, искатель источника вечной жизни, первопродок, святой.

Издrevле народ выражал особое свое отношение к личности мастеров слова – сэсэн-сказителям, а самого древнего считал как бы первопродком этого искусства. Под самым древнейшем башкирским сэсэном Мухаметша Бурангулов, который свои молодые годы своей жизни активно занимался сбором эпических памятников, имел в виду человека, которого звали, по его словам, *Тараул-сэсэн*. Его он упоминает во введении эпоса на сюжет новеллистического характера об острослове Еренсе-сэсэне. Вот что сказано им о нем буквально: “По нашему мнению, Еренсе-сэсэн – был реальной личностью. Он – не есть ни Хабрау[-сэсэн] из [эпического кубаира] “Идукай и Мурадым”, проживший на этом свете сто девяносто лет, ни *Тараул-сэсэн*, из эпосов[-кубаиров] «Урал-батыр», «Акбузат» и сказки «Четыре батыра»(?), появившийся на свет вместе с [самой] Землей” [Бурангулов 1995, 53]. Последнее выражение “появившийся на свет вместе с [самой] Землей” нужно понимать не в буквальном, а обобщенном значении, а именно, в значении “в старину”. Иначе говоря, М.Бурангулов вел речь о том, что Тараул из кубаира “Акбузат” – не рядовой персонаж, несмотря на то, что он сам себя назвал пастухом при первой встрече с Хаубаном, главным героем этого эпоса, фактически представляет собой общественно значимое лицо – сэсэн, хотя это слово в самом произведении ни разу не употребляется в качестве его эпитета. Более того, как видно из вышеприведенной цитаты, ему (Бурангулову) было известно, что этот легендарный сэсэн является одним из персонажей и кубаира “Урал-батыр”. Однако в широко известной ныне версии этого эпоса образ Тараул-сэсэн совершенно отсутствует, нет и его заместителя. Видимо, в первоначальном

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

чальных записях, сделанных в деревнях Второе Иткулово и Нижнее Идрисово нынешнего Баймакского района Республики Башкортостан М.А.Бурангуловым от Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова или в других версиях этих эпосов, известных ему, он присутствовал и, возможно, в отличие от мудреца Коркут-Ата, одного из персонажей одноименного огузского дастана, не стоял на стороне от событий, описываемых в кубаире. Роль мудреца Коркут-Ата же, в основном, ограничивается тем, что временами в нужный момент на нужном месте он внезапно появляется и дает оценку поступкам героев или делает какие-то назидательные выводы, или высказывает добропожелания, которые на развитие сюжета практически не оказывает никакого влияния [Книга отца нашего Коркута, 1989]. В этом отношении его образ сопоставим с образом Хабрау-сэсэна (Сыпра) из общетюркского эпоса об Идукае (или Идиге). В башкирской версии его, известного как эпический кубаир-поэма “Идукай и Мурадым”, по своему функциональному содержанию, по сравнению с образом пастуха Тараула, действительно, Хабрау-сэсэна более всего стоит ближе к Коркут-Ата. Он такой же долгожитель, в нужный момент он тоже напоминает об этом. Как и Коркут-Ата, Хабрау дает добрые советы, но не прямолинейно, а с намеками, иносказательно. Так, он своими мудрыми загадками испытывает Идеукая, юного героя кубаира, чтобы узнать насколько он умный и смекалистый [Башкирское народное творчество 2000, 46 – 47]. Когда хвалит Уральские горы, он фактически решает ту же задачу, как и Коркут-ата, намекая на необходимость защиты их, желая видеть в Идукае продолжателя дел Сура-батыра и его сына Хаубана, просто задает ему вопрос не найдется ли на Урале еще таких батыров [Башкирское народное творчество, 2000 56 – 59], что воспринимается юным батыром как озадачивание его на героические дела.

Хабрау появляется на сцене как и Коркут-Ата обычно тогда, когда тот или иной персонаж кубаира оказывается в трудном положении, и он дает ему мудрый совет, как решить ту или иную задачу. Идукай, верой и правдой служивший сардаром-военачальником у Туктамыш-хана, узнает, что против него организован заговор, и спасается бегством. Ханское окружение ничего не может что-нибудь предпринять, чтобы вернуть его. В этот момент появляется Хабрау-сэсэна, который узнав суть дела, берет слово. Однако он не сразу дает нужный совет. Сперва говорит о том, какой он старец, переживший междоусобицу Акхаккулембета и Каракулембета, ногайских мурз-братьев, эпоху Чингиза и других ханов [Башкирское народное творчество 1999 100]. Потом не с того не из чего начинает хвалить богатырские данные Идукай. При этом Хабрау пользуется традиционным поэтическим приемом гиперболизации в изображении образа богатыря характерным для эпоса тюркскоязычных народов. Например, вот как изображается Маадай-Кара, герой одноименного алтайского эпоса:

На поясице место есть

Двумстам отарам разойтись,

На крепко сложенной спине –

Стады бесчисленным пастишь [Алтайские героические сказания 1989, 19].

О юном Алпамыше, герое башкирской версии одноименного общетюркского эпоса-дастана говорится, что «его руки были толщиной как бревна, ноги – как лодки, спина как поле, тело – как дуб» [Башкирское народное творчество 2006, 76].

По словам Хабрау-сэсэна, Идукай же выглядит так:

Сзади ли на него взгляну:

Пространство меж плеч его – такыр,

Где может выспаться богатырь;

Спереди на него взгляну:

Глаз пронзителен, сокола взор,

Прямо в сердце входит в упор... [Башкирское народное творчество 1999, 101].

Конечно, и в повседневной жизни в быту мы часто употребляем подобные гипердболы. Если говорим: “У нее глаза – не глаза, а озеро”, значит речь идет о девушке с большими и бездонными как озеро глазами. Если о каком-нибудь мужчине говорят: “Просто медведь! Алпамыша-великан!”, – сразу представляется физически сильный и высокий ростом человек. Такой прием изображения героя эпического памятника является одним из художественных способов его идеализации, образным выражением желания показать его необычным и выделить

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

его из массы окружающих. В то же время в нем прогнозируются его возможности, неперенной победы над черными силами. К примеру, обратимся к образу Идукая. После изображения его необычно сильным богатырем и приравнивая его к великану, Хабрау вдруг начинает предупреждать Туктамыш-хана, мол:

...Жестоко отомстит он тебе
За скрывающийся в скалах род;
Счастливую жизнь начав в Орде (Тимура. – С.А.),
Любовь людей своих обретет.

.....
Стада твои и табуны
Ясаком, собранным по стране –
Все угонит к себе....,

что может устроить погром во дворце Туктамыша, отобрать его дочерей и принести тяжелый урон его хозяйству [Башкирское народное творчество 1999, 103]. Наконец, он дает совет, чтобы на поимки Идукая Туктамыш срочно отправил семь богатырей. Дослушав до этого места, слушатели непременно остаются в недоумении. Потому что весь монолог Хабрау может казаться противоречивым, т.к. «мудрый» совет, данный им Туктамышу, как удачно поймать Идукая воспринимается нами как предательство, как измена Идукаю, которого сам же пестовал с малых лет, учил мудрости, готовил из него борца за справедливость. Когда мы узнаем далее о том, что его отношение к Идукаю не изменилось, мы мысленно возвращаемся к этому эпизоду и как-бы осуществляем новое прочтение этого отрывка кубаира. Тогда нам становится ясно, не только те слова Хабрау о возможном нападении Идукая на стан хана Туктамыша, но его идеализация теперь воспринимается нами как предостережение хана, говоря о возможной мести со стороны этого батыра: мол, не шутка иметь дело с ним. Действительно, предсказание Хабрау-сэсэн сбылось. Таким образом, тогда, когда, вновь вернувшись к монологу Хабрау, высказанному в стане Туктамыш-хана, и пропустить его сквозь призму старых и последующих отношений его к Идукаю и лирических кубаиров о родном крае, невольно приходится переоценивать предварительный вывод о противоречивости личности Хабрау-сэсэн. И нам тогда становится ясно, что Хабрау отрицает любые необдуманные сиюминутные решения, им движет забота о мирном решении конфликта, чтобы и Идукай не пострадал, и ил-йорт, т.е. и страна Туктамыш-хана была спокойной, и его подвластные продолжали спокойно жить своей привычной жизнью. Мудрец – потому и мудрец, что в отличие от других, о привычных вещах, событиях умеет судить без амбиций неординарно.

По всем признакам и призванию к сэсэнам как Ерэнсе и особенно Коркут-Ата и Хабрау-сэсэн близок Байк Айдар-сэсэн, мудрец из одноименного эпического кубаира башкирского народа, хронологически относящегося в число поздних эпосов а именно кубаиров, созданных в XVIII – XIX вв. Это подтверждается не только исторической основой его, но и биографией *Байк Айдар-сэсэн – Айдара Байназарова* (1710 – 1814), основанных на архивных данных.

Активный участник ряда бесчисленных башкирских восстаний, случившихся в XVIII в., Байк Айдар-сэсэн, согласно кубаиру, как и Коркут-Ата и Хабрау-сэсэн тоже вышел на майдан уже глубоким старцем. Об этом сэсэн напоминает сам так:

Если же я, достигший ста лет,
Не скажу вам, что знаю сам,
Ошибок, бросающихся в глаза... [Башкирское народное творчество 1999, 326].

Его роль в этом кубаире, в основном, сводится к тому, что он открывает глаза сомневающимся и стоящим перед дилеммой людьми: идти воевать за царя против французов во время Первой Отечественной войны 1812 г. или не стоит. Этому, кажется, и есть резон. Ведь недавно, точнее, 37 лет назад только эбей-батша – Екатерина II жестоко расправилась с башкирами-повстанцами, участниками восстания под предводительством Салавата Юлаева, в результате чего пролилась море крови башкир. Теперь другой царь нуждается в помощи потомков этих казненных борцов за свободу, просит помочь в борьбе с захватчиками-французами. Узнав причину сомнения народа, Байк призывает, если выразиться словами А.С.Пушкина, забыть старые обиды:

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Когда на голову грянет беда,
Пусть в обычной жизни плохой,
Все же хорош человек родной:
Двое братьев будут ссориться,
Сядут на коней – помирятся! [Башкирское народное творчество 1999, 327]

Это – во-первых. Во-вторых, Байк-Айдар напоминает своим соплеменникам, что, идя на объединение с Великим Московским княжеством, предки дали клятву, что при необходимости грудью встанут на защиту общего с русскими Отечества. А клятва, по поверью башкир, священна. Вот что сказал мудрец по этому поводу:

Деды наши не понапрасну
Склонили голову пред Москвой,
Белого царя власть признав,
Поклялись своей головой!
Ай, клятва, клятва, сказано,
Держи крепко слово одно!
Не помилует тебя чужак,
Не присягай ему никак!
...Слово мое будет таким:

Кто клятву нарушит,
Что будет с таким?

Не будет опоры таким [Башкирское народное творчество 1999, 327 – 328].

Напоминание Байк-сэсэн о священности клятвы на верность общего Отечества заставило весь народ как один встать на защиту его.

История хорошо помнит как башкирский народ в 1812 г. отправил в поход против французов 28 строевых кавалерийских полков. Кубаир трактует это как результат влияния мудрых слов Байк Айдар-сэсэна. Благодаря такой трактовке, его образ начинает напоминать образ святого Хызыра, который, по народным поверьям, в виде белобородого старца в зеленом чапане и белой чальме выводит заблудившихся на истинный путь, одиноким путникам становится спутником, сомневающимся дает добрые советы и высказывает алгыш-благопожелания. Поэтому отправляя кого-либо в путь, башкиры говорят:

Изге ниэт булһын юл башын,
Хызыр Ильяс булһын юлдашың!
Хызыр Ильяс булһа юлдашың,
Мең дошманға торор бер башын!
Добрými намерениями начни начало пути,
Пусть Хызыр Ильяс будет попутчиком твоим!
Если Хызыр Ильяс будет попутчиком твоим,
То сам один одолеешь тысячи врагов!

Помимо выполнения таких функций, Тарауыл тоже оказывает влияние на ход развития событий. Об этом мы можем судить по кубаиру “Акбузат”, представляющем собой одно из важных звен в цепочке эпосов, образующих целый цикл вокруг кубаира “Урал-батыр”. Тараул в этом произведении представлен, как уже было сказано, только стариком-пастухом, и, на первый взгляд, напоминает традиционного старца-советчика героя. На самом деле на его образ возложена важная художественная функция в деле развертывания сюжета по линии героического эпоса. Знаменательно то, что Тараул, рассказав Хаубану об Урал-батыре, дополнил его с тематическими мотивами, отсутствующими в известном нам основном тексте этого героического мифологического эпоса.

Обратимся к кубаиру “Акбузат”. По совету золотой утки герой этого эпоса Хаубан выходит из подводного царства, а за ним во главе с мифическим тулпаром Акбузатом, боевым коном Урал-батыра, начинает выходить несметное количество скота, из-за чего поднимается сильная буря. Растерянный Хаубан нарушает запрет утки не оборачиваться назад – весь скот вновь возвращается в озеро. Тогда он просит Тараула объяснить эти удивительные явления. И тот рассказал ему следующее: “Да, брат, тайн здесь много. На нашем веку такой бури не было.

О ней можно узнать лишь по рассказам стариков. Рассказывали так: давным-давно весь мир был затоплен водой. В то время, когда еще и наших предков не было, и Урал-тау (гора) еще не поднялась, и в этих краях не было ни одного живого существа о четырех ногах, когда жили только дивы и правил водяной падишах, явился [сюда] батыр по имени Урал и пошел на них войной. Там, где проскакал его конь Акбуз, возникли Уральские горы. В тех местах, где он дивов уничтожал, высохли воды и выступили горные хребты. Когда водяной падишах начал проигрывать битву, он отыскал бездонный омут и нырнул в то озеро, что неподалеку от вас. Дна у того озера нет, оно сливается с большой подземной рекой. Поэтому Урал-батыр не смог схватить водяного падишаха. Того падишаха звали Шульгеном. Потому и озеро назвали Шульген". [Башкирский народный эпос 1977, 379] (На тематический мотив "лошади выходят из озера" построен и сюжет легенды "Йылкысыкканкул", "Озеро, откуда вышли лошады" [Башкирское народное творчество 1980, № 43]. Ознакомившись с этим отрывком рассказа Тараула, те, кто хорошо знает кубаир «Урал-батыр», без дополнительных объяснений и без затруднения не сможет не догадаться, что он поведал Хаубану фактически это произведение, но не в такой короткой, как расширенная аннотация, а со всей подробностью. А о подробности и сокращении их говорит тот факт, что, хотя в кубаире «Акбузат» по какой-то причине (либо по вине его исполнителя Гатиатуллы-сэсэна Биккужина, жителя деревни Бабалар нынешнего Куюргазинского района Башкортостана, возможно, в целях экономии времени, либо самого Мухаметши-сэсэна Бурангулова, записавшего кубаир от него, чтобы избежать целиком повтора текста "Урал-батыра"), в этом коротком рассказе Тараула упоминаются отсутствующие в обоих версиях сюжета кубаира "Урал-батыр", а также в версиях, дошедших до нас, лишь в виде отрывков, отдельных эпизодов: "(а) Когда Урал-батыр умер, падишах Шульген велел похитить его Акбузата; (б) умерли и сыновья Урал-батыра, (в) а водяной падишах время от времени выходил на [гору] Урал и скакал верхом на Акбузате, (г) рассказывали, когда Акбузат, выходя из озера, вспоминал своих батыров и, рванувшись, бил крыльями, от взмахов его крыльев поднималась буря, которая разрушала горы и скалы и все переворачивала вверх тормашками. [Вот] так рассказывали"[Башкирский наро"Урал-батыр", о бесследном исчезновении не только ряда тематических мотивов (мини сюжетов) кубаира и вспомогательных, но совершенно полноценных сюжетов, охватывающих его продолжение, где роль главных героев сыграли сыновья Урал-батыра Яик, Идель, Нугуш и его племянник Хакмар – сын его старшего брата Шульгена.

Тараул поведал Хаубан-батыру историю трагической судьбы его родителей, которая воспринимается как продолжение эпоса "Урал-батыр". Далее он одаривает его чудесным боевым оружием, ранее принадлежащим Урал-батыру, потом – его сыновьям, после их смерти – Сура-батыру. А Хаубан в эпосе "Акбузат" представлен одним из дальних потомков Урал-батыра, сыном Сура-батыра. По словам Тараула, владыка подводного царства Шульген, перешедший в сторону дивов и аждах, стал заклятым врагом своего младшего брата Урал-батыра, посвятившего свою жизнь на борьбу с видимой смертью в лице этих темных сил. Таким образом, в эпосе "Акбузат" старик-пастух Тараул фактически выступает в роли сэсэна-сказителя, ставшего первопричиной всех подвигов, которые были совершены впоследствии Хаубаном. А тот разделил озеро владыки подводного царства Шульгена на мелкие части, его самого превратил в черепаху, его помощника Кахаху – в летучую мышшь, змей-аждаха и дивов – в пивки. Впоследствии победил Масим-хана, жестокого угнетателя простого народа. Однако по непонятным теперь нам причинам, при подготовке текста кубаира "Урал-батыр" для издания его образ был снят из текста самим М.А.Бурангуловым. Видимо, этим и объясняется одна из причин неувязок, допущенных в известном нам сюжете этого кубаира. Именно по причине отсутствия этого образа кубаир "Урал-батыр" лишился ряда тематических мотивов.

В любом случае сам факт сообщения М.А.Бурангуловым о мифическом Тараул-сэсэне, кроме того, что текст кубаира "Урал-батыр" неполный, дает также повод для размышлений и о том, насколько древним считал народ искусство сэсэна.

В отличие от Хабрау-сэсэна и Коркут-Ата, которые появляются в начале или в конце почти каждого эпического эпизода, тем самым обеспечивают своеобразие композиции эпоса, с главным героем кубаира "Акбузат", т.е. Хаубаном, Тараул встречается только три раза, Баик Айдар-сэсэн в одноименном кубаире – со своими сородичами только один раз, причем оба – не

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

после очередной истории, связанной с главным героем эпоса, а до начала ее. Первый дает батыру не советы, а старинный боевой лук, оружие его отца, принадлежащее сперва мифическому богатырю Урал-батыру, что имеет значение передачи эстафеты борьбы с темными силами, два раза кратко рассказывает ему в форме развернутой аннотации или краткого реферата содержание эпоса “Урал-батыр”, таким образом как бы восполняет пробелы его, что воспринимается нами как благославление Хаубана на продолжение добрых дел своих героических предков. А Байк-сэсэн дает добрые советы своим сородичам, чтобы они без колебаний положительно отозвались обращению падишаха во имя верности клятве своих предков, данной Ак-батше – Белому царю в лице Ивана IV в эпоху объединения Исторического Башкортостана и Московского государства, и пошли на борьбу с французскими захватчиками. В обоих произведениях слова сээсна имеют для героя судьбоносное значение, став причиной его активных действий, следовательно, они имеют сюжетообразующее значение. Сказанное только-что в какой-то мере относится и роли Хабрау-сээсна и Куркут-Ата в эпосе.

Помимо того, что как мудрец Куркут-Ата, герой дастана огузских тюрок “Деде-Коркут”, имеет сходные черты с башкирскими сээснами, он сам также считается одним из легендарных сээснов у башкир. “Согласно родословной, сохранившейся от времен наших дедов, — говорится в шежере башкирского рода Киргиз, — родоначальника башкир рода Киргиз, живущих в деревне Ташлы Александровской волости Бугульминского уезда, называли Куркут-ата... [Он жил] на Бухарской дороге у моря Сыр. Его [Куркут-Ата] сын Ахмед-бий, от него Мухамет-бий, от него Янба-бий, от него Кушык-бий. Кушык-бий жил в деревне Старое Киргизово [Иске Кыргыз] в долине реки Белой (Агидель. — А.С.) у озера Татыш и бил челом Белому бию (московскому царю Ивану IV — А.С.)...” [Кузеев 1974, 361]. Таким образом, герой огузского эпоса Деде Коркут, происходивший “из племени Баят”, а среди огузов считавшийся “первым человеком” одновременно почитался как первопредок башкирского рода Киргиз. А в предании “Откуда пришли башкиры?” он даже представлен предводителем всех башкир: Коркут, якобы, приводит башкир с Алтая и располагает их в долине реки Агидель [Башкирское народное творчество 1997, № 127].

Башкирские и казахские легенды и предания представляют Коркут-Ата как искателя источника вечной жизни. В этом отношении его образ в какой-то мере перекликается с образом Урал-батыра. Разница в том, что Коркут тщетно пытается спастись от Смерти, убегая и спрятавшись от нее, Урал-батыр же стремится найти средство для вечной жизни в лице родника Яншишма (букв.: Родник жизни), для всех существ и уничтожить саму Смерть. Иначе говоря, первый заботится только о себе, а второй хочет добиться вечной жизни для всех существ.

Коркут также считается создателем таких национальных музыкальных инструментов башкир, как деревянный кубыз и думбра. В этом плане он напоминает культурного героя. Подобные предания известны и казахам. Коркута почитали и как исцелителя-бахчи [Хусаинов 2003, 263—266]. Последнее подтверждается и башкирским фольклорным материалом. Вот примеры из заговоров и заклинаний башкир при испуге. По представлениям наших предков, если человек сильно испугается, про него говорят так: “У него кот улетел”. Слово “кот” точно не переводится на русский язык и примерно соответствует понятиям “душа” или “дух”.

Душа (дух) моя, ты приди,
Возвращайся, поспеши!
Болит моя головушка,
Меня быстро исцели!
По приказу моему приди!
По приказу Отца-Коркута!,
Кармкут бабай, душу (кот) дай!
Тулькэ бабай, душу (кот) дай!
Где душа — там и я,
Вернись, дух,
Послушай меня!

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Эй, дух, эй, дух,
Приди, когда зовут.
Забери болезнень у больного
Найди и приведи хозяина (духа)
По приказу моего духа
И души деда Куркута.
Отец Кармкут, ты исцели,
Отец Тюлькэ, ты исцели!

Пусть снова я исцелюсь! [Башкирское народное творчество 2010, 110, 111].

Тюлька (или Чюлькэ) считался у башкир рода Юрматы святым. Когда Аксак Тимур и Джанибек-хан разрушили юрт (страну) Амант Хамата, юрматинцы переправились через большую реку (видимо, Волгу — Идель) и остановились в долине некоей реки Кара-Елга (Черная Река). Здесь они обнаружили могилу Чюльки (по заговору — Тюльки). “Хан приказал: “Выйдите и осмотрите могилу!”. И когда осмотрели могилу (увидели) — она выложена кирпичом. И вот что удивительно: черноволосый, краснощекий молодой человек лежит (в ней), как живой. Хан сказал: “О, Шагали-бий! Среди всех людей мудрее тебя (человека) нет. Все это вокруг пусть будет твоим. И за этим святым ты ухаживай!”. Когда (хан) сказал так, Шагали-бий с удовольствием согласился. И по течению реки, называемой Шадлык, поставили юрты. А над этим святым (Шагали-бий) поставил ограду. И каждый год, собираясь (у нее), устраивали поминки” [Башкирские шежере 1960, 28, 32]. Следовательно, можно считать, что в заклинании и Коркут-Ата, и Карымкут упоминаются как святые.

В огузской версии дастана “Китаби Деде-Коркут” (“Книга отца нашего Коркута”), как уже было отмечено, Коркут редко принимает участие в событиях, ограничиваясь оценкой и добропожеланиями по поводу случившегося или прославлением подвигов героев. В финале второй песни дастана, где повествуется о разорении дома Салура Казана гауерами, устами ашуга сказано: «Пришел отец наш Коркут, песни пел, сказы сказывал, складно сказывал:

Где вы, герои воспетые и победившие?
Где они, «мой весь мир» говорившие?
Смерть забирает, земля сокрывает.
Кому бранный мир останется? Кто знает?
О мир, где приход и уход в свой черед!
О жизнь, где и жизни конец настанет!»
После этого Коркут высказал такое благопожелание:
«Благословляю тебя, хан!
Да не рассыпаться в прах твоим неприступным горам!
Да не ударит топор по могучим, тенистым твоим деревьям!
Да не иссохнуть твоим вечно несущим светлые воды ручьям!
Да не сломаться тебя возносящим крыльям!
Да не заставит Всевышний тебя поклониться злодею-врагу!

.....
Наша молитва, из слов из пяти,
сотворенная ради прекрасного белого лба, да услышится!
В единое слово соединится!
Да святится она! Да крепится!
И во имя светлого имени Мухаммеда
Каждый твой грех да простится!
Хей, хан мой!» [Книга отца нашего Коркута 1989, 58].

Имя пророка Мухаммеда, вероятно, вошло в эпос позже — после принятия ислама.

Башкирская версия сюжета дастана о Коркуте в свое время тоже имела форму эпического кубайра, однако до нас дошли лишь его фрагменты в прозаическом изложении. От огузской версии, состоящей из двенадцати сохранившихся песен, она отличается по объему и содержанию. Если огузская версия сюжета, например, азербайджанская, повествует сперва о Дирсе-хане, сыне Бугач-хана, разорении дома Салур Казана, сыне Байбуре-бека Бамсе-Бейреке,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

плении сына Казан-бека Уруза, сыне Духа-Коджа Дели Домруле и т.д., то в сохранившемся варианте башкирской версии подобные огузские герои, естественно, вообще не упоминаются, о Коркуте в нем говорится как первопредке башкирского рода Киргиз и даются сведения о его потомках. В то же время Коркут изображается и как защитник башкирского рода Табын. Далее в этом варианте речь идет о том, как Коркут изобрел думбру, как тщетно старался спастись от Смерти, как в обряде по призыву души (кот) башкиры в форме заговора и заклинания обращаются к его духу (рух), и как он помог Басат-батыру вырваться из рук ослепленного им же одноглазого великана [Башкирское народное творчество 2004, 78-81]. Следует отметить, что объем сохранившейся башкирской версии эпоса весьма скромнен.

Все вышеизложенное может вызвать закономерный вопрос: откуда и почему в фольклоре башкир, представляющих собой одну из этнических групп тюрков-кипчаков, известны произведения, хотя и отрывочные, имеющие отношение к образу Куркут-Ата, герою огузского дастана? Дело в том, что исторически башкиры всегда имели тесные этнокультурные контакты с тюрками огузского происхождения. Как писал академик Гайса Хусаинов, “тесные этнические взаимоотношения связывали башкирские племена с огузами, кочевые воины которых шли из Южной Сибири на запад, медленно растекаясь в течение VII-X вв. по долинам Сырдарьи, Эмбы, Яика, охватывали и Приазовье. В результате близкого общения с ними в башкирский этнос проник огузский компонент (туркменский, киргизский, бурджанский, баджгарский элементы), а эпос отразил общие корни родственных племен” [Хусаинов 2003,258] .

ЛИТЕРАТУРА

1. Алтайские героические сказания / сказитель А.Калкин; пер. с алтайского А. Плитченко. – М.: Современник, 1983
2. Башкирское народное творчество / сост., предисл., коммент, глоссарий и указатель мотивов Ф.А. Надршина; отв. ред. А.Н. Киреев (Кирей Мэргэн). —Уфа: Китап, 1980. — Т. 2: Предания и легенды (на башкирск. яз.).
3. Башкирское народное творчество / сост., предисл., коммент, глоссарий и указатель мотивов Ф.А. Надршина; отв. ред. А.Н. Киреев (Кирей Мэргэн), А.М. Сулейманов. —Уфа: Китап, 1997. — Т. 2: Предания и легенды (на башкирск. яз.).
4. Башкирское народное творчество / сост., авт. предисл., коммент. и глоссария Н.Т. Зарипов; отв. ред. Р.Г.Кузеев. – Уфа: Башкнигоиздат, 1999. – Т. 10: исторический эпос. – 392 с.
5. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. и словарь Н.Т. Зарипова; отв. ред. З.Г. Ураксин. – Уфа: Китап, 2000. – Т. 5: Исторические кубайры, хикаяты (иртеки), (на башкирск. яз.).
6. Башкирское народное творчество / сост. А.М.Сулейманов, Г.Б.Хусаинов, М.Х.Надергулов; предисл. А.М.Сулейманова, Г.Б.Хусаинова, М.Х.Надергулова; послесл. А.М. Сулейманова, Г.Б. Хусаинова, М.Х. На-дергулова, Ф. Сибгагова; коммент., глоссарий Г.Б. Хусаинова, А.М. Су-лейманова, М.Х. Надергулова; отв. ред. А.М. Сулейманов. — Уфа: Китап, 2004. – Т. 7: письменные киссы и дастаны (на башкирск. яз.).
7. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. и словарь А.М. Сулейманова; отв. ред. Р.Т. Бикбаев. – Уфа: Китап, 2006. – Т. 8: Эпос: иртеки и эпич. кубайры (на башкирск. яз.).
8. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент., глоссарий Р.А. Султангареевой и А.М. Сулейманова; отв. ред. Н.Т. Зарипов, Р.М. Юсупов. — Уфа: Китап, 2010. — Т.12: Обрядовый фольклор.
9. Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалова, М.М. Сагитов, А.И. Харисов; авт. коммент. М.М. Сагитов, А.И. Харисов; пер. И.В. Кидайш-Покровский, А.С. Мирбадалова и А.И. Хакимов. – М.: Наука, 1977
10. Башкирские шежере / сост., перевод текстов, введение и коммент. Раиля Кузеева. — Уфа: Башкнигоиздат, 1960
11. Бурангулов М.А. Завещание сэсэн / сост., авт. вст. ст., отв. ред. Бурзян Баимов. – Уфа: Китап, 1995

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

12. Книга отца нашего Коркута: огузский героический эпос / пер., вст. слово и коммент. Аллы Ахуновой; ред. и авт. предисл. Халык Короглы. — Баку: Язычы, 1989
13. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. — М.: Наука, 1974
14. Хусаинов Г.Б. Духовный мир Башкирского народа. — Уфа: Китап, 2003. — 480 с. (на башкирск. и руском яз.).
15. Юматов В.С. Древние предания у башкирцев Чубиминской волости // Башкирия в русской литературе / сост., авт. предисл, библиограф. справочник, коммент. М.Г. Рахимкулов. — Уфа: Башкирское книжное издательство, 1990. — Т. 1. — С. 402–406.
16. Юматов В.С. Древнее предание у башкирцев Чубиминской волости // А.М. Сулейманов, Н.А. Хуббитдинова. Фольклор минцев-соплеменников Акмуллы. — Уфа: Аэрокосмос и ноосфера, 1908. — Т.2. — с. 256-261.

Ahmet Suleimanov

**KORKUT-ATA AS THE LEGENDARY BASHKIR
NARRATOR-SESEN**

Summary

The oldest narrator of the Bashkirs was Trawl-sesen. According to M. A. Burangulova, he alleged, was one of the characters Chubarov epic "Ural-Batyr", "Ak buzat". However, in all versions of the first, extant, his image is missing, and in the second, preserved only in a single record, is some old Trawl. Although here he is represented as the shepherd, but the stories told by Choubane, the main character of the epic "Ak buzat", allow us to perceive it as sasana-narrator, who looks like a sage grandfather-of Korkyt, one of the heroes of the eponymous Oghuz epos. At the same time, Trawl differs from the latter in that it is not limited to this wise advice, but he becomes the initiator and partner of the events described in the epic "Ak buzat". In intellectual terms, the image of Korkyt is more comparable to the images of Baik-Cesena, Hebrew-sasana of Bashkir epic monuments. As these Sasani, Korkut – survivor, appears at the right moment at the right place and gives wise advice not only to the hero of the epic, but people, even rulers. In addition, according to Bashkir legends Korkut appears as the seeker of the fountain of eternal life, so that his image resonates with the image of the epic hero Ural-Batyr. The Bashkirs believe the grandfather-of Korkyt and his on his ethnicity. So in shezhere he presented the founder of the Bashkir childbirth Kyrgyz and Tabyn and in the tradition of "Where you came from the Bashkirs?" – all of the Bashkirs, allegedly, he leads from the Altai. Korkut mentioned in the conspiracies of the Bashkirs as one of their saints. Unlike the Oghuz version of the Dastan about Korkut-ATA, in the Bashkir, he is an active character.

Key words: Susan-narrator, kubair epic "Ural-Batyr" and "Ak buzat", Trawl and Korkut-ATA, Hebrew-Susan and Baik-Susan, good advice, party events, seeker of the fountain of eternal life, the first ancestor, the Saint.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aybeniz Kəngərli

filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

AMEA M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu

e-mail: aybeniz.kengerli@gmail.com

EPOS MƏDƏNİYYƏTİ VƏ NƏŞR SƏNƏTİ –
“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA KATİB NİZAMLANMALARI

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının yazılmasındakı katib fəaliyyətindən bəhs olunur. Müəllif dastanın boylarının ardıcılıqla sıralanması məsələsinə münasibət bildirir və kitabın tərtibçisinin – katibinin fədakarlığından xüsusi söhbət açır. Həmçinin dastanın mədəniyyət tariximizdəki yeri vurğulanır.

Açar sözlər: epos mədəniyyəti, nəşr sənəti, epik mətn, dastan, “Kitabi-Dədə Qorqud”

Dünya ədəbiyyatının “İlliada”, “Odisseyə”, “Manas”, “Kalevala”, “Ramayana” kimi qüdrətli eposları ilə müqayisə oluna biləcək böyük “Kitabi-Dədə Qorqud” qədim türk epos mədəniyyətinin zirvəsidir. Dastan türk yürüşlərini, müharibələri əks etdirir. Hansı xalq daha çox müharibələr aparıbsa, o xalqın epos mədəniyyəti də zəngin və möhtəşəmdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un ideyası türk tayflarını qədim oğuzları vahid xalq halında birləşdirməkdir. Eposda türk dövlətçiliyinin ən qədim mərhələləri və formaları əksini tapır. Dastanın poetikası da tarixin onun qarşısına qoyduğu bu böyük missiyanı əks etdirən mükəmməl sistemə malikdir. Eposun bədii-fəlsəfi mahiyyəti də qədim türk yaddaşının, onun bədii təxəyyül imkanlarının və dil mədəniyyətinin unikal şəkildə qoruyub saxlanmasıdır. Dastanın hələ də açılmamış leksik-semantik qatları var.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı hadisələr yüksək tarixilik kontekstinə malikdir. Elə bu səbəblərə görə də zaman keçdikcə epos yeni yəndən görünür, müasirlik gücü kəsb edir. O türklərin milli kimliyini, onların mənəviyyatını, sevgi və qəhrəmanlıq fəlsəfəsini əks etdirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un nəşr tarixi kitab mədəniyyətinin parlaq səhifəsidir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” öz səciyyəsinə görə həm də bir “Folklor kitabı” olduğu üçün təqdim olunan mətnin folklor informatoru məsələsi üzərində də düşünməyə dəyər. Əlyazma-kitabı ilk və əsas variantda hazırlayan adam, şübhəsiz ki, köçürmə işi ilə məşğul olan sırayı bir katib olmamışdır. O, Dədə Qorqud, ozan sənəti, oğuzların tarixi kimliyi, etnik mənsubiyyəti və oğuznamələr barədə kifayət qədər dolğun məlumatı olan savadlı, dünyagörüşlü bir ziyalıdır. Türklüyün, türk dili və mədəniyyətinin heysiyyətini çəkən, təəssübkeş milli düşüncəyə sahib olan uzaqgörən bir şəxsiyyətdir. Şübhə yoxdur ki, o, ozanlarla yaxından tanış və münasibətdə olmuş, onların ifasında Dədə Qorqud boylarını-oğuznamələri dəfələrlə dinləmişdir. Təəssüf ki, əlimizdə olan əlyazma nüsxəsində Dədə Qorquddan savayı digər ozanların adları çəkilmir və materialın hansı şəraitdə, necə və kimlərdən yazıya alınması barədə hər hansı bir şəkildə söz açılmır. Halbuki Mahmud Kaşqari “Divani-Lügət-it-türk”ü hazırlayarkən material toplamaq üçün elmi səfərə çıxıb min bir əziyyət çəkdiyini, çətinliklərə sinə gərdiyini xüsusi şəkildə vurğulayır. Habelə topladığı materialları necə saf-çürük etdiyini, seçib-ayıraraq, hansı elmi prinsiplər əsasında ipə-sapa düzdüyünü açıqlayır. Dədə Qorqud boyları kitab etmək üçün toplayıb yazıya alan anonim şəxs də belə bir açıqlama verə bilərdi. Əgər ilkin-başlanğıc variantda kitabın önündə və ya sonunda belə bir açıqlama olubdursa da, o, sonrakı üzüköçürmələr zamanı bir qırağa atılmışdır.

Ozan repertuarındakı çoxsaylı oğuznamələrin “Folklor kitabı”na daxil edilməməsində toplayıb yazıya alanın seçmə əməliyyatından sonrakı üzüköçürmələr zamanı yenidən həyata keçirilən növbəti seçib-bəyənmələr də öz acınacaqlı təsirini göstərmişdir. Bu baxımdan hələlik elmə məlum olmayan ilkin-başlanğıc əlyazma kitabla sonradan dəfələrlə üzüköçürülən və getdikcə daha çox boy-oğuznamə ehtimalı ilə üzübüz qalan növbəti köçürmə-əlyazmalar arasında boyların say fərqi kifayət qədər çox olmalıdır. Göründüyü kimi, ozan repertuarının ən unikal örnəkləri olan “Dədə Qorqud” oğuznamələrinin yazıya alınması “Folklor kitabı” halına gəlməsi bir çox mürəkkəbliklərə bağlı çətin bir tarixi-mədəni proses olmuşdur.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Boyların ayrı-ayrı ozanların repertuarından yazıya alınmış saf-çürük edilərək bir topluda cəmləşdirilməsi onların kitab-əlyazmadakı düzülmə-sıralanma ardıcılığında müşahidə edilən pərakəndəlikdən, xronikal dağınıqlıqdan da görünməkdədir. Məsələn, on birinci boy - “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy” eposun düzüm ardıcılığına görə axırdan əvvəlki Oğuznaməsidir. Eposun (və həm də “Kitab”ın) yekunlaşmağa doğru getdiyi bu boyda Qazan xanın oğlu Uruz xan kiçik yaşlarında. O, kafirlərin əlində dustaq olan atasını tanımadığı üçün babası Bayandır xanı özünün atası bilir. Halbuki kitabın xeyli əvvəlki boyunda “Qazan bəgin oğlu Urusun tutsaq olduğu boy”da Uruz, on altı yaşında cavan bir oğlandır. Məntiqə görə, Ozan söyləmə zamanı bu boyların yerini bizim göstərdiyimiz təqribi xronikaya uyğun şəkildə dəyişməli idi. Boyların tərtibi və ardıcılığı ilə ozan deyil, kitabçı özü məşğul olduğundan əlyazma-kitabda yuxarıda qeyd olunan uyğunsuz vəziyyət yaranmışdır. Yaxud, səkkizinci sırada yer almış “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy” öz tarixi-mifoloji səciyyəsinə görə ön cərgələrdən birinə yerləşdirilməliydi. Eyni sözləri “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu” haqqında da söyləmək olar. Tərtib-sıralamada yol verilmiş yanlışlığın, daha doğrusu, diqqətsizliyin nəticəsidir ki, “Basat Təpəgözü öldürdüyü” səkkizinci boyda Qazanın qardaşı Qaragünə və silahdaşı Dözən oğlu Alp Rüstəm Təpəgözlə vuruşda həlak olurlar, ancaq üç boy sonra - on birinci boyda dustaqlıqda olan Qazan xanı düşmən əsirliyindən qurtarmağa gedirlər. Belə uyğunsuzluq faktlarına eposun müxtəlif yerlərində dəfələrlə rast gəlinir. Bütün bunlar bir daha təsdiqləyir ki, müxtəlif ozanların dilindən yazıya alınmış ayrı-ayrı boyların “kitab” halına gətirilməsində hadisələrin ardıcılıq xronikasına lazımı səviyyədə diqqət yetirilməmiş, bu səbəbdən də bir sıra ziddiyyətli məqamlar yaranmış, dolaşlıq və uyğunsuzluq halları meydana gəlmişdir.

Yazıya alınmış folklor mətni canlı folklorun heç də hamısı, yəni bütöv mənzərəsi demək deyildir. Yazı canlı folklor aksiyasının yalnız söz hissəsini qeydə almaq imkanı verir. Aksiyanın sözdən kənar hissəsi yazı ilə ifadə oluna bilmir. Bu baxımdan qələm-kağız vasitəsi ilə hər hansı yazıya alınma canlı, dinamik vəziyyətdə olan folklorun gerçək görüntüsünün çox az bir qismini ehtiva edir. Hətta indiki səviyyədə çox-çox geridə olan texnoloji imkanlar daxilində, sürətli yazı vasitələrinin məhdud olduğu bir şəraitdə söyləyici təhkiyəsinin dil-üslub orijinallığının qorunmasının özünün nə qədər böyük çətinlik törətdiyi də danılmaz bir gerçəklikdir. Orta əsrlərin bu cür əlverişsiz yazıya alma imkanları daxilində “Kitabi-Dədə Qorqud” kimi unikal epik mətnin dil və üslub orijinallığını, ozan nitqinə məxsus təhkiyə koloritini, şəffaf obrazlılığı, harmonik rəvanlığı qorumaqla yazıya alma işinin həyata keçirilməsi, sözün həqiqi mənasında, toplayıcı-katibin məharət və fədakarlığı sayəsində baş tutmuşdur. Bu baxımdan bir “Folklor kitabı” kimi orta əsrlər mərhələsinin ən mükəmməli isə həqiqətən də məhz “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazma-kitabıdır.

“Dədə Qorqud” oğuznamələri öz canlı, şifahi mövcudluq formasından çıxaraq statik, yazılı şəkildə – “Folklor kitabı” halına düşərkən yuxarıda göstərdiyimiz obyektiv və subyektiv şərtlərə görə, əlbəttə ki, xeyli dərəcədə dəyişikliklərə, o cümlədən də itkilərə məruz qalmışdır. Ozan söyləməsi ritmik tempə malik bir nitq olduğu üçün onun səs ahəngindəki dinamika və tonları kağız üzərindəki yazı ilə ifadə etmək, demək olar ki, qeyri-mümkün idi. Bu yerdə katibin əlindən gələn ancaq ozan nitqinin sözlərdə inikas olunan forma və üsullarına poetik-üslubi maneralarına qarşı həssas davranaraq mümkün qədər onları qoruyub hiyf etmək olmuşdur. Təhkiyə və nəzm parçalarındakı alliterasion düzüm, səs və söz təkrirləri, poetik frazaların ilk sözlərində başlanğıc-ilk səslərin uyuşumu, alqış-dua, poetik frazaların ilk sözlərində başlanğıc – ilk səslər uyuşur, alqış-dua, poetik xitab, bədii sual, bədii nida və s. bu kimi çoxsaylı emosional-reçitativ və ekspressiv elementlər ozan nitqinə məxsus bir sıra mühüm keyfiyyətləri, xüsusən də sözlərin, cümlələrin melodik sıralanmasından doğan harmoniyayı qorumaq məqsədi daşıyır.

Dastanın ozan ağzı ilə söylənişinin bəzi xüsusiyyətləri də yazıya alınarkən katib nizamlamasına düşər olmuşdur. Bu birinci növbədə canlı-danışq cümlələrinə məxsus strukturun kitab cümlələri şəklinə salınmasında özünü göstərir. Bəllidir ki, oğuznaməçi-ozan epik mətni söylədiyi zaman canlı danışq üslubuna məxsus cümlə qurma prinsiplərini əsas götürməliydi. Bu gün türk folklor arealında fəaliyyətlərini davam etdirən peşəkar folklor söyləyicilərinin (aşiq, baxşı, akın, olonxoçu, kayçı və s.) epik mətn-dastan söyləməsinin canlı danışq tərzin üzərində qurulduğu hamıya məlumdur. Tarixən də belə olmuşdur. Canlı danışq tərzini əsas göstəriciləri - xəlqi kolorit, cümlə quruluşunun sadə, təbii və dinamik düzümü ilə səciyyələnir. Bu göstəricilərin, demək olar ki, hamısı yazıya alınmış “Dədə Qorqud” boylarının dilində öz təbii-tarixi axarına yaxın şəkildə təzahür etməkdədir. Bununla belə,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

canlı danışmaq üslubu üçün səciyyəvi olan linqvistik inversiya cümlədə söz sırasının təbii yerdəyişməsi boyların dilində o qədər də nəzərə çarpmır: cümlələr böyük əksəriyyətlə sadə cümlənin normal söz sıralaması şəklində qurulmuşdur: “Av avlayu gəzərkən önindən bir yaralı geyik çıxdı. Bəkil buna al saldı. Buğanın ardından irdi. Yay-kirişin boynuna atdı. Buğa acmışdı, kəndüyi bir uca yerdən atdı. Bəkil at cilavusun yelimədi, bilə uçdu. Sağ oyluğu qayaya toqındı, sındı”. Göründüyü kimi, bütün cümlələr sadə feli xəbərlə bitir. Mübtədə və ya tamamlığın xəbərlə yerdəyişməsinə yol verilmir. Bu, yazı sintaksisi baxımından çox normal bir vəziyyət olduğu halda, danışmaq sintaksisi baxımından normal sayıla bilməz. Ozanlar da bugünkü aşuqlar, baxşılar, akınlar kimi epik söyləmənin - canlı danışığın müəyyən məqamında söz sırasında təbii inversiyaya uğraması - yerdəyişməyə yol verirdilər. “Kitabi-Dədə Qorqud”un əlimizdəki əlyazmasında isə söz sırasının təbii yerdəyişməsi çox nadir hallarda baş verir. Sıralanma tamamilə kitab-yazı normalan daxilindədir. Məndə koloritli, saf, təmiz bir türkcənin hakim olduğu danışmaq-söyləmə tərzindəki təbii, canlı cümlə düzümünə, söz sıralanmasına katibin əl gəzdirib mübtədəni mübtədə, xəbəri də xəbər yerinə qoyması boy-dastan dilinə, ozan nitqinə müəyyən müdaxilə olduğunu göstərməkdədir. “Beyrəyə və anasına və qız qardaşlarına muştçı gəldi” - cümləsinin ozana deyil, yazana - katib qələminə məxsus olduğunu dalbadal düzülüş “və” bağlayıcılar! açıq şəkildə göstərir. Əlbəttə, bunlar epik mətni yazıya alma və üzünü köçürmə əməliyyatlarının orta əsrlər şəraitindəki çətin, mürəkkəb gedişatı boyunca baş verə biləcək daha geniş miqyaslı dəyişiklik və müdaxilələri müqabilində çox da böyük görünür. Əlyazmanın ilkin-başlanğıc variantını hazırlayan toplayıcı-katib ozan repertuarından yazıya alıb hifz etdiyi bu möhtəşəm əsərlər türk mədəniyyət tarixində ölçüyə gəlməz bir tarixi xidmətə imza atmışdır.

Dədə Qorqud boylarının orta yüzilliklərdə yazıya alınaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” adı altında “Folklor kitabı” halına gətirilməsini tarixi-mədəni əhəmiyyətinə dair yuxarıdakı təhlil və müqayisələrin yekunu kimi bir sıra ümumiləşdirici qənaətlərə gəlmək mümkündür:

“Dədə Qorqud” boyları əski çağlara məxsus türk-oğuz epik ənənəsinin ən unikal nümunələri olduğu üçün bu mətnlərin yazıya alınması sözü gedən mənəvi sərvətin orta əsrlərdə ozan sənəti ilə birlikdə yoxa çıxıb qeyb olmasının qarşısını almışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazma-kitabını hazırlayan kitabçı peşəkar folklorçu kimi hərəkət edərək əvvəlcə ozanların repertuarından oğuznamələri toplamış, sonra isə əldə etdiyi toplama materiallarını sistemə salaraq tərtib etmişdir. Bu baxımdan hələlik əldə olmayan ilkin-əsas əlyazmanı hazırlayan şəxs əlyazmaçı-katib olmaqdan əlavə, həm də folklor toplayıcısı və tərtibçidir. O, kitab tərtibi işinin peşəkar bilicisidir.

- Üzüköçürmə-çoxaldılma yolu ilə türk-islam mədəniyyəti çevrəsində geniş yayılmış bu “Folklor kitabı” oğuz dastançılıq ənənəsinin-oğuznamələrin tanınması, təbliği sahəsində böyük tarixi-mədəni rol oynamışdır. Oğuz-ozan dastançılığının türk-islam və şərq çevrəsindən uzaqlarda - Avropa, Amerika və başqa ərazilərdə tanınması da əsasən bu əlyazma-kitab vasitəsi ilə gerçəkləşdirilmişdir.

- “Kitabi-Dədə Qorqud” təkcə məzmun-mahiyyətinə görə yox, həm də poliqrafik əlamətlər baxımından orta çağ türk kitab mədəniyyətini əks etdirən ən mükəmməl əlyazma-kitablardan biridir.

- “Azərbaycan folklor kitabı”nın orta çağ mərhələsində əsas təmsilçisi statusunu daşıyan “Kitabi-Dədə Qorqud” həm yazıya alınmış epos, həm də əlyazma-kitab kimi türk, o cümlədən də Azərbaycan folklor-etnoqrafiya mədəniyyətinə məxsus əsas xəlqi-qövmi bilikləri özündə cəmləşdirir. Burada etnogeneologiya, etnopsixologiya, oğuz tayfa-törə adət və ənənələri, qədim türk savaş sənəti və fəthat düşüncəsi, türklərin ailə və cəmiyyət daxilindəki hərəkət-davranış etikətləri, islam öncəsinə məxsus mifoloji baxışları, ilkin-ibtidai dünyaduyumu inanışları və s. bu kimi ən müxtəlif milli-mənəvi dəyərləri yazı-kitab yaddaşı “Folklor kitabı” vasitəsi ilə qorunmaqdadır.

- Yazıya alındıqdan sonra “Folklor həyatından daha çox “ədəbiyyat həyatı” yaşayan “Kitabi-Dədə Qorqud”un bu sahədəki missiyası onu türk ədəbiyyatlarının babası ucalığına qaldırır. Böyük elm adamı Fuad Köprülüzadənin: “Bütün türk ədəbiyyatını tərəzinin bir gözüne, “Dədə Qorqud”u o biri gözüne qoysaq, yenə də “Dədə Qorqud” tərəfi ağır basar” - elmi dəyərləndirməsi bu baxımdan qeyri-adi olduğu qədər də dəqiq və yerindədir.

- Oğuzların Azərbaycan coğrafiyasına, oğuznamələrin isə Azərbaycan türkcəsinə bağlılığı bu əlyazma kitabla birbaşa təsdiqlənir. Bu mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” həm tarixdir, həm də tarixi sənəddir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- Qədim oğuzcadan bugünkü Azərbaycan türkcəsinə ozan oğuznaməçiliyindən aşiq dastançılığına, ibtidai tayfa düşüncəsindən müasir milli məfkurəyə gələn mürəkkəb və zəngin tarixi təkamül yolunun əsas hərəkətverici mənbələri sırasında bu "Folklor kitabı"nın müstəsna yeri vardır.

"Kitabi-Dədə Qorqud"un orta əsrlərdən sonra əlyazma-kitab şəklində dünyanın müxtəlif kitabxana və arxivlərində qərinələr boyu susqun həyat keçirməsi – elm və mədəniyyət aləminin bu misilsiz mənəvi sərvətdən aralı düşüb xəbərdar olmaması onun bir "Folklor kitabı" kimi də uzun bir zaman ərzində dövrüyyədən çıxması ilə nəticələnmişdir.

"Kitabi- Dədə Qorqud"u "milli varlığımızın mötəbər qaynağı" və xalqımızın "ana kitabı" adlandırılan ümummilli liderimiz Heydər Əliyev onun tarixi-mədəni mahiyyətini və bugününümüz, sabahımız üçün gərəkliliyini dahiyənə uzaqgörənliklə müəyyənləşdirmişdir: "Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyətimiz və milli-mənəvi dəyərlərimiz "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Dastanın məzmununu, mənasını, onun hər bir kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəbdən başlayaraq bilməlidir. Bu, bizim ana kitabımızdır və gənclik bu kitabı nə qədər dərinlən bilsə, millətini, xalqını, vətəninə, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər çox sevəcəkdir". Doğrudan da "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu milli kimlik şüuru aşılaman, azadlıq, müstəqillik düşüncəsini mökəmləndirən, türkün-oğuzun özünə-sözünə inam oyadan bir mənəviyyat ocağıdır. Bu baxımdan da o, təkcə yüzilliklərin dərinliklərinə bağlı xəlqi-qövmi biliyi ensiklopedik tutumda əks etdirən bənzərsiz "Folklor kitabı" yox, həm də türk dünyasının tarix, siyasət, elm, mədəniyyət kitabıdır. Elə bir kitab ki, içərisinə yüzlərlə kitabın elmi, mədəni və mənəvi gücünü, enerjisini toplaya bilmişdir. Uzaqlardan – tarixin dərinliklərindən baş alıb gələn və yenə də uzaqlara – gələcəyə hədəflənən "Kitabi-Dədə Qorqud" öz tarixi-milli missiyasını bu gün ləyaqətlə davam etdirməkdədir.

Aybaniz Kangarli

THE EPOS CULTURE AND PUBLICATION ART – IN THE EPOS "THE BOOK OF DEDE GORGUD" SCRIBE REGULATIONS

Summary

In the article it is said about the scribe activity in the eposes "The Book of Dede Gorgud". The author shows the attitude to the problem of systematic lining up of the epos parts and mentions the selflessness of the scribe – the compiler of the book specially. The place of the epos in the culture history is also mentioned.

Key words: epos culture, profession of publication, epic text, epos, "The Book of Dede Gorgud"

Айбениз Кенгерли

КУЛЬТУРА ЭПОСА И ИЗДАНИЯ - РЕГУЛИРОВКИ ПЕРЕПИСЧИКОВ-СЕКРЕТАРЕЙ В ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

В статье рассказывается о деятельности переписчиков-секретарей в эпосе «Книга моего деда Коркута». Автор высказывает отношение к поочередности песен (боев) в составлении эпоса и особо подчеркивает деятельность переписчиков-секретарей в эпосе. Также акцентируется место эпоса «Книга моего Деда Коркута» в истории культуры.

Ключевые слова: культура эпоса, эпический текст, эпос, «Книга моего Деда Коркута»

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ayətəxan Ziyad
ADPU-nun “Dədə Qorqud”
Elmi -Tədqiqat Mərkəzinin elmi işçisi,
yazıçı-jurnalist
e-mail: ayetxanziyad@mail.ru

Murad Seyidov
ADPU-nun “Dədə Qorqud”
Elmi-Tədqiqat Mərkəzinin elmi işçisi
e-mail: mseyidov_83@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD KİTABI” AZƏRBAYCAN DİLİNDƏDİR”

Eyni adlı məqaləsində digər qorqudşünasların və öz araşdırmalarını gündəmə gətirən professor Əzizxan Tanrıverdi bu mövqeyində israrlıdır

Özət

Məqalədə professor Əzizxan Tanrıverdi “Dədə Qorqud kitabı” kimindir, yaxud hansı dildə yazılıb?” və “Azərbaycan qorqudşünaslığının əsasını kim qoyub?” suallarını cavablandırır. Bunun üçün dünya və Azərbaycan qorqudşünaslarının, həmçinin özünün araşdırmalarına əsaslanır. Müəllifin qənaətinə, “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan dilindədir, səlcuqların, bugünümüzə bağlı qənaətimizi bölüşmüş olarıqsa, azərbaycanlılardır.

Açar sözlər: Azərbaycan, Dədə Qorqud, dastan, oğuznamə, səlcuq, türk, oğuz-qıpçaq, folklor, kök morfem.

İllərdir dünya qorqudşünaslarının müzakirə (bəlkə də, mübahisə) mövzusu olmuş “Kitabi-Dədə Qorqud” kimindir, yaxud hansı dildə yazılmışdır?” sualını təkrarən gündəmə gətirən professor Ə.Tanrıverdi B.B.Bartoldun, M.Erginin və Azərbaycan tədqiqatçılarının (həmçinin özünün) araşdırmalarının nəticələrinə əsaslanaraq bu qənaətdədir ki, “Kitab” Azərbaycan dilindədir, səlcuqların, bu günümüzə bağlı qənaətimizi bölüşmüş olarıqsa, azərbaycanlılardır.

Ö.Ş.Gökyayın “XIV əsrdə Azərbaycan dili müstəqil dil kimi ortada yoxdur: Dastanın dili Azərbaycan və qədim Anadolu dillərinin parçalanmadığı müştərək “səlcuq dili” hesab olunmalıdır”, B.A.Karriyevin “Kitab-Dədə Qorqud” bütünlüklə türkmən eposudur və Drezden nüsxəsi guya türkməncə yazılmış ilk orijinaldan “azərbaycancalaşdırılaraq” köçürülmüş nüsxəsidir” və X.Koroğlunun “Qorqud kitabı” adlarının əksəriyyəti oğuz mənşəli və qədim vətənlərdə yaranmış oğuz haqqında əfsanələrlə bağlı olsa da, yeni məskunlaşdıqları ərazilərdə onlar başqa cür səslənməyə başlamışlar. Məsələn, qədim adlara azərbaycanlılar arasında qəbul olunmuş “qoca” əlavəsi (Qanlı qoca, Qazılıq qoca, və b.) və yeni yerli adlar (Rüstəm, Şir Şəmsəddin) artırılmışdır” kimi mülahizələrinə

- görkəmli qorqudşünaslardan B.B.Bartoldun “Dədə Qorqud adı ilə bağlı olan “Dastan”ın Qafqaz mühitindən kənarında yaranması qeyri-mümkündür” mülahizəsinə;

- Əmin Abidin “Dədə Qorqud dastanını “Azərbaycanda və Şimali İranda yaşayan türklərin ədəbiyyatına aid ən qədim vəsiqə” adlandırmasını;

- Bəkir Çobanzadənin “Şahnamə”... əsas etibarilə İran şahlarının dastanı olduğu halda, “Dədə Qorqud” oğuz xanlarının dastanıdır” qənaətinə;

- Əbdülzəl Dəmirçizadənin “Kitab”ın Azərbaycan dilində yazıldığını bir neçə baxış-bucağından təsdiqləmələrini;

- M.Erginin “Kitab”ın dilindəki çoxsaylı antroponim və toponimlərin Azərbaycanla bağlılığını, eyni zamanda “Kitab”ın leksika, frazeologiya, morfologiya və sintaksisin daha çox Azərbaycan dili üçün səciyyəvi olduğu haqda fikirlərini;

- F.Zeynalov, S.Əlizadə, Ş.Cəmsidov, H.Araslı, A.Babayev və N.Məmmədlinin “Kitab”ın məhz Azərbaycan dilində yazıldığını təsdiqləyən araşdırmalarından qənaət və nümunələri;

- T.Hacıyevin “Kitab”ı “Azərbaycan oğuznaməsi” qismində qəbul etməsini;

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- A.Hacıyevin “yararışca bütün oğuz etnosunu əhatə edən bu epos Azərbaycan ərazisində yeni variantda formalaşmaqla bərabər, yazıya alınaraq formalaşdırılmışdır. Elm aləmində “Dədə Qorqud k Kitabı” kimi məşhurlaşan Drezden nüsxəsi məhz qədim oğuz eposunun Azərbaycan variantıdır” qənaətini;

- X.Koroğlunun “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında mülahizəsi barədə tarixçi M.İsmayılovun “heç bir elmi əsası yoxdur” qənaətini,

həmçinin öz araşdırmalarını da qarşı-qarşıya qoymaqla, son qənaətini elm aləminə bəyan edir:

- A.Axundovun fonetik səviyyədə “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuz-qıpçaq dil ünsürlərinin paralelli kimi m və b samitlərin söz başında müvazi işlənməsini (məsələn, maña//baña) ümumdanışıq dilinin hələ tam formalaşmadığı, dastanın oğuz və qıpçaqların hələ bərabər olduqları dövrə aid olması, bu faktı dastanın qədimliyi kimi əsaslandırması (və s.) bu kimi fikirlərilə razılaşırmır, tutarlı elmi dəlillərlə “Dastan”ın tayfa dillərinə deyil, Azərbaycan dilinə aid olduğunu əsaslandırır;

- 1723-28-ci illərdə Osmanlı məmurları tərəfindən tərtib edilmiş “Dəftəri-müfəssəli-əyaləti Tiflis” adlı toplunun məlumatlarına müraciət edərək dastanın antroponimlər sisteminə daxil olan Bamsı, Qazan, Qaragünə, Dondar, Uruz kimi bir sıra şəxs adlarının həmin sənəddə mövcudluğunu “Kitabi-Dədə Qorqud” motivlərinin ən azı XVIII əsrə qədər xalqımızın folklor yaddaşında yaşaması kimi qiymətləndirir;

- X.Koroğlunun “Qorqud Kitab”ı adları haqqında yuxarıda verdiyimiz fikrinə münasibət bildirərək dastanın dilində işlənmiş Bunqlu Qoca, Duxa Qoca, Qanlı Qoca, İlək Qoca kimi şəxs adlarındakı “qoca” sözünü fonetik tərkibcə daha çox Azərbaycan dilinə aid edir.

- “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının Drezden nüsxəsinin 266-cı səhifəsində M.Erginin derlemiş, F.Zeynalov və S.Əlizadənin dərləmiş şəklində oxuduğu hər iki variantı doğru hesab edir, dərləmiş sözünün kök morfemi “dər” sözünün arxetipinin “dər” yox, “tər” olduğunu qeyd edir. Bu sözün hər iki formasının – həm Orxon-Yenisey abidələrindəki “tər”, həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “dər” şəklinin Azərbaycan türkcəsinə məxsus olduğunu vurğulayır, “Kitab” və Azərbaycan dilinin Qərb şivələri üçün səciyyəvi olan “dərəməx¹” formasına digər türk dillərində rast gəlinmədiyini qeyd edir;

- “Kitab”ın dilində intensivliyi ilə fərqlənən -ib⁴nəqli keçmiş zaman şəkilçisinin müasir Azərbaycan dilində də aktiv işləndiyini, Türkiyə türkcəsində bu şəkilçinin M.Erginin də qeyd etdiyi kimi işlənmədiyini, türkmən dilində isə -ıp formasında olduğunu qeyd edir.

- -ır⁴ indiki zaman şəkilçisinin dastanın dilində olduğu kimi müasir Azərbaycan dilində də aktiv işləndiyini, Türkiyə türkcəsində -yor, türkmən dilində -yar, -yər⁴, qaqauz dilində -er, -yer şəkillərində olduğunu bildirir;

- -ası² lazım şəklinin şəkilçisinə dastanda az təsadüf olunduğunu söyləyir. O, K.Bəşirovun fikrinə istinad edərək digər oğuz qrupuna aid olan dillərdə bu şəkilçinin, demək olar ki, işlənmədiyini, onun türk dilləri içərisində yalnız Azərbaycan dilində aktiv işləkliyə malik olduğunu qeyd edir.

Prof. Ə.Tanrıverdi bu kimi elmi faktları təhlil süzğəcindən keçirərkən eyni zamanda bir vətəndaş təəssübkeşliyi də nümayiş etdirmiş olur. Belə ki, prof. -ır⁴ şəkilçisinin izahından sonra dərhal haşiyə çıxaraq O.Ş.Gökyay, B.Karıyev, X.Koroğlu kimi görkəmli alimlərin bu detalı, yəni -ır⁴ indiki zaman formasını nə üçün nəzərə almadıqlarını sual olaraq ortaya qoyur. Müəllifin fikrincə, bu şəkilçi Azərbaycan dilinə aid fakt olduğu üçün adları çəkilən alimlər tərəfindən bilərəkdən, məqsədli şəkildə üstündən keçilmiş, haqqında bəhs edilməmişdir. “Əgər belə olmasa idi, “XIV əsrdə Azərbaycan dili müstəqil bir dil kimi ortada yoxdur” hökmünü verən O.Ş.Gökyay kimi görkəmli qordudşünas “Kitab”ın Drezden və Vatikan nüsxələrini transkripsiya edərkən -ır⁴ indiki zaman formasını olduğu kimi saxlamazdı” (səh. 15).

...Professor Ə.Tanrıverdi bu məqaləsində professor Adil Babayevin dəqiqləşdirdiyi bir faktı gündəmə gətirməklə “Dədə Qorqud kitabı”nın əsasının kim tərəfindən qoyulduğu məsələsinə səhihlik gətirmişdir (məlumat üçün bildirək ki, professor Adil Babayevin bu tapıntısına qədər “Dədə Qorqud kitabı”nın əsasının professor Həmid Araslı tərəfindən qoyulduğu güman edilirdi). Belə ki, Bəkir Çobanzadənin AMEA-nın arxivində 153-1957 sifri ilə saxlanan şəxsi işində 1933-cü ilə aidliyi olan belə bir cümlə diqqət çəkir: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili” adlı elmi-tədqiqat işini tamamlamışam”. Bu fakt özlüyündə Azərbaycan qorqudşünaslığının əsasının 1933-cü ildə və B.Çobanzadə tərəfindən qoyulduğunun göstəricisidir.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

QAYNAQLAR

1. “Dədə Qorqud kitabı” Azərbaycan dilindədir. Əzizxan Tanrıverdi. “Çal qılıncını, xan Qazan”. “Elm-Təhsil” Bakı, 2015. səh. 5-16.

Ayetkhan Ziyad
Murad Seyidov

“THE BOOK OF DEDE KORKUT” IN AZERBAIJAN LANGUAGE

Summary

This article deals with the professor Azizkhan Tanrıverdi's writing whose book “The book of Dede Korkut”, or what language has it been written? Who laid the foundation of Azerbaijan Qorgudstudy?” and these questions. For this he based the world and Azerbaijan Qorgud study, and also his researches. The author's opinion, “The book of Dede Korkut” is in Azerbaijan, and also Azerbaijanis it we share our opinion about nowadays.

Key words: Azerbaijan, Dede Korkut, epos, oghuzname, seljuk, türkish, oghuz-kipchak, folklore, roof morphem.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aynur Cəlilova

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

AMEA Folklor İnstitutu

“Folklorun toplanılması və sistemləşdirilməsi” şöbəsi

e-mail: celilova1976@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA DÖVLƏT QURULUŞU

Özət

Oğuz türkünün dünyaya meydan oxuduğu çağların abidəsi sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı 200 ildir ki, tədqiqatçılar tərəfindən öyrənilir, araşdırılır, hər dəfəsində də yeni-yeni mülahizələr, fikirlər söylənilir. Dastanda oğuz türklərinin mükəmməl dövlət qurumları, bu dövlətin saat mexanizmi kimi dəqiq işləməsi diqqətdən qaçmır. Oğuzların dövlətində, əsasən, hərbiyə üstünlük verildiyinə görə döyüş ənənələri, müharibə səhnələri dastanda daha çox təsvir olunmuşdur. Buna görə də dastanı qəhrəmanlıq dastanları silsiləsinə aid edirlər. Lakin onu qeyd etmək lazımdır ki, türk əcdadlarımızın ömrü döyüşlərdə, vuruşlarda keçmişdir, yəni igidlik, qəhrəmanlıq onların həyat tərzini olmuşdur. Buna görə də türkün yaratdığı ilk dastan da onun qəhrəmanlığını təcəssüm etdirmişdir.

Türklər yer üzündə ən böyük imperiyalara sahib olmuşlar, fəth etdikləri ölkələrin ucu-bucağı bilinməz olubdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının da yaradan oğuz türkləri böyük ərazidə dövlət qurmuş, güclü ordu və ağıllı dövlət xadimləri sayəsində onu min il qoruyub saxlaya bilmişdir. Oğuznamələrdə Qorqud atanın Oğuz dövlətinin əsas simalarından biri kimi, sözü dövlət başçısının yanında keçərli şəxslərdən olduğu görülməkdədir. Orta əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddin “Oğuznamə” əsərində Qorqudun Oğuz dövlətindəki xidmətlərindən bəhs edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında verilmiş hekayələrdən Oğuz dövlətində vergi, pul, xəzinə, maliyyə məsələləri, ticarət əlaqələrinin, mal mübadiləsinin, bu və ya digər iqtisadi münasibətlərin inkişaf elədiyini görürük. Eyni zamanda divanxanada məsləhət, məşvərət işlərinin aparıldığını, cəza tədbirlərinin görülməsi, müqavilələr bağlanması, evlənmə qayda-qanunları, hakimiyyət prinsipləri, nişan, toy və matəm mərasimləri və s. məsələlər dastanın demək olar ki, bütün boylarında əksini tapmışdır. Hekayələrin sonunda söylənən Qorqudun qopuzla söylədiyi şeirlər isə qədim türk ənənəsinə uyğun milli nəğmələrdir ki, müasir dövrdə bunu aşıqlar icra edir.

Açar sözlər: dastan, türk, oğuz, dövlət, hərbi, hakimiyyət, mərasim, ənənə

Bəşəriyyətin ümumtürk ədəbi abidəsi sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı aşkara çıxarılandan 200 ildir ki, öyrənilir, tədqiq olunur, yeni-yeni fikirlər meydana çıxmaqda davam edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”, söyləndiyi kimi, oğuz türklərinin həyat tərzini, yaşayışını əks etdirən xalq dastanıdır. Bu ədəbi abidə qəhrəmanlıq dastanları qrupuna aid edilmişdir. Düzdür, dastan, əsasən, oğuzların döyüşlərini, müharibələrini, igidliklərini əks etdirir. Lakin onu da qeyd etmək vacibdir ki, qədim türklərin ömrü elə vuruşmalarda, müharibələrdə keçirdi. Türklər həmişə qılınc sahibi olublar, öz qılıncı ilə imperiyalar qurublar. Tarixdə ən böyük imperiyalar türklərə məxsus olmuşdur. Türklərin məğlubedilməz olduğunu Məhəmməd peyğəmbərdən tutmuş Napoleona qədər böyük tarixi şəxsiyyətlər, hətta türklərin düşmənləri də etiraf etmişlər. Bu baxımdan oğuz türkünün qəhrəmanlıq salnaməsinin bir parçası olan “Dədə Qorqud” dastanı türkün dünyaya meydan oxuduğu çağların kiçik bir hissəsidir ki, əks etdirdiyi zamana işıq salır. Azərbaycan ərazisinin oğuzların vətəni olduğuna bir çox müəlliflər işarə vurmuşlar. Onlar “Oğuznamə”ni türklər haqqında yazılmış milli tarixi əsər adlandıraraq hicrətin 1000-ci ilinə qədər Azərbaycan ərazisində oğuz dövlətinin mövcud olduğunu göstərmişlər (5, 250). “Dədə Qorqud kitabı” bu Oğuznamənin əsas bir hissəsidir. Yazıya alındığı tarix təxminən XV-XVI əsrlər göstərilən dastan islamdan əvvəlki türklərin həyatını, məişətini, qayda-qanunlarını, inamlarını əks etdirir. Dastan Qorqud atanın hekayələri, duaları əsasında yazıya alınmışdır. Köprülü milli dastanın meydana çıxma məsələsinə toxunaraq millətin, bir xalqın həyatında böyük sarsıntılar keçirməsi ilə əlaqələndirir. Yəni xalqın həyatında baş verən proseslər şifahi şəkildə yaddaşlara köçür, sonra həmin hekayələri bir qəhrəmanın ətrafında birləşdirib dastan formasına salırlar (5, 41-42). Sual oluna bilər ki, niyə oğuz türklərinin tarixi bu qədər gec qələmə alınmışdır? Ümumiyyətlə, türk ədəbiyyatının təşəkkül tarixi orta əsrlərdən əvvələ gedib çıxmır. Azərbaycanda türkdilli şeirin meydana çıxma tarixi XIII əsr Azərbaycan şairi İ. Həsənoğlu ilə başlamışdır ki, onun da türkcə 3

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

qəzəli məlumdur. Eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yazıya alınma tarixi XV-XVI əsrlər təxmin edilir (1, 144). Halbuki, həmin dövrə qədər türklərin tarixi, ədəbiyyatı, mədəniyyəti də artıq kamillik mərhələsinə çatmışdı, yəni intibah dövrünü keçirmişdi. Heç nə birdən-birə baş vermir və Nəsimi, Xətai, Füzuli kimi şairlər birdən-birə yetişə bilməzdi. Onlara qədər türk xalqlarının içərisində istedadlı adamlar, mükəmməl söz sənətkarları olmuşdur ki, onlar da öz sələflərindən bəhrələnib ölməz əsərlər yarada bilməmişlər. Türklər tarix yaratmışlar, amma onun yazıya alınması, qorunması, gələcək nəsillərə çatdırılması qayğısına qalmamışlar. Onlar həmişə hərbdə olmuş, ancaq ölkələr fəth etmək haqqında düşünmüşlər. Bu səbəbdəndir ki, bizim əldə olan əski ədəbi abidələrimiz çox azdır, tapılan nümunələr isə əksərən əcnəbi müəlliflər tərəfindən əcnəbi ölkələrdə aşkara çıxarılır.

Qorqud ata kimdir və onun Oğuz dövlətində, oğuzların çevrəsində nə kimi rolu var? Türkiyəli alim Fuad Köprülü Qorqud atanın Türküstandan Ərəbistana gedib xəlifə Əbu-bəkrə görüşüb islamı qəbul edən ozanlar piri olduğunu qeyd edir (5, 19). Belə məlum olur ki, o, 7-ci əsrdə yaşamış ozandır. XIV əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddin “Oğuznamə” əsərində Qorqudun Bayat nəslindən olub Məhəmməd Mustafa zamanında züھر etməsini, islamı qəbul edən kəramət sahibi olmasını göstərir (6, 43). Eposda tarixilik əsas şərt kimi götürülmədiyinə görə Qorqudun da real şəxsiyyət kimi hansısa dövrdə yaşaması və ya Qorqudun var olub-olmaması folklorşünaslıqda şərti xarakter daşıyır. “Oğuznamə”lərdə Qorqudun 300 il yaşadığı göstərilir, bu isə gerçəkliyə uyşmayan, lakin xalq ədəbiyyatı üçün xarakterik haldır. M. Kazımoğlunun da vurğuladığı kimi “...eposda tarixilik baxımından başlıca tələb və şərt tarixi gerçəkliyin epik gerçəkliyə uyşunlaşdırılmasıdır” (3, 40).

“Oğuznamə”lərdə Qorqudun Oğuz dövlətini təmsil edən əsas şəxslərdən biri – Kayı elinin padşahı İnal Yavının vəziri olduğu, gözəl hekayələr söylədiyi haqqında məlumat verilir (6, 68). Rəşidəddin Dədə Qorqudun Oğuz dövlətində əsas şəxslərdən biri olduğunu, əsilzadələrə ad qoyduğunu, dövlətdə ağsaqqal, məsləhətçi, sözü keçən bir şəxs olduğunu təsvir etmişdir. Tarixçi oğuz türklərində taxtaçıxma mərasimini belə təsvir edir: “Qorqud digər vəzir Erki ilə birlikdə Kayı İnal xanın varisi Tuman xana ad qoyur və Erkini Tuman xana atabəy təyin edir. Tuman xan azyaşlı olduğu üçün hakimiyyəti Erki idarə edir. Tuman xan böyüdükdən sonra varisi olduğu taxtı tələb edir. Erki isə bunu xüsusi mərasimlə - kasa təqdim etmə mərasimi ilə həyata keçirir və Dədə Qorquda belə müraciət göndərir: “Sən dövlətin dayağısan, işlər elə-belə də ola bilər, lakin şübhə yoxdur ki, haqq Tuman xanın tərəfindədir. Taxt və məmləkət onundur...” Bu xəbəri alınca Qorqud oraya gəldi. Göl Erki xan Tuman xanın şərəfinə toy qurdu. Qorqud isə kasa təqdim etdi” (6, 44). Göründüyü kimi, oğuzlarda taxta oturma xüsusi mərasimlə həyata keçirilmişdir. Burada həmdə Qorqudun hakimiyyəti idarə edən şəxslərdən biri olduğu bəlli olur. Oğuz türklərində hakimiyyət monarxiya qaydası ilə həyata keçirilmişdir. Tuman xana hakimiyyət atası Kayı İnal qalmışdı. Göl Erkiyə isə vəzirlik atası Bayandur Denkerdən keçmişdi. Bu dövlətin konstitusiyalı, möhkəm hərbi təchizatı və qoşunu olan güclü türk dövləti olduğunu görürük: “Kayı Yavquy xan çox qorxmaz, ləyaqətli, namuslu bir adam idi, bütün ölkələri yasanın hökmünə tabe etdi və dünyanın hər yerindən ona vergilər göndərirdilər” (6, 48). Əvvəldə deyildiyi kimi, türk dövlətlərində əsas güc hərbiyə verilir. Oğuzlarda hərbi struktur yüksək səviyyədə təşkil olunmuşdu. Ordu 7 hissəyə bölünürdü və hər bölümün öz vəzifəsi var idi. Məhz bu təşkilatçılıq sayəsində uzun əsrlər oğuzlar böyük bir əraziyə sahib olmuşlar. Elxanilər zamanından başlamış, Ağqoyunlu, Qaraqoyunlu dövlətləri, sonra isə Səfəvilər imperiyasının da daxil olduğu ərazilər oğuz türklərinin əlində olmuşdur. Köprülünün də qeyd etdiyi kimi, oğuz boylarından qüvvət alan Anadolu Səlcuq dövləti ətrafdakı islam və xristian ölkələrini qorxu altında saxlayırdı (5, 186-187). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da oğuzların düşmənləri qorxu altında saxladığının şahidi oluruq. Dastandakı boylardan görürük ki, düşmən heç vaxt açıq hücumə keçmir. Düşmənin casusları daim fəaliyyətdədir. O, xanın ovda olmasını və yaxud hər hansı bir səbəbdən müvəqqəti olaraq yerində olmadığını sezdikdə öz təkuruna xəbər verir. Məsələn, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy” da düşmənlər qoşun başçısı Qazan xanın Ala dağa ova getməyini fürsət bilib onun yurduna hücum edirlər. Və yaxud digər boyda (Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyu bəyan edər xanım hey!) Qazan xanın oğlu Uruzla “kafir sərhəddi”nə ova çıxdığını görəən casus təkuruna xəbər verir: “Hay, nə oturursan? İtini ulatmayan, çətiğini mövlatmayan. Alpanlar başçısı Qazan oğlanıcuqla sərxoş olub yatırlar” (4, 70). Casus bu ifadələri işlətməklə təkurunu fəaliyyətsizlikdə günahlandırır. Əlbəttə, dövlətin etibar etdiyi əsas şəxslərdən birinin sərhəd zonasında sərxoş olub yatması böyük qəbahətdir, düşmən üçün qaçılmaz fürsətdir və o, bu fürsəti qaçırır. Açıq döyüşdə isə Qazan xan həmişə qalibdir.

Dastandakı hekayələrdən məlum olur ki, oğuzların qonşu dövlətlərlə münasibəti yaxşı olmayıb. Onlar girəvə düşən kimi Oğuz elinə basqın edirlər. Bir-birlərinə güzəştə getmirlər. Bunu Ə. Əsgər də

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

vurğulamışdır. O, müxtəlif mənbələrə istinad edərək oğuzların qonşu dövlətlərin ərazilərinə həmişə hərbi yürüşlər etdiyini diqqətə çatdırmışdır (1, 23).

Dastanda oğuzların müharibə qanunlarına əməl etməsini müşahidə edirik: tərəflər qarşı-qarşıya dayanır, rəqiblər seçilir, hər b təbilləri döyülür, tunc borular çalınır. Düşməne aman yoxdur, döyüş meydanındadırlarsa, ya ölməli, ya da öldürməlidirlər. Qazan xan yağının nə olduğunu bilməyən gənc oğluna bunu belə izah edir: “Oğul, onunçün yağı derlər ki, biz onlara yetsəvüz öldürürüz, onlar bizə yetsə öldürər...bin kafir öldürsən kimsə səndən qan dəviləməz”(4, 70). Yəni qan haqqı tutulmaz. Döyüş sonunda məğlub tərəfin bayrağı yerə salınır, tərəflər arasında müqavilə bağlanır, vergi təyin olunur, qalib tərəfin şərtləri məğlub tərəfə qəbul etdirilir. Bundan başqa qul, kənz, azad edilir, igidləri ilə seçilmiş döyüşçülərə torpaq, geyim, pul və s. verilir. Qul, kənz məsələsinə toxunmuşkən qeyd etmək lazımdır ki, Oğuz dövlətində azad insanlarla bərabər qullar da mövcuddur. Şübhəsiz ki, qullar oğuz bəylərinin ixtiyarında olan, heç bir hüquqa malik olmayan insanlardır. Ə. Əsgər oğuzlarda qul kateqoriyasına daxil olan türklərin siyasi hakimiyyətə haqqı olmayan, lakin Oğuz yurdunun düşməndən qorunmasında, qənimətlərin daşınmasında, oğuz yürüşlərində iştirak edən etnik birliklər olduğunu göstərmişdir (1, 75).

Oğuz dövlətində hər b qanunları o qədər mükəmməl həyata keçirilirdi ki, bu ancaq uzun əsrlərin təcrübəsindən keçmiş, qazanılmış ənənə ola bilərdi. Döyüşçüdə mübarizlik ruhunu qaldırmaq üçün dövlət öz maddi imkanlarından istifadə edirdi. Döyüş əzmi hər döyüşçüdə olmur, buna görə də düşməni üstünə ancaq adlı-sanlı igidlər göndərilir. 7-ci boyda (Qazılıq Qoca oğlu Yegnəgin boyunu bəyan edər, xanım hey!) Yegnək Düzmürd qalasında dustaq olan atası Qazılıq qocanı qurtarmağa gedərkən Bayındır xandan qoşun istəyir. Bayındır xan 24 vilayətin bəylərini, ad-san çıxarmış igidlərini ona qoşur. Yegnək öz yuxusunu yoldaşlarına danışaraq dayısı Əməne adlı-sanlı igidləri yox, “5 ağçalı ulfaçılar”ı düşməni üzünə apardığına görə məğlub olduğunu bildirir(4, 105). Yegnək burada çox güman ki, muzdlu döyüşçüləri nəzərdə tuturdu. Dastan yaradıcısı bunu söyləyərkən Oğuz dövlətində pulla tutulmuş muzdlu döyüşçülərin vuruşduğuna işarə vurur. Görünür ki, onlar peşəkar olmayıb yalnız sifarişlə vuruşurdular və onlar üçün düşmənin mütləq məğlubiyyəti əhəmiyyət daşıyırdı. Hadisələrin sonrakı inkişafı göstərir ki, 24 vilayətin bəyi təkürən əlində aciz qalırlar. Yenə də Yegnək allahın köməkliyi ilə rəqibi məğlub edib atasını əsirlikdən qurtarır. Dastandakı hekayələrdən məlum olur ki, oğuz bəyləri hara gedirlərsə getsinlər, harda döyüşürlərsə döyüşsünlər Bayındır xana seçilmiş hədiyyələr aparırlar. Bu da dövlət başçısına olan hörmətin, ehtiramın bir nümunəsidir ki, əski türk dövlətçiliyində özünə yer tutmuşdur.

Oğuz dövlətində xəzinədar dövlətin maliyyə işlərinə rəhbərlik edir və xəzinədən dövlətin vacib sayılan sahələrinə vəsait ayırır. Oğuz dövlətində vergiyə, xəzinəyə xüsusi diqqət yetirilir, çünki dövlətin ayaqda durması üçün iqtisadi gücünün olması da vacib şərtlərdən biri kimi nəzərə çatdırılır.

“Oğuznamə” də Təkür, Təkür xan Bizans imperatoru olaraq nəzərdə tutulur. Oğuz xaqan müharibə elan etməzdən qabaq Təkürün yanına elçilər göndərüb “il olmağı” yəni tabe olub xəzinəyə vergi verməyi tələb edir. Təkür tələbi qəbul etmir və müharibə aparmağa qərar verir. Oğuz xanın oğlanları Təkürü müharibəsiz əsir götürürlər. Oğuzların hər b qanunlarına görə onlar şəhəri talan etməzlər, əhaliyə toxunmurlar, çünki Təkürü şəhərin böyük adamları tutub oğuz türklərinə təslim etmişdi. Təkür Oğuz xanın təbəəliyini qəbul edir, Oğuz xan isə onu öldürmür, onu öz tərəfinə çəkməklə hakimiyyətinin Bizansda möhkəmlənməsinə nail olur. Oğuz xan Təkürün öz ölkəsini idarə etməyini məqbul sayır: “Mən sənin günahını bağışlayıram. Mən səni öz ölkəni idarə etməyə göndərirəm və sənə hakimiyyət verirəm, amma bundan sonra açıq qəlblə, təmiz ürəklə itaət edin. Mən harda olsam oraya hər il vergi və pul göndərməlisiniz” (6, 26). Oğuz xan rəqibin öldürülməsinin marağında deyil, əksinə siyasi maneərlə rəqibini öz tərəfdaşına çevirir və ölkəsinin iqtisadi gücünü artırır, xalq arasında isə etibar qazanır.

Oğuz türklərində ticarət əlaqələri geniş inkişaf eləmişdi. Onlar həm elçi sifətilə, həm də tacir kimi bütün ölkələrə səfər edirdilər. Dastanın III boyunda (Qambürənin oğlu Bamsı Beyrək boyunu bəyan edər, xanım hey!) Bamsı Beyrəyin tacirləri Onik qalasında dustaqlıqdan xilas etməsi nəql olunur. Sonrakı hadisələr tacirlərin Beyrəyi axtararaq Bayburd hasarına qədər gəldiyini və Yalançı oğlu Yalınçıqın Bançıçəklə evlənəcəyi xəbərini çatdırırlar. Dastanın bu boyu zaman və hadisələrin rəngarəngliyi baxımından o birilərdən fərqlənir. Burada oğuz türkləri arasında mövcud olan qayda-qanunlar diqqəti cəlb edir. Hekayənin əvvəlində Qalın oğuz bəylərindən Baybörə bəyin varisinin olmamasından şikayətləndiyini görürük. Onun qızları olsa da oğlu və qardaşı olmadığına görə yerini tuta biləcək bir adamı yoxdur. Oğuz türklərində hakimiyyət patriarxal idarə üsuluna dayanır. Qız, qadınlar kişilər kimi at minib, ox atıb, küştü tutsalar da cəng meydanında vuruşsalar da, taxta çıxmağa, hökumətə başçılıq etməyə səlahiyyətləri yox-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dur. Dastanda xanlar xanı Bayındır xan öləndən sonra onun yerinə kürəkəni, qoşun başçısı Qazan xan keçir. Oğuz türklərində başçı vəzifəni tutmaq yalnız o şəxsin ölümündən sonra ola bilərdi. “Oğuznamə” də Tuman xanın oğlu Kayı Yavquy xan atasının sağlığında taxta oturdular. Bunu Oğuznamə yaradıcısı onun şəxsi keyfiyyətləri – ağılı və igidliyi ilə əlaqələndirir. Uşaq şah nəslindən gəlirsə doğulandan 9 il sonra taxt-tac iddiasında ola bilərdi. Tuman xanın 9 yaşlı oğlu taxtaçıxma mərasimindən əvvəl atasına belə deyir: “Atası sağ ikən oğulun taxta oturması doğru deyil. Sən bir toy qurub taxta otur. Mən isə yalnız sən qocalandan sonra taxta oturaram” (6, 48). Taxtaçıxma mərasimini oğuzlar toy adlandırırdı. Tuman xan 100 gün hakimiyyətdə olur və sonra öz arzusu ilə yerini oğluna təslim edir. Dastanda bir taxtın, bəyliyin yalnız igidlik göstəriləndən sonra verildiyini görürük; Dirsə xan oğlu Buğac, Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək, Aruz oğlu Basat Dədə Qorquddan ad sonra bəylik alan igidlər olublar. Əgər bəy həddi bülüğa çatana qədər igidlik, qəhrəmanlıq göstərməyibsə ona taxt-tac verilmir, seçki keçirilirdi. IV boyda (Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyu bəyan edər xanım hey!) Qazan xan oğlu Uruza hünər göstərmədiyindən “taxt-tacımı sənə verməzlər” deyər narahatlığını bildirir (4, 69). Bu barədə “Oğuznamə” müəllifi də öz əsərində seçki keçirildiyini vurğulamışdır. Burada Qara xanın oğlu Buğra xanın padşahlığı və məmləkətin taxtına çıxması” bölümündə yazır: “Buğra xan qocalmışdı və zəifləmişdi, getdikcə də daha da gücdən düşür, geri gedirdi. Onun bu halını gören bəylər nəhayət soruşdular: üç oğlundan hansını öz yerinə xan seçirsən? Buğra xan cavab verdi: Məsləhətləşin, bəylər kimi istəsə, onu da qoyun”(6, 50). Düzdür, burada Buğra xanın övladlarının 3-ü də şah nəslindən gəlirdi, seçki ancaq onlar arasında keçirilirdi, lakin “Oğuznamə” nin başqa fəsillərində də əgər varis yoxdursa, layiqli namizədin seçilməsindən bəhs olunur. Taxta hər adam oturdula bilməzdi, hətta o şah nəslindən olsa belə. Şahdan ədalət, doğruluq, yaxşılıq tələb olunurdu. “Oğuznamə” də adı keçən Toğrul şah Toqsurmuş adlı çadır düzəldən kasıb bir ustanın oğlu idi. O, öz bacarığı sayəsində oğuz taxtına sahib oldu. Belə ki, o öz zalımlığı ilə seçilən oğuz bəylərinin varisi Əli xanın oğlu Məliyi məğlub edib öldürtdürür: “Şah Məliki qoşunun gözü qabağında 2 parça böldülər. Toğrul dedi: kim padşah olmaq istəyirsə, gərək yaxşı qayda-qanun yaratsın. Şah Məlik pis hərəkətlərinin və çirkin davranışının, günahının cəzasını aldı”(6, 58). Və beləliklə də Şah Məliyin taxtına yiyələnir. Onun padşah olacağını isə Kınık Qazıqurd (Qorqud) qabaqcadan söyləmişdi.

Oğuz türklərində və onların düşmənlərində cəza tədbirləri orta əsrlərdə Avropada və Şərqdə olduğu kimi sərt şəkildə həyata keçirilirdi. Dastanın bəzi boylarında biz bunu müşahidə edirik. Məsələn, 2-ci boyda (Salur Qazanın evi yəğmalandığı boyunu bəyan edər) Şöklü Məlik Qazan xanın yurduna basqın edəndən sonra onun əyal-əşrəfini də əsir götürür. Şöklü Məlik Qazan xanın xanımını tanımaq üçün qəddar üsula əl atır: “Kafir dedi: Mərə varın Qazanın oğlu Uruzu dartın çəngələ asın. Qiymə-qiymə ağ ətindən çəkin. Qara qavurma bişirib, qırq bəy qızına elətin. Hər kim yedi, ol degil, hər kim yemədi oldur, alın gəlin sığraç sürsün” (4, 37). Əlbəttə, Burlaxatun Oğuz dövlətinin əsas şəxslərindən birinin arvadı olduğu üçün onu tanımaq çətin bir iş deyildi, bunu əsir götürülmüş adamlardan, ya da Şöklü Məliyin öz casuslarından istifadə etməklə öyrənmək olardı. Görünür ki, dastançı, o dövrdəki cəza tədbirlərinin mövcudluğunu göstərmək və əxlaq, namusun oğuz türklərində başlıca amil olduğunu qabartmaq üçün bu vasitədən istifadə etmişdir. “Oğuznamə”də də dəhşətli cəza üsulları yer almışdır. Burada göstərilir ki, Buğra xanın taxta çıxan oğlu Qoru xan atasını evləndirərək ona Küncə bəyin qızını alır. Qız isə Qoru xanı əldə etməyə çalışır və istəyini ona bildirir. Qoru xan atasının arvadını cəzalandırmağı qərara alır. Qadın isə ondan qabaq tərpenərək Qoru xana böhtan atır. Buğra xan oğlunun gözlərini çıxarıb əjdahalara yem olmağa göndərir. Günahsız olduğuna görə əjdahalar ona toxunmur, əksinə gözlərini sağaldır. Qadını isə cəzalandırırlar. Necə? “Qoru xan beş dayça gətirməyi əmr etdi. Qadını bir atın quyruğuna bağladılar. Sağ qolunu başqa bir atın quyruğuna, sol qolunu və ayaqlarını da beləliklə o biri atlara bağladılar. Atları birdən qamçıldılar və beləcə bədəni parça-parça oldu... Qoru xan dedi: Bundan sonra kim yalan danışır böhtan desə, axırı belə olacaq” (6, 52-53). Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu epizod Firdovsinin “Şahnamə”sində Səyavuşun əhvalatı ilə eynidir. Oxşar epizod olduğuna görə F. Rəşidəddin əsərinin bu yerində Firdovsi “Şahnamə”sindən götürülmüş parçanı – qadının öldürüldüyü səhnəni də ora əlavə etmişdir (Yenə orada, 53).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı sadəcə oğuz bəylərinin kafirləri öldürməsindən bəhs edən, oğuzları mədh etmək üçün uydurulmuş nağıl deyildir, burada elə məsələlər var ki, yalnız müasir dövr dövlət quruluşu ilə müqayisə oluna bilər. Yuxarıda deyildiyi kimi hər bəy qanunları, qul-azad insan münasibətləri, evlənmə, matəm mərasimləri, döyüş başçıların Bayındır xanın divanında hesabat verməsi, müqavilələr bağlanması, Qazan xanın ildə 1 dəfə evini yağmalatması, yəni kasıb-kusuba paylaması, öldürülən adamın qan pulunun verilməsi və s. yalnız hərtərəfli dövlətçilik ənənəsinə malik quruluşda ola bilərdi. Oğuz

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

türklərinin zindanında günahkarlar saxlanılır, günahı ağır olanlar öldürülürdü. 10-cu boyda (Uşun qoca oğlu Səgrəg boyunu bəyan edər) adı çəkilən Əlincə qalası istehkamdır, əsirlər orada saxlanılır. Ümumiyyətlə, dastanda göstərilir ki, hər qalanın öz hakimi var: Tumanın qalasının, Əlincə qalasının, Dərbənd qalasının öz hakimləri vardır. Onlar müsəlman olmayan tərəf kimi göstərilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bütün boylarında qanuni bir dövlətin olduğu və bu qanunlara riayət edən xalq kütləsinin olduğu göz önündə canlanır. Təkcə 5-ci boya bunu aid etmək olmaz. “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda Domrul qayda-qanun tanımayan dəli-dolu cəngavər kimi təsvir olunur. O qayda-qanun tanımır və tanımaq da istəmir: quru çayın üstünə körpü saldırır, keçəndən 33 ağça, keçməyəndən döyə-döyə 40 axça almış. Onun azgınlığı, qudurğanlığı o həddə çatır ki, Allahın da işinə qarışır, Əzrayılı tanımır. Azgınlıq edənə insanların gücü çatmırsa, tanrının gücü çatar. Dəli Domrul körpüsünün yanında vay-şivən edənləri görüb ölümün Əzrayıldan gəldiyini öyrənir və Əzrayıla meydan oxuyur. Lakin Allahın əmri ilə al qanadlı ölüm mələyi onun canını almaq istərkən Dəli Domrul Allaha yalvarır və mərhəmətli tanrı onun tövbəsini qəbul edib cana-can əvəzi verməklə günahından keçir. Dastan yaradıcısı bu hekayəni daxil etməklə insanı həddini aşmamağa, hər nə qədər güclü olursa olsun, müvəqqəti yaşadığını, fani olduğunu, canlı-cansız hər şeyin əzəli və əbədi Allaha tabe olduğunu göstərmək istəmişdir. Dastanın müqəddiməsində də Qorqud hikmətli kəlamları ilə Allahın qüdrətinin və qüvvətinin sonsuzluğunu dinləyiciyə çatdırır. Qorqud türkün peyğəmbəridir, onda peyğəmbərliyə məxsus bütün əlamətlər var: qeybdən xəbər vermək, möcüzə göstərmək, müqəddəs kəlamlar söyləmək və s.

Ulaşıban sular daşsa, dəniz dolmaz,
Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz,
Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz...
Yad oğlu saqlamaqla oğul olmaz, böyüyəndə salır gedər
Gördüm deməz... (4, 14).

Dastanın maraqlı boylarından biri də 8-ci boydur ki, burada bəzi məqamlara diqqət yetirmək vacibdir. Baxmayaraq ki, bu boy (Basat Təpəgözü öldürdüyü boyunu bəyan edər xanım hey!) nağıl-süjet üzərində qurulmuşdur, Oğuz dövlətinə məxsus bir sıra qanunları burda görmək mümkündür. Belə ki, qeyri-qanuni izdivacdan törəmiş Təpəgöz Oğuzun başına bəla olur. Əgər Dəli Domrul qayda-qanun tanımayan insani varlıqdırsa, Təpəgöz özbaşına, öz gücünə arxalanan yarı əcinnə, yarı insan məxluqdur. Onun öhdəsindən gəlmək olmur, çünki bədəni tilsimlidir. Təpəgözü oğuzlar qovduqdan sonra dağda quldurluqla məşğul olur. Adlı sanlı igidlər Təpəgözün əlində məhv olur. Oğuzlar Təpəgözlə bacara bilməyib Dədə Qorqudu vasitəçi olaraq göndərilər. Təpəgözlə oğuzlar arasında müqavilə bağlanır. Oğuzlar məğlub tərəf kimi Təpəgözün şərtlərini qəbul edirlər. Şərtə görə gündə 2 adamla 500 qoyun, 2 nəfər də aşpaz daimilik verirlər. Maraqlıdır, o, çiyət yeyə bilirsə, aşpaz onun nəyinə lazımdır? Hər gün göz görə-görə 2 adamı bədhəybətə gödəninə qurban vermək soyqırım deməkdir, hər gün 500 qoyun əksiltmək isə dövlətin iqtisadiyyatına zərərdir. Doğrudan da bu zərər Oğuzu sarsıdır, Təpəgözün özünün dediyi kimi “sındırır”. Hadisələrin inkişafı Basatın Təpəgözü öldürməsinə qədər davam edir. Təpəgöz güclü və hiyləgərdir. Təpəgöz Basatı onu öldürmək fikrindən daşındırmaq üçün deyir: “Qalqıbanı yerimdən duram, deyərdim. Qalın Oğuz bəglərindən əhdim pozam-deyərdim. Yenidən doğanın qıram-deyərdim. Bir gəz adam ətinə doyam-deyərdim. Qalın Oğuz bəgləri üzərimə yığılıb gələ-deyərdim. Qaçubanı Sallaxana qayasına girəm-deyərdim. Ağır mancalaq daşı atam-deyərdim. Enib daş başıma düşübən öləm-deyərdim (4, 116). Əlbəttə, o, müqaviləni pozacaq deyildi, adam ətindən doyan da, özünü öldürən də deyildi, sadəcə canını qurtarmaq üçün son çarəyə əl atırdı. Bu mövzunu dastanın hekayələri sırasına qatmaqda məqsəd təkcə Basatın qəhrəmanlığını önə çəkmək, yaxud da qeyri-qanuni izdivacın fəsadlarını göstərmək deyil. Daha mühüm bir ideya vardır ki, onu dastan yaradıcısı üstüörtülü formada təlqin edir. O da bundan ibarətdir ki, insan nəslini yalnız öz genindən törəməlidir, başqa yaradılmışlarla, qeyri-insani varlıqlarla törəyiş insan nəslini təhlükədə qoya bilər. Təpəgöz doğulmamışdan əvvəl pəri qız çobanı bu barədə xəbərdarlıq eləmişdi.

Dastanın diqqətçəkən məqamlarından biri də oğuz bəylərinin ova çıxma adətləridir. Bu, qədim türk ənənələrinə söykənən xüsusi bir mərasimdir ki, özünəməxsus cəhətləri ilə seçilir. Qədim Şərqdə şah və onun yaxın adamları ova çıxarkən şahin, qartal, qızılquş kimi ov quşları götürürdülər. Ov quşlarını saxlamaq üçün saraylarda şahinbaşı, bazban, quşçu vəzifələri olardı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Azərbaycan sufi şairi Bayrək Quşçuoğlunun atası Yaqub da sarayda məhz bu vəzifənin sahibi olmuşdur. Oğuz şahlarının saraylarında da belə bir vəzifə olmuşdur. Oğuz dövlətində bəylər şahinsiz ova çıxmazlar. 11-ci boyda (Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çiqardıği boyu bəyan edər) hadisələr

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

belə başlanır: "...Tirəbozan təkürü bəglərbəgi olan xan Qazana bir şahin göndərmişdi. Bir gecə yeyib otururkən şahinçibaşına ayıdır: Mərə, sabah şahinləri al, xəlvətcə agva binalım"(4, 135). Və yaxud Qazan xanın düşməni hədələyərək "qolundakı şahini sağ qoymaram" deməsi fikrimizə aydınlıq gətirir. Ümumiyyətlə, ov adət ənənələri geniş mövzudur, burada yalnız ovun oğuz türkləri arasında dövlətçiliklə bağlı mövqeyinə toxunulmuşdur.

"Oğuznamə"lərdə oğuzların dövlət səviyyəsində qeyd olunan hər hansı bir bayramına rast gəlinmir. Amma bəzi mənbələrdən məlum olur ki, oğuzlar Novruz bayramını ilin başlanğıcı kimi qeyd edirmişlər. Prof. Salim Koca türk ellərindəki bayramları tədqiq edərkən göytürklərdən qalmış bu bayram ənənəsini "Ərgənəkən" uyğur dastanı ilə əlaqələndirir. Müəllif qeyd edir ki, oğuzların düşmənləri ilə müharibə edəndən sonra evə qayıtmaları mart ayının sonlarına təsadüf edirdi. Həmin vaxta oğuzlar "özgür, bağımsız gün" (müstəqillik günü) deyirdilər. Oğuzlar həmin gün böyük bir tonqal qalayıb içinə bir parça dəmir atardılar və sonra dəmiri zindanda çəkilə döyürdülər. Beləliklə onlar suyu və torpağı oyandırdıqlarını, soyuğu isə uzaqlaşdırdıqlarını düşünürdülər (2, 21). Məlumatdan görüldüyü kimi Novruz bayramı onlarda həm qələbə, həm də ilin başlanğıcı kimi qeyd olunmuşdur.

Oğuz türklərində hər şey qalibiyyətə, uğur qazanmağa bağlı idi. Hətta onların qopuzla çalib oxumaqları da bilavasitə oğuzların qəhrəmanlığını əks etdirirdi. Prof. Dr. Fuad Köprülü qopuzun ən qədim türk milli musiqi aləti olduğunu və ozanların Atılladan başlayaraq əski türk ordularının hökmdarlarının yanında yer tutduqlarını qeyd edir: "Onların qopuzlarla çaldıqları qəhrəmanlıq şeirləri bütün bir qövmin zövqünü oxşayırdı... Onlar qəhrəmanlıq haqqında şeir və ölümləri vəsf edən mərsiyələrlə yanaşı Oğuz dastanını da tərənnüm edirdilər" (5, 243). Həm Köprülü, həm də digər türkiyəli tədqiqatçılar (Mehmet Aça, Metin Ekici) XV əsrə qədər Anadoluda ozanların olduğunu, sonra isə ozanların aşuqlarla əvəz olunduğunu göstərmişlər. M. Ekici bu mövzuya aydınlıq gətirərək aşuqlardan fərqli olaraq ozanların yalnız orduları həyəcana gətirmək, millətin keçmişini xatırlatmaq üçün qəhrəmanlıq nəğmələri düzüb-qoşan xalq sənətkarlarının bu sahədəki rolundan bəhs edir (7, 163). "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında da Qorqudun söylədiyi nəğmələr oğuzların keçmiş vaxtlardakı qəhrəmanlıqlarını, onları öyüb təriflədiyi zamanların əhvalatlarını yaddaşlarda hişf eləmək məqsədi daşıyır. El ağsaqqalı Qorqud ata hekayələri danışandan sonra sanki keçmişlə, öz-özünə danışır kimi "qanı dediyim bəy ərənlər, dünya mənim deyənlər" deyərək dünyanın faniliyini, Allahdan başqa hər şeyin müvəqqəti olduğunu, ölümün hər şeyi silib-süpürdüyünü dinləyiciyə çatdırır.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı milli qəhrəmanlıq dastanı kimi oğuz türklərinin qurduğu möhkəm, güclü, yenilməz Oğuz dövlətinin quruluşunu hərtərəfli əks etdirməsi baxımından əvəzənilməzdir. 200 ildir öyrənilməsinə baxmayaraq bu epos milli ədəbi abidə kimi aktuallığını bu gün də qoruyub saxlayır. "Kitabi-Dədə Qorqud" da heç bir söz boş yerə söylənməyib və heç bir hekayə də məqsədsiz yazılmayıb. Lap əvvəldə deyildiyi kimi, türk öz sənətinə, sözünə sahib çıxsaydı, təbliğ etsəydi ərəblər, farslar və kökü-mənşəyi məlum olmayan qeyri millətlər kimi, bugün türkün dini də, dili də dünyada özünə məxsus və birinci yerdə olardı.

QAYNAQLAR

1. Əsgər Əfzələddin. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, 2013
2. Qarapapaqlar. 2015, sentyabr, №9 (97)
3. Kazımoğlu Muxtar. Folklor həm keçmiş, həm də bu gündür. Məqalələr. Bakı, 2014
4. Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisane-tayifeyi-oğuzan. Bakı, 1995
5. Köprülü Fuad. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1981
6. Rəşidəddin Fəzlullah. Oğuznamə. Bakı, 1992
7. Türk halk edebiyatı. El kitabı. Ankara, 2012

Aynur Jalilova

POLITICAL SYSTEM IN THE EPOS OF "THE BOOK OF DADA GORGUD"

Summary

The epos of "The Book of Dada Gorgud", considered as a monument of times when oguz Turks were the strongest in the world, is studied, investigated 200 years by researchers, and in its each story the new thoughts, new reasons are told. In the epos Turks establishing a perfect state, working exactly

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

as a clockwork are not out of sight. As in the state of oguz preferred military science, in the epos scenes of war, a fight scene are most of all described. Therefore, the epos are belonging to a number of heroic epic series. But it is necessary to notice that life of our ancestors passed in fights, battles, that is courage, the heroism was image of their life. Therefore the first epos created by the Turks, has reflected its heroism.

Turks owned the greatest empires on the earth. Open spaces of the countries won by them were boundless. The Oguz Turks who have created "The Book of Dada Gorgud", have constructed the state in huge territory, thanks to strong army and clever statesmen, have kept it during thousand years. In Oguzname we see that Gorgud-Ata as one of the main persons of the Oguzstate, has authority before the head of the state. Medieval historian F.Rashidaddin in the work of "Oguzname" describes merits of Gorgud in the Oguz state.

In the stories given in "The Book of Dada Gorgud", we see development of tax, monetary, state, financial questions, commercial relations, a ware exchange, development of those or other economic relations. At the same time, in the epos everywhere have found reflection such questions as carrying out in divankhane advisory, consultative affairs, carrying out of measures on punishment, statehood principles, wedding, wedding and funeral ceremonies, etc. And the verses told by Gorgud with the help gopuz, are songs ancient Turk traditions which ashugs execute during modern time.

Key words: epos, Turk, Oguz, state, war, power, ceremony, tradition.

Айнур Джалилова

ГОСУДАРСТВЕННО УСТРОЙСТВО В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»

Резюме

Считающийся оригинальным эпическим образцом дастан «Китаби-Деде Коркут», с того времени, как он стал известным миру 200 лет назад, последовательно изучается и анализируется исследователями и каждый раз высказываются новые предположения и мысли относительно его бытования, истории, содержания, тематики и т. д. Наряду с другими вопросами, среди этих высказываний в центр внимания ставится создание тюрками государства Огузов и четкое функционирование его государственного устройства. В связи с тем, что в государстве Огузов отдавалось предпочтение военным традициям, батальным сценам, военные эпизоды в дастане переданы более рельефно и обстоятельно. Именно в этой связи дастан относят к героико-эпическим образцам. В то же время следует отметить и то, что жизнь наших предков на протяжении исторического этапа прошла в войнах и сражениях, точнее сказать, отвага и героизм фактически были образом их жизни. Исходя из этого, в созданном им эпических дастанах нашло воплощение их героические традиции.

Известно, что тюрки имели в мире крупнейшие империи, страны, которых они захватили, занимали большие территории, простиравшиеся в востока на запад, с юга на север. Создавшие дастан «Китаби-Деде Коркут» огузские тюрки на этих территориях в результате правления умных властителей с помощью войск сохранили свое государственное устройство на протяжении тысячелетий. В как мы видим в «Огузнамэ» в государстве Огузов правители часто нуждаются в советах Коркут-ата. Так, например, в своем труде «Огузнамэ» средневековый историк Фазлуллах Рашид-ад-дин положительно отзывается о деяниях Коркута.

Вникая в суть имеющихся рассказов в дастане «Китаби-Деде Коркут», мы видим вопросы, связанные с налогом, денег, казны, вопросы финансов, торговые связи, обмен товарами, развитие отдельных отраслей экономики. В то же время здесь можно увидеть советы в судах, проведение наказания, заключение договоров, правила женитьбы, принципы власти, обручение, обряды, связанные со свадьбой и кончиной и т.д. Эти вопросы фактически нашли отражение во многих боях (главах) включенных в дастан. А что касается песен Коркута, исполненных с кобызом на груди в виде стихотворных текстов, то это песни, созданные по древней тюркской традиции, в наше время исполняются ашугами.

Ключевые слова: дастан, тюрк, огуз, государство, война, власть, обряд, традиция.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aynur Xəlilova
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu
e-mail: aynur .xalilova@rambler.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNUN TÜRK DASTANLARINA TƏSİRİ
(“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” və “Alpamış” paralelliyi)

Özət

Oğuzlar milli-etnik törəniş etibarilə prototipi tarixi şəxsiyyət olub mifləşmiş obraz statusunda folklor yaddaşına köçmüş Oğuz kağana bağlanan, alplıq, ərənlilik, fütuhətçilik keyfiyyətlərinə malik qədim türk tayfalarından olmuşlar. Onlar təkcə igid-ərənlilə deyil, milli sənətkarları ilə də məşhur olmuşlar. Söz və musiqini vəhdət şəklində özündə birləşdirən sənətin təmsilçiləri olan bu el sənətkarları – ozanlar oğuzlardan bəhs edən və “Oğuznamələr” adı ilə məşhur olan dastanlar düzüb qoşmuşlar.

Bildiyimiz kimi, orta əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddinə də məxsus “Oğuznamə” mövcuddur. Lakin F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”si salnamə səciyyəli tarixi əsərdir. Sırf folklor hadisəsi kimi meydana gələn və dastan halında mövcud olan mətnlər isə “Oğuz kağan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələridir.

Milli kimliyimizin ifadəçisi olan və etnomədəni hadisə kimi ortaya çıxan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu tarixi-etnik yaddaşın daşıyıcısı missiyasında aid olduğu millətin etnopsixoloji xüsusiyyətlərini, milli-mənəvi dəyərlər sistemini, etnik yaşam və düşüncə tərzini, tarixi-coğrafi ərazisini, igidlik-ərənlilik keyfiyyətlərini və s. kompleks şəkildə təqdim edir. Bu əvəzsiz xəzinə milli-etnik kontekstlə yanaşı, ümumtürk səciyyəyə daşımaqla da böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Türk eposçuluq ənənəsinin ana xəttində yer alan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun əhəmiyyətindən biri də onun digər türk dastanlarının yaranma və formalaşma prosesinə təsiri məsələsidir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” mükəmməl folklor mətni kimi özündən sonra ortaya çıxan bir sıra türk dastanlarına çeşidli aspektlərdə bu və ya digər dərəcədə öz təsirini göstərmişdir. Bunlardan biri də “Alpamış” dastanıdır.

Məruzədə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun “Alpamış” dastanına təsiri məsələsi geniş şəkildə araşdırılacaqdır.

Açar sözlər: Oğuznamələr, “Kitabi-Dədə Qorqud”, türk dastanları”, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu, “Alpamış”, tarixi-xronoloji aspekt, variant, motiv.

Giriş

“Kitabi-Dədə Qorqud” (“Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-taifeyi-oğuzan”) oğuz dastançılıq ənənəsinin əsasını təşkil edən iki böyük ədəbi abidədən biridir. Bu möhtəşəm abidə oğuz dastançılıq ənənəsinə özündə əks etdirməklə yanaşı, oğuzların tarixi, coğrafi ərazi sərhədləri, dövlətçilik ənənələri, mədəniyyəti və başqa bu kimi vacib amillərlə də bağlı bilgi daşımaqla böyük bir tarixi missiya yerinə yetirmişdir. Bu baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud”u həmçinin tarixi keçmişimizin müxtəlif aspektlərdə öyrənilməsi üçün əvəzsiz tarixi mənbə də hesab etmək olar.

Oğuzlar milli-etnik törəniş etibarilə prototipi tarixi şəxsiyyət olub mifləşmiş obraz statusunda folklor yaddaşına köçmüş Oğuz kağana bağlanan, alplıq, ərənlilik, fütuhətçilik keyfiyyətlərinə malik qədim türk tayfalarından olmuşlar. Onlar təkcə igid-ərənlilə deyil, ozan adı ilə fəaliyyət göstərmiş milli sənətkarları ilə də məşhur olmuşlar. Söz və musiqini vəhdət şəklində özündə birləşdirən sənətin təmsilçiləri olan bu el sənətkarları – ozanlar oğuzlardan bəhs edən və “Oğuznamələr” adı ilə məşhur olan dastanlar düzüb-qoşmuşlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələri də ozanların piri, ustadı sayılan və oğuz elində xüsusi mövqeyə, hörmət və ehtirama sahib olan Dədə Qorqud tərəfindən düzülüb-qoşulmuşdur.

Dədə Qorqud təkcə oğuznamələr yaradan el sənətkarı olmamışdır. O, eyni zamanda, insanlara yol göstərən, məsləhətlər verən ağsaqqal, bilici, öncəgörücü, xüsusi statusa və sakral səciyyəyə malik şəxs olmuşdur. Bu keyfiyyət göstəricilərindən dolayı adının yanına “Dədə” və “Ata” sözləri əlavə edilərək ona “Dədə Qorqud”, yaxud “Qorqud ata” şəklində müraciət olunmuşdur. “Oğuzın, ol kişi təmam bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdu. Gəibdən dürlü xəbər söylərdi. Həq Təala anın könlünə ilham edərdi... Qorqud ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqud ataya tanışınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi; sözün tutub təmam edərlərdi...” (4, 31).

Bildiyimiz kimi, orta əsr tarixçisi Fəzlullah Rəşidəddinin də “Oğuznamə” əsəri vardır. Lakin F. Rəşidəddinin “Oğuznamə”si salnamə səciyyəli tarixi əsərdir. Sırf folklor hadisəsi kimi meydana gələn və dastan halında mövcud olan mətnlər isə “Oğuz kağan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələridir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun türk dastanlarına təsiri

Milli kimliyimizin ifadəçisi olan və etnomədəni hadisə kimi ortaya çıxan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu tarixi-etnik yaddaşın daşıyıcısı missiyasında aid olduğu millətin tarixini, etnopsixoloji xüsusiyyətlərini, milli-mənəvi dəyərlər sistemini, mədəniyyətini, etnik yaşam və düşüncə tərzini, ailə gələnlərini, alplıq, ərənlilik keyfiyyətlərini, bir sözlə, milli varlıq amilini kompleks şəkildə təqdim edir. Bu baxımdan da çağdaş dönmimizdə milli kimlik, özünüdərk və soykökə qayıdış amillərinin önə çəkilməsi, milli-mənəvi dəyərlərin aşılınması kontekstində mühüm əhəmiyyətə malikdir. Bu əvəzsiz xəzinə milli-etnik kontekstlə yanaşı, ümumtürk səciyyə daşımaqla da böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Türk eposçuluq ənənəsinin ana xəttində yer alan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun əhəmiyyətindən biri də onun digər türk dastanlarının yaranma və formalaşma prosesinə təsiri məsələsidir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” mükəmməl folklor mətni kimi özündən sonra ortaya çıxan bir sıra türk dastanlarına çeşidli aspektlərdə bu və ya digər dərəcədə öz təsirini göstərmişdir. Burada bəhrələnmə ayrı-ayrı obraz, motiv, müəyyən süjet elementləri, təhkiyə, struktural əlamətlər və s. baxımından müşahidə olunur.

Eposun təsir dairəsi coğrafi areal baxımından geniş əhatəni çevrəleyir. Belə ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan bəhrələnmə təkcə Azərbaycanda deyil, digər xalqlarının dastan yaradıcılığında da müşahidə olunmaqdadır. Bu baxımdan bir sıra türk xalqları içərisində müxtəlif variant və versiyalar şəklində yayqın olan “Alpamış” dastanı xüsusilə diqqəti çəkir.

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” və “Alpamış” paralelliyi

“Alpamış” Orta Asiya ərazisində meydana gələn və özbək, qazax, qaraqalpaq, başqırt, tatar və s. variantlarda mövcud olan ortaq türk dastanıdır. Dastan variantlarının müqayisəsi göstərir ki, bu mətnlərdə süjet xətti boyunca müxtəlif fərqli məqamların olmasına baxmayaraq, ümumi məzmun, təxminən, eynidir. Variativlik, burada, əsasən, ad variativliyi, bəzi mətnlərdə digərlərində olmayan obrazların, motiv və süjet elementlərinin yer alması və s. şəklində ortaya çıxır. Bu və ya digər amillərin nəticəsi olaraq sözügedən mətnlər həcm və məzmun əhatəsi baxımından az və ya çox dərəcədə bir-birindən fərqlənir. Bu kontekstdə dastanın əsas variantı hesab edilən özbək variantı xüsusilə diqqəti çəkir.

“Alpamış” dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyundan çeşidli aspektlərdə bəhrələnmə yolu ilə yaranıb formalaşmışdır. Bu, “Alpamış” dastanının əvvəlindən başlayaraq hadisələrin gəlişməsi boyunca süjetin ayrı-ayrı məqamlarında aydın şəkildə müşahidə olunur. Hər iki mətn ənənəvi olaraq, adətən, dastanların giriş-başlangıç hissəsində yer alan qəhrəmanın doğuluş motivi ilə başlayır. Burada övlad həsrəti çəkən iki bəy (“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda – Baybörə və Baybican, “Alpamış”da – Baybörü və Baysarı), onların övlad arzusu ilə Tanrıya dua etmələri və əgər arzuları həyata keçərsə, övladlarını bir-birilə evləndirmələrini niyyət etmələri əks olunur. “Bamsı Beyrək”də olduğu kimi, burada da bəylər arasında beşikgərtmə (övlad sahibi olacaqları təqdirdə, yaxud uşaqları dünyaya gələrkən gələcəkdə onları bir-birilə evləndimələri ilə bağlı valideynlər arasında olan qarşılıqlı razılaşma) deyilən sözləşmə, əhd-peyman bağlanılır (bəzi variantlarda Alpamışla Gülbarçın valideynlər tərəfindən deyil, İlahinin tədqiri kimi Həzrət Əli tərəfindən beşikgərtmə edilir). Lakin “Bamsı Beyrəkdən” fərqli olaraq, “Alpamış” dastanında Gülbarçının atası Baysarı Baybörə ilə münasibətinin pozulması səbəbindən (bu səbəb ayrı-ayrı variantlarda müxtəlif cür göstərilir) verdiyi sözə dönük çıxaraq əhd-peymanı pozur, köç-külfəti, obası ilə yurdu tərkd edib kalmakların elinə köçür və nəticədə müxtəlif çətinliklərə məruz qalır. Lakin bu çətinliklər 7 il sonra beşikgərtmə adaxlısının ardınca Kalmak elinə gedən Alpamış tərəfindən dəf edilir və Baysarı öz köçü ilə yenidən doğma yurda qayıdır. Dastan Alpamışla Gülbarçının toyu ilə tamamlanır.

“Alpamış” dastanının müxtəlif variantlarının müqayisəsi burada “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyuna məxsus çeşidli motivlərin aşkarlanması baxımından maraqlıdır. Dastanın özbək variantında əsir düşmüş qəhrəmanın arvadı ilə başqa birisinin hiylə ilə evlənmək cəhdi, qəhrəmanın həmin toya gəlib çıxması və bu xəyanətin qarşısını alması – “Ər öz arvadının toyunda” motivinin yer alması xüsusilə diqqəti çəkir. “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəyin adaxlısına göz dikən xəyanətkar Yalançı oğlu Yalınçıdır. “Alpamış” dastanında isə Alpamışın oğlunun anası ilə evlənmək istəyən Baybörənin ikinci arvadı Badamdan olmuş Ultanazdır. Qeyd edək ki, bu motiv Hasan Bülent Paksoyun kitabındakı variantda yoxdur. Bu variantda hadisələr bir qədər fərqli istiqamətdə cərəyan edir. Barçına (Gülbarçın) Tayşa xan elçi düşür. Barçın da Banuçiçək kimi sevgilisi ilə qovuşacağına inanır, vaxtı uzadıb zaman qazanmaq məqsədilə möhlət istəyir. Həmin zaman tamamilə oluncaya qədər Alpamış kalmak elinə gedib beşikgərtmə sevgilisinə sahib çıxır.

Həm sözügedən boyda, həm də dastanda sınaq motivi var. Lakin fərqli şəkildə. İgidlik, ərənlilik

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

keyfiyyətlərinin yoxlanılması məzmunu daşıyan bu motiv “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Beyrəklə Banuçiçək arasında keçirilir və üç mərhələdən – at çapmaq, ox atmaq, güləsmək – ibarət olur. “Alpamış”da isə Alpamış nişanlısına sahib çıxmaq üçün kalmaklarla yarışmalı olur və dörd mərhələdən – at çapmaq (at yarışına Alpamışın əvəzinə dostu Karacan qatılır), ox atmaq, güləsmək və altun paranı tufənglə vurmaq – ibarət olan yarışda qalib gəlir. Hər iki mətn toy motivi ilə tamamlanır.

“Alpamış” dastanında “Bamsı Beyrək” boyunda rast gəldiyimiz adlarla məna-məzmun və səsləniş baxımından eyni, yaxud oxşar olan adlar da diqqəti çəkir. Baybörə – Baybörü eyniliyi, Banuçiçək – Gülbarçın oxşarlığı buna yaxşı misaldır.

“Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu ilə “Alpamış” dastanı arasındakı süjet oxşarlığı bir sıra tədqiqatçıların diqqətini cəlb etmişdir. Bu kontekstdə müxtəlif yanaşmalar mövcuddur. “Alpamış” dastanını dörd versiyada (Kunqrət, Oğuz, Qırçaq və Altay) qruplaşdıran V.M.Jirmunski “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunu onun Oğuz versiyası olduğunu yazır (bax: 8, 155, 584). O, eyni zamanda “Bamsı Beyrək”i “Alpamış”ın variantları içərisində ən qədim əlyazma olduğunu da vurğulayır: “Среди многочисленных вариантов сказания об Алпамыше “Бамси-Бейрек” представляет собой интерес как наиболее ранняя запись” (8, 157). Ümumiyyətlə, sözügedən mətnlər arasındakı əlaqənin tarixi-xronoloji aspektdə müəyyənləşdirilməsi kontekstində V.M.Jirmunskinin mövqeyi təzadlı olmuşdur.

Çox təəssüf ki, görkəmli alimimiz Məmməd Hüseyn Təhmasib araşdırmasında bu barədə öz qənaətini o qədər də aydın şəkildə bildirməmişdir (bax:5,217-223).

H.B.Paksoy “Alpamış”la bağlı araşdırmasında sözügedən əlaqəni – “Dede Korkut kitabındakı Bamsı Beyrək hikayesi Alpamış dastanının eski bir dəyişkenidir” (2, 19), deyər qeyd edir. “Türk dastanları” adlı kitabda isə mətn öncəsi qısa təqdimatda (söhbət “Alpamış” dastanının mətnindən gedir) yazılıb: “Oğuz boylarında Kitabı-Dede Korkutta Bey Böyrek ismiyle bilinen metin bu dastanın devamıdır” (6,182). Fikrimizcə, bu, heç də doğru yanaşma deyil. “Bamsı Beyrək” boyu “Alpamış”ın necə davamı ola bilər ki, bu boy qəhrəmanın doğuluş motivi ilə başlayır?! Davam o halda ola bilərdi ki, “Bamsı Beyrək” artıq “Alpamış” dastanında süjetin bitdiyi yerdən başlayardı, nəinki lap əvvəldən başlayıb bitkin süjetə malik oğuznamə şəklinə meydana çıxardı! Lakin onu tamamilə müstəqil bir dastan, yaxud oğuznamə kimi də götürmək olmaz. “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun ümumi süjet xəttinə bağlı və bizə məlum olan on iki boyundan biridir. Və əksinə, sözügedən boyun özünün davamı mövcuddur ki, bu da eposun xronoloji ardıcılıq baxımından sonuncu – on ikinci boyu olan “İç Oğuzda Daş Oğuzun asi olması və Beyrəyin öldüyü boy”udur.

“Alpamış” dastanında rast gəldiyimiz bəzi məqamlar bu dastanın tarixi-xronoloji aspektdə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundan sonra yarandığını söyləməyə əsas verir. Məsələn, əgər “Kitabi-Dədə Qorqud”da Tanrı və onun rəsulu olan Məhəmməd Peyğəmbərin (ə.s.) adı çəkilir, çətin situasiyalarda imdad, yardım birbaşa Tanrıdan istənilir, savaşa öncəsi namaz qılınıb Peyğəmbərə (ə.s.) salavat verilsə, “Alpamış”da imdad çox vaxt Tanrıdan birbaşa deyil, Həzrət Əli vasitəsilə istənilir. Kömək motivi də sakral obraz statusunda təzahür edən Həzrət Əli və “yedikalender pır” tərəfindən həyata keçirilir. Qəhrəman Həzrət Əli və “yedi kalender pır” tərəfindən qorunur. Çünki o, doğuşdan Şahi-mərdanın mürididir. “Kalmak hamının da yardımıyla, sabaha qarşı Sürhayil kırk iki yigidin kırk birini atəşə verdi, ama Şahi-merdan Pirin yardımıyla olsa gərək, Alpamışa hiç bir şey olmadı” (6, 203). Bu kontekstdə Alpamışın igidliyi və yarışlarda qazandığı qalibiyyət də daha çox Şahi-mərdan Pirin qeyri-adi şəkildə göstərdiyi köməyin nəticəsi kimi xarakterizə olunmalıdır. Burada diqqəti çəkən maraqlı məqamlardan biri də Həzrət Əlinin Alpamışın sağ kürəyinə əlini vürməsi və orada beş barmağının izinin qalması – müqəddəs əl və ya beş barmaq izi motividir. Baybörü və Baysarı övlad arzusu ilə Şahi-mərdan Pirin baxçasına gedib “Şahi-mərdan Pirin hatırıyla” qırx gün, qırx gecə Tanrıya yalvarırlar. Qırxıncı günün sonunda Şahi-mərdanın səsinə eşidirlər. Şahi-mərdan onlara övladları olacağını və uşaqların adlarını da özü qoyacağını bildirir. Bəylər sevinc içində evlərinə dönürlər. Vaxt-vədə yetişib uşaqları doğulduğunda Tanrıya şükürlər edib böyük bir məclis düzənləyirlər: “Baybörü ve Baysarı, sevinc içinde Tanrı-Tealaya şükür secdesine kapandılar. Sonra bir düzine toy tertip edip kırk gün, kırk gece eğlence düzenlediler. Fakirleri giydirip acaqları doyurdular. Toyun sonunda Şahi-merdan teşrif etti. Çocuqları bir-bir öpüp hayır dualarda bulunduktan sonra ad koydu. Önce Baybörənin oğluna Hekimbek adını verip sağ omuzuna elini vurdu. Omuzda elinin beş parmağının izi bir pence izi gibi kaldı” (6, 184). Başqa bir versiyada bu motiv “yedi kalender pır” tərəfindən həyata keçirilir: “Yedi kalender Alpamışı kucaklamışlar, ona yegane oğul sensin diyip sırtına vurmuşlar. “Biz senin yedi piriniziz. Çamurlu yolda ayağın kayar, sırtına üzüntü yükü

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

biner de yedi kamil pirinden yardım dilersen ve Tanrı yardım yollarsa, onu sana ulaştırmak bizim görevimizdir,” demişler” (2, 100). Əl motivinə əski türk inanclarında da rast gəlinir. “Alpamış”da isə bu, Ələvilik təriqəti ilə bağlıdır. Burada sözügedən beş barmaq izi də Məhəmməd Peyğəmbər (ə.s.), Həzrət Fatimə, İmam Əli, İmam Həsən və İmam Hüseyinə işarə ilə Əhli-Beyti simvolizə edir.

Bildiyimiz kimi, İmam Əli şəxsiyyətinə sevgi, hörmət və ehtiram hələ Peyğəmbərin (ə.s.) sağlığından olmuşdur. Həzrət Əli hər zaman Peyğəmbərimizi (ə.s.) təhlükələrdən qorumuş, bir olan Allahın və İslamiyyətin yolunda mərd, cəsur və qorxmaz döyüşçü kimi qılınc çalmışdır. O, Məhəmməd Peyğəmbərin (ə.s.) ən yaxın və ən sadıq silahdaşı, müsəlmanların birinci imamı olmuşdur. İmam Əli fenomeninə, onun sakral mahiyyətinə inam sonrakı dövrlərdə daha güclü olmuş və coğrafi baxımdan da geniş vüsət almışdır. İmamın tərəfdarları onun adına bağlı olan Ələvilik təriqətində birləşmişlər. Ələvilik təriqət görüşləri ilə səsleşən ədəbi nümunələrdə də geniş şəkildə əks olunmuşdur.

Dastanlarımızda Ələvilinin inikası həmin mətnlərdə başlıca olaraq Həzrət Əlinin sakral obraz statusunda təzahürü ilə gerçəkləşdirilirdi. Eyni zamanda, təsəvvüf görüşləri ilə bağlı simvolik obrazlar, motiv və elementlər də özünəməxsus şəkildə buna xidmət edirdi. Təsəvvüf simvolikası üzərində qurulmuş dastanlarımızda Həzrət Əli-Şahi-Mərdan qoruyucu-hami, mediator, xilaskar funksiyalarını və kömək motivini həyata keçirən sakral obraz statusunda təzahür edir. Məsələn, “Abbas-Gülgəz” dastanında Dəli Becanın hiyləsilə su quyusuna salınan Abbası oradan “Darda qalanların dadına yetən Şahi-Mərdan” xilas edir (bax:1, 142-144). Qeyd edək ki, “Alpamış” dastanında da Alpamış quyudan pirlərin köməyi ilə xilas olur. Azərbaycanda və digər türk ərazilərində Ələvilik təriqətinin yayılmasının və onun dastan yaradıcılığında əks olunmasının təxmini tarixi “Alpamış”ın tarixi-xronoloji aspektdə “Kitabi-Dədə Qorqud”dan sonrakı dövrlərə bağlandığını göstərir.

“Alpamış”ın özbək variantında rast gəldiyimiz yuxu motivi orta əsrlər Azərbaycan məhəbbət dastanlarının struktur elementlərindən olan yuxu kompleksinin bəzi məqamları ilə müəyyən mənada oxşarlıq təşkil edir. Adaxlısının ardınca Kalmak elinə yola düşən Alpamış bir müddət getdikdən sonra gecə olduğundan yatacaq yer aramağa başlayır və çarəsiz qalıb işıq gələn bir məzarlıqda gecələməli olur. Xalq arasında olan “gec gelen adam mezarda yatar” deyimini xatırlayıb, gülümseyərək “ne olacak, ben de gider boş mezarda yatarım” deyir. İşığa çatanda əvvəlcə ruhlar onu o qədər də yaxşı qarşılamırlar. Şahi-mərdan Pirin “Bu çocuk doğuştan bizim müridimizdir. Onun gönlünü alın ve kırmayın” deməsindən sonra ruhlar onunla xoş davranırlar. Alpamış ruhların onun üçün hazırladıkları yerdə yatır. “Gece olup da Hekimbek (Hekimbek – doğulduğunda Alpamışa Həzrət Əli tərəfindən qoyulmuş addır. Burada Alpamış adı ona igidliyinə görə sonradan verilmişdir – A.Xəlilova) uykuya dalınca, ruhlar onun vicdan ve ruhundakı iztirapları anladılar. Berçinayı nasıl da özlediğini, kalbinin onun için çılgınca attığını gördüler. Bunun üzerine yürekleri bu gencin çektiği acıya dayanamadı. Həmən Berçinayın ve Alpamışın ruhlarını alaraq birləştirdilər. Berçinayın ruhunu bir anda, Ayna Gölündən, kadife çadırdan alıp getirdilər. Aşk tadına varması için Berçinayın ruhuna bir kadeh sevda şarabı verdilər. Berçinayın ruhu şaraptan, Alpamışın ruhuna da vermək istedi. Böylece beraberce seher vaktine kadar sohbe devam ettiler. Ertesi gün uyandıklarında, Berçinay da, Alpamış da gördüklerinin rüya olduğunu sanmışlardı” (6, 192). Məhəbbət dastanlarımızda da aşıqla məşuq bir-birlərinə yuxuda sakral varlıq tərəfindən buta verilir. “Abbas-Gülgəz” dastanında yuxuda Şahi-mərdanın verdiyi eşq badəsinə içən Abbas ayıldıqdan sonra anasına –

Ağalar ağası, ağalar xası,
Ana, mövlam mənə buta veribdi.
Düldülün sahibi, Qənbər ağası,
Ana, mövlam mənə buta veribdi...

sözlərini söyləyir. Lakin ənənəvi məhəbbət dastanlarımızdan fərqli olaraq, “Alpamış”da “sevda şarabı” öncə dastanın qız qəhrəmanının – Berçinayın ruhuna verilir. Həm də burada Alpamışla Berçinay əvvəlcədən bir-birlərini tanıyırdılar. Məhəbbət dastanlarımızda isə oğlanla qız tanış deyillər. Onlar bir-birlərinin üzünü ilk dəfə yuxuda sakral varlığın “məsləhət ilə” görürlər. Qeyd edək ki, dastanlarda bu məzmununda olan yuxu motivinin tarixi o qədər də qədimlərə bağlanmır və bunun özü də “Alpamış”ın yaranma tarixini daha sonrakı dövrlərə bağlayan amillərdən biridir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda diqqəti çəkən maraqlı məqamlardan biri burada təsvir edilən oğuz bəylərinin bir halalının olmasıdır. Hətta İslam dinində yasaq olmasa da, burada ikiarvadlılıq faktoruna rast gəlmirik. “Alpamış”da isə Baybörənin iki arvadı var və Alpamışa xəyanət edərək onun arvadına sahib olmaq istəyən də məhz Baybörənin Badam adlı ikinci arvadından olan oğludur, yəni Alpamışın ögey qardaşdır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Daha bir məqam isə “Alpamış” dastanında tufəng sözünün işlədilməsi, altın parayı vurmaqla nişançılıq yarışının keçirilməsi haqda epizodun olmasıdır: “Nişançılıq yarışmasına geləndə isə, kalmaklar tüfeklərinə çox güveniyordu. İlk olaraq onlar çox uzağa yerləşdirilən altın parayı hedefləyib vurmaya başladılar. Paraya tüfekləriylə atəş etməyə başlayan kalmakların hiç biri parayı isabet ettirip delememişlərdir. Alpamış, altın parayı tek atışta delib geçti. Sırada sadece güreş yarışması kalmıştı. Alpamış, bunu da kazanırsa, kesin sonuç belli olacaktı” (6,199). Bu epizodun sonrakı dövrlərin məhsulu olması da mümkünlük içərisindədir. Lakin hər halda dastan mətninin indiki şəkildə sözügedən nişançılıq yarışması vardır.

“Alpamış” dastanında Qızılbaş sözünün işlədilməsi də maraqlıdır. Barçın ona elci düşən Tayşa xanın adamlarından və digər kalmaklardan altı ay möhlət istəyir və vaxt tamam olanda onlar arasında yarış keçirilməsini, “atı ilk gelene Kızılbaş demeyip, Kalmak demeyip, ben bahtı kara Barçın, varın gədin hanınıza deyin ki, böylece seçtiğime varacağım” (2, 105) söyləyir.

Diqqəti çəkən bir maraqlı məqam da var. Bu, “Alpamış” dastanında “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun digər boylarından da bəhrələnmədir. Dastanın əvvəlində övladları olmaması səbəbindən Baybörə və Baysarının məclislərdə pis qarşılanmaları, uğursuz adam hesab edilmələri və s. bizə “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Dirə xan oğlu Buğac xan” boyunu xatırladır: “Alar sabah Dirə xan qalqubanı yerindən uru turub, qırq yigidin boyına alub, Bayandır xanın söhbətinə gəlirdi.

Bayandır xanın yigitləri Dirə xanı qarşıladılar, götürüb qara otağa qondurdular, qara keçə altına döşədilər, qara qoyun yəxnisindən öginə götürdülər. “Bayandır xandan buyruq böylədür, xanım” – dedilər. Dirə xan aydır: “Bayandır xan bənim nə əsküglüğüm gördü? Qılıcumdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Bəndən alcaq kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu. Bənim suçum nə oldu kim, qara otağa qondurdu?” – dedi.

Ayıtdılar: “Xanım, bu gün Bayandır xandan buyruq şöylədir kim, oğlu-qızı olmyanı Tənri-təala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, – demişdir” – dedilər” (4, 34).

Daha bir maraqlı məqam yenə də yuxu ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda oğuzlar tərəfindən “küçicik ölüm” adlandırılan və oğuz yuxusu deyilən bir motiv var. “Oğuz bəgləri yedi gün uyurdu. Anunçun “küçicik ölüm” deərlərdi” (4, 116). Kafir yağılar bundan istifadə edib oğuz elinə basqınlar edir, öz çirkin niyyətlərini həyata keçirməyə çalışırlar. Məsələn, Beyrək yuxuda ikən kafirlərin hücumuna məruz qalır və başının igitlərilə əsir götürülür. Həmçinin Qazan xan da yatarkən dustaq edilir. Bunun ifadəsi kimi eposda “Oğuzların başına nə gəlsə yuxuda gələr” deyimini də işlənilir.

“Alpamış”da bu, “yedi günlük batır uykusu” adlanır. Kalmaklar at yarışında Alpamışı təmsil edən dostu Karacanınbatır uykusunda olarkən əllərini, ayaqlarını bağlayırlar. Alpamışın atı Bayçobarı da arxası üstə çuxura salıb dırnaqlarına mız vururlar.

Bütün bunlar onu göstərir ki, “Alpamış” dastanında təkca “Bamsı Beyrək”dən deyil, eposun digər boylarından da müəyyən bəhrələnmələr olmuşdur.

“Alpamış”ın yaranma tarixi ilə bağlı müxtəlif fikirlər mövcud olsa da, gələnən ümumi qənaət onu göstərir ki, bu tarix X yüzillikdən irəli getmir. Yalnız Qazax dilində olan “Tört batır” kitabında Alpamışın özü tarixi şəxsiyyət kimi Bamsı Beyrəklə əlaqələndirilərək VII yüzilliyə aid edilir: “Alpamış bahadır VII yüzilydan beri bilinir, yani, “Korkut Ata” kitabındaki Bamsı Beyrek (Alıp Bams) bu Alpamış bahadırın aslıdır” (3, 1).

Sonuc

Yekun olaraq bunu demək istəyirik ki, nə “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək”, nə də “Alpamış” – heç biri o birisinin variantı, yaxud versiyası deyildir. Bəhrələnmə və təsir məsələsi isə aydın şəkildə görünür. Şübhəsiz ki, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu tarixi-xronoloji aspektdə daha ilkindir və “Alpamış” dastanı da ondan çeşidli aspektlərdə və geniş şəkildə bəhrələnmə yolu ilə yaranmışdır.

Ümumilikdə isə mükəmməl poetik sistemə malik olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun ayrı-ayrı dövrlərdə bu və ya digər poetik mətnin yaranma və formalaşma prosesində müxtəlif kontekstlərdə mənbə rolunu oynaması təbii bir şeydir.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan dastanları. 5 cildə, II cild (tərtib edənlər: Məmməd Hüseyn Təhmasib, Əhliman Axundov). Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2005, 448 s.
2. Hasan Bülent Paksoy. Alpamış – Türk yönetimi altında Orta Asya kimliği. Ankara, 2012, 208 s.
3. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/11982,alpamispdf.pdf?0>
4. “Kitabi-Dədə Qorqud” (tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Zeynalov və Samət Əlizadəninidir). Bakı, “Yazıçı”, 1988, 266 s.

5. Məmməd Hüseyn Təhmasib. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə, I cild. Bakı, “Mütərcim”, 2010, 488 s.

6. Türk destanları (tertibçiler: Bilgehan Atsız Gökdağ, Kemal Üçüncü). Ankara, “Akçağ” Basım Yayım Pazarlama A.Ş., 2007, 272 s.

7. В.М.Жирмунски, Х.Т.Зарифов. Узбекский народный героический эпос. Москва, Огиз Государственное издательство художественной литературы, 1947, 520 с.

8. В.М.Жирмунски. Тюркский героический эпос. Ленинград, Издательство “Наука” Ленинградское отделение, 1974, 728 с.

Aynur Khalilova

**THE INFLUENCE OF THE EPOS “KITABI-DEDE KORKUT” (“THE BOOK OF DEDE KORKUT”) ON TURKISH SAGAS
(The Parallelism Of “Baybora Oglu Bamsi Beyrek” and “Alpamish”)**

Summary

“The Book of Dede Korkut” is one of the two great literary monuments that form the basis of the Ogouz epic traditions.

The epos of “The Book of Dede Korkut” having place in the main line of the Turkish epos tradition in the various aspects as a perfect folk epic text had had more or less influence in the process of the formation and shaping of a number of Turkish epics that emerged after it. Among them, in particular, the epic “Alpamish” draws attention.

“Alpamish” is an Uzbek folk epic occurred in the territory of Central Asia in a variety of variants. The epic “Alpamish” was formed benefiting in various aspects from the lay of “Baybora oglu Bamsi Beyrek” of the epos “The Book of Dede Korkut”. This is clearly observed from the beginning throughout the epic story “Alpamish” in separate moments of the plot. Here benefiting occurred from a certain motive, character, plot elements, etc.

Sometimes “Baybora oglu Bamsi Beyrek” is called as the Oguz variant of the “Alpamish”. However, comparison of the two texts shows clearly that the lay of “Baybora oglu Bamsi Beyrek” is older in the historical and chronological aspect and the epic “Alpamish” was created benefiting from it.

Keywords: Oguznamehs, “The Book of Dede Korkut”, Turkish epics, the lay of “Baybora oglu Bamsi Beyrek”, “Alpamish”, historical and chronological aspect, variant, motive.

Айну́р Хали́лова

**ВЛИЯНИЕ ЭПОСА «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» НА ТЮРКСКИЕ ДАСТАНЫ
(Параллельные мотивы в «Сказании о Бамсы Бейреке – сыне Байбора» и «Алпамысе»)**

Резюме

«Китаби-Деде Горгуд» является одним из двух крупнейших памятников литературы, составляющих основу традиционных огузских дастанов.

«Китаби-Деде Горгуд», будучи совершенным фольклорным текстом и занимающим одну из ключевых позиций в истории тюркских эпосов, благодаря своим разносторонним параметрам, в той или иной степени, оказал влияние на создание и формирование ряда последующих дастанов, созданных тюрками. Особое место среди них занимает дастан «Алпамыс».

«Алпамыс» является узбекским народным дастаном, зародившимся на территории Средней Азии и существующим в различных вариантах. «Алпамыс» – это независимый дастан, отделившийся от «Сказания о Бамсы Бейреке – сыне Байбора» из эпоса «Китаби-Деде Горгуд» и впитавший в себя ряд его особенностей. Данное обстоятельство четко прослеживается в отдельных моментах дастана с самого начала развития его сюжета. Здесь художественное обогащение происходит через общие мотивы, образы, элементы сюжета и т.д.

Иногда «Сказание о Бамсы Бейреке – сыне Байбора» считают огузским вариантом «Алпамыса». Однако сравнительное сопоставление обоих текстов ясно указывает на то, что «Сказание о Бамсы Бейреке – сыне Байбора» имеет более древние историко-хронологические корни и, следовательно, дастан «Алпамыс» был создан под его влиянием.

Ключевые слова: Огузнаме, «Китаби-Деде Горгуд», тюркские дастаны, «Сказание о Бамсы Бейреке – сыне Байбора», Алпамыс, историко-хронологический аспект, вариант, мотив

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aynur İbrahimova
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: ibrahimova_a@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA DAĞ KULTU
Özət

“Dədə Qorqud kitabı” türk xalqlarının müştərək məhsuludur. Dastanda təbiət ön plandadır. Təsvir olunan təbiət durğun və sakit deyil, qəhrəmanlar kimi canlı, aktiv, həyat və hadisələrə bağlı olaraq inkişafdadır. Dastanda qədim inanc ünsürlərindən biri kimi dağ kultu mifoloji düşüncə sisteminin daşıyıcısıdır. Məqalədə də məhz dağ kultu və onunla bağlı əski inanclar araşdırılmışdır.

Açar sözlər: epos, “Kitabi-Dədə Qorqud, türk xalqları, inanc, kult, mifoloji düşüncə

“Dədə Qorqud kitabı” türkün həyat fəlsəfəsini; idrakını, düşüncə və inanc sistemini, sosial həyatını əks etdirən nəhəng mədəniyyət ensklopediyasıdır.

“Dədə Qorqud” kitabı türk millətinin müştərək məhsulu olduğu üçün onun dəyərləndirilməsi də müştərək sosial zövqün süzgülündən keçmişdir.

“Kitab” dağla bağlı söz və ifadələrə görə vərəqləndikcə sanki gen yaddaşımıza, qan yaddaşımıza, bir güc, qüvvə gəlir. Obrazlı desək, yaddaşımızda dağla bağlı daşlaşmış vəziyyətdə olan hər nə varsa, hamısı oyanmağa “dil açıb” danışmağa başlayır (13, s 96).

Dastanda təbiət ön plandadır. Təsvir olunan təbiət durğun və sakit deyil, qəhrəmanları kimi canlı, aktiv, həyata və hadisələrə bağlı olaraq inkişafdadır. Buradakı ibtidai təbiət tanrıçılığa qədər inkişaf edir.

Qədim türk inanc sistemindən izlər daşıyan “Dədə Qorqud “kitabında mifoloji ünsürlər dağın, bir-birindən qopmuş halda deyil, əksinə tərkibli və sistemini qorumuş haldadır.

Mifoloji düşüncə sistemini yaradan bu qədim inanc ünsürlərindən biri də dağ kultudur.

“Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultunun təməlinə türkün dünyagörüşünə uyğun olan tək Tanrı – Göy Tanrı dayanır. Dastana görə dağ tanrı deyil. Türk mədəniyyətində dağ böyüklük, ucalıq, əzəmət, bərəkət, qüdrət rəmzi kimi tanınır, yer üzündə tanrının bəzi xarakterik xüsusiyyətlərinin daşıyıcısıdır. Lakin dağa sitayiş olunmur. Dastan boyu bütün hadisələrdə, doğum, ölüm, adqoyma, qızalma kimi ənənələrdə, eləcə də dualar boyu dağ kultu ilə qarşılaşırıq. Oğuz təbiətini özündə yaşadan, dağlar qədər əzəmətli olan oğuz igidləri də dastan boyu dağlarla dərdləşir, xəbərləşir, dağlara sığınır, dağlarda şəfa tapırlar.

Təbii ki, dağa bu cür yanaşma əski inanca söykənir və əski təsəvvür, inam və etiqadlarla bağlıdır.

Oğuzlar “...dağları bir torpaq və daş yığını kimi deyil, hisslər və duyğularla yoğrulmuş, kişilik qazanmış varlıq kimi düşünmüşlər” (9, 424).

“Dədə Qorqud” dastanında “ala dağlar” hakimiyyətin, “qara dağlar” yer üzünün, “Qazılıq dağı isə yer altının, yer üstünün və göy qatının birləşdirici simvolu kimi xarakterizə olunur.

Canlı varlıq kimi təqdim olunan dağ fəlakət gəldiyində qarıyır, yaşlanır, fəlakət sovuşduqda isə dağ təkrar canlanır və yüksəlir.

“Dədə Qorqud” kitabında dağ bir çox yerdə gerçək dağ olaraq, təbii bir varlıq, coğrafi anlayış kimi qarşımıza çıxsa da, eyni zamanda bunun xaricində, tamamilə qədim inanc sistemimizin qalığı kimi yəni “kult” olaraq görünür:

“Qalın oğuzun gəlini-qızı bəzənən çağda

Köksü gözəl qaba dağlara gün dəyəndə” (8, 11).

“Dirsə xan oğlu Boğac xan boyu”nda qaba dağ” ifadəsi işlədilir ki, buradakı “qaba” sözü Tanrıçılığın ifadəsidir.”Qaba” qədim türk inanc sistemində Tanrının “Əl-Əzim”, “Əl-Kəbir” sifətlərinə uyğun vəsflərindəndir.

“Oğul oğul ay oğul”

Yağıya girüb baş kəsmədün

Adam öldürüb qan dökmədün

Ala gözlü kırk yigidi boyuna algıl

Köksü gözəl qaba dağlar başına çıkgıl”(8, s 74)

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”unda keçən “Köksü gözəl qaba dağlar” xan soyunun qəhrəmanlıq, igidlik göstərən ad aldığı yerlərdir.

Qazan bəy, oğlu Uruza bu məqsədlə köksü gözəl qaba dağlar başına çıxmağı öyüd-nəsihət edir.

Yenə həmin boyda dustaq olan Qazanın xanımı onun qəhrəmanlıqlarını sayarkən “Köksü gözəl qaba dağlar önünə ova çıxtığını” qeyd edir.

“Qaba” sözü kitabda otuz doqquz dəfə təkrarlanır. Bunların hamısı “müqəddəslinin “yer üzündə simvolları olan dağ , ağac və xanlıqla bərabər işlənməkdədir.

“Dirsə xan oğlu Boğac xan boyu”nda və digər boylarda Xanlar Xanı Bayandır Xanın məkanına gedən “keçid” olaraq göstərilən dağlardan “ala dağlar”lardan söz edilir. Əslində “ala” sözü bir neçə rəng qarışığını ifadə edir, qarışıqlıq isə tanrıya aid xüsusiyyət sayılır.

Burada “ala” kəlməsi həqiqi mənasında işlədilmir, yəni rəng bildirir.

Real rəng mənasından kənar tanrıçılığın bir ifadəsi olaraq işlədilir, “ala” ucalıq, yüksəklik, görkəmlik mənasını daşıyır.

Ala dağ yüksək qarlı dağdır. Onun zirvəsi göyə – cənnətə çatır. “Alalıq” qarışıq rəng çaları olmaq baxımından tanrıçılığa uymasa belə, burada dağla birlikdə işlənilərək Tanrının ucalıq qavramına uyğunlaşır. Eyni zamanda “ala”lıqda “allıq” gizli mənada təqdim olunur. “Al” qədim türk inanc sistemində hakimiyyət simvoludur və bu mənə ilə də “xan” qavramına uyğundur. Çünki, qədim inanca görə hakimiyyət “xan”a bağlıdır. Əbədi hakimiyyət isə Tanrıya aiddir. Buradan bu qənaətə gəlirik ki, Dədə Qorquddakı “ala” sözü də müəyyən qədər bu mənada işlədilir.

Başqa bir yerdə “Ala dağ”lar ölümlə bağlı motivlərə qarşımıza çıxır;

“Qarşı yatan ala dağdan bir oğul uçurdunsa degil mana!

Qamın axan yüqrək sudan bir oğul axıtınsa degil mana!”(8 , s 17)

Əslində bu ifadənin kökləri çox qədimdir;

Mifoloji düşüncəyə görə, Tanrı xüsusiyyəti daşıyan dağların zirvəsi cənnətə çatır. Oğulun “ala dağ” dan uçurulması onun dağ vasitəsilə cənnətə getməsidir.

Qədim inanca görə türk xan soyu cənnətdən gəlir və yer üzündə vəzifəsini tamamladıqdan sonra təkrar cənnətə qovuşur. “Ala dağ” cənnət və Tanrı ilə insan arasında bir vasitə, cənnətə açılan qapıdır. Qədim türklər ölümlərini dağ yamaclarında dəfn edər, dağ vasitəsilə onları cənnətə qovuşdurur, uçurardı.

Əslində bu adət, bu ənənə günümüzdə qədər davam etməkdədir. Hələ də Gədəbəydə konkret Şınıx bölgəsində məzarlıqlar dağ yamaclarında salınır.

Müasir elmi yanaşmada coğrafi anlayış olan dağ “Dədə Qorqud kitabı”nda canlı varlıqdır.

“Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy” da “qarşı yatan qara dağlar quruyur, otu bitmir”.

Dağın qədim təsəvvürdəki müqəddəslik mövqeyi nə zaman öz əhəmiyyətini itirir ? O zaman ki, el-oba, dağ dinsiz-imansız kafir əlinə keçir, mübarəkliyini itirir.

Qədim təsəvvürlərə görə yurd yeri müqəddəs - mübarək yerdə salınırdı.

Dağ, Tanrı ilə ünsiyyəti - əlaqəni itirir: suyu quruyur, otu-ağacı məhv olur, min cür bəla müsibət ortaya çıxır. O zaman dağ qocalır-qarıyır.

Xaqan soyunun timsalı olan dağ qarınınca ”otu bitmir, eli yaylamır”.

“Uşun Qoca oğlu Səkrəyin boyunda” da xaqan ilə mübarək dağ arasındakı bağı, əlaqəni görürük.

“Qarşı yatan qara dağın, yıkılmış idi yücəldi axır” (8, 131).

Mübarək dağ xaqan soyundan gələn oğulun, Səkrəyin başında fəlakət olduğunda yaşlanır.Fəlakət sovuşanda , Səkrək el-obaya qovuşanda dağ təkrar canlanır, yüksəlir, ucalır.

“Dədə Qorqud kitabı”nda Qazılıq Dağı “uca dağ”, “yüksək dağ” kimi dəyərləndirilir, Tanrının xüsusiyyətlərini daşıyır, yaradana bağlıdır, mübarəkdir, qarğış götürmür.

“Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultunun ən bariz nümunələrini yenə hər hekayənin sonunda təkrarlanan dualarda görürülür. Dədə Qorqud gəlir boy boylayır, soy soylayır, xeyir-duasını verir:

Uca dağların yığılmasın! (8, 68)

Köklü uca dağların uçmasın! (8, 95)

“Dədə Qorqud kitabı”nda dağlarla bağlı olan maraqlı bir səciyyəvi məqamı da görürük. Gözü yolda olanlar sevdalılarının intizarını çəkər, dağa-təpəyə çıxardılar.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Sonda o qənaətə gəlirik ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ Tanrı deyil, yer üzündə Tanrının bəzi xüsusiyyətlərini daşıyır və tanrıya olan inancı tamamlayan vasitədir. Yüksəklərdə olan tanrıya gedən yol dağlardır. Dağ ucadır və uca Tanrıya olan məhəbbətin ötürücüsüdür.

“Dədə Qorqud kitabı” dilimizin, ədəbiyyatımızın, dastan yaradıcılığımızın, ümumiyyətlə, mədəniyyətimizin tarixini öyrənməkdə çox böyük əhəmiyyətə malikdir.

QAYNAQLAR

1. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sızsız. Bakı, 1992
2. Allahmanlı M. Qədim türk dastanları hadisə və motiv oxşarlığında. “Dədə Qorqud”. Elmi-ədəbi toplu, I. Bakı, 2006
3. Araslı H. Kitabı-Dədə Qorqud. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi problemləri. Bakı, 1998.
4. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası”. Bakı, Elm, 1999
5. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı, 2001
6. Əliyev K. Epos poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, 2011
7. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988
8. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, “Elm “ nəşriyyatı, 1999
9. Bahəddin Ö. Türk kultürünün gəlişmə çağları. İstanbul, 1988
10. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz Kağan» dastanı. Bakı, 1993
11. Ergin M. Dede Korkut kitabı. I, II. Ankara, 1958
12. Kazımoğlu M. “Dədə Qorqud kitabı”nda dəli obrazı. “Dədə Qorqud”, N 3, Bakı, 2004
13. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Bakı, 2013
14. Vəliyev K. Dastan poetikası. Bakı, 1984

Aynur İbrahimova

THE CULT “MOUNTAIN” IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

The epos “The Book of Dede Gorgud” is the common product of the Turkic nations. The nature is in the forefront of the epos. The described nature is not stagnant and quiet, it is in the development as the heroes being the alive, active and closed to the life and the events. In the epos the cult “mountain” is the transportation of the mythological thinking system as the ancient belief elements. In the article just the cult “mountain” and the ancient beliefs about it are investigated.

Key words: epos, “The Book of Dede Gorgud”, Turkic nations, belief, cult, mythological thinking

Айну́р Ибрагимова

КУЛЬТ ГОРЫ В ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

«Книга моего Деда Коркута» является совместным культурным памятником тюркских народов. В эпосе природа на первом плане. Отображающаяся природа не статична и спокойна, а в действии, активна и в развитии, как и сами герои эпоса. В эпосе культ горы как древний элемент поверий является носителем мифологической системы мышления. В статье исследованы именно древние поверья связанные с культом горы.

Ключевые слова: эпос, «Книга моего Деда Коркута», тюркские народы, поверья, культ, мифологические мышление

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aytac Abbasova
AMEA Folklor İnstitutunun
“Folklor və yazılı ədəbiyyat”
şöbəsinin elmi işçisi
e-mail: folklorgirl@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA QUYU MOTİVİ

Özət

“Dədə Qorqud” eposunda diqqəti çəkən məkanlardan biri də quyudur. Quyu eposda bir növ cəzalandırma ünsürü kimi işlənsə də, əslində o, “o biri dünya”ya keçmək, yenidən yetkinləşmək, hakimiyyətdə baş verəcək dəyişikliklər üçün zaman qazanmaq rolunu oynayır. Quyu eposda mifik məkan kimi göstərilmişdir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, epos, quyu, məkan, mifik, nağıl, dastan

“Dədə Qorqud” eposunda, eləcə də qədim nağıllarda, dastanlarda tez-tez rastlaşdığımız, qəhrəmanın şəxsiyyəti ilə bilavasitə bağlı olan məkanlar mövcuddur. Bu məkanlar yalnız maddi bir yer olaraq deyil, hətta mifik, arxaik ünsürləri özündə saxlayan bir yer olaraq da var olmaqdadır. “Dədə Qorqud” eposunda da belə məkanlardan biri quyudur. Mifik məkan kimi seçilmiş mağara, kaha, qala, quyu və s. real anlamları ilə yanaşı qeyri-real anlamlarda da işlənir. Mağara, kaha, qala motivində qəhrəmanın taleyi bəlli olmur, lakin quyu motivi isə qəhrəmanın başına gələcək hadisələrin mütləq müsbətə doğru həll olacağı xəbərini verir. Burada qeyd etdiyimiz məkanlardan fərqli olaraq mühit dar, dərin və qaranlıqdır.

Quyu eposda bir növ cəzalandırma ünsürü kimi işlənsə də, əslində o, “o biri dünya”ya keçmək, yenidən yetkinləşmək, hakimiyyətdə baş verəcək dəyişikliklər üçün zaman qazanmaq rolunu oynayır. Ümumiyyətlə, quyu yer üzündən yer altın keçiş nöqtəsi kimi mənalarda da işlənir. Quyuların yeraltı aləmi təmsil etməsi ilə bağlı ən gerçəkci fakt “Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi” boyda Salur Qazanın təkurun arvadı ilə danışıqında özünü göstərmişdir. Qəhrəmanın quyuda olduğu müddətdə həm yeraltı dünyada baş verən, həm də yerüstü dünyada baş verən hadisələr haqqında eposda geniş təsəvvür yaradılmışdır. Eyni zamanda, qəhrəmanın quyudan çıxması onun sanki yenidən bu dünyaya gəlişi kimi göstərilmişdir.

Eposda quyunun məkan kimi təsviri məsələsinə toxunanda aydınlaşır ki, konkret vaxt və yer aydın, anlaşılıq olmaqla bərabər, həm də (çox hallarda) mücərrəd və qaranlıqdır. Quyunun sonu bilinməyən qaranlıq bir dünya olması qəhrəmanın həmin məkanda keçirdiyi hisslər və düşüncələrdə öz əksini aydın şəkildə ifadə edir. Bu dünyadan qəhrəman sanki “o bir dünya”ya – quyuya getmiş, orada öz qorxuları, qəbul edə bilmədikləri və düşmanları ilə mübarizə aparır. Üzləşə bilmədiyi, bacarmayacağı işlərdən bu quyu vasitəsi ilə qurtulur. Quyuda həyat eşqi ilə yaşamaq və mübarizə edərək yeni dünyaya gəlmək qəhrəmanın qarşısında sanki məqsəd kimi qoyulur.

Eposda kafirlər tərəfindən dustaq olun Qazan xan quyuya salınır və quyunun ağzına da bir dəyirman daşı qoyulur. “Bir gün təkurun arvadı deyir: “Gedim, Qazanı görüm, necə kişidir ki, bu qədər adamlara zərbə vurubmuş?”. Arvad gəlib zindançıya qapını açdırdı. Çağırır deyir: “Qazan bəy, halın necədir? Güzaranın yer altında xoşdur, yoxsa yer üzündə? İndi nə yeyirsən, nə içirsən və nəyə minirsən?”. Qazan deyir: “Ölülərinə xörək verdiyin vaxt əllərinəndən alıram. Həm də ölülərinizin yorğasını minirəm, tənbellərini yedəkləyirəm”.

Təkurun arvadı deyir: “Qazan bəy, səni dininə and verirəm, yeddi yaşında bir qızcığazım ölmüşdür, rəhm eylə, ona minmə!”.

Qazan deyir: “Ölülərinizin arasında ondan yorğası yoxdur, elə ona minirəm!”. Arvad deyir: “Vay, sənin əlindən nə yer üzündə dirimiz, nə yer altında ölümüz xilas olurmuş!” (6, 294).

Quyu, eləcə də dar çərçivəli, qapalı məkanlar bəzən insanlara öz daxili aləmində, zehində düşüncələrə dalmaq və daha aydın fikirləşmək şansı verir. Qazan xan da qadına verdiyi cavabları düşünüb verir və bu cavablar onu quyudan qurtarır. Qazan xanın verdiyi cavablar düşünülmüş olduğu qədər, eyni zamanda komik məzmunudur. Sanki qəhrəman qarşısındakı qadının zəif nöqtəsini bilib, onun quyunu o biri dünya kimi görmə inancından istifadə edir. M.Kazımoğlu qeyd edir ki, O dünyanın

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bu cür komik mənşərəsi “Dədə Qorqud” eposunda Qazan xanın təkür arvadına söylədikləri əsasında yaradılır. Kafirə əsir düşüb dərin bir quyuya salınan və təkür arvadına kələk gələn Qazan xan bu məqamda mif normaları ilə hərəkət edən yox, mif normalarına gülən bir qəhrəman kimi təqdim olunur. Qazan xan kafirin “ağac tanrısı”na gülməklə kifayətlənir, həm də kafirin yeraltı dünya barədəki təsəvvürünə – quyunu o dünya saymasına gülür” (5, 140). Göründüyü kimi, Qazan xan kafirin dini-mifoloji təsəvvürünü avamlıq əlaməti hesab edir və bu avamlığı istehza hədəfinə çevirir.

Quyuda olan qəhrəmanın daxili aləmində baş verən dəyişikliklərlə yanaşı, həmçinin quyunun xaricində də müəyyən dəyişikliklər olur. Quyuda olduğu müddətdə Qazan xanın hakimiyyətində sanki yerdəyişmə olur. Uruz atası Qazan xan kimi döyüşə hazırlaşır. Həmçinin, Qazan xan dustaqlıqdan qurtarmasa, hakimiyyət birbaşa oğlu Uruza keçməlidir. Eposda bu hadisə təsadüfə olmamış, qəhrəman yerüzündə olduğu vaxt hakimiyyətə onun yerinə kiminsə gəlməsi onun şəxsiyyətinə zidd olan bir şey kimi qəbul edilir və o, quyuya – o bir dünyaya gedərkən hakimiyyət dəyişir. Bu epizod qədim türk dastanı “Alpamış” dastanında da qəhrəman Alpamışın yeddi il quyuda dustaq edilməsi və onun yerinə Ultandazın hakimiyyətə gəlməsi epizodunu xatırladır. Eposda oğulun atasını xilas etməsi motivi prof. K.Əliyevin də qeyd etdiyi kimi “Beyrək azad olub yurda dönəndən sonra digər gənc bahadirlər kimi öz atasını xilas edir, yəni barmağının qanı ilə onun gözlərinin sağaldır. Bizcə, tutulan atanın azad olması ilə tutulan gözün açılması, yəni Beyrəyin atasının bir növ yenidən həyata qaytarılması eyni səviyyədəndir.

Göründüyü kimi, Uruzun da öz atasını xilas etməsi bu silsiləyə daxildir (4, 59)”.

Quyuya düşmək qəhrəmanın gücünü azaltmır, əksinə onu daha güclü edir. Onun quyuda olduğu zamanda isə yeni hadisələr, dəyişikliklər baş verir. Qəhrəman isə daha sonra yetkinləşmiş şəkildə quyudan çıxır. Bir baxımdan qəhrəmanın quyuda olması dastanın sujet xəttinə müəyyən dəyişiklik edir, müxtəlif hadisələrlə zənginləşdirir. Quyuya sadəcə işığın deyil gücün əldən alınmasıdır. Qəhrəmanın bir anda içində olduğu hadisələrdən alınıb quyuya həbs edilməsi sanki anıdan yer üzündə (kosmosda) qarışıqlığın (xaosun) başlamasına gətirib çıxarır. Qazan xanın yurdu, elini və qoşununu başsız qoyub quyuda olması Oğuz eli üçün ağır müsibət deməkdir. Elə bu anda xaos başlayır. Lakin bu çox qısa olur və yenidən hadisələr Oğuz elinin xeyrinə doğru irəliləyir. Qazanın oğlu Uruz atasının yerinə sanki hakimiyyəti ələ alır və başına yığıdığı qoşunla kafirlərlə üzləşib, atasını xilas edir və beləliklə, Uruz Oğuz elinin igidi kimi öz gücünü, adını təsdiq etmiş olur.

Quyuya motiv tək eposda yox, məşhur xalq nağılımız olan “Məlik Məmməd” nağılında da öz əksini tapmışdır. Məlik Məmməd iki qardaşı ilə birlikdə atasının bağından sehrli almaları oğurlayan divin ardınca onun yaşadığı məkana gedir. Bu məkan dərin qaranlıq bir quyudur. Quyunun ağzında isə bir dəyirman daşı var. Həm nağılda, həm də eposda quyunun ağzına qoyulmuş dəyirman daşının özü də mifik anlam daşıyır. Qardaşlar bir-birinin ardınca isti, qızmar quyuya düşməyə çalışır, lakin onlardan təkə Məlik Məmməd bunu bacarır. Məlik Məmməd quyuda fərqli bir dünya ilə qarşılaşır. Div ilə vuruşub ondan xilas olur və yer üzünə çıxarkən qardaşlarının qısqancılığı nəticəsində yenidən qaranlıq quyuya düşür. Burada qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya çıxmaq üçün mübarizəyə başlayır. Zümrüd quşunun balalarını xilas etdikdən sonra o, quş vasitəsilə işıqlı dünyaya çıxır. Məlik Məmməd nağılında da quyuya nağıl qəhrəmanını daha güclü edir, onu şər qüvvələrə qarşı mübarizədə güclü olmağa hazırlayır (3, 234).

Quyuya motivi xalq dastanımız olan “Abbas və Gülgəz” dastanında da qarşımıza çıxır. Tufarqanlı Abbası zəhərli quyuya salıb ağzına da bir daş qoyurlar. Lakin Abbas bu quyudan sehrli qüvvələrin köməyi ilə sağ çıxır (2, 124). Ümumiyyətlə, dastanlarımızda aşıqın öz yarına qovuşmasında qarşısına çıxan maneələrdən ən təhlükəlisi və çətini quyudur. Aşıqın getdiyi səfərin başında bir quyuya düşməsi əslində onun daxili aləmin dərinliklərinə, mifik təfəkkürünün qaranlıq bölgələrinə girməsini ifadə edir. Burada aşıq bir çox əzablara düşüb, kədər, iztirab çəkəndən sonra məqsədinə doğru yenidən irəliləməyə başlayır. Quyuya aşıqın mistik bütünləşmə axtarışı içində məqsədinə çatmaq üçün mütləq düşünülməsi gərəkən bir məkan xüsusiyyətinə malik olur.

Quyuya motivi təkə şifahi xalq əbiyyatında deyil, İslam dininin müqəddəs kitabı olan “Qurani-Kərimdə” özünü göstərmişdir. Həzrəti Yusif qardaşları tərəfindən quyuya atılır, sonra isə karvan suçuları tərəfindən quyudan xilas olur.

Məqalədə quyunun “Dədə Qorqud” eposunda yeraltı dünya ilə yerüstü dünya arasında körpü rolunu oynaması, qəhrəmanın yenidən daha güclü formada yerüstü dünyaya qayıtması, quyuda şər

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

qüvvələrlə mübarizə aparması, quyunun hakimiyyətdə dəyişikliklər edilməsində vasitəçi rolunu oynaması və cəzalandırma məkanı kimi istifadə edilməsi məqamları göstərilmişdir.

QAYNAQLAR

1. Abdulla K. (2009). Mifdən yazıya və ya gizli Dədə Qorqud, Bakı, Mütərcim
2. Azərbaycan dastanları, (2005). 5 cildə, II cild, Bakı, Lider
3. Azərbaycan folkloru külliyyatı, (2006). 5 cildə. III cild. Bakı, Səda
4. Əliyev, K. (2011). Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı, Elm-təhsil
5. Kazımoğlu, M. (2006). Xalq gülüşünün poetikası. Bakı, Elm
6. Kitabı-Dədə Qorqud. (2004). Əsli və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər

Aytac Abbasova

WELL MOTIVE IN THE "DADA GORQUD" EPOS

Summary

Well is one of the attraction places in the “Dede Korkud” epos. Although well is used as punishment element, but it adopts the meaning “passing to the other world”, reviving and gaining time to change the authority. Well is referred as a mythic place in the epos.

Key words: Dada Gorgud, epos, well, place, mythic, narative tale

Айтадж Аббасова

МОТИВ КОЛОДЦА В ЭПОСЕ «ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

Эпос «Деде Коркута» это одно из мест в скважинах. Колодцев, как элемент наказания совершил какую-то эпопеи на самом деле, сказал он, «другой мир», чтобы пройти повторное расти, играет роль правительства, чтобы выиграть время для изменения вступили в силу. Колодцев, эпос мифическое пространство, а также показано.

Ключевые слова: Деде Коркут, колодец, пространство, миф, сказка, легенда

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aytən Quliyeva
AMEA M.Füzuli adına
Əlyazmalar İnstitutunun doktorantı
e-mail: shine5@box.az

ƏDƏBİ İRSİN TOPLANMASINDA SALMAN MÜMTAZIN ROLU

Özət

Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində misilsiz xidmətləri ilə mühüm yerə sahib olan ədəbiyyatşünaslardan biri Salman Mümtaz olmuşdur. Ömrünün böyük hissəsini Şərq, xüsusilə Azərbaycan ədəbiyyatı, folklor nümunələrinin, qədim və dəyərli əlyazmaların toplanmasına sərf edən Salman Mümtaz hələ yaşadığı dövrdə elm aləminə məlum olmayan bir çox faktları aşkarlamış, bir neçə yazısının həyat və yaradıcılığı haqqında ilk dəfə məlumat vermişdir.

Salman Mümtaz dəyərli kitabları, əlyazmaları, folklor nümunələrini toplamaqla kifayətlənməmiş, onların tədqiqi ilə də dərindən maraqlanmış, izah və şərhlərini verməyə çalışmışdır. Əldə edilmiş məlumatlara görə, onun zəngin kitabxanasında “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Vatikan və Drezdendəki nüsxələrindən savayı üçüncü nüsxəsi olmuşdur.

Klassik irsin toplanması sahəsində böyük işlər görən tədqiqatçı şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanmasına da xüsusi diqqət yetirmişdir. O, 1923-24-cü illər ərzində “Kommunist” qəzetinin “Xalq ədəbiyyatı həyatdan doğar” adlı xalq ədəbiyyatının toplanmasına yönəlmiş layihəsində yaxından iştirak etmişdir. Onun “Unudulmuş yarpaqlar” sərlovhəsi altında “Kommunist” və “Ədəbiyyat” qəzetində çap olunmuş silsilə məqalələri klassiklərimiz haqqında ətraflı məlumat almağımız üçün sanballı mənbə hesab edilə bilər.

AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda Salman Mümtazın şəxsi arxivi mühafizə edilir ki, burada onun öz əlyazma sənədləri, tədqiqat üçün müxtəlif mənbələrdən topladığı əlyazmalar, çap kitabları ilə yanaşı, məktubları da qorunub-saxlanılır. Bu məktublar Salman Mümtazın fədakarlığına apardığı tədqiqat işinə, ədəbiyyat tariximizə işıq salır. Şəxsi arxivdə qorunan məktublardan sayca azlığına baxmayaraq onlarda ədəbiyyat üçün qiymətli məlumatlar vardır. Bu məktublardan əksər hissə rus dilində, az bir hissəsi isə ərəb əlifbası ilə Azərbaycan dilində yazılmışdır.

Məktublar içərisində Salman Mümtazın Şərq ədəbiyyatı ilə maraqlanan, tarixçi, ədəbiyyatşünas, İ.K.Yenikolopov, şair, şərqşünas Yuri Marr, Əziz Əfəndizadə ilə yazışmaları xüsusi maraq doğurur. Bu yazışmalarda ədəbiyyat problemləri, dövrün ədəbi hadisələrindən, Salman Mümtazın əldə etdiyi görkəmli şəxsiyyətlərin əsrlərinin nadir əlyazma nüsxələrindən bəhs edilir. Məktublarda rast gəlinən ədəbi məlumatların əhəmiyyəti Salman Mümtazın epistoluar irsinin tədqiqini aktuallaşdırır. Məqalədə bu irs ətrafında surətdə araşdırılır, əldə edilən faktlar elmi şəkildə təhlil olunur.

Açar sözlər: Salman Mümtaz, Kitabi-Dədə Qorqud, ədəbiyyat, folklor, əlyazma, şəxsi arxiv

Türk dünyasının söz sərvəti olan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu əsrlər boyu öz dəyərini, tərəvətini mühafizə edən, tarixi keçmişimizi poetik, ifadəli, ecazkar bir dillə bizə çatdıran abidədir. Xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərini, adət-ənənələrini özündə ehtiva edən bu tarixi söz abidəsi elmə məlum olduğu zamandan etibarən bütün dünya alimlərinin nəzərini özünə cəlb etmişdir.

Məlum olduğu kimi, alman şərqşünası F.Dits 1815-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud”un “Basatın təpəgözü öldürdüğü boy”u alman dilinə tərcümə edərək geniş bir müqəddimə ilə nəşr etdirmişdir. Akademik İsa Həbibbəyli yazır: “Fridrix Fon Ditsin Almaniyanın Drezden kitabxanasında saxlanılan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarını elm aləminə bəyan etməsi ümumən şərqşünaslıq elminə və folklorşünaslığa əvəzsiz xidmətidir. Fridrix Fon Ditsin “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”u alman dilinə tərcümə edərək yayması, dastana dair məqalə yazması qorqudşünaslığın təməlini təşkil edən mühüm elmi hadisədir”(1). F.Dits ilə başlanan bu tədqiqat sonralar A.Y.Yakubovski, A.Q.Tumanski, K.A.İnos-transev, V.M.Jirmunski, X.H.Koroğlu, M.F.Köprülü, M.Ergin, O.Şaiq və digər alimlər tərəfindən davam etdirilmişdir. Azərbaycanda isə dastanın tədqiqinə daha böyük diqqət yetirilmiş, İ.Musaxanlı, B.Çobanzadə, İ.Hikmət kimi görkəmli alimlər eposun ilk tədqiqatçıları sayılmışdır. Daha sonralar H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.H.Təhmasib, Ə.Sultanlı, T.Hacıyev, K.Abdulla, N.Cəfərov və digər

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ədəbiyyatşünaslar dastanı müxtəlif istiqamətlərdən araşdıraraq dəyərli elmi nəticələr əldə etmişlər. Həmid Araslı ilk dəfə olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud”u müasir Azərbaycan dilində, bütöv halda nəşr etdirmişdir.

Dövlətimiz tərəfindən “Kitabi-Dədə Qorqud”un təhlilinə, tədqiqinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Ümummilli Liderimiz Heydər Əliyevin tapşırığı nəticəsində 1975-ci ildə dastanın motivləri əsasında bədii film çəkilmiş, 2000-ci ildə isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyi təntənəli şəkildə qeyd edilmişdir. Bu il isə söz abidəmizin elmə məlum olmasının 200 illik yubileyi beynəlxalq səviyyədə qeyd olunur.

Bəllidir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”un elmə məlum olan nüsxələri Drezden, Vatikan və Berlin kitabxanalarında saxlanılmışdır. Eposun bir nüsxəsinin isə klassik Azərbaycan ədəbi irsinin toplayıcısı, dəyərli tədqiqatçı Salman Mümtazın zəngin kitabxanasında – “Kitabxaneyi-Mümtaziyyə”də mövcud olması haqqında mülahizələr vardır. Salman Mümtaz irsini ətraflı şəkildə tədqiq edən Ədalət Tahirzadə yazır: “Sonsuz əziyyətlə topladığı əlyazmalardan o, misilsiz kitabxana yaratmışdı. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun Vatikan və Drezdendəkilərdən sonra üçüncü nüsxəsi, Füzuli “Divan”ının dünyada ən qədim və ən mükəmməl əlyazması, Şah İsmayıl Xətayi “Dəhnamə” və “Nəsihətnamə”sinin elmə bəlli ilk nüsxələri, Azərbaycanın yüzlərcə qüdrətli şairinin əlyazmaları yalnız bu kitabxanadaydı” (2, 8).

1937-ci ilin qanlı repressiyası yorulmaq bilmədən, ağır zəhmət hesabına klassik irsimizin, əlyazmalarımızın, folklor nümunələrimizin toplayıcısı olan Salman Mümtazdan da yan keçməmiş, o, “pantürkist”, “burjua millətçisi” kimi ittiham edilərək uzunmüddətli təqiblərə məruz qalmışdır. Onun həbs edilməsindən öncə evində axtarış aparılmış, kitabxanası, topladığı materialları, həmçinin “Kitabi-Dədə Qorqud”un onda olan nüsxəsi müsadirə edilmişdir. Cəlal Qasimov bu haqda yazır: “1920-ci illərdə M.Mirbağirov, A.Musaxanlı, R.Əfəndizadə, Ə.Abid, İ.Hikmət və S.Mümtaz tərəfindən tədqiqata cəlb olunan “Kitabi-Dədə Qorqud” 1937-ci ilin oktyabrın 9-da S.Mümtazla birlikdə “həbs edildi” və bu nüsxə “əməliyyat əhəmiyyəti kəsb etmədiyinə görə” aktlaşdırılaraq yandırıldı” (3, 14). Tədqiqatçının özü isə uzun sürən işgəncəli prosesdən sonra güllələnmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq Salman Mümtazın irsinin müəyyən bir hissəsi dövrümüzə qədər gəlib çatmış, tədqiqatçılar bu irs üzərində araşdırmalar aparmışdılar.

Salman Mümtaz, sözsüz ki, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində misilsiz xidməti ilə mühüm yerə sahib olan ədəbiyyatşünaslardan biridir. Onun ədəbiyyat tariximizin öyrənilməsində, əlyazmaların toplanmasında, folklor xəzinəmizin tədqiq edilməsində böyük rolu vardır. 1883-cü ildə Şəki şəhərində tacir ailəsində dünyaya gələn Salman Məmməd Əmin oğlu Əsgərov kiçik yaşlarında atasını itirdiyinə və ailə qayğıları ilə məşğul olmaq məcburiyyətində qaldığına görə əsaslı təhsil ala bilməmiş, yalnız qısa bir müddət Orta Asiyada Mirzə Əsədullanın məktəbində dərs almışdır. O, qüvvətli hafizəsi və elmə olan böyük həvəsi sayəsində müəllimindən ərəb və fars dillərini öyrənmiş, bunun nəticəsində onda ədəbiyyata, kitabların, əlyazmaların, ağız ədəbiyyatının toplanmasına qarşı həvəs yaranmışdır.

Salman Mümtaz bir ədəbiyyatşünas kimi dövrünün ədəbi mühitindən kənar qalmamış, “Molla Nəsrəddin”, “İqbal”, “Zənbur”, “Kəlniyyət”, “Tuti” və s. jurnallarda məqalələrlə çıxış etmişdir. “Molla Nəsrəddin”in fəaliyyətinin ilk zamanlarında onun fəal yazarına çevrilən, “Xortdanbəy”, “Sərcəqulu-bəy” və s. imzaları ilə şeir və məqalələr yazan Salman Mümtaz jurnalın Orta Asiyada yayılması, inkişaf tapması üçün əlindən gələni əsirgəməmişdir. Tədqiqatçının “Molla Nəsrəddin”dəki “Aşqabad xəbərliklərindən” başlıqlı yazısı oxucular tərəfindən maraqla qarşılanmışdır. Onun özünəməxsus üslubu ilə seçilən şeir və felyetonları jurnalın səhifələrini bəzəmişdir. Bu yazılar onun ədəbiyyat tarixinə göstərdiyi əvəzsiz xidmətin məram və məqsədini ortaya çıxarır.

Məlum olduğu kimi, folklorumuzun toplanması kimi əhəmiyyətli və məsuliyyətli məsələdə Salman Mümtazın böyük xidmətləri olmuşdur. O, şifahi xalq ədəbiyyatının toplanmasına dair komissiya yaradaraq ona sədrlik etmişdir. “Mümtaz folkloru tükənməz xəzinə hesab edir, onu qayğı və məhəbbətlə toplayıb nəşr etməyi və öyrənməyi elmi ədəbi fəaliyyətinin başlıca cəhətlərindən biri sayır və ümumiyyətlə, bu yolda çalışanları yeri gəldikcə alqışlayırdı” (4, 69).

O, 1920-ci ildən Azərbaycanın bölgələrinə səfər edərək yaddaşlara həkk olunmuş ağız ədəbiyyatı nümunələrini toplamışdır. “El ədəbiyyatını, şifahi söz sənəti nümunələrini, taleyi qaranlıq zamanın hücrələrində itib-batan görkəmli yazıçı və şairlərin irsini toplamağı özünə tale işi seçmiş Salman Mümtazın bu sahədə gördüyü iş miqyas və sanbalına görə hamıdan fərqlənir” (5, 7). “El şairləri”, “Sarı aşığı” kitabları tədqiqatçının folklor sahəsində ən sanballı əsərlərindəndir. Burada toplanılan nümunələrin böyük əksəriyyəti daha öncə heç bir yerdə nəşr edilməmiş, Salman Mümtazın uzun sürən araşdırmaları

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

sayəsində ağızlardan, natamam, köhnə cümlərdən toplanılmışdır. Folklora dair tədqiqatlar aparan Salman Mümtaz “Azərbaycan bayatlarından yetişən ozan, alim, şair və söz aşığı” adlı qeydlərində Dədə Qorquddan bəhs edərək onun söz söyləyib dastanlar qoşmaqdan əlavə Azərbaycan dilinə aid bir lüğət ərsəyə gətirdiyini, sonra isə lüğəti bəyənmeməsi səbəbi ilə özünü tənqid etdiyini yazmışdır.

Tədqiqatçını ədəbi irsin toplanmasına və ədəbiyyata olan marağı onu “Yaşıl qələm” cəmiyyəti ilə bağlamışdır. Məlum olduğu kimi, “Yaşıl qələm” cümhuriyyət dövründə görkəmli ədib Seyid Hüseynin rəhbərliyi ilə fəaliyyət göstərən, ədəbi prosesə istiqamət verən bir cəmiyyət idi. Salman Mümtaz ailəsi ilə birlikdə Bakıya köçdükdən sonra ədəbiyyat tarixinin dərinədən öyrənilməsinə, ədəbiyyatın, ədəbi tənqidin inkişafına səy göstərən bu cəmiyyətə üzv olmuş və ona maddi yardım etmişdir. O, 1923-24-cü illər ərzində “Kommunist” qəzetinin “Xalq ədəbiyyatı həyatdan doğar” adlı ağız ədəbiyyatının toplanmasına yönəlmiş layihəsində yaxından iştirak etmişdir.

Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin toplanması sahəsində böyük işlər görən tədqiqatçı klassik irsin tədqiqinə də xüsusi diqqət yetirmişdir. Onun “Unudulmuş yarpaqlar” sərlovhəsi altında “Kommunist” və “Ədəbiyyat” qəzetində çap etdirdiyi silsilə məqalələr klassiklərimiz haqqında ətraflı məlumat almağımız üçün sanballı mənbə hesab edilə bilər.

Dövrünün mətbuatı ilə sıx bağlılıq onun ədəbiyyatın tədqiqinə dair marağını daha da rəvnəqləndirmişdir. Bu marağın nəticəsində o, apardığı tədqiqat işlərinin bəhrəsi olan ədəbi-tənqidi yazılarını artıq yalnız kiçik həcmdə jurnal səhifələrində deyil, ayrıca kitabçalar formasında çap etdirməyə başlayır. Ömrünün böyük hissəsini Şərq, xüsusilə Azərbaycan ədəbiyyatının, folklor nümunələrinin, qədim və dəyərli əlyazmaların toplanmasına sərf edən Salman Mümtaz hələ yaşadığı dövrdə elm aləminə məlum olmayan bir çox ədəbi faktları aşkarlamış, bir neçə yazıçının həyat və yaradıcılığı haqqında ilk dəfə məlumat vermiş və əsərlərini ayrıca kitabça şəklində nəşr etdirmişdir.

Salman Mümtaz təkcə dəyərli kitabları, əlyazmaları, folklor nümunələrini toplamaqla kifayətlənməmiş, onların tədqiqi ilə də dərinədən maraqlanmış, əldə etdiyi materialların izah və şərhlərini verməyə çalışmışdır. O, 1903-cü ildən başlayaraq ömrünün sonuna qədər ədəbiyyat tariximiz üçün əhəmiyyət daşıyan bir çox yeni faktları aşkarlamış, ədəbi irsimizə dair dəyərli materiallar toplamışdır. Salman Mümtaz gördüyü işin çətinliyi haqqında yazırdı: “Mütəxəssis olmadığım halda, iyirmi beş ildən bəri etdiyim səmimi tətəbbüt və tədqiqat sayəsində az-çox müvəffəqiyyətim olmuşdur... Başqa millətlərdə hər hansı mövzularda olursa-olsun, bir kiçik əsər yazmaq həvəsinə düşən müəlliflər üçün minlərcə məxəzlər, qəzetə və jurnallar tapılır. Amma mən yaxşı-yaman qaraladığım bu cızma-qaranı heçdən meydana qoyuram. Məxəzlərim mürgənlər, güvələr ağızlarından, siçanlar və kəsəyənlər boğazlarından artıq qalmış cırıq-mırıq yarpaqlar və darmadağın cümlələr və bəyazlardır. Qaynaq, mənbə-istoçniklərim isə uçur, yığıq qəbir daşları ilə səqfi çökmüş məscid tağları olmuşdur.... Odur ki, mən də bu günə kimi toplaya bildiyim əlyazmalarını “Azərbaycan ədəbiyyatı” adı ilə hələlik kiçik kitablar şəklində təb və nəşr etməyə qərar verdim”(6,15).

Salman Mümtazın ədəbi və elmi fəaliyyəti alimlərimiz tərəfindən müxtəlif istiqamətlərdən araşdırılmışdır. Ədibin məktubları onun irsini daha ətraflı tədqiq etmək üçün önəmli mənbələrdən biridir. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan Salman Mümtazın arxivindəki məktubların ədəbiyyat tarixi üçün əhəmiyyəti böyükdür. Arxivdə mühafizə olunan məktubların araşdırılması nəticəsində Salman Mümtazın ədəbi əlaqələri, məlumatların, əlyazmaların, kitabların toplanması işinin gedişatı haqqında ətraflı bilgi almaq mümkün olur. Arxivdə mühafizə olunan məktubların əksəriyyəti Salman Mümtazın fəaliyyəti zamanı ədəbi şəxsiyyətlər haqqında məlumat alması, apardığı tədqiqat işinin gedişatı, əlyazmaların toplanması prosesini özündə ehtiva edir. Burada yer alan məktubların çoxu məşhur rus şərqşünaslarına yazıldıqlarına görə rus dilində, kiril əlifbası ilə, az bir hissəsi isə Azərbaycan dilində ərəb əlifbasında yazılmışdır. Məktublarda bir çox əhəmiyyətli ədəbi faktlar yer almışdır.

Bəlli olduğu kimi, Salman Mümtaz Molla Vəli Vidadi, Molla Pənah Vaqif, Qasım bəy Zakir, Mirzə Şəfi Vəzih, Mirzə Fətəli Axundov və s. kimi sənətkarlar haqqında tədqiqat apararaq ədəbiyyatımıza böyük töhfələr vermişdir. “Salman Mümtazın məqalələri, kitabları və arxivindəki qeydləri onun nə qədər gərgin işlədiyini, geniş əhatəli ədəbi materiallar topladığını çox aydın göstərir. Azərbaycan ədəbiyyatının, demək olar, elə bir dövrü, elə bir sahəsi yoxdur ki, Mümtaz onunla maraqlanmamış olsun... 20-ci illər Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığının qarşısında duran ən vacib problemlərdən biri klassik ədəbiyyatın öyrənilməsi və təbliği idi. Bu dövrdə Mümtazın klassik ədəbiyyata dair yazdığı

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

məqalələri ədəbiyyatşünaslığa, xüsusən ədəbiyyat tarixinə ən sanballı töhfələr idi” (4, 23). O, 1925-ci ildən etibarən “Kommunist” qəzeti redaksiyasında “Azərbaycan ədəbiyyatı” seriyasından məqalə və kitabçalarını nəşr etdirməyə başlamışdır. Onun ilk belə əsəri Tiflisdə “Şərq” qəzetinin mətbəəsində çap olunan “Seyid-Əhməd Hatif İsfahaninin tərcibəndi və tərcümeyi halı” kitabçasıdır.

Salman Mümtaz məqalələrində və tədqiqatlarında ədəbiyyat tariximizlə bağlı mümkün olduqca geniş məlumat verməyə səy göstərmişdir. Onun ətraflı və mükəmməl tədqiqatlarından biri görkəmli Azərbaycan şairi, dünyaca məşhur Mirzə Şəfi Vazeh haqqında olmuşdur. Bu, həm də Salman Mümtazın yaşadığı dövrdə geniş kütləyə məlum olmayan Mirzə Şəfi Vazeh barəsində ilk tədqiqat, ilk məqalə idi. Elə şairin öz adı ilə “Mirzə Şəfi” adlanan məqalə 1920-ci ildə “Qurtuluş” jurnalında nəşr edilmişdir. Tədqiqatçı burada şairin həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat verir, onun gəncliyində sevgilisinə ünvanladığı bir məktubunu təqdim edir.

Bu sahədə tədqiqatını genişləndirən Salman Mümtaz 1926-cı ildə isə “Mirzə Şəfi Vazeh” adlı kiçik bir kitabça nəşr etdirir. O, kitabçaya həm Mirzə Şəfinin əsərlərini daxil edir, həm də şair haqqında tədqiqatçıların fikirlərini müqayisə edərək ətraflı məlumatlar verir: “Cənnətməkan filosof Mirzə Şəfi Vazeh Azərbaycan ədəbiyyatı səltənətinin ən ləyaqətli, möhtəşəm tacdarlarından. Böyük filosofumuzun adı Şəfi, atasının adı Sadıq və şeirdə işlətdiyi təxəllüsü Vazehdir... Mərhum Mirzə Şəfi Vazeh Məhsətilər, Əbülülalələr, Nizamilər, Kəfəilər ərsei-vücuda gətirən Gəncə gəncinei-ədəb və hünərindən yetişmiş, bir dürri-şahvardır”(6,268).

Salman Mümtazın AMEA-nın Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan şəxsi arxivindəki məktublارının bir neçəsi onun Mirzə Şəfi Vazehə dair apardığı tədqiqat işinin nəticələri ilə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, F.Bodenştedtin Mirzə Şəfinin əsərlərini alman dilinə tərcümə edərək “Mirzə Şəfinin şərqi” adı altında nəşr etdirməsi nəticəsində şeirlər qısa bir zaman ərzində Qərbi Avropada geniş yayılmışdır. Bundan sonra rus ədəbiyyatşünaslarının marağına səbəb olan “Şərqi” rus dilinə tərcümə edilmişdir. Mixail Larionoviç Mixaylov ilk dəfə şeirləri rus dilinə çevirmişdir. O, 1862-ci ildə Mirzə Şəfinin şeirini Peterburqda “Russkaya starina” məcmuəsinin 54-cü sayında nəşr etdirmişdir. Ədəbiyyatşünas, tarixçi, İ.K.Yenikolopov Mirzə Şəfi haqqında geniş tədqiqat apararaq “Şair Mirzə Şəfi” adlı kitab yazmışdır.

Salman Mümtazın, rus şərqşünasları, xüsusilə İ.K.Yenikolopovla dostluq münasibətləri, Moskva və Leninqrad arxivləri ilə tanışlığı onun araşdırmalarına müsbət təsir göstərmişdir. Onun arxivindəki məktublardan bir neçəsi tarixçi, ədəbiyyatşünas, Tiflis Universitetinin professoru İvan Konstantinoviç Yenikolopova ünvanlanmışdır. Bu məktublارın məzmununu müxtəlif ədəbi məsələlərlə yanaşı, iki ədəbiyyatşünas arasında olan Mirzə Şəfinin həyat və yaradıcılığı haqqında məlumat və fikir mübadiləsi təşkil edir. Salman Mümtaz 1931-ci il aprelin 6-da Mirzə Şəfinin yaradıcılığı haqqında aparılan tədqiqat işləri barəsində İ.K.Yenikolopova geniş bir məktub yazır, onun araşdırmalarını təqdir etdiyini söyləyir: “Əziz Vanya! Mən burada gecə-gündüz sənin əsərlərindən danışırım və danışacağam. Belə bir pul və kağız böhranında sənin əsərlərinin təcili surətdə nəşr edilməsi üçün təkid etmişəm və edəcəyəm... Mən sizin əsərinizi yüksək qiymətləndirir və təqdir edirəm. Buna görə də əsəri hər yerdə və hər tərəfdə tərifləyirəm” (7).

Salman Mümtaz İ.K.Yenikolopova ünvanladığı digər bir məktubunda yazır: “Əziz Vanya, sənə məlumdur ki, mən Tiflisdə olarkən evdən teleqram almışdım ki, oğlum möhkəm xəstələnib. Buna görə də mən Gəncədə ancaq iki gün qala bildim. İki gün ərzində hansı işləri bacardım? Birincisi mən o 700 rublu almağa müvəffəq oldum, ikincisi isə Seyid Nisə və Molla Abdullanı axtarmağa başladım. Çox təəssüf ki, heç bir şey müəyyənləşdirə bilmədim... Molla Yusif və Molla Abdulla haqqında axtarış nəticə vermədi. Lakin mən tapılmış bəzi sənədlərə inana bilmədim, bəlkə sən bir nəticə çıxara bilərsən” (8).

Bəlli olduğu kimi, Salman Mümtazın tədqiq etdiyi sənətkarlardan biri Molla Abdulla olmuşdur. Salman Mümtaz aşığın irsini toplamaq, şəxsiyyəti haqqında məlumat almaqdan ötrü araşdırmalar aparmış, materialları toplamaq üçün müxtəlif insanlarla ünsiyyətdə olmuş və bu axtarışların nəticələrini həmkarına bildirmişdir. Onun 1927-ci ildə çap olunmuş “Aşıq Abdulla” kitabı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Türki, mani, varsağı, gəraylı və s. haqqında məlumat verən tədqiqatçı bayatıları xüsusi qeyd edir, Aşıq Abdulla haqqında müəyyən məsələlərə aydınlıq gətirir, onun bayatılarından nümunələr verir.

Salman Mümtaz məktubunun davamında yenidən Mirzə Şəfi Vazehə qayıdaraq yazır: “Sənə Mirzə Şəfi haqqında vəd etdiyim bəzi sənədləri göndərə bilmədim. Çünki bu sənədlər dəmir seyfdə yerləşir, açar direktordadır, direktor isə Moskvadadır. O, mənə qədər getmişdi və mart ayından əvvəl gəlməyəcək...

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Mən sənə poçtla bu günlərdə biri türk digəri isə rus dilində 1929-cu ildə Gəncədə nəşr edilmiş iki kitabça və eyni zamanda, 1929-cu ildə “Maarif və inqilab” jurnalında çap olunmuş məqalə göndərdim. Mən sənə bunlardan başqa 1929-cu ilə türkcə “Kommunist”də çap olunan iki məqalə və 1928-ci ildə Moskvada rus dilində çap olunmuş kiçik kitabça göndərdim. Çox maraqlı məlumatlar almışam” (8).

Salman Mümtaz şair, şərqşünas alim Yuri Nikolayeviç Marr ilə məktublaşmış, ədəbi fikirlərini bölüşmüşdür. Tədqiqatçının şəxsi arxivində Y.N.Marr tərəfindən ona göndərilmiş bir neçə məktub mühafizə olunur. Belə məktublardan biri 3 iyun 1925-ci ildə yazılmışdır. Məktub ədəbi faktların əhəmiyyəti və zənginliyi baxımından seçilir. Y.Marr məktubunda Salman Mümtazı maraqlandıran mövzular haqqında məlumat topladığını xəbər verir: “Hörmətli Salman Mümtaz Əfəndi, sizə mövzunuz haqqında maraqlı məlumat toplamağa nail olduğumu söyləmək üçün tələsirəm. Sizi maraqlandıran əlyazmalardan yalnız “Töhfeyi-sami” Tehrandə şəxsi sahibkarda görülüb. O, bunları nəşr etdirmək istəyir” (9).

Məktubun məzmunundan aydın olur ki, müxtəlif ölkələrin tarix və ədəbiyyatına dair əsaslı tədqiqatların müəllifi, Nizami Gəncəvi və Babək haqqında tədqiqat aparmış Səid Nəfisinin Salman Mümtaza, onun ədəbi fəaliyyətinə böyük rəğbəti olmuşdur. Səid Nəfisi XVII-XVIII əsr Azərbaycan şairi Məhəmməd Tahir Vəhid Qəzvini haqqında ətraflı məlumat toplamağa nail olmuşdur. Y. Marr bu haqda Salman Mümtaza yazır: “Yerli alimlərdən biri, pərəstişkarınız, sizin əsərlərinizdən heç birini əldə edə bilməyən Ağa Səid Nəfissizin üçün böyük məmnuniyyətlə Mirzə Tahir Qəzvini haqqında bütün məlumatları toplayıb. Sonrakı məktubumda onları sizə çatdıracağam. Dünən Osmanlı və əsasən Azərbaycan şairlərinə qarşı böyük marağı olan gənc Azərbaycan şairlərindən biri ilə tanış olmaqdan məmnun oldum. Onda həmçinin Füzulinin divanının əlyazması, Mir Əlişir Nəvainin nəhəng divanı var. İcəzə versəydiniz, yazışmalarda sizə qoşulmaqdan çox şad olardım. Onun təqdim etdiyi materialların bəzi parçalarını göndərirəm...” (9)

Salman Mümtazın arxivindəki Azərbaycan dilində, ərəb əlifbası ilə olan məktublardan biri Dərbənddən göndərilmişdir. Məktubun müəllifi Əziz Əfəndizadədir. O, Salman Mümtazın ədəbi irsimizi toplamaq üçün ünsiyyət yaratdığı tədqiqatçılardan biri olmuşdur. Məktubun məzmunundan anlaşıldığı kimi, onun müəllifi də əlyazmaların, kitabların toplanması ilə maraqlanan bir kitabşünasdır. Bu məktub özündə bir çox maraqlı məqamları əks etdirir. Əziz Əfəndizadə məktubun əvvəlində Salman Mümtazla etdiyi ədəbi söhbətləri, mübahisələri xatırlayır. Onunla keçirdiyi vaxtı özü üçün ən xoşbəxt, səmərəli zaman hesab edərək məktubunda yazır: “Salami-əhtiram ədibi möhtərəm və mükərrəm Salman Mümtaz əfəndi, üç aprel tarixli səmimi məktubunuzu artıq məmnuniyyətlə aldım, həm səmimiyyətlə oxuyub ziyadəsi ilə mütəşəkkür qaldım...”

Mümtaz Əfəndi! Bakı xatirimə gəldikdə dərhal o zaman Bakının “Kommunist” caddəsində olan kitabxanada zati-alilərinizin müsahibəyi-irfanilərinizdən istifadə etdiyim o uzun qış gecələrini xatırlayıram. Bizim üçün ən məsud, ən işıqlı vaxtlar da o vaxtlar idi. Filhəqiqə türk tarixi ədəbiyyatı ilə bağlı tərəcəmi-əhval ürfəyə dair o səmimi, sədaqətli müsahibələrinizi, həm ali-təlimat ədibanələrinizi bihəqq heç bir zaman unutmayacağam. Üdəbə, ürfəyə, üləmə məqamlarında və hər məclisdə gəyət vashə məlumatınızın tezkar ilə kəsbi-iftixar etməkdəyəm. Çünki mən də bir maarif xadimi, həmdə bir kitabçı olmaq sənətiylə deyə bilərəm: Azəri türkləri tarixi ədəbiyyatının yeganə ruhi-cövhəri və daha doğrusu, saf olan toxumu ancaq və ancaq sizsiniz və bu bəbdəki bütün yeganə materialları yalnız və yalnız sizin dövlətli kitabxananızda mövcud olar” (10).

Məlum olduğu kimi, Salman Mümtazın ətraflı tədqiq etdiyi şəxsiyyətlərdən biri Azərbaycanın dahi şairi Nizami Gəncəvi olmuşdur. Tədqiqatçı “Şeyx Nizami” adlı məqaləsində Nizami Gəncəvinin yaradıcılığında bəhs edir, onun “Xəmsə”sinə cavab verə bilən bir şairin olmadığını qeyd edir. “O, dərin və sağlam tədqiqat nəticəsində meydana çıxarılan və orta əsr Azərbaycan ədəbiyyatında, eləcə də ictimai fikir tariximizdə yeni bir dövrün başlanğıcını xəbər verən Nizami irsinin öyrənilməsinə əlaqədar hadisə hesab edir, onun tədqiqat obyektinə olmasına haqq qazandırır” (11, 28).

Salman Mümtazın həyat və yaradıcılığı üzərində tədqiqat apardığı, irsini topladığı şairlərdən biri Ağa Məsih Şirvani olmuşdur. Ədəbiyyat tariximizdə ilk dəfə olaraq Ağa Məsih Şirvanidən böyük ədəbiyyatşünas, yazıçı Mirzə Fətəli Axundov danışmışdır. Salman Mümtaz isə öz növbəsində Ağa Məsih Şirvaninin həyat və yaradıcılığına dair araşdırma aparmışdır. “Şərq qadını” jurnalının 1924-cü ildə çıxan birinci nömrəsində onun “Ağa Məsih Şirvani” adlı məqaləsi dərc olunmuşdur. Ağa Məsih Şirvaninin yaradıcılığını qiymətləndirən Salman Mümtaz yazır: “XII əsrdə yaşayan ən fəşahətli, bəlağətli şairlərimizin biri də Ağa Məsihdir. Ağa Məsih azərbaycanlılar üçün Şiraz mənzələsində olan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Şamaxı şəhərindədir” (6, 333). Bundan sonra Salman Mümtaz Ağa Məsih Şirvani haqqında kitabça da nəşr etdirmişdir.

Salman Mümtazın apardığı tədqiqatla tanış olan Əziz Əfəndizadə məktubunda Nizami Gəncəvinin “Xəmsə”sinin və Mirzə Məsihin “Divan”ının onda olması barədə xəbər verir: “Bu halda o kitablar, yəni nəfis və gözəl xətt ilə yazılıb da və mətbu nüsxələri olmayan “Divan Mirzə Məsih” kitabı ilə “Xəmsəyi-Nizami”, bir də dəvəgön cildli əski yazma bir kitabı buradadır. Əvvəlki iki nüsxədən hər biri üçün əllişər manat, dəvəgön cildli kitab üçün də on iki manat qiymət təyin etmişlər. Bu kitabda üç adam arasında müştərəkdir. Əgər məsləhət bilirsiniz, həmən göndərmək mümkündür” (10).

Aparılan tədqiqatlar Salman Mümtazın şifahi xalq ədəbiyyatının, ədiblərin əsərlərinin nadir əlyazmalarının toplanması sahəsində olan gərgin əməyini sübut edir. Onun məktublarında bu proses ətraflı şəkildə öz əksini tapmışdır. Bu baxımdan Salman Mümtazın epistoluar irsinin tədqiqi olduqca aktualdır.

QAYNAQLAR

1. Həbibbəyli İ. (525-ci qəzet, 7 mart, 2015). Qorqudşünaslıq elminin genişlənmə imkanları.
2. Tahirzadə Ə. (2002). Salman Mümtaz. Bakı: KÜR
3. Qasimov C. («Dədə Qorqud» jur., 2009, № 4). «Dədə Qorqud kitabı» və milli-etnik yaddaşın repressiya tarixi
4. Nəcəfov N. (1987). Salman Mümtazın ədəbi və elmi fəaliyyəti. Bakı: MAARİF
5. Mümtaz S. (2005). El Şairləri. Bakı: SƏDA
6. Mümtaz S. (2006). Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı: AVRASIYA PRESS
7. AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Fond 24, s.v 527
8. AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Fond 24, s.v 526
9. AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Fond 24, s.v 531
10. AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, Fond 24, s.v 530.
11. Tağıyev R.(1974). Salman Mümtaz. Bakı: ELM

Aytan Guliyeva

SALMAN MUMTAZ'S ROLE IN THE COLLECTION OF LITERARY HERITAGE

Summary

The literary letters contain a very important information to explore the history of literature. At the Institute of Manuscripts of the Azerbaijan National Academy of Sciences there are personal archives of the prominent representatives of Azerbaijan literature. One of these archives belongs to Salman Mumtaz.

Salman Mumtaz played important role in the collection of literary heritage of writers. The article researches Salman Mumtaz's epistolary heritage.

Key words: Salman Mumtaz, Book of Dede Korkut, literature, folklore, manuscripts, personal funds

Айтен Кулиева

РОЛЬ САЛМАНА МУМТАЗА В СБОРЕ ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Резюме

Для исследования истории литературы в литературных письмах имеется много значительной информации. В Институте рукописей Национальной Академии наук Азербайджана хранятся личные архивы видных представителей Азербайджанской литературы, одним из которых является архив Салмана Мумтаза.

В сборе литературного наследия писателей роль Салмана Мумтаза очень велика. В статье исследуется эпистолярное наследие Салмана Мумтаза.

Ключевые слова: Салман Мумтаз, Книга Деде Коркута, литература, фольклор, рукопис, личный архив

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bəxtiyar Tuncay
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: bextiyar.tuncay@yahoo.com

QILINCA AND İÇMƏK GƏLƏNƏYİNİN QAFQAZ ALBANİYASINDAKI İZLƏRİ

Özət

«Kitabi-Dədə Qorqud»un üç boyunda kişinin bu və ya digər səbəbdən qadınla bir yastığa baş qoymayacağını bildirməsi üçün qılınca and içməsi və bunun təsdiqi kimi qılıncı qadınla öz arasına qoyması kimi çox qədim bir adət əks olunmuşdur. Arxeoloji qazıntılar zamanı qədim Qəbələdən tapılan bir məzar eyni adətin Qafqaz Albaniyasında da yaygın olduğunu söyləməyə əsas verir.

E.ə. II-III əsrlərə aid edilən həmin məzarda üz-üzə dəfn olunmuş kişi və qadın skeletləri aşkar edilib. Qadınla kişinin arasına uzunluğu 65 sm olan qılınc yerləşdirilib.

Açar sözlər: and, qılınc, nakam məhəbbət, bakirə, kult.

Məlum olduğu kimi, qədim türklərdə kişinin bu və ya digər səbəbdən qadınla bir yastığa baş qoymayacağını bildirməsi üçün qılınca and içməsi və bunun təsdiqi kimi qılıncı qadınla öz arasına qoyması kimi çox qədim bir adət olmuşdur. Həmin adətin izlərinə «Kitabi-Dədə Qorqud»un üç boyunda rast gəlinməkdədir. Məsələn, “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda qız Səgrəyə deyir: “Qılıncın geydir, yigit, murad ver, murad al, sarılalım!” (D-2609) cavab olaraq Səgrək “Mərə qavat qızı, mən qılıcına doğranayım, oxuma sancılayım! Oğlum doğmasun, doğarsa, on yaşına varmasun, ağamın yüzün görməyincə, ölmüş isə, qanın almayınca bu gərdəgə girərsəm!” (D-26010) – andıyla qıza cavab verir. Qılınca bağlı anda “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”nda da rast gəlinir. Ata-anasının üzünü görməyincə Selcanla bir yastığa baş qoymayacağını bildirmək üçün Qanturalı qılınca and içir. Belə bir andıçmə şəklinə “Qam Bөрənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda da rast gəlinir. Beyrəyin qazamatdan qurtarmasına kafirin qızı yardımçı olur. Bunun müqabilində Beyrək qızı Oğuzə aparacağına and içir. Üçüncü boyda qılınc altından keçməklə sadıqlıq andı içmə də vardır. Yalançı oğlu Yalancıq Beyrəyin qılıncının altından keçməklə ona sadıq olacağına and içir (1).

Qılınca bağlı bu kimi adət və ənənələrin Qafqaz Albaniyasında da mövcud olduğunu söyləyə bilərik. Məsələ bundadır ki, 2013-cü ildə Qədim Qəbələ şəhərinin Səlbir ərazisinin II qatının konservasiyası zamanı yer səthindən son dərinlikdə eni 120, uzunluğu 230 və dərinliyi 75 sm olan qoşa dəfinli qəbir aşkar edilmişdir. Qəbirdə üz-üzə olmaqla, böyürləri üstə, yaribükülü vəziyyətdə dəfn olunmuş kişi və qadın skeletlərinə rast gəlinmişdir. Kişinin qadını qucaqlayan şəkildə dəfn edildiyi qəbrin II-III əsrə aid olduğu bildirilir. Dövrün bütün məzarlarında olduğu kimi, bu məzara da çox sayda qab-qacaq qoyulmuşdur. Eyni zamanda qadının kəlləsinin arxasında tunc biləzik və dişşəkilli bəzək əşyasına rast gəlinmişdir. Abidənin ən maraqlı cəhəti isə odur ki, qadınla kişinin arasına uzunluğu 65 sm olan dəmir qılınc yerləşdirilmişdir. Elə bu fakt da mərhələlərin həyatdan nakam getmiş iki sevgili olduğunu, dəfn olunanların türk olduqlarını sübut edir (2). Yəni ortada qılıncın yerləşdirilməsi onların nigahda olmadıqlarını, bir yastığa baş qoymadıqlarını, bir-birlərini sevdiklərini bu üzədən də birlikdə dəfn olunduqlarını göstərir. Görünür, kişinin döyüşdə həlak olmasından sonra buna dözməyən qadın özünü öldürmüş və onları birlikdə basdırmağa qərar verilmişlər (2).

Haqqında söhbət açdığımız məzarda qılıncın simvolik mənə daşdığını, qəbirdə yatan qadının bakirə olduğu göstərmək üçün qəbrə qoyulduğunu görməkdəyik. Bu isə, Qafqaz Albaniyasında kökü minilliklərin dərinliklərinə qədər uzanan qədim bir ənənənin – müxtəlif əşyalarla müəyyən fikrin çatdırılması ənənəsinin davam etməkdə olduğunu göstərir.

Elm aləmində müxtəlif əşyalarla müəyyən fikrin çatdırılması əşya yazısı kimi səciyyələndirilir və bu metod yazının fonetik yazıya qədərki mərhələlərindən ən birincisi hesab edilir. Sonrakı mərhələlərin isə piktoqrafik və ideoqrafik yazılar olduğu qəbul edilib. Azərbaycanda piktoqrafiya və ideoqrafiya mərhələlərindən öncə əşya yazısının mövcud olduğunu sübut edən dəlillərin izlərinə Azərbaycan folklorunda, ilk növbədə də nağıllarımızda rast gəlinir. Bu baxımdan Daşdəmirin nağılı deyilənlərə ən gözəl misaldır:

“...Qadın çadrasının altından bir boşqab çıxarıb Daşdəmirin qabağına qoydu. Daşdəmir baxıb gördü ki, boşqabda bir nar, bir top iynə, bir qaçı var, bir vərəq kağız var, bir tikə ət var, bir də bıçaq var.

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları



Qadın dedi:

- Əgər Mirzə Möhsündən öyrəndiklərin yadından çıxmayıbsa, bu şeylərdə gərək çətinlik çəkməyəsən.

Daşdəmir heç bir söz demədi. Bıçağı götürüb əti tikə-tikə doğradı. Qayçını götürüb kağızı kəsik-kəsik elədi, sonra iynələri bir-cə-bir-cə nara sancıb boşqaba qoydu. Qadın güldü, dedi:

- Afərin! Ancaq de görüm bununla nə demək istəyirsən?

Daşdəmir dedi:

- Xanım, mən başa düşdüm ki, sən mənə gizli bir sirr demək istəyirsən, ancaq qorxursan. Mən bununla demək istəyirəm ki, əgər mənim bədənimi bu ət parçası kimi parçalasalar, bu kağız kimi tikə-tikə doğrasalar, bu nar kimi oxla doldurasalar, yenə də bu sirri heç kəsə açmaram. Qorxma, danış!

Bunu deyəndə qadın üzünü açdı. Daşdəmir baxdı ki, Mirzə Möhsünün qızı Nardandı.

Daşdəmir soruşdu:

- Bu nə haldı, atan haradadı?

Nardan dedi:

- Dayan! Elə bunun üçün gəlmişəm. Daşdəmir, o gün ki, atam saraya, padşahın yanına getdi, daha geri qayıtmadı. Bu günə qədər də başına nə gəldiyini bilmirəm. Ancaq elə haman gün bizim qonşumuz mənə bir şey gətirdi ki, atan bazarda mənə gördü, bu şeyləri alıb verdi ki, sənə çatdıram.

Mən şübhələndim ki, atamın başına bir iş gəlib. Odur ki, daha o evdə qalmayıb, gecə ilə köçdüm. Atamın göndərdiyi şeylərdən üçünü başa düşürəm, ikisini başa düşə bilmirəm. Səni buna görə axtarırdım ki, mənə kömək eyləyəsən.

- Atanın göndərdiyi şeylər nədi?

- Atam bir armud, bir gavalı, bir əl dəyirmanı, bir parça dəmir, bir dənə də daş göndərib. Əl dəyirmanı ovdandır. Daşla dəmir də sənsən. Amma armudla gavalını başa düşə bilmirəm.

O, çadrasının altından bir armud və gavalı çıxarıb oğlana verir.

Daşdəmir meyvələrə baxır, gülür və deyir:

- Sən düz tapıbsan. Daş, dəmir, əl dəyirmanı sən dediyin kimidi. Ancaq mən bu meyvələri də tapdım.

Nardan soruşur:

- Nədi?

Daşdəmir armudu qıza göstərüb deyir:

- Nardan, bu armudun adı Abbasbəyi armududur. Bu gavalıya da bağbanlar “Vəzir Alı” deyirlər. Atan demək istəyir ki, Daşdəmirin xaraba dəyirmanda başına gələn iş padşahın qoşun böyüyü Abbas bəylə, bir də vəzirlə əlaqədardır” (4).

Herodotun fars şahı Daranın iskitlər ölkəsinə hücumu zamanı iskit türklərinin ona göndərdikləri əşya yazısı barədə verdiyi məlumat da çox maraqlıdır:

“İskit xanları vəziyyəti belə görüb Daraya qasidlə quş, siçan, qurbağa və beş ədəd ox göndərdilər. Farslar qasiddən bunların mənasını soruşdular, fəqət qasid ona yalnız bu şeyləri çatdırmaq və dərhal geri dönmək əmr edildiyini söylədi və dedi ki, əgər aqlınız varsa, onların mənasını özünüz başa düşərsiniz. Bunu eşidən farslar məsləhətə toplandılar. Dara belə düşündü ki, iskitlər bununla ona boyun əyməyə hazır olduqlarını bildirmək istəmişlər. Lakin Qobriy bu fikrə qarşı çıxdı və dedi ki, iskitlərin bununla söyləmək istədikləri budur: Əgər siz – farslar quş olub göyə qalxmasanız, siçan olub yerin altına girməsəniz və ya da qurbağa olub bataqlığın dərinliklərinə enməsəniz, geri qayıda bilməyəcəksiniz, bizim oxlarımızdan məhv olacaqsınız” (3, 101).

İohannes Fridrixin sözlərinə görə, ideoqrafik yazı əşya yazısının bazasında, yazıda istifadə olunan əşyaların şəklinin çəkilməyə başlaması ilə ortaya çıxmışdır və bu yazılardan birincisindən ikincisinə keçidin nə zaman baş verdiyini, eləcə də onlar arasında sərhədi müəyyən etmək çətindir. Fəqət “Daşdəmirin nağılı”ndakı bir epizod bunun tədricən baş verdiyini və bir müddət əşya yazısı elementləri ilə ideoqrafik yazı elementlərinin birlikdə işlədildiyini söyləməyə əsas verir:

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Daşdəmiri məclisə apardılar. Padşah çevrəni ona göstərib cavab istədi. Daşdəmir əlinə bir ağac alıb, çevrəni ortadan iki yerə boldü. Düşmən tərəf işi belə görəndə gətirib çevrənin bir tərəfində bir ox qoydular. Daşdəmir də padşahın qılıncını götürüb ikinci tərəfə qoydu. Belə olanda düşmən tərəf çevrənin içinə bir ovuc darı tökdü. Daşdəmir tez əmr elədi, bir xoruz tutub gətirdilər. Xoruz bütün darını dənələdi. Düşmən tərəf heç nə deməyib, yola düzəldi.

Bu danışqsız sual-cavaba hamı məəttəl qalmışdı.

Padşah soruşdu:

- Daşdəmir, mən heç nə başa düşmədim. De görüm, onlar nə soruşdu, sən nə cavab verdin?

Daşdəmir dedi:

- Padşah sağ olsun, o çevrəni ki onlar çəkmişlər, demək istəyirdilər ki, bütün dünya gərək bizim ola. Mən də arada xətt çəkib dedim ki, bizim bu dünyada öz yerimiz var, heç kəsi ora qoymarıq. Sonra onlar oraya ox qoydular ki, əgər belə olsa, biz dava eləyəcəyik. Mən də sənə qılıncını çəkib onların qabağına qoydum ki, biz sizdən qorxmuruq. Sonra onlar çevrəyə darı tökdülər ki, bizim qoşunumuzun sayı-hesabı yoxdu. Mən də bütün darını bir xoruza dənələdim ki, bizdə də belə oğlanlar var. Ona görə də durub getdilər” (4).

Nağılın bu epizodunda hər iki yazı növünün elementi birlikdə çıxış edir. Belə ki, düşmənlərin yerdə çəkdiyi çevrə və Daşdəmirin çəkdiyi xətt ideoqrafik, tərəflərin istifadə etdikləri ox, qılınc, darı və xoruz isə əşya yazısının elementləridir (3, 101).

Əgər alban qəbrindəki qılınc bakirəliyi simvolizə edirsə, «Daşdəmirin nağılı»nda onun artıq oxla yanaşı müharibə anlamında işlədildiyini müşahidə edirik və bu onun funksiyasını daha dürüst ifadə edir.

Məlum olduğu kimi, qədim türklərdə bir çox kultlarla yanaşı, qılınc kultu da olmuşdur. Bu haqda qədim yunan və Roma müəllifləri geniş məlumat verir. Sözügedən müəlliflərin əsərlərindən belə aydın olur ki, Azərbaycan xalqının etnogenezində yaxından iştirak etmiş iskit və sarmatlar qılıncı savaş tanrısının simvolu hesab etmiş və ona tapınmışlar (5).

Qılıncın Tunc dövründə yarandığını qeyd edən və bu məntiqdən çıxış edərək qılınc kultunun Tunc və Dəmir dövrləri arasında, yəni təqribən e.ə. I minillikdə ortaya çıxma biləcəyini söyləyən S. Kondıbay yazır ki, «Kuyın batır», «Jartı Testik», «Yerkemaydar», «Kedəyding uş balası», «Nauşa xan», «Akbilek kız-Turğın bala», «Alaman men Jolaman», «Jas balanıq saparı» kimi qazax nağıllarında müxtəlif qılınc növlərindən söz açılır (5). Önemli bir qismi qazaxların «böyük jüz» adlanan boyunun alban soyundan toplanmış həmin nağıllarda qılınc kultunun izlərinə də rast gəlinir.

QAYNAQLAR

1. And. «Kitabi-Dədə Qorqud» Ensiklopediyası (<http://dede.musigi-dunya.az/a/and.html>).
2. Tuncay B. 1800-1900 yaşlı qəbələli türk «Leyli və Məcnun». «Olaylar» qəzeti, 19.08.2015.
3. Tuncay B. Azərbaycan türklərinin islamaqədərki dili və ədəbiyyatı (şifahi və yazılı ədəbi nümunələr əsasında), Bakı, Elm və təhsil, 2015, 288 səh.
4. Daşdəmirin nağılı (<http://www.nagillar.az/article/a-231.html>).
5. Кондыбай С. Мифология предказахов. Книга четвертая. Восьмой раздел (<http://www.otuken.kz/index.php/skpubl/313>).

Bekhtiyar Tuncay

TRACKS IN CAUCASIAN ALBANIA COME OF TO VOW TO THE SWORD

Summary

In three branches of “Kitabi Dede Korkut” has been reflected the man’s swearing to sword in order to notify not sleeping with the woman because of this or another reason and as an evidence of it putting the sword between the woman and his own. During archaeological excavations a grave found in old Gabala also notifies the same habit being in Caucasian Albania. In this grave has been discovered skeletons of a man and a woman buried face to face related to II-III centuries BC. A sword in length of 65 cm has been placed between a man and a woman.

Key words: oath, sword, ill-fated love, virgin, cult.

Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova)
AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
e-mail: c.cicek@mail.ru

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDAKI MƏHƏBBƏT MOTİVLƏRİ İLƏ
XX ƏSR AZƏRBAYCAN MƏHƏBBƏT DASTANLARININ MÜQAYİSƏLİ TƏHLİLİ**

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı məhəbbət motivləri ilə XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarının müqayisəli təhlili aparılır. “Dədə Qorqud”un məhəbbət motivləri paralelində müasir məhəbbət dastanları öyrənilir. Xalqımızın lap qədim çağlardan formalaşmağa başlamış dastanyaratma ənənəsinin günümüzdə də davam etməkdə olduğuna dair misallar göstərilir. İndiyəqədərki alim və tədqiqatçıların sözügedən mövzuda söylədikləri dəyərli fikir və mülahizələrdən sitatlar gətirilərək şərh olunur. Vurğulanır ki, ümumiyyətlə, dastanyaratma ənənəsi qədim ümumtürk mədəniyyətinin, bədii təfəkkürünün ayrılmaz tərkib hissəsidir. Bütövlükdə türk xalqlarının ən qədim tarixinə, həmin tarixi dövrlərdəki yaşam tərzinə, birgə yaratdıqları mədəniyyət nümunələrinə, bədii düşüncəsinə, qarşılıqlı münasibətinə, apardıqları mübarizə və münaqişələrə ətraflı nəzər yetirmək məqsədəuyğun sayılmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”aqədərki ümumtürk dastanlarına nəzər yetirilərək, adıçəkilən dastanın bir sıra özünəməxsus məziyyətləri təhlil olunur. Ayrı-ayrı boylar üzərində (“Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”, “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu” və s.) məxsusi dayanılır. Boylardakı məhəbbət motivləri ilə XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarının bir çoxunun oxşar və fərqli məqamları diqqət mərkəzinə gətirilir. Xalqımızın ən qədim zamanlardan üzü bəri dastanyaratma ənənəsində varislik əlaqəsinin günümüzəqədər tam qırılmaması, bir sıra yeni dövr məhəbbət dastanlarında “Dədə Qorqud” boylarının izlərinə rast gəlinməsi təqdir olunur. “Aşıq Alının Türkiyə səfəri” dastanı ilə “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu” arasındakı oxşarlıqlar və fərqli cəhətlər müqayisə olunur. “Dədə Qorqud” boyları ilə XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarını bir-birinə yaxınlaşdıraraq, sıx bağlarla bağlayan ən əlamətdar cəhətlərdən biri kimi onların hər ikisindəki sevginin real, həyatı sevgi olduğu qənaətinə gəlinir. Orta əsrlərin klassik eşq dastanlarında rast gəlinən bir sıra sufi-irfani dəyərlərə “Kitabi-Dədə Qorqud”da seyrək rast gəlinməsi, çox az təsadüf olunsada, boylarda da bir sıra romantik, fantastikliyə yaxın çalarların müşahidə edilməsi nəzərdən qaçırılmaz, tutarlı dəlillərlə şərhə çəkilir.

Açar sözlər: Dastan, Dədə Qorqud, müasir, məhəbbət, klassik, türk, oğuz, Beyrək, Domrul, Baniçiçək, Alı.

Xalqımızın dastanyaratma ənənəsi lap qədim çağlardan formalaşmağa başlamış və günümüzəqədər davam etməkdədir. Bu ənənə qədim ümumtürk mədəniyyətinin, bədii təfəkkürünün ayrılmaz tərkib hissəsi kimi öyrənilməli, araşdırılmalı olduğu üçün öncə bütövlükdə türk xalqlarının ən qədim tarixinə, həmin tarixi dövrlərdəki yaşam tərzinə, birgə yaratdıqları mədəniyyət nümunələrinə, bədii düşüncəsinə, qarşılıqlı münasibətinə, apardıqları mübarizə və mücadilələrə ətraflı nəzər yetirməyi məqsədəuyğun sayırıq. Bu baxımdan m.ə. IV-II minilliklərdə tarix səhnəsində mövcud olmuş Mesopotamiya (İkiçayarası), Cənubi Azərbaycan ərazisində, Urmiya gölünün cənubunda yerləşən digər şəhər-dövlətlərin tarixi, qarşılıqlı münasibət zəmnində bar verən olaylar, nəhayət, bütün bu tarixi reallıqlar əsasında növbəti nəsillər tərəfindən yaradılmış epik mədəniyyət nümunələri böyük əhəmiyyət kəsb edir. Məlumdur ki, bu dövrlərdə yaranan qədim oğuznamələrdə əsasən türkün dövlətçilik, qəhrəmanlıq, mübarizə, savaş tarixindən bəhs olunur. Bundan daha əvvəl yaranan Aratta-Şumer dastan ənənəsinə məxsus nümunələrdə isə əsas aparıcı obrazlar qədim şumerlərin tapındığı tanrılardır. Bu nümunələr türkün bədii təfəkkürünün, düşüncə və təxəyyülünün hələ lap çox-çox qədimlərdən inkişaf edib formalaşmağa başladığından xəbər verir.

Ümumiyyətlə, tarixən türk xalqlarında bədii təfəkkür, romantik təxəyyül çox güclü olmuşdur. Dastan, eləcə də xalq ədəbiyyatının digər janrlarında saysız-hesabsız dəyərli nümunələr yaratmağa meylli olan əksər türk xalqları çağdaş zamanımızda da əski xüsusiyyətlərinə sadıqdır desək, yanılmazdır. Daha doğrusu, neçə-neçə minillikdən bəri şifahi şəkildə yaranaraq yaddaşlarda yaşayan, nəsildən-nəslə ötürülən dastanları, oğuznamələri türklər öz talelərində, həyatlarında, mübarizə və fəaliyyətlərində bir tarix olaraq yaşamışlar. Daha sonralar bu yaşananlar dastanlara, oğuznamələrə çevrilib xalq ədəbiyyatı inciləri sıralarında yer almışdır. Odur ki, bunlar bədii təfəkkür məhsulu olmaqla yanaşı, eyni zamanda türkün qədim orta qədim tarixinin araşdırılması, öyrənilməsi işinə yaxından yardımçı ola biləcək zəngin qaynaqlardır. Professor Qara Namazov bu xüsusda yazır: “Bu baxımdan həm qədim Azərbaycan torpaqlarında yaranan dövlətlərdə, həm

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

də ümumiyyətlə, qədim türk dövlətlərində xalq ədəbiyyatının, xüsusən dastanların araşdırılmasına böyük ehtiyac duyulur. Belə ki, “Türklər dastan yazmadılar, dastan yaratdılar” məşhur kəlamında deyildiyi kimi, qədim türk xalqlarının, eləcə də Azərbaycan xalqının öz torpaqlarında yaranan dövlətlərin quruculuğu haqqında minillərdən bəri yaşayan dastanların öyrənilməsi problemi həm tarixə yenidən dönüş, həm də soykökümüzlə qayıdış baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Axı “Kitabi-Dədə Qorqud”dan daha öncə qədim Azərbaycan torpaqlarında təşəkkül tapan dövlətlərin, eləcə də Azərbaycan türklərinin ortaqlığı olduğu ilkin türk dövlətlərinin quruculuğunu özündə yaşadan dastan nümunələri türk xalqlarının bədii təfəkkürünün bizim eradan əvvəlki minilliklərdən süzülüb gəldiyindən xəbər verir” [Namazov, 2000: 41].

Qeyd edək ki, qədim Şumer dastanlarında işlənən bir sıra söz və ifadələrin, əsatirlərin, miflərin anlamlarının xeyli sonralar formalaşan oğuznamələrdə, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında, o cümlədən ozan-aşıq sənətində izləri, bir çox əlamətləri qalmışdır. Buna misal olaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” və miladdan öncəki bəzi türk dastanlarında təsadüf edilən bir neçə oxşar məqamı diqqətə çatdırmağı məqsəduyğun hesab edirik. Məsələn, “Bilqamis” dastanının qəhrəmanı Bilqamis də, Dədə Qorqud da hər şeyi bilirlər. Keçmiş haqqında çox dolğun informasiyaya malikdirlər və hətta gələcəkdən xəbər vermək iqtidarına malikdirlər. Onlar öz müdriklikləri ilə böyük hörmət, nüfuz qazanırlar. Nəhayət, hər ikisi eyni formada əbədi yaşamaq arzusuna düşür.

Bundan əlavə, “Bilqamis” dastanında Enkidu ilə Bilqamisın sidr meşəsinə gedib birlikdə Humbabani öldürmələri Dədə Qorquddakı Basatın Təpəgözü öldürməsi səhnəsini yada salır.

Yaxud “Oğuz Xaqan” dastanında Ay xanın Oğuzu qeyri-adi doğuluşla doğması, doğulmuş oğlanın anasının döşündən yalnız ağız südünü əmərək, çiyət, şərab istəməsi, qırx günə böyüməsi, göydən düşən göy işığın içində gözəl qız görüb vurulması və dərhal onu alması “Dədə Qorqud”da rast gəldiyimiz Sarı çobanın pəri qızı qəfil görüb vurulması və ondan qeyri-adi Təpəgözü dünyaya gətirməsi səhnəsi ilə səsleşir. “Bir gün Oğuz Tanrıya üz tutduğu zaman göydən yerə göy işıq düşür. Işığın içərisində bir qız görünür. Qız elə gözəldi ki, gülsə Göy Tanrı da gülməmiş, ağlasa Göy Tanrı ağlamış. Oğuz o qızı görcək vuruldu və aldı” [Türkün qızıl kitabı, 1992: 61].

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da Sarı çoban qanad-qanada uçan pəri qızlardan birini tutur və bir ildən sonra ondan qeyri-adi bir oğlan dünyaya gəlir: “Uzun Binar dönməklə məşhur bir binar vardı. Ol binara pərilər qonmuşdu. Nagahandan qoyun ürkdü. Çoban erkəcə qaçdı, iləri vardı. Gördü kim, pəri qızları qanad-qanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban kəpənəyini üzlərinə atdı, pəri qızının birini tutdu, təmə edib, dərhal çima elədi. Qoyun ürkməyə başladı. Çoban qoyunun önünə səyirdi. Pəri qızı qanad vurub uçdu, aydır:

– Çoban, il tamam olcaq məndə əmanətin var, gəl al, – dedi.–Amma oğuzun başına zaval gətirdin! – dedi” [Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, 1987: 124-125].

Beləliklə, bir ildən sonra qeyri-adi doğuluşla Təpəgöz doğulur, qeyri-adi şəkildə böyüyür və Pəri qızın dediyi kimi, doğrudan da, oğuzların baş bəlasına çevrilir.

Miladdan da hələ minillər öncəki qədim ümumortaqlıq türk dastanlarından gələn qeyri-adi doğuluş məsələsi, təbii ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bitmir. Müəyyən fərqlənmələrlə sonrakı dövrlərdə, xüsusən orta əsrlərdə geniş yayılmış məhəbbət dastanlarımızda qeyri-adi doğuluş səhnələrinə daha sıx rast gəlirik. Bütün bunlar bir daha onu göstərir ki, lap qədim çağlardan, neçə-neçə minillərdən üzvi bəri yaranan ümumtürk, eləcə də türk-Azərbaycan dastanları arasındakı varislik əlaqəsi heç vaxt tam qırılmamış, bu və digər formalarda daim nəzərə çarpmış və çarpmışdır. Lakin burada bir sıra kəskin fərqlənmələr, istiqamət dəyişmələri müşahidə olunur ki, bunlar da dövrün, zamanın tələbləri kimi meydana çıxmışdır. Məsələn, qədim oğuznamələrdə, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud”da qeyri-adi doğuluşla doğulub böyümüş övlad gücü-qüvvəsi, rəşadəti, qeyri-adi qoçaqlığı, göstərdiyi qəhrəmanlıqlarla diqqəti cəlb edirsə, məhəbbət dastanlarında onlar fitri istedadları, sevgiləri, sədaqətləri, eşqə düşər olmaları ilə fərqlənir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” e. ə. III minilliyin sonlarından eramızın VI-VII əsrlərin qədər davam edən tarixi dövərdə qədim Azərbaycan xalqının – oğuz türklərinin bahadırlıq ənənələrini, hərbi demokratiyaya əsaslanan qəbilə və tayfa ittifaqlarının mübarizələrini, yaşam tərzini, mifoloji dünyaduyumunu, ictimai-siyasi varlığını bədii-poetik şəkildə əks etdirən tarixi – ensiklopedik salnamədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu ən qədim çağlarda Azərbaycan xalqına (oğuz türklərinə – C.Ç.) aid bir çox adət-ənənələri özündə qorumuşdur. Xalqın həyatında mühüm rol oynamış ayrı-ayrı mövsüm və mərasimlər, ayinlər, habelə etnoqrafik, psixoloji əlamətlərin rəngarəng izləri boylarda poetik-bədii ümumiləşdirmələr yolu ilə əks etdirilmişdir. Tükənməz söz sərvəti olan bu abidə el ədəbiyyatının ovsun, alqış, qarğıış, and, dua, sınaq-yozum, atalar sözü və s. kimi qədim janrlarına aid nümunələrlə də zəngindir” [Abbasov, 1987: 8-9].

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qeyd etdiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” xalqımızın bahadırlıq tarixindən, mübarizələrindən, adət-ənənələrindən bəhs edən qəhrəmanlıq dastanıdır. Lakin digər qəhrəmanlıq dastanlarında olduğu kimi, burada da bir sıra məhəbbət motivləri diqqəti cəlb edir. Boylarda həyatı, şücaətləri, savaşlarda göstərdiyi qeyri-adi qəhrəmanlıqları təsvir olunan, öyülən personajların sevgisindən, sədaqətindən, istəklisinə qovuşmaq yolunda fədakarlıqlarından da yeri gəldikcə bəhs olunur. “Dədə Qorqud” boylarında butaalma, eşqə düçar olaraq yalnız butasına qovuşmaq yolunda çaba göstərmək, ilahi eşqin şərbətini yuxuda nuş edərək, ayılınca rüyada görüb aşiq olduğu sevgilisini, butasını axtarmaq üçün səfərə çıxmaq kimi sufi-islami ənənələrə rast gəlinməsə də, saf sevgi, həyatı sevgi, sədaqət, etibar, ailə müqəddəsliyi uca tutulur. Burada təsvir olunan bir sıra adət-ənənələr, mövsüm və mərasimlər və s. qeyd edildiyi kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”un İslamdan çox-çox əvvəllərə aid olduğunu göstərir. Hətta, bəzi məqamlarda dastanın yaranma tarixini yanlış olaraq VI-VII əsrlərə aid edən İ. Abbasov sonra özü özünü təkzib edərək, bu barədə yazır: “Boylardakı poetik parçalar belə bir qənaət doğurmuşdur ki, bu incilər xalq şeirinin ümumi axarı zəminində yaranmışdır. Burada alınma sözlər, demək olar ki, yox dərəcəsinədir. Bu qəbil söz və ifadələr dastanlara ancaq İslamiyyətdən sonra, bu dinin təsiri nəticəsində daxil edilmişdir” [Abbasov, 1987: 9-10].

Qeyd edək ki, “Dədə Qorqud”dakı məhəbbət motivləri orta əsrlərin sufi-irfani məzmunlu eşq dastanlarından daha çox XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanları ilə səsləşir. Boylarda evlənmək yaşına çatan cəsur igidlərə buta verilmir. Onlar, sadəcə, ən gözəl, ən nəcib (həm də cəsur!) hesab etdikləri qızla, ona bir könüldən min könülə vurulub, aşiq olaraq, evlənmək, ailə qurmaq qərarına gəlirlər. Yalnız bundan sonra qarşıya çıxan maneəli dəf etmək, sədaqət imtahanları, real, həyatı sevgi yolunda sınaqlar başlayır. Boylarda qızlar da eşq dastanlarındakı kimi fiziki cəhətdən passiv deyillər. Onlar da at minir, qılinc çalır, ox atır, ov ovlayır, quş quşlayır, savaşıq, güləşirlər və s. Diqqəti xüsusi cəlb edən məqamlardan biri budur ki, sözügedən dastanda qızlar onlara qalib gələ bilməyən, özlərindən daha güclü olmayan igidlə könül bağlayıb, ailə qurmazlar. Məsələn, “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”ndan bir səhnəyə diqqət edək: “...Mən Banıçığayın dadısıyam. Gəl indi sənənlə ova çıxalım. Əgər sənənin atın mənə atımı keçsə, onun (Banıçığayın – C.Ç.) atını dəxi keçərsən. Həm sənənlə ox atalım, mənə keçərsən, onu dəxi keçərsən və həm sənənlə güləşəlim, mənə basarsan, onu dəxi basarsan, – dedi.

Beyrək ayıtdı:

– Yaxşı, indi atlanın” [Kitabi-Dədə Qorqud, 1999: 44].

Göstərilən nümunədən aydın olduğu kimi, Beyrək Banıçığayı görmək istəyir. Qız qarşısında olsa da, özünü tanıtmayıb, oğlanın gücünü-şücaətini sınağa çəkir. Bu da türk xarakterinin, türk düşüncə tərzinin və adət-ənənəsinin təzahürüdür. Tunc dövründən – anaxaqanlıq öz yerini ataxaqanlıqə ötürəndən, obrazlı desək, Ay xan (başçı ana) öz xaqanlığını Oğuz kağanə (oğlana) təhvil verəndən (“Oğuz kağan” dastanı, e.ə. IV-III minilliklər) bugünəcən türk ailəsinin başçısı – ər daha güclü, cəsur, ailəni, yurdu, sərvəti qorumağa qadir hesab edilib, qadir olub və olmalıdır. Əgər o, bu etimada layiq olmasa, sevgilisi onu bəyənəməz, taleyini, gələcəyini etibar edə bilməz.

Onu da qeyd edək ki, boylardan göründüyü kimi, türklükdə güclülük, qorxmazlıq, cəsarət həm də mərdlik, sədaqət, ədalət, xeyirxahlıq anlamı daşıyır. Türk-oğuz düşüncə tərzinə görə, qadın nə qədər güclü, cəsur, qoçaq olsa belə, oğlan qızdan, kişi qadından daha üstün olmalı, qətiyyənlə basılmamalıdır. Əks halda bu, rüsvayçılığa bərabərdir. Əslində, fizioloji cəhətdən də kişi qadından daha güclüdür, cəsarətlidir. Tunc dövründə ictimai əmək bölgüsü nəticəsində heyvandarlığın əkinçilikdən ayrılması ilə paralel anaxaqanlıqın öz yerini ata xaqanlıqə verməsinin kökündə də kişinin fizioloji baxımdan qadından daha güclü, cəsur, ailəni, yurdu, ocağı qorumağa qadir olması dayanırdı. Oğuzlarda hər hansı kişinin bu etimadı doğrultmayıb, qadına basılması qəbulədlməz idi. Odur ki, sınaq meydanında Beyrək də at sürməkdə, ox atmaqda, güləşməkdə üstünlüyünü nümayiş etdirərək, sınaq meydanından üzuağ çıxır. Bu məqamda bayaqdan özünü tanıtmayan qız sirrini açaraq deyir:

– “İgid, Baybecanın qızı Banıçığək mənəm, – dedi.

Beyrək üç öpdü, bir dişlədi. – “Düyün qanlı olsun, xan qızı! – deyib barmağından qızıl üzüyü çıxarıb, qızın barmağına keçirdi”.

“Kitabi-Dədə Qorqud” bütövlükdə qəhrəmanlıq dastanı olduğu üçün boylarda təsvir olunan sevgi macəraları da mahiyyətlə etibarilə sırf qəhrəmanlıqə, gücə, qüvvətə, igidliyə dayanır. Lakin burada bir cəhəti də diqqətdən kənarda qoymaq olmaz. Bu, beşikkərtmə – göbəkəsmə məsələsidir. Fikrimizcə, ola bilsin, bu cür çalarlar dastana sonradan İslamiyyətlə təsiri nəticəsində sirayət etmişdir. Varlı-karlı, sərvəti aşib-daşan bəy, xan atanın övladının olmaması, onun bunu özünə dərd etməsi, Tanrı dərgahına

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

əl açıb dualar qılaraq övlad istəməsi, başqa bir sonsuz atanınsa eyni vaxtda qız övladı üçün dua etməsi, nəzir-niyaz paylamaq, borcluları borcundan azad etmək, acları doyurmaq və s. kimi məsələlər, çox güman ki, sonralar boyları bir sıra İslami dəyərlərlə uzlaşdırmaq cəhdləri kimi meydana çıxmışdır. Bu cür səhnələr eynilə sufi-irfani məzmunlu eşq dastanlarındakı süjet başlanğıclarını xatırladır. Yenə “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”na diqqət edək: “Baybura bəy dedi:

– Xan Qazan! Necə ağlamayım, necə sızlamayım? Oğuldan dayağım yox, qardaşdan sayılmağım! Allah-taala mənə qarğayıbdır... Bəylər, tacım-taxtım üçün ağlayıram. Bir gün ola, düşəm ölüm, yerimdə-yurdumda kimsə qalmayacaq, – dedi” [Kitabi-Dədə Qorqud, 1999: 39].

Beləliklə, Oğuz bəylərinin ona rəhmi gəlir. Qalın Oğuz bəyləri “üz göyə tutub” dua eləyirlər. Bu zaman Baybecan bəy də övladsızlığından gileylənib, Tanrının ona da bir qız övlad verməsi üçün dua etmələrini diləyir. Bəylər hər ikisi üçün dua edirlər və nəhayət, dilədikləri kimi, Bayburanın oğlu, Baybecanın qızı dünyaya gəlir. Dua edərkən onlar övladlarını beşikkərtmə də eləyirlər. Amma burada, məşhur “Əsli-Kərəm” dastanındakından fərqli olaraq, valideyinlər hər ikisi əhdinə sadıq qalır, qızın qardaşı Dəli Qarcarı da müdrik el ağsaqqalı Dədə Qorqud ram eləyib, ipə-sapa yatırır. Problemlər tamam başqa istiqamətə yönəlir. Nəhayət, uzun illər keçsə də, sevgililər bir-birinə qovuşa bilirlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında diqqətçəkən əsas məqamlardan biri də qadına münasibət məsələsidir. Sufi-irfani eşq dastanlarından fərqli olaraq, boylarda sevgili kimi (elə ana, bacı kimi də) qız, qadın daim uca tutulur, kişi ilə bərabər hüquqludur, fəaldır, aktivdir, sədaqətli və cəsurdur, fədakardır, mərddir. O, sevgilisi, əri uğrunda canından keçməyə hər an hazırdır. Ən əsası, bir sevgili, yaxud həyat yoldaşı olaraq dastanda qızın, qadının vəfası, sədaqəti, cəsərəti, fədakarlığı, gizində qalib öz içində boğulmur, göz önündə parlayır, sınaq meydanına atılır. Fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında qadının bu cür aktivliyi, əhəmiyyətli mövqeyə malik olması dastanın yaranma tarixinin tunc dövrünə – e.ə. IV-II minilliklərə aid olmasını təsdiqləyən amillərdəndir. Belə ki, həmin çağda anaxaqanlıq öz yerini ataxaqanlıqə vermiş olsa da, hələ kişinin hakimiyyəti bərqərar olma prosesi keçirdi, qadınlar üzərində tam mütləqləşməmişdi. Odur ki, qəbilədə hələ qadınlar kifayət qədər fəal idilər. Əgər bir sıra tədqiqatçıların iddia etdiyi kimi, dastan VII əsrə – İslam dövrünə aid olsaydı, boylarda qadına bu qədər əhəmiyyətli mövqə qazanmaq, aktivlik imkanı verilməzdi. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslamla bağlı, əlaqəli nə varsa, hamısı əsərə sonrakı ifaçılar tərəfindən daxil edilmiş əlavələr, artırmalar, uyğunlaşdırmalardır ki, bunun da müxtəlif səbəbləri var. Bunlara tədqiqatçı Xəliləddin Xəlilli ayrı-ayrılıqda geniş izahatla aydınlıq gətirərək, yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının e.ə. III minilliyin sonu II minillikdə yaranmasını sübut etmişik” [Xəlilli, 2015: 130]. Demək, boylardakı qadınlar müsəlmanlıqdan minillər öncəki qəbilə-tayfa dövrünün mərd, cəsur qadınlarıdır. Onların fədakarlıqları, ərinə sədaqəti, sevgisi ilkinliyi ilə seçilir. Və bu, həm də fikrimizcə, yeni formalaşmağa başlayan ailə institutunun təbliğatı xarakteri daşıyır. Məsələn olaraq “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrulun boyu”ndan bir səhnəyə diqqət edək. Belə ki, Oğuz igidlərindən Dəli Domrul Əzrayıla qarşılaşır, güc gələ bilmir, nəhayət, Əzrayıl onun canını alması olur. Tanrıya yalvarır, Tanrı rəhm edir. Lakin əvəzində canından keçməyə, yerinə ölməyə könüllü hazır olan bir insan gərəkdir. Dəli Domrul ən doğma adamları bildiyi atasına və anasına ərk eləyib, əvəzinə onlardan birinin öz canını Əzrayıla təhvil vermələri üçün yalvarır. Qoca ata və ananın heç biri övlad üçün canlarından keçməyə cəsərət etmir. Ümidi üzülən Dəli Domrul həyat yoldaşı ilə son dəfə vidalaşır halallaşmağa gəlir.

Beləliklə, yad qızı hesab etdiyi qadını məsələdən xəbər tutunca Dəli Domrulun əvəzinə ölməyə hazır olduğunu bildirir. O, yoldaşına qıymır, yenidən Tanrıya dua eləyir. Duaları Allah-taalaya xoş gəlir. Əzrayıla əmr edir ki, onlara toxunmayın, gedib Dəli Domrulun qoca ata-anasının canını alsın. Tanrı bu istəkli sevgililərin isə hərəsinə 140 il ömür verir.

Yenə “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Banıçəyayın öz göbəkərtmə nişanlığının yolunu 16 il gözləməsi, sevgilisinin uzun ayrılıqdan sonra sağ-salamat gəlib çıxdığını bilərkən toyunu təxirə salması kimi ibrətamiz səhnələr də “Dədə Qorqud” boylarında məhəbbət motivlərinin ötəri xarakter daşımadığını, xeyli əhəmiyyətli rol oynadığını göstərir.

Lakin XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarında məsələ bir qədər başqa cürdür. “Dədə Qorqud”dakı məhəbbət motivləri ilə yeni yaranan məhəbbət dastanlarımızı tutuşdursaq, bir sıra oxşar və fərqli cəhətləri aydın görə bilərik. Hər iki şifahi ədəbiyyat nümunəsindəki sevgilər, eşq dastanlarından fərqli olaraq, real, həyatı sevgidir. Burada, klassik məhəbbət dastanlarımızda olduğu kimi, qızla oğlan bir-birini yuxuda görüb, aşiq olurlar. Onlara ilahi qüvvə tərəfindən buta verilib, eşq şərbəti də içirilmir. Qız və oğlan real həyatda qarşılaşır, bir-birini “göz açıban görür, könül verib, sevirilər”. Bəzi hallarda isə oğlan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

könlü istədiyi, yəni onun tələblərinə uyğun gələ biləcək qızı eldə-obada – İç və Daş Oğuzda tapa bilmir. Onu axtarmaq üçün uzaq, təhlükəli səfərlərə çıxmalı olur. Sınaqlar, imtahanlar, çətinliklər, sevgiyə qovuşmaq yolunda mübarizələr, əzab-əziyyətlər yalnız bundan sonra başlayır.

Amma burada yenə incə bir məqama diqqət yetirmək gərəkir. Belə ki, “Dədə Qorqud” boylarında təsvir olunan qəhrəman – aşiq obrazlarının mübarizələri, şücaətləri, Tanrıya sığınib, güvənmək nəticəsində sınaqlardan sağ-salamat çıxaraq, qalib gəlmələri sufi-irfani eşq dastanlarının aşiq qəhrəmanlarına nisbətən nə qədər real, inandırıcı, həyatidirsə, müasir məhəbbət dastanı qəhrəmanları ilə müqayisədə bir o qədər romantikdir, fantastik xarakter daşıyır. Məsələn olaraq yenə “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”na nəzər salaq. 16 il əsirlikdə qalandan sonra Baniçəyinin toyu günü Beyrəyin gəlib özünü yetirməsi, məhz həmin ərəfədə, necə deyirlər, sevgilisinin başqasına ərə verilməsindən vaxtında xəbər tutması, lazım olduğu anda düşmən qızının onu əsirlikdən xilas etmək fikrinə düşməsi, ehtiyac duyulan anda yolda ozana rast gəlməsi kimi səhnələr boyları bir qədər həyatilikdən aralayıb, mücərrədiyyə, fantastikliyə sarı meyilləndirir desək, yanlışdır. Çünki real həyatda belə “təsadüflər” çox vaxt xoşbəxtliyə deyil, faciələrə yol açır. Düzdür, orta əsrlərin klassik məhəbbət dastanlarında olduğu kimi, Beyrəyin də Ağası dadına yetişib, onu Aşiq Qəriblər, Tufarqanlı Abbaslar sayaq, necə deyirlər, dünyanın “bu başından o başına” bir anın içində – gözünü yumub-açınca çatdırmır. Lakin tam reallıqla səsleşməyən məqamlara burada da rast gəlinir.

Bir əsas cəhəti diqqətdə saxlamaq vacibdir ki, boylarda hər şey – sevgi də, ailə də, sədaqət də ilk növbədə qəhrəmanlığa xidmət edir. Oğuz igidlərinin mərdliyini, gücünü, sücaətini daha qabarıq nəzərə çatdırmaq məqsədi daşıyır. Buradakı qəhrəmanın gücü, igidliyi ilə bağlı şişirtmələr əsərin maraqlılığını, təsir gücünü artırmaq üçündür.

XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarının əksəriyyətində qəhrəmanın sevgisi, sevgilisinə qovuşmaq yolundakı əziyyətləri, keçdiyi sınaqlar, imtahanlar daha həyatidir, reallıqla daha çox səsleşir, uyğun gəlir. Fəqət elə müasir dastanlar var ki, onlarda da real həyatla tam səsleşməyən romantik məqamlara təsadüf olunur. Məsələn, “Aşiq Alının Türkiyə səfəri” dastan-rəvayətində Aşiq Alı qürbət eldən neçə il sonra vətəninə qayıdır və məlum olur ki, sevgilisi Bəsti xanımın toyudur: “İmirzə kişi qapıyı açdı. Aşiq Alıyı bağrına basdı. İmirzə kişi dedi:

– Öyü, xaravanın qızı, Alı gəldi.

Anası yetişif oğlunu ayaxdan-başa duz kimi yaladı:

– Anan ölsün. Anan öləydi, səni görmüyəydi. Bəsti xanıma ayrı adama veriblər. Bu saat toy çalınır” [Aşiq Alı, 2006: 177]. Beləliklə, Aşiq Alı gecə ilə həmin toya özünü çatdırır. Orada elə çalib-oxuyur ki, toy təxirə salınır. Bu cür səhnələrə olduqca az təsadüf olunsa da, müasir dastanlarda klassik ənənənin təsiri, davamı olaraq rast gəlinir. Bu ənənənin kökünün “Dədə Qorqud” layına qədər gedib çıxması bir daha qədim abidənin sırf Azərbaycan xalqına məxsusluğunu sübuta yetirir.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarının bir çoxu bədii-poetik cəhətdən orta əsrlərin klassik eşq dastanları ilə müqayisədə nə qədər zəif, sönük təsir bağışlasa da, bu əsərlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının izləri qalmaqda, hiss olunmaqdadır. Sevginin həyatiliyi, hadisələrin reallıqla səsleşməsi, vətənə, yurda, xalqa, el-obaya sevgi, xidmət, ictimai-millət məsələlərində aktivlik, şəxsi deyil, ümumi mənafeyi daha ön planda görmək və s. müasir dastanlarımızı “Dədə Qorqud” boyları ilə uzlaşdırır, bir-birinə bağlayır.

Bu dastanlardan xüsusilə Aşiq Alının, Dədə Ələsgərin, Aşiq Şəmşirin adları ilə bağlı olan nümunələr həm “Dədə Qorqud”la səsleşmək baxımından, həm bədii-poetik cəhətdən daha mükəmməl, daha yüksək dəyərləndirilməyə layiq olanlardır desək, yanlışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında diqqətçəkən əlavə bir neçə məqamı da XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanları ilə müqayisə etməyi məqsəduyğun bilirik. Qeyd edildiyi kimi, müasir dastanlara, eləcə də klassik eşq dastanlarına nisbətən boylarda qadının mərtəbəsi daha ucadır, o, ictimai və hərbi məsələlərdə daha fəaldır, gözəçarpanıdır. Həm də burada qıza, qadına məhəbbət təkcə sevgili kimi ünvanlanmaqla məhdudlaşmır. O, ilk növbədə, həyatın başlanğıcı – ana kimi, bacı kimi də, necə deyirlər, bir könlüdən min könlü sevilir, əzizlənir, müqəddəs və uca tutulur. Təsadüfi deyil ki, Beyrək əsirlikdən qayıdırkən öncə bir-bir bacıları ilə qarşılaşdırılır, onların dialoqları verilir. Bu səhnələr, bir növ, epizodiklikdən çıxmış, aktualıq kəsb edən məqamlar kimi təqdim edilir. Yaxud, “Dirsə xan oğlu Buğac boyu”nda Dirsə xanın arvadının fəallığını, fədakarlığını, ərinə sədaqətini, ən dəhşətli günahını belə ağılaşmaz genişrəkliklə bağışlaya bilməsini, oğluna sonsuz sevgisini, oğlunun onun bir sözünü iki etməsini misal göstərmək olar. Bu boyda atası tərəfindən oxla kürəyindən vurulmuş oğlunu Qazlıq dağında yaralı halda tapan ana onun

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yarasını, əfsanəvi Xızır İlyasın buyurduğu kimi, dağ çiçəyi və öz südü ilə sağaldır və sonra bir gün Dirsə xanın ətrafındakı 40 “igidin” xəyanətkarlığı nəticəsində dustaq olduğunu bilərkən oğluna üz tutub deyir:

– Görürsən nələr oldu, ay oğul? Sərt qayalar tərپənmədən yer ayrıldı, eldə yağı (düşməni) yox ikən sənin atanın üstünə gəldilər. O qırx namərd atanı tutdular, əllərini arxasında bağladılar, boynuna sicim saldılar, kafirlər elinə apardılar. Oğul, yerindən qalx, qırx igidinlə birlikdə gedin, atanı o qırx namərdin əlindən xilas edin. Gedin, oğul! Atan sənə qıydı, sən atana qıyma!” [Kitabi-Dədə Qorqud, 1999: 20]. Göründüyü kimi, bu ibrətamiz səhnə qadın sevgisinin ən yüksək təntənəsini ifadə eləyir. Həm də Dirsə xanın arvadının boyda olduqca fəal təsvir olunması qədim oğuznaməni istər klassik, istərsə də müasir məhəbbət dastanlarından xeyli fərqləndirir.

Sözügedən boyda yuxuda Xızır İlyasın gəlib xeyirxahlıq missiyasını yerinə yetirməsi, övladsızlıq məsələsi, nəzir-niyazla doğulma səhnələri isə, fikrimizcə, bu cür inancların köklərinin İslamdan çox-çox qədimlərə gedib çıxdığından xəbər verir: “Oğlan yerə yıxıldıqda boz atlı, yaşıl donlu Xızır İlyas onun yanında hazır oldu, əli ilə üç dəfə yarasını sığadı, – Oğlan, qorxma, bu yarıdan sənə ölüm yoxdur, – dedi. – Dağ çiçəyi ilə ana südü sənin yarana məlhəmdir, – söyləyib, yox oldu” [Kitabi-Dədə Qorqud, 1999: 18].

Müasir dastanlarda təsadüf olunmayan, ya da çox az rast gəlinən bir sıra digər dəyərləri, inanc və adətləri də göstərmək olar ki, onlar “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarını XX əsr məhəbbət dastanlarından daha çox klassik eşq dastanları ilə uzlaşdırır. Onların ən önəmlilərindən biri çoxarvadlılıq məsələsidir. İlk baxışdan bizə elə görünə bilər ki, çoxarvadlılıq yalnız islami dəyərlər sisteminə aiddir. Lakin ən uzaq tarixi keçmişlərə diqqətlə səyahət etsək, görərik ki, bu adət eyni zamanda əski türk mədəniyyətinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. İslam dininə də buradan adlanmışdır. Tarixi “Kitabi-Dədə Qorqud”dan daha qədim olan “Oğuz Xaqan” dastanında da bu ənənə mövcuddur. Oğuz əvvəl göydən düşən işığın içindəki qızla evlənib, Gün, Ay, Ulduz adlı övladlar dünyaya gətirəndən sonra, yenidən su içindəki ağacın koğuşunda gördüyü qızı da alır və ondan Göy, Dağ, Dənir adlı övladlar dünyaya gətirir. Digər tərəfdənsə, türk kişisinin daim at belində səfərlərdə, vuruşlarda, istilalarda olması, fizioloji baxımdan yüksək temperamentliliyi, təbiətə daha çox qadına meyilliliyi milli mənlilik şüurunun oyanması zamanında mövcud olan çoxarvadlılıq ənənəsinin sonrakı dövrlərdə də qorunub-saxlanmasını labüd emişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, çağdaş zamanımızda belə Azərbaycan türklərində qadının ərinin başqa qadınla ona xəyanət etməsinə, evlənməsinə normal yanaşma psixologiyası qalmaqda, davam etməkdədir.

İslam dininin özündən əvvəlki mədəniyyətlərin təkmilləşdirilib yeni konsepsiya halına gətirilmiş məcmusu olduğunu nəzərə alsaq, çoxarvadlılığın “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına İslam dinindən deyil, İslama əski türk mədəniyyətindən daxil olduğu qənaətinə gələ bilərik. Digər tərəfdənsə, “Dədə Qorqud”da rast gəldiyimiz çoxarvadlılıq səhnələri qətiyyənlə əsərə sonradan daxil olmuş çalarlar, necə dəyərlər, yamaq xarakteri daşımır, boyların “canından-qanından” rişələni, süjetin özəyindən qaynaqlanır. “Bayburanın oğlu Bamsı Beyrək boyu”na diqqət etsək, buna əmin olarıq: “Məgər kafir bəyinün bir biki qızı vardı (Beyrəyi sevər idi). Hər gün Beyrəyi görməyə gəlirdi. Ol gün yenə görməyə gəldi. Baxdı, gördü Beyrək səxt olmuş.

Qız aydır:

– Neçin səxtsən, xanım yigit?! Gəldiyimcə səni şən görərdim. Gülərdin, oynardın. Şimdi noldun? – dedi.

Beyrək aydır:

– Necə səxt olmayayım? On altı ildir ki, (sənin) babanın dustağıyam. Ataya, anaya, qovuma, qardaşa həsrətəm və həm bir qara gözlü yavuqlum vardı. Yalançı oğlu Yalincıq derlər bir kişi vardı. Varmış yalan söyləmiş. Məni öldü demiş. Qız ona varar olmuş, – dedi.

Böylə degəc qız Beyrəyi aşığılamışdı, aydır:

– Əgər səni hasardan aşağı orğanla sallandıracaq olursam, babana, anana sağlıqla varacaq olursan, məni bunda (n) gəlib halallığa (qəbul edib) alırmısən? – dedi.

Beyrək and içdi:

– Qılincıma doğranayım! Oxuma sancılayım! Yer kimi kərtileyim! Torpaq kimi sovrulayım! Sağlıqla varacaq olursam Oğuz, gəlib səni halallığa almaz isəm, – dedi” [Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, 1987: 68]

Düzdü, boyun sonunda artıq sağ-salamat gəlib Oğuz çıxmış, yavuqlusunu başqasına getməkdən xilas etmiş Beyrək və Oğuz igidləri atlanıb kafirlərə hücum edirlər, onları məğlub eləyib, qələbə çalırlar, lakin Beyrəyin andına sadiq qalıb, kafir qızını alması səhnəsi verilmir. Fəqət məntiqlə düşünəndə boy qəhrəmanının andını pozması, verdiyi sözü tutmaması mümkünsüz olur. Demək, boyda yeri görünən həmin səhnə sonradan təhrifə, ixtisara məruz qalmışdır. Bu fikrin ağılabatanlığını həmin boyun sonunda

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

verilən aşağıdakı bircə cümlə də təsdiq edir: “Quşun ala qatını, qumaşın arusunu, qızın göyçəyini, doq-quzlaşma çırخاب çuxa xanlar xanı Bayındır xana pənc-yek çıxardılar” [Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, 1987: 80]. Göründüyü kimi, hücum zamanı girov götürülmüş düşmən qızlarından da əslində ailəli, yaşlı-başlı bir qoca olan Bayındır xana sovqat ayrılır. Unutmaq olmaz ki, insanın süni keyfiyyətləri üzərində qurulmuş sovet hakimiyyəti, kommunist ideologiyası millətlərin milli mənlük şüurunu məhv etməklə bir sıra adət-ənənələrlə yanaşı, çoxarvadlılığa da qadağa qoymuşdu. Odur ki, sözügedən boyun sonundakı Beyrəyin andına sadıq qalaraq kafir qızını ikinci arvad olaraq alması səhnəsinin də siyasi ideologiya tərəfindən təcavüzə məruz qalması heç bir şübhə doğurmur. Lakin müasir məhəbbət dastanlarımızda çoxarvadlılıq məqbul sayılmır. Məqsədi, məramı yalnız öz sevgilisinə qovuşmaq olan aşiq obrazları (“Şəmşir və Sənubər”də Şəmşir, “Tarlaçı qız”da Həsən Pərvanə, “Aşiq Alının Türkiyə səfəri”ndə Alı və b.) qarşılarına çıxan, hətta onlara vurulub eşq elan eləyən qızlara, necə deyərlər, heç gözlərinin ucu ilə də baxmırlar. Fikrimizi əsaslandırmaq üçün bir daha “Aşiq Alının Türkiyə səfəri”ndən nümunəyə diqqət yetirək. Dastanda Əsmər xanım adlı bir dünya gözəli deyişmədə onu məğlub edən Alıya bərk vurulur. “Məni də alıb öz elinə-obana apar”, – deyə yalvarır. Lakin “Aşiq Alı baxıf gördü ki, Əsmər xanımın fikri ayrıdı. Öz-özünə fikirşədi ki, bu nə qədər gözəl olsa da, mənim öz istəklim, öz elim, öz ovam var. Camahat mana nə deyər? Hamı dədəmin goruna söyməzmi?!” [Aşiq Alı, 2006: 172]. Demək, XIX-XX əsrlərdən xristianlığın təsiri nəticəsində oğuz nəslindən olan Azərbaycan türkcəsində də çoxarvadlılıq eyib sayılmağa, qınaq obyektinə çevrilməyə başlayır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da, eləcə də digər orta əsrlərdə yaranan qəhrəmanlıq və eşq dastanlarımızda isə bu məsələyə belə bir qınağın mövcudluğu hiss olunmur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının bir sıra özünəməxsusluqları ilə yanaşı, bu qədim oğuznamədə tərbiyəvi əhəmiyyətli ailə-əxlaq məsələləri, ibrətamiz səhnələr diqqəti xüsusilə cəlb edir. Məsələn, igid bəy oğlunun evlənmək üçün qız seçməsi, həmin qızda hansı keyfiyyət və bacarıqları arzulaması, daha doğrusu, bunları bir tələb kimi irəli sürməsi olduqca ibrətamizdir, maraqlıdır və eyni zamanda istər klassik eşq, istərsə də müasir məhəbbət dastanlarından fərqlənir. Ümumiyyətlə, “Dədə Qorqud” boylarında kişidən də, qadındən də eyni keyfiyyətlər tələb olunur. Türkün yaşam tərzinə uyğun gəlməyən tənbellik, çox yatmaq, sübh tezdən durub atlanmamaq, əl-üzünü yummaq, qonşuları gəzib-dolanmaq, çox danışmaq və bu kimi digər mənfi cəhətlər oğuz igidinin evlənəcəyi qızda qətiyyətlə olmamalıdır. Qadın ərindən qabaq yuxudan durub əl-üzünü yumalı, çay-çörək hazırlamalı, xırda-para vacib ev işlərini əri yuxudan oyanınca görüb qurtarmalı, atlanmağa hazır olmalıdır. Qoçaqlıqda, cəsurluqda, qılınc çalmaqda, ox atmaqda, at çapmaqda, baş kəsməkdə, savaşımaqda ərinə uyğun gəlməlidir. “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”na nəzər salsaq, bunları aydın görürük.

Belə ki, Qanturalı evlənəcəyi qızda arzuladığı ən başlıca keyfiyyətləri aşağıdakı kimi sadalayır:

– “Baba, mən yerimdən durmadan ol durmuş ola. Mən qaraqoç atıma minmədən ol minmiş ola. Mən qanlı kafir elinə varmadan ol varmış, mənə baş gətirmiş ola” [Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, 1987: 104].

Göründüyü kimi, burada gözəllik, incəlik, zəriflik arxa planda dayanır. Qoyulan əsas tələblər qoçaqlıq, çeviklik, mərdlik, cəsurluqdur. Hətta sevginin özü belə ilkin mərhələdə ön plana çıxmır. Sadəcə, qəti bir əminlik var ki, tələb olunan keyfiyyətləri özündə cəmləşdirmiş istənilən qızın çirkin, xoşa gəlməyən olması mümkün deyil. O, hökmən xarici görünüşcə də gözəl olur və igid onu tapınca şəksiz-şübhəsiz vurulur, sevir, aşiq olur.

Sözügedən boyda igidin qızı axtarıb tapmaq üçün uzaq səfərə çıxması, ellər-ölkələr dolaşması, onu almaq üçün qoyulan şərtləri yerinə yetirib həyatını təhlükəyə ataraq sınaqlardan keçməsi, bir növ, klassik eşq dastanlarının buta almış aşiq qəhrəmanlarının başlarına gələnləri xatırladır. Lakin ikincilərdən fərqli olaraq birincilərin güvəndikləri, tapındıqları yeganə fəvqəltəbii qüvvə, güc mənbəyi uca Tanrıdır. Oğuz igidləri dara düşəndə onların dadına Ağaları (hər hansısa islam müqəddəsi) çataraq, həyatlarını, necə deyərlər, özlərinə əziyyət vermədən “asan üsul”la xilas etmirlər. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının qəhrəmanları sevgi, daha doğrusu, ən yaxşı qız almaq uğrunda imtahanlardan, ən çətin sınaqlardan yalnız özləri Tanrının onlara verdiyi cəsarət, igidlik, bacarıq, qoçaqlıq, çeviklik, güc nəticəsində sağ-salamat, alnıaçıq çıxa bilir və həmişə də vüsala çatır, arzuladıqları qızı alırlar. Daha burada nakam sevgi-filan yoxdur. Çünki türkün təbiətində acizlik mövcud deyil. Türk Uca Tanrının köməyi ilə nəyi istəsə, əldə etməyi bacarır. Lakin klassik eşq dastanlarında olduğu kimi, son dövrlərdə yaranan XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarında da nakam sevgilərə rast gəlirik. “Ələsgərlə Səhnəbani”, “Əyyub və Sənəm” kimi müasir dastanları buna misal göstərə bilərik. Məsələn, “Əyyub və Sənəm”in sonluğuna nəzər salsaq, görürük ki, buradakı hadisələr “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarındakı hadisələrdən daha çox real həyatla səsləşir. Sevgidə problem də sırf həyatla səsləşir. Həyatda isə hər şey həmişə arzulanan sonluqla nəticələnir. Düzdü, burada Əyyub Sənəmi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

nə yuxuda görür, buta alıb, səfərə çıxır, nə də sevgisi yolunda ağır imtahanlardan, çətin sınaqlardan keçmək, əzablara, işgəncələrə məruz qalmaq zorundadır, sadəcə, valideynləri qızlarının istəyinə məhəl qoymadan oğlanı bəyənmişlər. Elçilər qapıdan əliboş qayıdırlar. Valideynlər münasib bildikləri başqa oğlana xəbər göndərirlər ki, təcili qızı qaçırsınlar. Əyyub bu bəd xəbəri eşidəndə özünü itirir. Donub qalır. Yerindən tərpənə bilmir. Oğuz igidliyi, qeyri-adi, fantastik şücaət Əyyubda, eləcə də digər müasir məhəbbət dastanı qəhrəmanlarında mövcud deyil. Odur ki, ona həkim çağırırlar. Qaçırılan “Sənəmin ağzını isə oğlanın dostu əli ilə tutmuşdu. Maşın sürətlə hərəkət edir, qız vurnuxur, qurtulmaq üçün çabalayırdı...

...Maşın Araz çayının yaxın sahili ilə gedirdi. Sənəm qızın (oğlanın bacısının – C.Ç.) qulağına nəşə pıçıldadı. Heydər bacısı maşını saxlatdırdı. Sənəmlə maşından düşdülər. Sənəm qıza astadan nəşə deyib, kolların arxasına keçdi...

Xeyli vaxt keçdi, Sənəm gəlmədi. Qız qaçıranlar darıxdı. Heydər bacısına dedi:

– Bacı, bəlkə utanır, get gətir.

Qız kolluğa keçib Sənəmin özünü yox, paltarını görərk qışqırdı:

– Tez gəl, Sənəm özünü çaya atıb.

Qız qaçıranlar sahil boyu ora-bura vurnuxur, Araz qıjıltı ilə axırdı. Hava işıqlanmaq üzrə idi. Sənəm məhəbbəti yolunda özünü Araz çayına atıb həlak eləmişdi” [Əyyub və Sənəm dastanı, 2015: 224].

Müasir dastanların real həyat detalları ilə daha zənginliyi, buradakı sevgilərin, sevgi sonluqlarının həyatiliyi həm də dövrün, zamanın tələbi kimi meydana çıxır. Yəni müasir insanların – dinləyici auditoriyasının zəngin informasiyaya malik olması onların qeyri-adi şisirtmələrə, fantastik macərələrə heyretlənmək qabiliyyətini olduqca aşağı salmışdır. Odur ki, çağdaş dastan yaradıcısından daha yüksək sənətkarlıq məharəti tələb olunur. Orta əsrlərin, “Dədə Qorqud” zamanı insanların heyretlənmək qabiliyyəti yüksək olduğundan o dövrdə bir sıra qeyri-adi şisirtmələrə tələbat olmuşdur.

Son olaraq onu demək vacibdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları özündən əvvəlki qədim oğuznamələrdən gələn bir sıra ənənələri özündə qoruyub saxladığı kimi, XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanları da orta əsrlərin klassik eşq dastanlarının müasir tipli davamı, xələfləri olmaqla yanaşı, öz bətnlərində “Dədə Qorqud” boylarından gəlmə bəzi uyğunluq çalarları daşıyır. Qədim ozan sənəti ilə aşiq sənətinin sırf bir-birinin davamı olmamasına baxmayaraq, birincinin ikinciyə xeyli təsiri olduğunu nəzərə alsaq, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bir sıra boylarındakı məhəbbət motivləri ilə müasir məhəbbət dastanlarımızdakı bəzi uyğunluqların da mövcudluğuna heç bir şəkk-şübhəmiz qalmaz.

Sonuç. Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bir sıra məhəbbət motivləri ilə XX əsrdə yaranan məhəbbət dastanlarının müqayisəli təhlili aparılaraq, bir sıra oxşar və fərqli cəhətlər diqqət mərkəzinə çəkilir. Yeni dastanlarla Dədə Qorquddakı məhəbbət motivləri arasında bir sıra ümumi xarakter uyğunluqları, varislik əlaqəsində bir sıra elementlər araşdırılır. Məqalədə klassik eşq dastanlarımızla müqayisədə XX əsr məhəbbət dastanlarımızın reyali həyatı sevgiyə söykənmək, dini-mistik anlayışlardan xeyli yan ötmək və s. baxımdan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bir sıra məhəbbət motivləri ilə daha çox səsleşməsi qənaətinə gəlinir.

QAYNAQLAR

1. Abbasov İ. (1987). Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri, kitaba müqəddimə. Bakı, Yazıçı
2. Aşiq Alı. (2006). Əsərləri. Bakı, Avrasiya press
3. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. (1987). Bakı, Yazıçı
4. Əyyub və Sənəm dastanı. (2015) Bakı, “Milli Zəka” jurnalının redaksiyası
5. Kitabi-Dədə Qorqud. (1999). Bakı, Yeni Nəşrlər Evi
6. Namazov Q. (2000). Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı, Səda
7. Türkün qızıl kitabı. (1992). Bakı, Yazıçı
8. Xəlilli X. (2015). Türk mənəviyyatı tarixində “Oğuz Xaqan” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları. Bakı, Elm və təhsil

Jemile Chichek (İsbandiyarova)

THE MODERN LOVE EPOSES ON THE PARALEL OF LOVE MOTIVES OF “DEDE GORGUD”

Summary

In the article the comparative analysis of love motives in the eposes “Kitabi-Dede Gorgud” with the Azerbaijan love eposes of the 20th century is carried out. On the paralel of “Dede Gorgud” love

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

motives the modern love eposes are investigated. The examples about the continuation of the tradition creating epos by our nation from the ancient times are shown. Giving the quotations from the valuable thoughts and ideas of the outstanding scientists and investigators about the given theme are explained. It is also mentioned that generally the tradition of creation the epos is the constituent part of the ancient common Turkic culture, the artistic mentality. In general it was considered advisable to look through the ancient history, the life style in those historical periods, the common cultural examples created together, the artistic thinking, the mutual relation, the struggle and the conflicts of Turkic nations. Paying attention to the common Turkic eposes till the "Kitabi-Dede Gorgud" some special advantages are analyzed. Different parts (such as "Baybura's son Bamsi Beyrek", "Dukha Goja oglu Deli Domrul" and etc.) are studied especially. Alike and different points of the love motives in the parts and in Azerbaijan love eposes of the 20th century are investigated. From the ancient times the continuation of inheritance relation of our nation in the creation of epos, meeting of some signs of "Dede Gorgud" parts in the new period love eposes are estimated. The alike and different points between the eposes "Ashug Ali's visit to Turkey" and "Baybura's son Bamsi Beyrek" are compared. As a result it is also mentioned that the main point connecting the eposes "Dede Gorgud" and Azerbaijan love eposes of the 20th century to each other is the real love, the vital love. Though one can meet some mystic-gnosis values very rarely in "Kitabi-Dede Gorgud", some romantical, fantastical meanings are observed in these parts and are explained with the neat arguments.

Key words: epos, Dede Gorgud, modern, love, classical, Turkic, Oghuz, Beyrek, Domrul, Banichichek,

Джамиля Чичек (Исбандиярова) **СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ЛЮБОВНЫХ МОТИВОВ «КНИГИ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» С АЗЕРБАЙДЖАНСКИМИ ЛЮБОВНЫМИ ДАСТАНАМИ XX ВЕКА**

Резюме

В статье ведется сравнительный анализ любовных мотивов между эпосом «Китаби-Деде Коркут» (Книга моего деда Коркута) и азербайджанскими любовными сказаниями XX века. Изучаются современные любовные сказания на параллелях любовных мотивов «Деде Коркут». Приводятся примеры о продолжении традиции нашего народа создавать сказания, начавшейся формироваться еще с самых древних времен, до наших дней. Обозревается цитатами из ценных помыслов и соображений, по поводу данной темы, предыдущих ученых и исследователей. Подчеркивается, что, вообще, традиция создания сказания неотъемлемая составная часть древнетюркской культуры и его художественного мышления. В целом, сочлось целесообразным обратить внимание на древнюю историю тюркских народов, на образ жизни того исторического периода, на совместно созданные культурные образцы, художественную мысль, взаимоотношения, их борьбу и конфликты. Обратив внимание на общетюркские сказания созданные до «Деде Коркут», анализируются ряд достоинств данного эпоса. Особо останавливается над отдельными сказаниями (песнями): («Сказание (песня) о сыне Байбуры Бамсы Бейрек», «Сказание (песня) Дели Домрула – сына Духа Ходжи» и др.). Приводится в центр вниманию схожие и отличительные моменты азербайджанских любовных сказаний XX века с любовными мотивами в сказаниях (песнях) эпоса. Оценивается то, что начиная с самых древних времен и до наших дней наследственная связь в традиции создании сказания нашего народа не полностью оборвалась и то, что в ряде любовных дастанов новой эры встречаются следы сказаний (песен) «Деде Коркут». Сравниваются сходства и различия между сказаниями (песнями) "Поход ашуга Алы в Турцию" и "Сын Бейбуры Бамсы Бейрек". Приводится к выводу, что одной из знаменательных особенностей сближающих друг к другу, тесно связывающих друг с другом сказания (песни) «Деде Коркут» и любовных дастанов XX века является реальная любовь в каждой из них. Излагаются вескими доводами и не упускается из виду наблюдение в сказаниях «Китаби-Деде Коркут» романтических ближе к фантастике оттенков и не упускаются из виду ряд суфийско-мистических ценностей, часто встречающихся в классических любовных сказаниях средневековья.

Ключевые слова: эпос, Деде Коркут, современный, любовь, классический, тюркский, огуз, Бейрек, Домрул, Банычичек

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Elçin Qaliboğlu (İmaməliyev)
AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi
e-mail: elcin.galiboglu@gmail.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA YARADILIŞ MİFOLOGEMİ

Özət

Türk mifologiyasını yaşadan bədii mətnlərdə, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında türkün yaradılış konsepsiyası yaşamaqdadır. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi türkün dünyaya baxışının, ictimai şüurunun əsasında durmaqla onu tarixin bütün çağlarında yaradıcı insana çevirmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da əski oğuzların yaradılış haqqında təsəvvürlərinin izləri ilə rastlaşırıq. Dədə Qorqud dastanının əsas aparıcı siması, mahiyyətə gedişatın yaradıcısıdır. İnsanlara aid olan yaradılışa Buğacın ölüb-dirilməsini, Beyrəyin, Baniçiçəyin, Təpəgözün doğulmasını misal göstərmək mümkündür.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, yaradılış, mifologem, ölmək-dirilmək, advermə, Buğac, Beyrək, Baniçiçək, Təpəgöz

Xalqımızın qədimliyini, ruhunu bütün çalarlarıyla özündə yaşadan “Kitabi-Dədə Qorqud” mahiyyət etibarilə ləyaqət dastanımızdır. Yüzlər ötəcək, dastan özünün bənzərsizliyini və əvəzedilməzlik statusunu daim saxlayacaq. Mərhum prof. Y.Qarayevin təbirincə desək: “Min üç yüz ildir ki, Qorqud xalqın qan və gen yaddaşı kimi yaşayır və özündən əvvəlki min üç yüz ilin də bədii və genetik arxetipini hər sətirində, hər sözündə yaşadır. Üstəlik, növbəti, min üç yüz il üçün də ən sabit, etibarlı, mənəvi-əxlaqi kodlar və genlər yenə bu «ana kitabın» bətnində və ruhunda qorunub saxlanır” (15, 3-18).

Dastanda ilk növbədə yaradılış əsas diqqəti çəkən məsələlərdəndir. Türk mifologiyasını yaşadan bədii mətnlərdə, eləcə də “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında türkün yaradılış konsepsiyası yaşamaqdadır. Türk yaradılış mifi kosmoqonik konsepsiya kimi türkün dünyaya baxışının, ictimai şüurunun əsasında durmaqla onu tarixin bütün çağlarında yaradıcı insana çevirmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında əski oğuzların yaradılış haqqında təsəvvürlərinin izləri ilə rastlaşırıq. Yaradılış hadisəsi Dədə Qorqud dünyasının, ruhunun bənzərsizliyini, özünəməxsusluğunu sübut edir. Əcdadlarımızın təsəvvüründə, təxəyyülündə insanın yaranması, var olması, ölüb-dirilməsi zəngin mifoloji çalarlarla mənalandırılır, bununla da ulusal duyumun məhək daşına çevrilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” ilk növbədə türkün dastan təfəkkürünün zəngin yaradıcılıq imkanlarının canlı, yetkin təsdiqi kimi diqqəti çəkir. Burada yaradılış mifologeminin, ümumiyyətlə, mif yaddaşının bərpası çoxqatlı intuisiya (bunu şübhəsiz, düşüncə və yazı kontekstində mifoloji fəhm də saymaq olar) mərhələlərindən keçir ki, sonda müəyyən davamlı sonuca (nəticəyə) varmaq mümkün olur. Prof. N.Cəfərov yazır: “Epos”, sadəcə, dastan deyil, müxtəlif süjetlər, motivlər verən, mənsub olduğu xalqın ictimai-estetik təfəkkürünü bütövlükdə ifadə edən möhtəşəm dastan-potensiyadır. Onu tam halında bərpa etmək mümkün deyil, mövcud mənbələr əsasında yalnız təsəvvür etmək mümkündür ki, həmin təsəvvür ideya-estetik, poetxnoloji, linqvistik və s. komponentlərin üzvi vəhdətindən ibarətdir” (6, 12).

Anarın yanaşmasında isə “Kitabi-Dədə Qorqud” əcdadlarımızın dünyaduyumunun Ana kitabı kimi mənalandırılır: “Belə kitab xalqın mənliliyini, mənşəyini və məskəni təsdiq edir, keçmişini və gələcəyini müəyyənləşdirir, özlüyünü, bənzərsizliyini, fəlsəfi və əxlaqi baxışlarını, dünyagörüşünü və dünyaduyumunu, etik və estetik dəyərlərini göstərir, xasiyyətinin, məcazının, davranışının ən incə psixoloji çalarlarını açır... Azərbaycan xalqının şah əsəri, Ana kitabı Dədə Qorqud dastanıdır” (1, 4-10).

Müxtəlif fikirlərdən görüldüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”da birbaşa xalqı yaddaşımızla səsleşən, tarixən ulusal yaddaşımızın hər sahəsinə şamil oluna bilən nəsnələr var. Burada ayrıca olaraq yaradılış məsələsinin araşdırılması dastan təfəkküründə yaşayan əcdad davranışlarının sistemli, özünəməxsus inanlı, yetkin dünyaduyumlu, sonrakı yaşama mistik güc, yenilməz ruh verən davranışlar kompleksi kimi diqqəti çəkməsindən irəli gəlir.

Oğuz düşüncəsinin məhsulu olan “Kitabi-Dədə Qorqud”un özünəməxsusluğu – o çağkı yaşamın (həyatın) demək olar, hər bir məqamı ilə bağlı bilgi verməsi ona olan marağı həmişə diri, canlı saxlayır. Dastandakı türk yaradılış konsepsiyasının izlərinin bərpası bu qəbildəndir. Seyfəddin Rzasoyun təbirincə desək, oğuzlar türk etnosunun qolu kimi başqa türk xalqlarından aydın bilinən

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

diferensial əlamətləri ilə fərqlənmişlər. Oğuz mifini türk mifologiyasının müstəqil etnokosmik təzahürü kimi bərpa etməyə imkan verən elmi-metodoloji bünövrədir (20, 63).

“Dədə Qorqud” dastanının əsas aparıcı simasıdır, mahiyyətə gedişatın yaradıcısıdır (12). Onun hər şeydən xəbərdarlığı, hətta hadisələrin gedişini əvvəlcədən görməsi ulu ozanın şəxsinə xalqın mifoloji duyumunun gücündən xəbər verir. İlk baxışda dastan yaradıcısı kimi diqqəti cəlb edən Dədə Qorqud xalqın ruhunun nəinki qoruyucusu, ümumiyyətlə, yaradıcısıdır; o, hər şeydən öncə Adverəndir: bu, dastan düşüncəsində gerçəkləşən, oğuz türkünün yaradılış funksiyasının özülünü təşkil edən mühüm amildir. Ona görə ki, əslində hər şey advermədən başlayır. Burada advermə (adlanma) mifoloji düşüncədə yaradılışın başlanğıcı olmaqla yanaşı, həm də davamının əsası, yaşamda (həyatda) nə varsa, mövcudluğunun nədəni (səbəbi), inkişafı, yetkin təsdiqidir.

Məqalədə insanlara aid olan yaradılış mifologemini (Buğacın yenidən ölüb-dirilməsi, Beyrəyin doğulması, Banıçiçəyin doğulması, Təpəgözün doğulması və s.) tədqiqi qarşıya qoyulduğundan ilk növbədə advermə anlayışının mahiyyətinə diqqət yetirək.

Füzuli Bayat yazır ki, KDQ boylarında Dədə Qorqudun advermə səlahiyyəti hərtərəfli motivasiya edilmişdir. KDQ-də advermə baş kəsib, qan tökməklə ilişgili şəkildə təqdim olunur. Bu advermə uşaqlıq dövründən gənclik dövrünə keçidin bədii əks-sədasıdır. Eyni aktın Altay-Sayan xalqlarının dastanlarında, özbək, qazax, qırğız folklorunda, bütün türk nağıllarında təkrarlanması bunun etnoqrafik baxımdan gənc döyüşçü cərgəsinə qəbul mərasiminin qalığı kimi yozulmağına imkan verir. Belə mərasimdə gənc döyüşçüyə adla yanaşı at, qılınc və kəmər də verirdilər. Bu funksiyanı ağsaqqal döyüşçü, tayfanın başçısı, ağ şaman və b. hörmətli adamlar yerinə yetirirdilər. Şor dastanlarında qəhrəman özü adsız yaşamaq istəmədiyindən, bir kasa qımızla uca dağ başına çıxıb ona ad verilməsini tələb edir. Naməlum bir qoca qəhrəmanın əlindən qımız alıb içir və ona adını, atını və atının rəngini verir” (3, 9).

Buradan advermə aktının müəyyənlik statusu daşdığı ortadadır. Müqayisələr göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı advermə ilə burada haqqında danışılan advermə ənənəsi arasında müəyyən oxşarlıqlar mövcuddur. Şor dastanlarında qəhrəmanın ad almaq üçün rituala uyğun hərəkət etməsi onun əslində yeni dövərdə doğuluşu, deməli, yaradılışı deməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında biz yenidən doğulmanın – yaradılışın sözügedən mahiyyət üstə - Oğuz təfəkkürünün özünəməxsusluğundan gələn bənzərsiz çalarını görürük. Burada konkret obraz – Adverən Dədə Qorquddur. Onun sözü qanundur. Dədəlik statusunu özündə daşıyan Qorqudla zarafat etmək qətiyyətsiz olmaz. Burada Adalanın Adverənin qoyduğu ada yetməsi, onu doğrultması başlıca şərtidir. Adlanma – mahiyyətə doğuluş mifologemini adekvatdır. Deməli, Adalma – Yaradılış prosesi fərdin şəxsinə xalqın varolulumunun epos səviyyəsində təsdiqi, canlı yaşamıdır.

F.Bayatın təhlillərindən aydın olur ki, boylarda Dədə Qorqudun Oğuz igidlərindən üçünə ad qoyması heç də onun funksiyasının bununla bitdiyini göstərmir: “Dastan, sadəcə olaraq Dədə Qorqudun qoyduğu adlardan üçünü xatırladır. Çünki yuxarıdakı epik klişe Oğuz igidlərinin adlarının bu yolla alındığını sübut edir. Həm də dastandan görüldüyü kimi, Dədə Qorqudu ad qoyma mərasiminə xüsusi olaraq dəvət etməzlər, o, özü gəlib ad verir. Eyni ilə Şor dastanlarında, qırğız dastanı “Manas”da adverən ya cəmiyyətə kənardan gəlir, ya da ağ paltarlı şəxs olur” (3, 10-11).

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dədə Qorqudun advermə statusu geniş imkanlarla səciyyələnir: Dədə sözünün ilkinliyi, tərəddüdsüz qəbul edilənliyi, hökm lülüyü, Oğuz elinin ruhunu tam mənasıyla ifadə və təsdiqi, ağsaqqallıq rəmzi olması bu qəbildəndir. Dədə Qorqud ruhundan yaratdığı dünyasını cidd-cəhdlə qoruyur: onun öncəgöreliliyi (loğmanlığı), qeybdən xəbər verməsi, eləcə də ad qoyması, elçilik etməsi, qopuz çalması, boy boylaması, söz söyləməsi – hamısı yaradıcı (ilahi yaradılış xislətli) missiyasından irəli gəlir.

“Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu”nda oxuyuruq: “Çağırıldı, Dədəm Qorqud gəlir oldi. Oğlanı alıb babasına vardı. Dədəm Qorqud oğlanın babasına soylamış, görəlmiş, xanım, nə soylamış – aydır:

Hey Dirsə xan, bəglik vergil bu oğlana,
Taxt vergil, ərdəmlidir!
Boynı uzun bədəvi at vergil,
Binər olsun hünərlidir!
Ağayıldan tümən qoyun vergil bu oğlana,
Şişlik olsun, ərdəmlidir!
Qaytabandan qızıl dəvə vergil bu oğlana,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Yüklət olsun hünərlidir!
Altun başlu ban ev vergil bu oğlana,
Kölgə olsun, ərdəmlidir!
Çigin quşlu cübbə don vergil bu oğlana,
Geyər olsun, hünərlidir!

Bayındır xanın ağ meydanında bu oğlan cəng etmişdür.

Bir buğa öldürmüş sənin oğlun, adı Buğac olsun! Adını bən verdüm, yaşını Allah versün! – dedi” (13, 27-28).

Burada Dədə Qorqudun adverməsindən sonra o məqama kimi adsız olan Oğuz igidi Buğac adlanır. Buğamı yıxdığına görə Buğac adını alan igidin bundan sonrakı yaşamı – Dədənin öyğüsü (inamı) əsasında yaşamına bağlıdır. Doğuluş – var olmaqdır, Oğuz insanının şəxsinin təsdiqidir.

Ümumiyyətlə, “Kitabi-Dədə Qorqud”da adalma doğuluş (yaradılış) mahiyyətlidir.

Yuxarıda Buğacın adalması – doğuluşunu boydan izlədik. Buğac xəyanətlə üzləşib oxlanandan sonra ölüm təhlükəsi ilə üz-üzə qalır. Bu məqamda boyda Xızır Nəbi, Buğacın anası kimi obrazlar xilasedici funksiyasında çıxış edirlər. Buğac Xızır Nəbinin sözünü anasına yetirir, bu yaradan ona ölüm olmadığını bildirir.

“Oğlanın anası əmcəgin bir sıqdı, südi gəlmədi; iki sıqdı, 2 südi gəlmədi; üçüncüdə kəndüyə zərb eylədi, qatı doldu, 3 sıqdı südlə qan qarışıq gəldi. Dağ çiçəgiylə südi 4 oğlanın yarasına urdılar” (13, 33).

Bu məqamda Buğacın anasının oğlunu ölümdən xilas etməsi onu “ölən” Buğacın dirilmə aktının fəal iştirakçısı edir. Oğuz dünyasında atasının yaxın adamları tərəfindən xain adıyla damğalanan Buğac ölüm hökmünə məhkum edilir. Bu istək gerçəkləşir – Buğac “xəyanətinə” görə cəzalandırılır. Deməli, Oğuzun düzəni pozulur. Buğa ilə bağlı yaradılan pis təsəvvür (xain obrazı) onun gerçək ölüm təhlükəsindən, durumundan əvvəlki “ölümü”dür. Buğacın ana südü, dağ çiçəyi ilə sağalaraq dirilməsi, Oğuz dünyasının müqəddəsliyini, Dədə Qorqud dünyasında yalanla doğrunu ayırmaq ölçüsünün davamlığını göstərir. Bizcə, buradakı Xızır Nəbi obrazı Dədə Qorqud obrazının əvəzedicisi rolunda çıxış edir.

“Qızıl qoç” nağılında daşa dönmə motivini təhlil edən mifoloq-alim R.Əliyev bu qənaətə gəlir ki, buradakı ölüb-dirilmə ən qədim görüşlərdən sayılır... insanın əvvəlki halına qayıdışı təkzibolunmazdır” (8, 36).

Buğacın ölüb-dirilməsi ömrün, taleyin yenilənməsi, şərdən arınması kimi də anlaşıla bilər. Dədə Qorqud dünyasında fərdin günahdan, pisləkdən arınması, qəhrəmanın şəxsinə onun ilahilik, bənzərsizlik statusunu bərpa etməsi və ya yaratması bütövlükdə Oğuzun dünyasının bərpası demək olur.

F.Bayat isə Dədə Qorqudun adqoymasını belə dəyərləndirir: “Hər şeyə ad qoymaq Qorqudu demiürq – Tanrı oğlu səviyyəsinə qaldırır. Əslində hər şeyi bilən, müdrük, kultun aparıcısı Qorqud Ata funksiyası və daşdığı missiya baxımından Tanrı oğludur. Qorqudun Tanrı oğlu olması şaman dualarında açıq şəkildədirsə, əfsanə və KDQ boylarında işarə xarakterlidir” (3, 96).

Burada doğuluş – yaradılış aktının Oğuzun düzənini qoruyan kutsal (müqəddəs) bir prosesə, təsdiqə xidmət etdiyini görürük. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı yaradılış aktı, ümumiyyətlə, Oğuzun həyatının hər bir sahəsində gerçəkləşən münasibətlərin, davranışların ilahilik səviyyəsində təsdiqidir. İnsani münasibətlərin əsilliyi – insanların bir-birinə tərəddüdsüz inamıyla, bir-birinin yolunda ölümə getmək fədakarlığıyla, ailə müqəddəsliyinin qorunması inadıyla, sevginin yaradılış səviyyəsində dərkilə şərtlənir. Oğuzun - Dədə Qorqudun dünyasında hər şey yaradılışa (doğuluşa) – yəni yenidən doğulmaya, pisləklərdən arınmaya, insanlığa xidmət və onu təsdiq edir. Pis duyğulara, insansızlığa bu dünyada yer yoxdur.

Buradan mahiyyətə dastan təfəkküründə Oğuzun (Oğuzun şəxsinə Dədə Qorqudun – E.Q.İ.) qoruyuculuq funksiyası üzə çıxır. Dədə Qorqudun dünyasında insanın ilahiliyi – yaradıcılıq xislətinin bənzərsizliyi, əsilliyin adı qeyri-adilik səviyyəsində yaşanması insani münasibətlərin Oğuz düzənini yaradır. Bu münasibətlərin pozulması ölüm prosesini şərtləndirir, qaçılmazdır.

Oğuzun düzəninin pozulması isə Dədə Qorqudun dünya düzəninin pozulması deməkdir. Dədə Qorqud düzənin pozulmasından narahat olur. Bu prosesdə bəlli obrazların ölümdən qurtulması – münasibətlərin qurulması, düzənin bərpası, şərin xeyir üzərində qələbəsi kimi anlaşıla bilər.

Prof. Ə.Tanrıverdi yazır: “Kitabı oxumayan hər hansı bir normal məntiq sahibindən “Adını bən verdüm, yaşını allah versün” cümləsinin Dədə Qorqud, Qazan xan, Qaraca Çoban, Yalançı oğlu Yalancıq, Burla xatun və Qısırca yengə surətlərindən hansına aid olduğu soruşularsa, o, həmin andaca

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“dədə” sözünün semantik yükünə görə məhz Dədə Qorqudun adını çəkəcəkdir” (16, 14). Buradan belə bir əminlik yaranır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında hadisələrin başlanğıc yaradıcı statusu ilahiliklə yanaşı yaradıcı insanla (Dədə Qorqudla) bağlıdır. Dədə Qorqud türk düşüncəsinin yaradılış funksiyasını təmsil və icra edir, yönləndirir.

S.Rzasoy Oğuz mifində qam-ata paradigmasının semantik baxımdan dolu örnəyi Ata//Dədə Qorqud olduğu qənaətidədir. Onun fikrincə, Oğuz mifologiyasında Qorqud Ata ölməni və doğularaq dirilməni adla təsbit edir. Qorqud Atanın advermə funksiyası bütün hallarda doğuluşla bağlıdır. Bir şey doğulmasa, Dədə Qorqud ona ad verə bilməz. Bir şeyin ad alması üçün onun hökmən doğulması lazımdır. Yeni olan hər bir element oğuz kosmosuna yalnız doğularaq daxil ola bilər. Demək, advermə öz funksional semantikasına görə – yenidən doğulmadır. Qorqud Ata hər dəfə oğuz kosmosuna doğuluşla daxil olan yeni elementi, o cümlədən yeni boyu adlandırır. Qorqud Atanın bu funksiyası oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin bütün struktur səviyyələrini əhatə edir. O, təkcə statusartırma ritualından keçən subyektə yox, oğuz kosmosunun bütün ünsürlərini adlandırır: yeni doğulan bəy-igidə ad verdiyi kimi, yeni doğulan oğuz boyuna – «oğuznaməyə» ad verir. Dədə Qorqud hər boyun sonunda gəlib boy boylayır, soy soylayır və «bu oğuznamə filan bəyin olsun» deyir. Demək, bir boy doğulmayınca «Oğuz(namə)» adını ala bilmədiyini kimi, Dədə Qorqud da ona ad verməyincə, həmin boy//oğuznamə oğuz kosmosunda özünə yer tuta bilməzdi” (19, 335).

Maraqlı, orijinal qənaətdir. Yəni Qorqudun Dədəlik, Atalıq funksiyası birbaşa olaraq onun yaradıcı statusunun təsdiqi deməkdir. Bu yaradıcılıq qüdrətinin sınırsızlığını dastan boyunca müşahidə edirik.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı ilahi mənalandırma (obrazların doğuluşu-yaradılışı, təsvir bənzərsizliyi, Oğuz insanının məişətinin, yaşamının (həyatının) ifadəsi olması, düşməne (şərə) nifrət, xeyirə təşnəlik və s.) mahiyyətə yaradılış mifologemini canlı, yaşarı təsdiqidir. Dastanın bütün gedışı boyunca, demək olar, hər məqam, hər hadisə yaradılışın yeni-yeni çalarlarını gözümüzün önündə canlandırır.

Burada Oğuz-Türk insanının onu əhatə edən yaşamında hər şeyə Dədə Qorqudun yaratdığı münasibətlər ölçüsündən baxması dünyasını davamlı yaradılışı edir. Oğuz insanının türk xislətindən gələn biryolluq (arxadan vurmamaq – üz-üzə vuruşmaq, insana, əsilliyə inamda qırılmamaq, xəyanəti bağışlamamaq - bağışlaya bilməmək, ailə müqəddəsliyini uca saymaq, qədim türk adəti olan halallıq) xarakteri onun sifətidir.

S.Rzasoy dastanı ictimai yaşamın, çağının, Oğuz dünyasının qədim, bənzərsiz epoxal sistemi kimi nəzərdən keçirməklə yanaşı, həm də ona bütöv bir Oğuznamə ünvanı olaraq baxır: “Dədə Qorqud advermə mərasiminin – yeni statusda doğulan subyektin varlığını adla təsbit etmə ritualının başçısı kimi hər yeni boyun doğuluşunda iştirak edir. «Boy boylama» – boyun doğulması ritualıdır. Dilmizdəki «boylanmaq» sözü öz boyundan dikəlmək, öz boyundan yuxarı qalxmaq, çıxmaq mənasındadır. KDQ-də vahid «Oğuz kağan» boyu 12 dəfə ölüb-dirilir. Bu, onun 12 dəfə doğulması deməkdir. Burada «boy» Oğuz kağanın bədəni, sakral strukturunu bildirir” (19, 336).

Dastandan adı ayrıca şəkildə keçən Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək oğuz qəhrəmanlarından, Baybura bəyin oğlu, Salur Qazanın inaqıdır. Dədə Qorqudun ona ad verməsinin səbəbi budur: Bamsı ləqəbi daşıyan igid qəhrəmanlıq göstərdiyinə görə Dədə Qorquddan Beyrək adı alır. Dastandan oxuyuruq:

Ünüm anla, sözü dinlə, Baybörə bəg!
Allah Taala sana bir oğul vermiş, tuta versün!
Ağır sancaq götürəndə müsəlmanlar arxası olsun!
Qarşı yatan qara qarlı dağlardan aşar olsa,
Allah Taala sənə oğluna aşut versün!
Qanlı-qanlı sülaldən keçər olsa, keçit versün!
Qalabalıq kafirə girəndə
Allah Taala sənə oğluna fürsət versün!
Sən oğlunu “Bamsam” deyü oxşarsan;
Bunun adı Boz aygırlıq Bamsı Beyrək olsun!
Adını bən verdim, yaşını Allah versün! – dedi (13, 55).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda haqqında danışılan Oğuz bəylərindən olan Baybican bəyin qızı Bamsı Beyrəyin beşiklətməsi, həyat yoldaşdır. Dastandan oxuyuruq: “Qam Ğan oğlu xan Bayındır xanın məclisində Baybican bəg dəxi yerindən urudurdu, aydır: “Bəglər, mənim dəxi haqqıma bir dua eylən. Allah Taala mana da bir qız verə”, – dedi. Qalın Oğuz bəgləri əl qaldırdılar, dua eylədilər: “Allah Taala sana da bir qız verə”, – dedilər (13, 52).

Oğuz bəylərinin “alqışı alqış, qarğışı qarğış” olduğundan Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək, Baybörə bəyin oğlu Baybican bəyin qızı Banıçəçək doğulur. El arasında deyildi ki, bunların “torpağı bir yerdən götürülüb”. Oğuz bəylərinin dilək, istək birliyi, sevənlərin xarakter eyniliyi-birliyi, əsilliyə sədaqət, soyun (nəslin) başçısına sayğı, sevgi əsasında qurulan ailəçilik Beyrəklə Banıçəçəyin yaradılış aktının özülündə durur.

Maraqlıdır ki, Oğuz dünyasında qızlara doğulan kimi ad verilir. Ancaq oğlan yetkinlik yaşına çatdıqda mütləq hünər göstərməli, Dədə Qorqud ona ad qoymalıdır. Bundan sonra adlanan (əslində adıyla doğulan-yaradılan) şəxs ömrünü bu kökdə yaşamağa borcludur. Əslində dastan düşüncəsində kişi başlanğıcı əsasdır. Əgər kişi ruhən güclüdirsə, deməli, o, özü də yaradıcıdır – ailəsinin, elinin, Oğuz adlı dünyasının. “Kitabi – Dədə Qorqud”un yaradılış məntiqindən çıxan sonuc (nəticə) budur.

O.Ş.Gökyay yazır ki, beşiklətmə “ad eləmək” mənasında KDQ-nin dilində işlənən etnoqrafik bir anlayışdır. Bir-birinə çox yaxın olan və bir-birini çox sevən iki ailə körpələri beşikdə olan zaman söz alıb söz verir, uşaqları bir-birinə nişanlayırlar, beşiyi də sözlərinə şahid tuturlar. Türklərdə hələ çox qədim çağlardan nişanlanmanın başlanğıcı kimi var olan beşiklətmə (yavuqlu, nişanlı) adəti Azərbaycanda son dövrlərə qədər də yaşamaqda idi. Bir çox hallarda indi də rast gəlinir. Anadoluda isə bu günün özündə belə hətta nigah əvəzi sayılacaq qədər güclüdür” (11, 62).

Bir məqam da diqqəti çəkir: Beyrəyin, Banıçəçəyin ayrı-ayrılıqda yaradılışı – doğuluşu olduğu kimi, onların birgə doğuluşu – beşiklətməsi var. Dastandan oxuyuruq: “Qambörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda Bayındır xanın məclisində olan bəylərə “Baybican bəg aydır: “Bəglər, Allah-Təala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıq olun: mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşiklətmə yavuqlu olsun!”- dedi”.

Burada Beyrəklə Banıçəçəyin beşiklətməsinə bəylərin tanıq (şahid) olması maraqlı məqam kimi diqqəti çəkir. Ona görə ki, Oğuz bəyləri Oğuz dünyasının qorunması üçün məsuliyyət daşıyırlar.

Basatın doğuluşu: Basat Daş Oğuz bəyi, Aruzun kiçik oğlu, Qıyan Selciyin qardaşdır. Onu dastandan – adına bağlı “Basat Dəpəgözi öldürdüğü boy”dan Təpəgözü öldürən yenilməz qəhrəman kimi tanıyıırıq.

Dastandan: “...Bir gün Oğuz otururkən üstinə yağlı gəldi. Dün içində ürkdə, köçdi. Qaçub gedər-kən Aruz Qocanın oğlancığı düşmüş, bir aslan bulup götürmüş, bəsləmiş. Oğuz genə əyyamla gəlüb, yurdına qondi. Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdü”.

Basatın doğuluşu-yaranışı əcdad funksiyası ilə bağlıdır. Hər şeydən əvvəl boyun strukturu, məzmunu onun qədimliyini sübut edir. Başqa yandan buradakı inanclar – türkün ruhən bağlı olduğu tapınmış məqamlarını işarələyir.

Təpəgöz Basatdan kimliyini soruşarkən Basat ona cavabına diqqət edək:

...Anam adın sorar olsan – Qaba Ağac! Atam adın deirsən – Qağan Aslan! Mənim adım sorarsan, – Aruz oğlu Basatdır, – dedi (13, 132).

Burada Basatın soyunu Ağacla və Aslanla bağlaması əcdaddan soruq verməsidir: Basatın yaradılışını şərtləndirən əcdadın izləri bizə tam aydın olur. Mifologiyada, o cümlədən türk mifologiyasında ağac çox geniş yayılmış, mürəkkəb semantikaya malik obrazdır. Türk mifologiyasında ağacın kultlaşdırılması çox dərin köklərə malik inanclara bağlıdır. Ağacla bağlı bütün bu mifik təsəvvür, inanc, obraz və funksiyalar Azərbaycan əfsanələrində də izlərini saxlamışdır. Bunların hamısı bu və başqa şəkildə yaradılış mifinə bağlanır. R.Əliyev yazır ki, Azərbaycan əfsanələrində: ağac doğur; ağac doğulur (oddan); ağac ilk yaradıcı rolunda çıxış edir; ağac qoruyur; ağac şahidlik edir; qız ağaca, gülə, bə-növşəyə çevrilir; saç ağaca dönür (saçın günəş və ağacla əlaqəsi); ilan kol olur; oddan ağac doğulur; daraq ağaca çevrilir; ağac və su bir-biri ilə əlaqəli kultlardır; ağaclar səcdə edir; ağaclar pir funksiyasını daşıyır; ağac inisiyasiya ilə bağlıdır və s. (9, 94).

Türk yaradılış mifinin böyük bir qolu heyvanlar aləminin yaradılması ilə bağlıdır. Digər mifologiyalarda olduğu kimi, türk mifologiyasında da heyvan ipostası – şəkli, başlanğıcı çox qədimdir. Bu, ümumiyyətlə, heyvanların mifologiyadakı yeri və rolu ilə bağlıdır. R.Əlizadə yazır ki, xalqımızın

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

mifik düşüncə çağında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düşüncə təsəvvürlər sisteminə – kosmoloji dünya modelinə daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inamlar xüsusilə əcdad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır (10, 75).

Mifin öz dünya modeli var. Bu model üç qatdan: göy, yerüstü və yeraltı dünyalardan ibarətdir. Hər dünyanı işarələndirən, həmin dünyanın simvolu, obrazı, modeli kimi çıxış edən heyvanlar var. İnsanlar ilk əcdadı ən əvvəl heyvan görkəmində təsəvvür etmişlər. Bu heyvan əcdad daha sonra insan görkəmi qazanmışdır. Buradan görünür ki, mifologiyada əvvəlcə zoomorfizm hakim olmuş, antropomorfizm onun inkişafı kimi meydana gəlmişdir. Burada hətta bir faktı göstərmək də yerinə düşər ki, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında oğuzların ilk əcdadı Oğuz kağan öküz şəklində rəsm olunmuşdur (20, 15, 22).

Deməli, yaradılış mifologemi ilə bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud”da nəzərdən keçirdiyimiz məqamlar öz izlərini bu və ya başqa şəkildə folklorumuzun bu və ya başqa janrlarında qoruyub saxlayır. C.Bəy-dilinin yazdığı kimi “Mifoloji çağ türk düşüncəsində Boz qurd, işıq, dağ və ağac kimi rəmzi görüntülər vardı ki... Mifoloji motivləri daha çox qoruyub saxlayan arxaik Türk dastanları həmin düşüncənin izlərini yaşadır... KDQ-də Oğuzun Tanrı ilə bağlılığını qoruyub saxlayan tək varlıq kimi belə bir ilahi körpü timsalı bir də “kölgəlicə qaba ağac”dır (5, 316-318).

Seyfəddin Rzasoyun tədqiqatında “Gözdən doğulma” mifologemi ayrıca olaraq diqqəti çəkir. O, bu məsələ ilə bağlı ilk dəfə fikir söyləməklə Oğuz mifinin türk yaddaşında keçib gəldiyi inkişaf yolunu özünəməxsus şəkildə əsaslandırır: “Oğuz mifinin struktur dinamikasının ilkin və əsas elementlərindən olan “gözdən doğulma” mifologemi Oğuz mifində işarələnmiş kosmosun funksionallığını şərtləndirən struktur mexanizmi və onun işinin özü olmaqla sonradan Oğuz eposuna da transformasiya olunmuşdur” (19, 135).

“Oğuznamə”nin (Oğuz eposunun) uyğur versiyasında gözdən doğulma motivi ilə bağlı belə bir məqama rast gəlinir: “Kenə künlərdən bir kün Ay kağanın gözü yarıb bodadı, erkək oğul toğurdu. (Günlərdə bir gün Ay kağanın gözü parladı, erkək oğul doğdu). Burada Oğuz Kağanın anası Ay Kağanın gözündən doğulması motivi diqqəti çəkir” (17, 10).

“Oğuznamə”nin F.Bayat nəşrində bu məqam belə təsvir olunur: ...kenə künlərdən bir kün ay kağan nunq gözü yarıb butadı erkək oğul toğurdu... (Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yaradı, bir oğlu oldu) (2, 110, 124).

S.Rzasoy Oğuz Kağanın doğulması mifologemində Ay Kağan-Oğuz Kağan binar (ikili) münasibətlərində Ay-Günəş, Gecə-Gündüz kosmik aktları kodlaşdığını bildirir. Ay Kağan gecədir, onun gözü isə gecəyə dalmış, batmış, yaxud onun tərəfindən udulmuş (fərqli paradıqmalar mövcuddur) Günəş, yaxud gündüzü bildirir. Oğuz Kağan Ay Kağanın gözündən, başqa sözlə, onun gözü olaraq doğulur (19, 138).

“Gözdən doğulma mifologemi” ilə bağlı “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı məqamlara gəlincə, “Səkkizinci boyda Basat Təpəgözün tək gözünü çıxararaq onu öldürür və azad olur. Burada biz gözdən doğulma invariantının epikləşmiş paradıqması ilə üzübüzük. Basat, Təpəgöz və onun tək gözü Oğuz kosmoqoniyasında onun astral-kosmik elementləridir. Bu, eposda açıq şəkildə qorunub qalıb” (19, 137).

S.Rzasoyun təhlillərindən çıxan elmi nəticə maraqlıdır. O, əski türk düşüncəsində təbiətdən gələn düşüncənin inanc səviyyəsinin izlərini dastanda axtarır, maraqlı paralellər aparır. Alim bu qənaətə gəlir ki, kosmosu təmsil edən Basatın Oğuz kosmik dünya modelindəki yeri kosmik zirvə – Günəşin zenit vəziyyətində durduğu məqamdır. Bu halda, Təpəgözün yeri ona tərs proyeksiyada dayanan xaosdadır. Basat Günəşi, gündüzü, Təpəgöz gecəni simvollaşdırır. Təpəgözün gözü onun bir gecə olaraq udduğu Günəşdir. Basat onun gözünü çıxarmaqla Günəşi azad edir (19, 138-139).

Bəs gözdən doğulmanın izləri özünü konkret şəkildə necə göstərir? S.Rzasoy bu məqamı gündüzün gecəni əvəz etməsi, Günəşin doğulması proyeksiyasında təhlilə cəlb edir. “Basat-Günəş”, “Təpəgöz-Gecə” paralellərində Kosmos-Xaos qarşıdurmasının bütün izləri aydınca görünür. Alim, gecənin düşməsi ilə Təpəgöz-Gecə tərəfindən Basat-Günəşin udulmasına diqqət çəkir. Basatın Təpəgözün mağarasında həbsi xaosu simvollaşdıran Təpəgözün qarınında olması deməkdir. Basat onu öldürməklə azad olur. Gündüz gecəyə qalib gəlir, Günəş azad olur. Basatı epik qəhrəman, Oğuz Kağanın paradıqması kimi nəzərdən keçirən alim bu qənaətini “Günəşi udmuş Təpəgözün gözünü çıxarması” ilə əsaslandırır. Bu göz Günəşdir və Basat onu azad edir (19, 139).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Təpəgözün doğuluşu: “Basat Dəpəgözi öldürdüğü boy”da Təpəgöz əsas surətlərdəndir. Yuxarıda Oğuzun ilahi düzenini yaradan əsas obrazların xarakterinin ümumi cəhətlərinin təhlilini verdik. Burada həmin obrazların yaradılışının şəxsində xeyirin təmsil edildiyinə əminik.

Ancaq Təpəgöz obrazının şəxsində bunun tam əksini görürük. Təpəgözün atası Oğuz çobanı, anası Pəri qızıdır. Bu, Oğuzun əxlaq kodeksinə, davranış tərzinə qətiyyənlə uyğun olmayan hərəkətdir. Məhz bunun səbəbidir ki, Pəri qızı çobana “Oğuzun başına zaval gətirdiyini” deyir. Deməli, yanlış hərəkət Oğuz insanının suçu olmaqla, bütöv bir el üçün fəlakət demək olur.

“Basat Dəpəgözi öldürdüğü boy”da oxuyuruq: “Aruzun bir çobanı vardı. Adına Qonur qoca Sarı çoban derlərdi... Çoban ərkəcə qağıdı, ilərü vardı. Gördi kim, pəri qızları qanat qanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban əpənəğini üzərlərinə atdı. Pəri qızının birini tutdı... Pəri qızı qanat urub uçdı. Aydır: “Çoban, yil tamam olıcaq məndə ətin var, gəl, al! dedi. – Amma Oğuzun başına zaval gətirdün” (13, 126).

Xalq Koroğlu yazır ki, Orta Asiya rəvayətlərində onun adı “bir gözlü div” və ya “yalnız gözlü div”dir. İnsan qatilləri təhlükəli varlıqlar, Təpəgöz, Polifem, Sikolop, əjdaha, qırxbaşı nəhəng divlər kimi obrazlaşmışdır. Araşdırıcılar dünya xalqlarının folklorunda bu tipli 200-dən çox mifik obraz qeydə almışlar. Kdq-nin Təpəgözü yarınsan, yarımfoloji varlıqdır (14, 320).

Burada Təpəgözün şəri, antinsanlığı təmsil etdiyi ortadadır. Təpəgözün doğuluşu Oğuzun varlığı üçün təhlükəyə çevrildiyində Basatın meydana çıxaraq onu yenməsi – Xeyirin Şər üzərində qələbəsi anlamına gəlir.

Nəticə

Tədqiqatdan aydın olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında yaradılış ilk növbədə əcdad funksiyası ilə bağlıdır. Burada yaradılışı (doğuluşu) şərtləndirən, mənalandıran, ömürləşdirən, Oğuz insanının yaşam (həyat) prinsiplərini təqdim edən obraz Dədə Qorquddur. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı yaradılış aktı, ümumiyyətlə, Oğuzun həyatının hər bir sahəsində gerçəkləşən münasibətlərin, davranışların ilahilik səviyyəsində təsdiqidir. İnsani münasibətlərin əsilliyi – insanların bir-birinə tərəddüdsüz inamıyla, bir-birinin yolunda ölümə getmək fədakarlığıyla, ailə müqəddəsliyinin qorunması inadıyla, sevginin yaradılış səviyyəsində dərkilə şərtlənir. Oğuzun – Dədə Qorqudun dünyasında hər şey yaradılışa (doğuluşa) – yəni yenidən doğulmaya, pisliklərdən arınmaya, insanlığa (Oğuz düşüncəsinə) xidmət və onu təsdiq edir. Pis duyğulara, insansızlığa bu dünyada yer yoxdur. Buradan mahiyyətə dastan təfəkküründə Oğuzun (Oğuzun şəxsində Dədə Qorqudun - E.Q.İ.) qoruyuculuq funksiyası üzə çıxır. Dədə Qorqudun dünyasında insanın ilahiliyi – yaradıcılıq xislətinin bənzərsizliyi, əsilliyin adı qeyri-adilik səviyyəsində yaşanması insani münasibətlərin Oğuz düzenini yaradır. Oğuzun düzeninin pozulması isə Dədə Qorqudun dünya düzeninin pozulması deməkdir. Dədə Qorqudun düzeninin pozulmasından narahat olur. Bu prosesdə bəlli obrazların ölümdən qurtulması, ölüb-dirilməsi – insani münasibətlərin qurulması, düzenin bərpası, şərin xeyir üzərində qələbəsi kimi anlaşıla bilər.

QAYNAQLAR

1. Anar. Sızsız. Bakı, Gənclik, 1992
2. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. B.: Sabah, 1993
3. Bayat F. Advermə // Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004, 368 səh., səh. 9-11
4. Bayat F. Dədə Qorqud rəvayətləri (əfsanələri) // Dədə Qorqud Kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004, səh. 95-104
5. Bəydili C. Tanrı, Tənri // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004
6. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, Maarif, 1999
7. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004
8. Əliyev R. Azərbaycan nağıllarında ölüb-dirilmə motivinin tipləri və tipikləşdirilməsi haqqında. “Dədə Qorqud” jurnalı, 2005/III, səh. 36-49
9. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında): Fil. elm. dok. ...dissertasiya. Bakı, 2008
10. Əlizadə R. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, Nurlan, 2008

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

11. Gökyay O.Ş. Beşikkərtmə // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004, s. 62.
12. Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004
13. Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyat”, 2004
14. Koroğlu X. Təpəgöz və Polifem // Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. “Öndər nəşriyyat”, Bakı, 2004, s. 320-321
15. Qarayev Y. Bütün xalqların və dövrlərin kitabı / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı, Səda, 2001, s. 3-18
16. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. Bakı, Elm və təhsil, 2013
17. Oğuznamələr / İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı, 1993.
18. Rzasoy S. Oğuz mifologiyası. Bakı, Nurlan, 2009
19. Rzasoy S. Oğuz mifi və Oğuznamə eposu. Bakı, Nurlan, 2007
20. Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббатнаме. Памятники древнейгуьгурской и староузбекской письменности. Москва: Издательство Восточной Литературы, 1959

Elchin Galiboglu (Imamaliyev)

THE CREATION MYTHOLOGEM IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

In the artistic texts, including the epos “The Book of Dede Gorgud” which immortalizes Turkic mythology the creation conception of Turk is being lived. Turk creation myth as the cosmogony conception standing on the base of Turkic outlook, social consciousness has turned it to the creative human in all periods of the history. One can meet the signs of the notions about the creation of the ancient Oghuzes in the epos “The Book of Dede Gorgud”. Dede Gorgud is the main image of the epos, as a matter of fact, he is also a creator of the movement. One can show some examples such as the dying and enlivening of Bugaj, Beyrek, Banichicek and Tepegöz’s births to the creation belonging to the human.

Key words: Dede Gorgud, creation, mythologem, dying and enlivening, naming, Bugaj, Beyrek, Banichicek, Tepegöz

Эльчин Галибоглы (Имамалиев)

МИФОЛОГЕМ МИРОЗДАНИЯ В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»

Резюме

В художественных текстах, увековечивающих тюркскую мифологию, а также в эпосе «Китаби-Деде Коркут» продолжает жить концепция мироздания турка. Тюркский миф мироздания, в качестве космогонической концепции стоя в основе мировоззрения, общественного сознания превратила его в творческого человека во всех периодах истории. В эпосе «Китаби-Деде Коркут» можно встретить следы представлений древних огузов о мироздании. Основное ведущее лицо эпоса Деде Коркут, по сути, является создателем тенденции. В отношении зарождения человечества в качестве примера можно привести такие события как смерть и возвращение к жизни Бугаджа, рождение Бейрека, Банычичек, Тепегез (с азербайджанского – глаз на лбу, аналогия с циклопом).

Ключевые слова: Деде Коркут, мироздание, мифологем, смерть и возвращение к жизни, именование, Бугадж, Бейрек, Банычичек, Тепегез (с азербайджанского – глаз на лбу, аналогия с циклопом).

Enver Uzun
Doktor, araştırmacı
Trabzon Üniversitesi
e-mail: azer_07enver@hotmail.com

**SALUR KAZANIN EVİNİN YAĞMALANDIĞI BOY ESASINDA DEDE KORKUT
DESTANI VE TRABZON AĞZINDA ORTAK PARALELLİKLER**

Özet

Dede Korkut Destanı'nın konusu kadar dil hususiyetleri de önemlidir. Zira her yönüyle dünya Türkleri arasında birleştirici bir misyona sahiptir. Genel anlamda bakıldığında destanın ağız özellikleri boyların geçtiği coğrafyadaki ağız özelliklerini korumakta olduğu görülür. Destanın dili konusunda karmaşıklık söz konusudur.

Destan içerisindeki boylarla ilgili ifadelerde onların teşekkül ettiği coğrafi mekana ait dil özelliklerini de yansıtır ki, bu bağlamda “*Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy*” esasında Dede Korkut Destanında Trabzon ağız benzerlikleri üzerinde durmak isteriz. Bilindiği üzere Trabzon lehçesi kuzeydoğu ağızlar gurubu içerisinde yer almaktadır.

Bu bağlamda günümüz Trabzon ağız özellikleri ve Salur Kazanın boyundaki ağız özellikleri paralellik oluşturmaktadır. Bu bağlamda “*Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy*”a ait söz özellikleri ve sözcükler günümüzde Trabzon'un kırsal alanlarda işlek şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Türklerin günümüze kadar gelmiş en eski ve mükemmel destanı şüphesiz Dede Korkut Destanı'dır. Bu nedenle destan hakkında bu güne kadar pek çok araştırma yapılmış, kitap ve makaleler yayınlanmış olsa da “*Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy*” Esasında Trabzon Lehçesinde Dede Korkut paralellikleri üzerinde durulmamıştır. Amacımız Karadeniz bölgesi, özellikle de Trabzon yöresi ağızlarında destandaki dil özelliklerinin ne denli sağlam bir şekilde yaşatılmaya devam ettiğini etraflı bir şekilde ortaya koymaktır.

Anahtar Sözcükler: Karadeniz, Trabzon, Destan, Dil, Ağız, Lehçe, Benzerlik, Kol.

GİRİŞ

Dede Korkut destanı üzerinde bu güne kadar yapılmış olan araştırma ve incelemelerin başında destandaki Türk diline ait izler belirgin şekilde dikkati çekmektedir. Yaşar Kemal, Dede Korkut Destanı için “eksik de olsa, özetlenmiş de olsa elimizdeki kollar hem tarih, hem efsane, hem de bir destan yapısı, kurgusu, dili bakımından bir başeserdir” der. Dede Korkut öyküleri destan ve halk öyküsü arasında geçiş ürünleri metinleridirler. 12 boydan oluşan bu metinler oluşturdukları söz dağarcığı, söz yapısı ve ifade gücü yönünden halkın dilini ve kültürünü yansıtır. Bu bağlamda dünya Türkleri arasında birleştirici bir misyona sahiptir.

Bilindiği üzere Dede Korkut öykülerinde Trabzon adı “*Trabzon*” ve “*Tırabuzan*” şeklinde 3 yerde geçmektedir. (Ergin,2001:84-132). Söz konusu boyların daha ziyade Trabzon'un batısında teşekkül etmiş olma olasılığı yüksektir. Zira Oğuzlar geçmişte Zeytinlik-Eskiköy vadisinde yoğunlaşmışlardı.

Oğuz boylarının dilinden yazılmış olan Dede Korkut destanlarından “*Kanturalı*” ve “*Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy*” doğrudan Trabzon merkezli olarak Doğu Karadeniz coğrafyasında, XIII. yüzyıldan başlayarak Trabzon Rumları, Gürcü ve Apazlarla yapılmış olan mücadeleleri kapsar. Ayrıca, Oğuzların kendileri gibi savaştığı “*Amazon /Elizon*” (Alangu,1953,III:144-148) kadınları eş olarak seçtikleri de fark edilmektedir. Hamamizade İhsan Efendi'nin derlemesi olan ve O'nun “*Trabzon Masalları*” içerisinde yer alan “*Bey Böyrek'in Trabzon Rivayeti*” de vardır. (BG.,1931,317).

Dede Korkut Destanı'nın mezmunu kadar dil hususiyetleri de önemlidir. Genel anlamda bakıldığında destanın ağız özellikleri boyların geçtiği coğrafyadaki ağız özelliklerini korumakta olduğu görülür. Şifahi gelenekten yazılı metne nerede ve ne zaman dönüştürülmüş olduğu kesin olarak bilinmeyen destan kolları ifade gücü, söz yapısı yönünden halk kültürü ve dilini yansıtır. Destanın dili konusunda karmaşıklık söz konusudur. Hatta destanın bazı yerlerinde açık şekilde ağız taklitleri dikkatten kaçmamaktadır.

Dresten nüshasının başında eserin Oğuz diliyle yazılmış olduğuna dair bir ibareye özellikle yer verilmesi, istinsah kurallarını çok aşan yazım kuralları (Gökyay,1997,I:357-359) ve yabancı kelimelerdeki Türkçeleştirme (ağız özellikleri) buna bağlanabilir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Eserin Oğuzların diliyle yazıldığı kaydı katibin hikayelerdeki dile az çok yabancı olduğunun bir belirtisi olmalıdır. (*Öztelli,1969:5332*). Türkçeleştirme ise katibin anlatıcı ozanın dilini aynen yansıtma çabasının bir ürünü olsa gerektir (*Daşdemir,2000:33*).

O.F.Sertkaya “destanların bir düğünde, bayramda, bir sünnette, bir merasimde anlatılmış, bu hikayeleri dinleyen bir kişi de daha sonra bu metinleri aklında kaldığı kadarı ile zapta geçirmiştir. Bu yüzden bazen kelime ve ekler atlanmış, böylece vezni, bazen de mısralar atlanarak dörtlük sayısı bozulmuştur. Metnin müstensihler tarafından kötü istinsahı ve manzum parçaların her iki yazmada da açıkça belirtilmemesi yüzünden naşirlerin okuma, mısra ve hece bölme yanlışları da yukarıda belirtilen hususlara eklenince Dede Korkut'taki manzum parçaları sökmek çok güç bir iş halini almıştır” diyerek (*Sertkaya,1994:141,142*) destanın dil hususiyetindeki zorluklara işaret etmektedir. Bu bağlamda dilcilerin destanın dil özelliklerini uzun zamandır tartışmakta olsalar da dil hususiyetleri bakımından kesin bir sonuca varılamamıştır.

Azerbaycan dili tarihinde Kıpçak tesiri V-IX. yüzyıl; Oğuz tesiri IX-XIII, Karluk etkisi XIII-XVI. yüzyıllarda daha çok hissettirir. Görünür, diğer Türk dilleri de hemin tesirlere aynı devirlerde maruz kalmışlar. Siyasi, etno kültüröloji aktifliği umumiyetle hemin devirlere düşer. (*Caferov, 2001:30*). Oğuzlar Hun Devleti zamanından başlayarak müeyyen kütleler halinde uzun ve kısa fası-lalarla garbe doğru-Avrupaya, Azerbaycana, Anadoluya akıp gelmişlerdir. Onların bu gelişlerini tesadüf bir durum değildir. Söz konusu destan varyantları yazılı şekilde korunmuştur ve onun yazılı hali daha eski varyantları içermektedir.

Fatih Sultan Mehmed'in 1461 yılında Trabzon'u fethi sonrasında Trabzona bir takım Oğuz boylarını getirip yerleştirmiştir ki, söz konusu Oğuz boylarının yerleştikleri alanlarda genel Oğuz şivesini yerel ağız şivesi olarak günümüzde de yaşatmaya devam ettikleri görülmektedir. Bu varyant yolda göç sırasındaki olaylarla ilgili yolda bazı ekleme ve değişimler yanında Azerbaycan Oğuzlarının etkileriyle, Trabzon yöresinden gelen değişikliklere maruz kalmıştır. Yer yer hikâyeleşip ana destan metin özelliklerini koruyamaz hale gelip adeta yeni bir destan mahiyetini almıştır (*Elekberova, 2007:29*).

Başbuğ Bumin Kağan zamanında 552 yılında kurulmuş olan İlk Türk Kağanlığı döneminde Türk dili Orta Asya'dan Karadeniz'in kuzeyine kadar uzanan geniş bozkır havzasında hakim bir dil olur. Bunun neticesinde geçmişten günümüze kadar Karadeniz çevresinde Oğuz ve Kıpçak diyalektlerinin yan yana yaşamış olduğu bilinir. Büyük Türk alimi Kaşgarlı Mahmut, Kıpçakça ve Oğuzcanın birbirine yakın olduğunu belirtir. “Bugün İzmit'ten Artvin'e kadar uzanan sahil şeridinde özellikle İzmit Bartın, Tirebolu ve Artvin'de yoğun olmak üzere Anadolu'nun her tarafında serpinti halinde Kıpçak Türkçesi özelliklerine rastlıyoruz” (*Karahan, 1996:56*). Ancak Kıpçakçanın tarihi siyasi gelişmeler ışığında yavaş yavaş etkinliğini yitirerek Oğuzca içerisinde eriyip gitmiş olsalar da 1240'lı yıllarda Trabzon krallarının en önemli askeri kaynaklarından birisini Batı Han'ın Karadeniz'in kuzeyindeki müstakil devletlerini ortadan kaldırdığı Kuman-Kıpçak Türkleridir. Dolayısıyla Trabzon ağız özelliklerinde baskın şekilde Oğuzcanın görünmesinin yanı sıra Kıpçak adiline ait ağız unsurları da yer almaktadır. Ayrıca “Trabzon yöresi ağızlarının temellerini Eski Türkçe devresi içinde telakki etmemiz mecburiyetini ortaya koymaktadır. Ayrıca yaşayan Türk lehçelerinin ses ve şekil özellikleri, söz konusu olan ağız bölgesi içinde kendini hissettirmektedir” (*Tekin, 2002,II:199*).

Şu bir gerçektir ki, Dede Korkut Destanı tüm Oğuz boylarının ortak abidesidir. Dolayısıyla dili de Oğuz Türkçesi olmakla birlikte daha çok “Azerbaycan ve Şarki Anadolu diline, diğer Türk dil ve lehçelerinden daha yakındır. Bu da hemin destanların bu mntıkada halk tarafından yazıldığını subut eder. Elbette Dede Korkut dili bugünkü dilimizden biraz farklıdır. Lakin XII-XIV. asırlarda bu bölgede yaşayan oğuzların tanıştığı dilin aynıdır” (*Heyet,2011,I:352*). Dede Korkut Destanı Oğuz Türkçesiyle yazılmış olan yegâne destan olup, Azerbaycan Türkçesine daha yakındır.

Destan metni Uygur lehçesindedir. Ancak yine de destan içerisindeki boylarla ilgili ifadelerde onların teşekkül ettiği coğrafi mekana ait dil özelliklerini de yansıtırlar ki, bu bağlamda “*Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy*” esasında Dede Korkut Destanında Trabzon ağız benzerlikleri üzerinde durmak isteriz. Zira günümüz Trabzon ağız özellikleri ve Salur Kazanın boyundaki ağız özellikleri paralellik oluşturmaktadır.

Destanın yazıya alındığı dönemden günümüze kadar pek çok kültür katmanlarını aşarak gelmesi nedeniyle zaman zaman metinlerde ağız taklitleri de kendini açık şekilde göstermektedir. Dede Korkuttaki hadiseler XIV-XVI. yüzyıla aittir (*Ergin, 1994:23,56*). Bayburt, Trabzon, Onik, Rum..vs.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

toponimlere göre meskeni Türkiye'ye göçürmek de özünü doğrultmur çünkü Oğuzlar bu yerlere ancak hücum ve ticaret maksadıyla gidirler (*Hacıyev, 1999:8*). Dede Korkutun dili yazıya kadarki devrin, bilevasıta ise XI. yüzyılın dil hususiyetlerinin tasavvurunu verir. O dönem uygur elifbası geniş şekilde kullanılırdı (*Hacıyev, 1999:22*). Birbirini kovalayan cümleler büyük bir ahemkle sıralanmakta, bunların meydana geldikleri akıcı bütünlük, taşıdıkları seçi özelliklerinin dışında ayrı bir ölçü izlerini taşımaktadır (*Ergin, 1994,I:31*). F.Köprülü "bütün Türk edebiyatlarını terazinin bir, tekce Dede Korkutu öbür gözüne koysan ikinci göz aşağı basar". (*Ergin, 1996:5*). Salur Kazan Karakoyunlu-larla alakalandırılır (*Hacıyev, 1999:180*). "Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy" daki fonetik şekil ve morfolojik kuruluşu günümüz Trabzon konuşma dilinde geçmişteki özelliklerini olduğu gibi korumakta olduğunu görmekteyiz. Edebi dil ile yerel şiveler arasında şimdi de çok mürekkep bir karşılıklı uzlaşma prosesi gitmektedir. Bir taraftan şivelerde işlenen zaruri, hususi emniyet kesbeden sözler edebi dilin lügat terkibine dahil olur ve onu zenginleştirir. Diğer taraftan dil normları yerli şiveler dahil olur ve onları sıkıştırır (*Elekberova, 2007:88*). Bu bağlamda "Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy" a ait söz özellikleri ve sözcükler günümüzde Trabzon'un kırsal alanlarda işlek şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Bilindiği üzere Trabzon lehçesi kuzeydoğu ağızlar gurubu içerisinde (*Demir, 2006:109*). Bu bölgede Eski Türkiye Türkçesinin mirasını büyük ölçüde koruyor gibi görünmektedir. Bölgede dikkati çeken en önemli dil özelliklerinden biri de düzlük-yuvarlaklık uyumunun çok zayıf olmasıdır. (sıraluk) (*Demir, 2006:112*).

Eski Türkçedeki **ng** sesi Orta Türkçe döneminde "n" ve "g" şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu ses Oğuz grubu ağız ve şivelerinde nazal **n** (**ñ**) şeklinde devam ederek günümüze kadar gelmiştir. Kıpçak dil gruplarında "g" ve "ng" olarak telafuz edilmeye başlandı. Karadeniz ağızları genelde "g" ya da **ng** sesini kullanır. Yenilmek / yengilmek, anmak / **angmak**, yanılmak **yangılmak**...vb.

Grekçenin Anadolu Lehçesi incelendiğinde, gramer ve kelime yapısı itibariyle Trabzon Rum devleti döneminde bölgeye yerleşmiş olan Kıpçakların etkisinin olduğu ortaya çıkacaktır. Grekçe isimlerdeki "ayn" harfinin "g" ye dönüşmesi, bölgede konuşulan Grekçedeki Kuman tesirindedir (*Şükürov, 1999:111,117*).

Trabzon ağzında görülen "ğ>v (dav/dağ, avuz/ağız, yalavuz/yalnız, gövül/gönül, soğuk/soğuk); s>h (hen/sen, hizi/sizi, hennen/senle, hömür/sömür, hös/sus); y>c (yılık/cılkı, yırla/cırla) gibi Kıpçakça dil özellikleri, vaktiyle bu bölgeye Kıpçak unsurlarının gelmiş olduğuna delalet eder. Bunu ayrıca tarihi kaynaklar da destekler" (*Tekin, 2002,II:199*).

Dilbilimcilerin hazırladıkları çalışmalardan da bu yörede konuşulan dilin Oğuz ve Kıpçak Türkçesi temelinde şekillendiği (*Brendemoen, 2001,I:18...vd. 302 vd.; Tellioglu, 2015:82*) görülmektedir.

Bilindiği üzere Gürcistan'dan bölgeye göç eden bazı Kıpçak oymaklarının Komnenos ordusuna katılmasıyla Gürcülerin yerini aldığı görülmektedir. Trabzon krallarının bu hizmet karşılığında Hıristiyan Kıpçaklara Trabzon ve çevresinde mülk verdiği kayıtlarda yer almaktadır (*Bilgin, 2000:90...vd.*). Diğer yandan Komnenosların doğusundaki Ortadoks Kıpçaklarla akrabalık kurarak (*Zachariadou, 1995, LIII: 285-288*) onlardan askeri destek aldığı da görülmektedir. Zamanla bu Kıpçak unsurunun Trabzon sarayındaki taht mücadelesine müdahil olduğu, hatta Atbey Beka'nın torunu Anna Anahutlu'nun 1341'de akrabalarından yardım alarak 15 ay tahtı ele geçirdiği bilinmektedir (*Lebeau, 1836,XX:486*). Ancak Hıristiyan Kıpçakların Gürcistan üzerinden Anadolu'ya toplu şekilde girişleri 1200'lü yıllarda başlar. Bunların devamcılarının günümüzde Rize yöresinde günümüzde "Kubasar"/ "Kumbasar" şeklinde varlıklarını sürdürmektedirler. Konuyla ilgili olarak 3 dönem milletvekilliği yapmış olan Sami Kumbasar şöyle der: "Gürcistan'dan Hıristiyan olarak geliyoruz tabii, burada Müslüman oluyoruz. Bizim aileden Kumbasar diye bir başbuğ var, aile lakabımız, sonra soyadımız oradan geliyor" (*Kara, 2013:173*).

1991 yılının Kasım ayında İstanbul'da Marmara Üniversitesinde düzenlenen Çağdaş Türk Alfabeleri Sempozyumunda ortak benimsenen 34 harfli alfabenin bir harfi de (**ñ**) dir. Bu harf esasen // için <**ñ**> dir ki, Azerbaycan Türk alfabesinde <**e**> yanında <**ə**>, <**h**> yanında <**x**>, <**k**> yanında <**q**> ve <**°**> yazı birimleriyle 1938 yılına dek <**ñ**> yazı birimi kullanılmıştır (*Jorma, 2008:66*). 31.07.1993'te düzenlenmiş olan II. Kırım Tatar Milli Kurultayında Latin alfabesine dayalı yeni Latin alfabesine geçme kararı alınır ki, bu alfabede Türkiye'deki alfabedeki seslerin dışında <**ñ**> sesinin karşılığında <**ñ**> sesinin kullanılması kararı alınır (*Ercilasun, 1995*).

Başta Ahmet Caferoğlu olmak üzere Trabzon ağızları üzerine araştırma yapmış olan bir çok dilbilimci, Trabzon-Polathane ve Vakfikebir ağızlarındaki sabit ve düzenli bir halde sözcük başlarındaki

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“g”lerin “k”, sesli “t”nin sessiz “d” şeklini almasıyla “*gelmək*” yerine “*kelmək*”; “*demiş*” yerine “*temiş*” gibi örnekleri görülen deyişmelerin, bu ağızları doğrudan doğruya Göktürk-Uygur Türkçesine bağladığı kanaatindedirler (*Caferoğlu, 1994:XXIII. bkz. Brendemoen, 2001,I-II; Demir, 2006,I-II-III*).

Özellikle L.Karahan, B.Brendemoen ve N.Demir, Trabzon ağızı, Kuzeydoğu ağızları gurubu içerisinde, Ordu ve Giresun ağızlarının bir devamı olarak gösterilmiş olduğunu belirtirler (*Karahan, 1996:164-167; Brendemoen,2006,II;Demir,2006,I:109*). Trabzon ağızında baskın şekilde Oğuzca görülmekle beraber Kıpçak dil unsurları da görülmektedir. Örneğin şahıs zamirlerinde “n” yerine “ğ” nin; sözcük başlarında “t” karşılığında “d” nin; “g”nin karşılığında “k”nın kullanılması gibi.

Bu bağlamda günümüz Trabzon ağız özellikleri ve Salur Kazanın boyundaki ağız özellikleri paralellik oluşturmaktadır. Bu bağlamda “*Salur Kazanunun Evinin Yağmalandığı Boy*”a ait söz özel-likleri ve sözcükler günümüzde Trabzon’un kırsal alanlarda işlek şekilde kullanılmaya devam etmektedir.

Türklerin günümüze kadar gelmiş en eski ve mükemmel destanı şüphesiz Dede Korkut Destanı’dır. Bu nedenle destan hakkında bu güne kadar pek çok araştırma yapılmış, kitap ve makaleler yayınlanmış olsa da “*Salur Kazanunun Evinin Yağmalandığı Boy*” Esasında Trabzon Lehçesinde Dede Korkut paralellikleri üzerinde durulmamıştır. Bu nedenle söz konusu boy esasında Oğuzların baş abidesi Dede Korkut destanında mevcut olan ağız paralellikleri üzerinde durmakta yarar görüyoruz.

Trabzon ağızı ve Dede Korkut destanındaki ağız özelliklerini iki alt başlıkta değerlendireceğiz:

a)- Fonetik deyişime uğramış sözcük benzeşmeleri;

-1. /- ñ- / -n- / -De.K- / > arabanuñ, (Trb.) > arabānuñ

Arabānuñ yani gırtlaksı ñ, **Uniform Türk Alfabeti**’nde **Ŋ** ile gösterilir. Arabā(>a)nuñ (>n)< arabanın. Burada dar yuvarlak ses olan “u” daha sonra özellikle de yazı dilinde kalın dar sesli olan “ı” ya dönüşmüşürken; -ñ sesi ilgi çekici bir süreçle kaybolmaktadır. Bazen anlamın bozulmaması için iki ünlüde korunmakta ve ünsüz türemesi ortaya çıkmaktadır. (<alien < eliğen < eliñe). Ayrıca “n” ile temsil edilen kelimelerde, sınırlı sayıda örneklerde görülen -n > -m- deyişmesi de söz konusudur. Deyişme ñ>n->-m-aşamalarıyla karşımıza çıkmaktadır (*Demir, 2006,I:113*).

-2. /-u- / -ı- / -De.K- / > kazanuñ (Trb.) > kazanuñ

-3. /- ŋ- / -n- / -De.K- / > yatalum (Trb.) > yatalum

Kazanuñ < kazanuñ < kazanın. Eski Türkçede sözcüğün başında “k” ünsüzünün korunduğunu görmekteyiz. Arıca sözcük içerisinde geniş kalın sesli “u”< daralarak “ı” ya dönüşmüştür. Sözcüğün sonunda yer alan “ñ” ünsüzü dil sırtının yumuşak damakla kapanmasıyla boğumlanan birleşik damak ünsüzüdür. “ng” sesi, bölünüp başka seslere deyiştiği için birkaç örnekte duyulmuştur (*Demir, 2006, 221*). Türkiye’deki alfabedeki seslerin dışında genzel < ŋ > karşılığında < ñ > sesinin kullanılması kararı alınmıştır ki, bu bağlamda Semih Tezcan’da aynı yöntemi uygun görmüştür (*Tezcan, 2001:16*)

“Sözcüklerin kök ve gövdelerinde, kök ve gövdelerle yapım ve çekim ekleri arasında, kalınlık ve incelik uyumu oldukça kuvvetlidir. Ancak büyük ünlü uyumunun bozulduğu birkaç durum vardır”. (*Şireliye,1967:25*). “kalınlık - incelik uyumu, en çok kelime sonunda dar ünlülerin i’leşmesiyle (-ı, -u, > -i) bozulmaktadır. Nerde ise kelime sonu bütün kalın-dar ünlüler, i ünlüsüne dönüşecek noktaya gelmiştir. Bu dönüşüm sonucunda bilinen geçmiş zaman ekinin tek şekilliliğe doğru gittiğini söylemek mümkündür” (*Gökdağ, 2006:78*). Yukarıdaki sözcüklerde dar yuvarlak ses olan “u” daha sonra özellikle de yazı dilinde kalın dar sesli olan “ı” ya dönüşerek bu fonetik kural korunmuştur.

-4. /-ün- / -ın- /

-5. /-g- / -k- / -De.K- / > Geluñ - kızuñ (Trb.) keliñ > kelin

Geluñ // keliñ > **kelin** > gelin; Sözcüğün baş tarafında yer alan patlamalı ön damak ünsüzü olan k ile ünsüzü g ünsüzüne dönüşmüştür ki, g ~ k ünsüz deyişimi Türkçede görülen bir durumdur. Eski Türkçede sözcüğün başında “k” ünsüzünün korunduğunu görmekteyiz. Ayrıca sözcük içerisinde geniş kalın sesli “u”< daralarak “ı” ya dönüşmüştür. (u > ı = i). Aynı şekilde Sözcüğün sonunda yer alan ñ ünsüzü dil sırtının yumuşak damakla kapanmasıyla boğumlanan birleşik damak ünsüzüdür.

Bu bağlamda kel-i-n- kelin/gelin. Kök anlamıyla gelen, dışarıdan, başka yerden gelen... anlam genişlemesiyle: bir eve, başka evden gelerek yeni evlenen genç bayan. (*Eyuboğlu,1998:274*). Sözcük kökenine eklenen “-in” ekiyle ad türetilmiştir. Gelmekten gel / kel+in = gelin.

(139) > **Kızuñ** ve ańsuzun, sözcüklerindeki fonetik durum aynıdır. Her iki sözcük içerisinde geniş kalın sesli “u”< daralarak “ı” ya dönüşmüştür. (u>ı=i).

-6. /-t- / -De.K- / > avrat, (Trb.) avrad

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

-De.K- / > **avratı**, (Trb.) avradı

Avratı ~ avradı sözcüğünde üçüncü şahıs iyelik ekindeki kalınlık-incelik uyumu bozulmuşdur. Burada sessiz sertleşmesi vardır. “t > d” şeklinde bir ses olayı gerçekleşmiştir. Daha sonra sözcüğe bir de -ı iyelik eki getirilerek sözcük çekimli bir fiil haline getirilmiştir. Arvad+ı > arvad+ı > avrad+ı > şeklinde bir fonetik değişim söz konusudur. Böylece avrat+ı < avrad+ı =onun avradı anla-mında bu sözcük oluşturulmuştur.

-7. /-d-/ -De.K- / > **yâtdı** (Trb.) yâddı.

-De.K- / > **kaçdı**, (Trb.) kaçdı

Sözcük “yat+dı” şeklinde iki bölümden oluşmaktadır ki, yat (yatılan yer, yatak. Tar. Söz) anlamındadır (Eyuboğlu, 1998:736). “-dı” ise dili geçmiş zaman ekidir. Yatdı sözcüğün-de şüphesiz sözcükteki ikinci, tonlu süreksiz -d sesi daha sonra sertleşerek tonsuz süreksiz -t şeklini alarak yatdı > yattı şekline dönüşmüştür.

“Kaçdı” sözcüğünün kökü olan “kaç yansıma bir ses olup, kaç kökünde süre, soru sorma, gitme, bırakma, çekinme, alıp götürme, uzaklaşma, üşenme bg. değişik anlamlar saklıdır (Eyuboğlu, 1998: 359). Sözcüğün destandaki şekli Trabzon ağzında herhangi bir değişime uğramadan yaşatılmaktadır.

-8. /-g-/ -De.K- / > **Gelsün** (Trb.) > Kelsun

-9. /-ü-/

Gel+sün / kel+sun şeklinde iki ayrı hisseden oluşan sözcüğün kökü esasen eski Türkçede “kel” biçiminde çokluk, yaklaştırma, yaklaşma, yakına getirme, uzaktan özneye doğru yaklaşma, devinme, devindirme bg. anlamlar içerir. Köke gelen eklerin hepsi de anlam genişlemesi sağlar. Kel-gel kökünde k /g seslerinde dönüşme yaygındır. (Eyuboğlu,1998:273). Yani bu sözcükte ön damak g tonlu ünsüzü “-g > -k” şeklinde k tonsuz ünsüze dönüşmüştür. Kıpçakçada, Türkiye Türkçesi ve Trabzon ağızlarında oldukça işlek şekilde kullanılmaktadır (galmadı / kalmadı, gorkulan / korkulan, VagFıgebir / Vakfıkebir....vs). (Brendemoen,2001,II:220...).

Görüldüğü gibi Trabzon ağzında bu sözcük eski Türkçedeki şekliyle korunmaktadır. Sözcük başındaki sessiz sertleşmesinin yanında sözcük sonunda ayrıca bir de “-ü > -i” ünlü daralması görülmekte ve eski Türkçe söz özelliği korunmaktadır. Gel emir fiilinin ardınca “-sun” şahıs eki gelmiştir. Bilindiği üzere “şahıs eklerinin çoğu, akıcı ünsüzlerden oluştuğu için ünlüleri kalındır (-um, -sun, -sunuz) (Demir, 2006:123).

-10. /-b-/ /-p-/ -De.K- / > **bırağur** (Trb.) > **pirakur**

-11. /-ğ (ğ)-/ /-k-/

Bırağur < pirakur; Bilindiği üzere arhaik Türkçede sözcük başında (b- > p-, b- > P; c- > ç, c > Ç-) tonsuzlaşma yaygındır. Doğu Karadeniz ağızlarının karakteristik özelliklerinden birisi ön seste katı patlayıcı, tonlu b, c, d, g ünsüzlerinin sedasızlaşma (tonsuzlaşma) hadisesidir (Özgür,2002,II:190). Bu özelliği aynısıyla bu sözcükte görmekteyiz. Son sesi ğ, q, k, k̄, (>ğ, ğ) olan sözcüklerde bu ünsüzler erimekte ya da düşmekte olsa da bu kurala göre aykırı bir durumdur. bırak- > pirak // -ğ < -k sertleşmesi de dikkate alındığında bırağur > pra(k)ur < bırakır şeklinde Özellikle Kıpçakçada görülen bu hususiyet Trabzon, özellikle Akçaabat ve yöresi ağızlarında işlek şekilde kullanılmaktadır.

-12. /-g-/ -De.K- / > **beşiğ** (Trb.) **böşük**

Son sesi ğ, q, k, k̄, (>ğ, ğ) olan sözcüklerde bu ünsüzler erimekte, ya da düşmekte olsa da bu kurala göre aykırı bir durumdur. Eski Türkçede tonsuz, patlamalı ön damak ünsüzü olan k ünsüzü Azerbaycan Türkçesinde kimi kelimelerde varlığını sürdürür iken kimi kelimelerde tonlularak yerini g ünsüzüne bırakırken Türkiye Türkçesi ve Trabzon ağızlarında oldukça işlek şekilde kullanılmaktadır. Beşiğ: beşiğ > beşiq > böşük şeklindeki fonetik aktarımla bu ad oluşturulmuştur. Kanaatimizce bu Trabzon yöresinde varlığını sürdürmüş olan Kıpçakların dil varlığının bir sonucudur.

Biş beş (yansıma ses, özellikle bebeklerin uyutulması için annenin söylediği biş biş / beş beş sesleri) -ik ekinde biş-ik /bişik / beşik (anlam genişlemesiyle. Bebeğin uyutulmak için yatırılıp sallandığı özel yatak yeri). Türkçede, köke getirilen -i /-k sesleriyle sözcük türetme ağız ayrılıklarına göre değişik doğrultudadır (Eyuboğlu, 1998:86). Doğu Karadeniz yörelerinde peşük, beşik sözcüğü Uygur Türkçesinde bişik, böşük (soy, kuşak) anlamlarında verilir.

-13. /-dü-/ -di-/ -De.K- / > **çökdü** (Trb.) > **çökdü**

Bilinen geçmiş zaman ekinde düzlük-yuvarlaklık uyumunun kimi durumlarda bozulduğu görülmektedir (Sarıkaya, 2003, XIV:65-75). Ancak aynı kelimenin farklı şekillerini görmek mümkün oldu-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ğundan bu uyum bozukluğunu belli bir kurala bağlamak mümkün değildir. Ek ünlüsünün *-i, -u, -ü* olması gereken yerlerde *-i* ile karşılanması Türkiye Türkçesi ağızlarında görülmektedir. Özellikle Trabzon ağızlarında (Demir, 2006, II:285) bu durum oldukça yaygındır. Öğrenilen geçmiş zaman eki almasının yanında “*d*” sessizi sertleşerek “*t*” şeklini almıştır. Bu durum Kıpçakçaya özgü bir özelliktir.

-14. /-ün-/-in-/-De.K- / > deligün-den (Trb.) > Delügün - den

Sözcüğü aslı delüg olup, kalın ünlülerde görülen *ğ* ünsüzü, Azerbaycan ve Türkiye yazı dilinde kullanılan *ğ* ünsüzünün kendisidir. Bu ünsüz sözcük başlarında yer almaz. Burada da sözcük sonunda yer almıştır. Delmekten del-ik/delik (delinmiş, oyulmuş), Anadolu halk ağzında delük (Eyüb-oğlu, 1998:176). Sözcük, **delig** > delikq > delük > delik şeklini almıştır. Ancak delük sözcüğü *-iin* çekim ekini alarak sözcük ad olmaktan çıkarılarak delük+ün şeklinde çekimli bir fiil halini almıştır. Patlamalı ön damak ünsüzü olan *k* ile ünsüzü *g* ünsüzüne dönüşebilir. *g ~ k* ünsüz değişimi Türkçede ve Kıpçakçada görülen bir durumdur.

-15. /-Ib-/-Ub-/-De.K- / > yıgup (Trb.) > yıkup

Azerbaycan Türkçesinde *-Ib-/-Ub-* öğrenilen geçmiş zaman ekidir. Eski Türkçe isim- fiilin turur şekli, *-p* gerundiumuna getirilerek birleşik çekim yapılırdı. Bu birleşik çekimden turur yardımcı fiili düşünce *-p* gerundiumu tek başına öğrenilen geçmiş zaman eki görevini üstlenmiştir. (Sarıkaya, 1998:279-80). Yıkup sözcüğünde *-u > -ı* sesli daralması söz konusu olup, yıkup > yıkıp şeklini alır.

b)- Fonetik değişime uğramamış sözcük benzeşmeleri;

Aynı şekilde gibi herhangi bir değişime uğramadan Dede Korkut destanında yazıldığı gibi bazı sözcükler de Trabzon ağzında kullanılmaktadır ki, /De.K/ > **aldum** // (Trb.) > aldu, /De.K/ > **aldun** // (Trb.) > aldu, /De.K/ > **altun** // (Trb.) > altun, /De.K/ > **aldanmadum** // (Trb.) > aldanmadum, /De.K/ > **aslum** // (Trb.) > aslum, /De.K/ > **aşuk** // (Trb.) > aşuk, /De.K/ > **atlu** // (Trb.) > atlı, /De.K/ > **bakdum** // (Trb.) > bakdum, /De.K/ > **başun** // (Trb.) > başun, /De.K/ > **başum** // (Trb.) > başum, /De.K/ > **bezirgan** // (Trb.) > bezirgan, /De.K/ > **cānum** // (Trb.) > canum, /De.K/ > **dedüm** // (Trb.) > dedüm, /De.K/ > **degirmen** // (Trb.) > degirmen, /De.K/ > **hānum** // (Trb.) > hanum, /De.K/ > **kapusuna** // (Trb.) > kabisuna, /De.K/ > **kızcuğazuñ** // (Trb.) > kızcuğazuñ, /De.K/ > **komadum** // (Trb.) > komadum, /De.K/ > **karşulamak** // (Trb.) > karşılamak, /De.K/ > **kulağuz** // (Trb.) > kulağuz, /De.K/ > **oğlancuğu** // (Trb.) > oğlancuğu, /De.K/ > **oğlancuğum** // (Trb.) > oğlancuğum, /De.K/ > **oynatdum** // (Trb.) > oynatdum, /De.K/ > **ögmeg** // (Trb.) > ögmek, /De.K/ > **öpdü** // (Trb.) > öpdü, /De.K/ > **öyün** // (Trb.) > öyün (yemek faslı, övünmek), /De.K/ > **sandum** // (Trb.) > sandum, /De.K/ > **saparum** // (Trb.) > saparum, /De.K/ > **saydum** // (Trb.) > saydum, /De.K/ > **senüñ** // (Trb.) > senüñ...vb. bir çok söz Trabzon diyalektinde olduğu gibi yaşatılmaya devam etmektedir.

Sonuç olarak, destan, ortak Türk kültür birliğini ifade etmesinin yanı sıra aynı zamanda da ortak dil zenginliğini yansıtır. Bu bağlamda Dede Korkut boylarından Trabzon ile alakalı tarihi olaylar sonucunda oluşturulmuş “*Kanturalı*” ve gerekse “*Salur Kazanuç Evinin Yağmalanacağı Boy*”lardaki fonetik dil hususiyetleri günümüz Trabzon ağzında ilk gündeki özellikleriyle olduğu gibi yaşatılmaya devam etmektedir. Bu ise Trabzon ağzının Dede Korkut arcılığı ile tüm dünya Türkleri arasında kırılmaz bir bağ olduğunu açık şekilde göstermektedir.

KAYNAKLAR

Alangu Tahir (1953), Orta Zaman Anadolu Komşu Milletlerinin Eposlarında Kadın Kahramanlar, “Türk Dili”, C.III., S. 27.

Bilgin Mehmet (2000), Doğu Karadeniz, Trabzon.

Brendemeon Bernt (2001), The Turkis Dialects of Trabzon, C.I-II, Oslo.

BG., Bartın gazetesi, 26 Teşrinievvel 1931, sayı.317.

Caferov Nikbur (2001), Azerbaycanşunaslık Meseleleri, “Bakü Üniv. Neşriyatı”, Bakü.

Daşdemir Muharrem (2000), Dedem Korkut Kitabının Söz Dizimi, Erzurum.

Demir Necati (2006), Trabzon İli ve Yöresi Ağızları, C.I, Ankara.

Elekberova Elnare (2007), Dilimizin Ulu Sesi, Dede Korkut Abidesi, “Nurlan Neşriyat”, Bakü.

Ergin Muharrem (1994/1996/2001), Dede Korkut Kitabı.

Eyuboğlu İsmet Zeki (1998), Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, (Sosyal Yayınlar), İstanbul.

Gökdağ Bilgehan A.(2006), Salmas Ağzı,”Karam”, Corum.

Gökyay O. Ş. (1997), “Dedem Korkut Kitabı Üzerine”, Kim Etti Sana Bu Kârı Teklif: Seçme Makaleler, C.I, “İletişim Yayınları”, İstanbul.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- Hacıyev Tofik (1999), Dede Korkut: Dilimiz-Düşüncemiz; “Elm Neşriyat”, Bakü.
Heyet Cevad (2011), Dilimiz, Edebiyatımız ve Kimliğimiz Uğrunda, “Elm ve Tahsil”, Bakü.
Jorma Atilla (2008), Oğuzcanın Karadeniz Serüveni, İstanbul.
Kahramanov C., Halilov Ş., Mustafa Zerir (1991), Yusuf ve Züleyha, “Elm Neşriyat”, Bakü.
Karahan Leyla (1996), Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması, “DDK”, Ankara.
Lebau (1836), Histoire du Bas Empire, XX, Paris.
Mahmut Sarıkaya (2003), “Muğla Azında Şimdiki Zaman”, Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi, Sayı 14, Niğde.
Özgür Can (2002), “Doğu Karadeniz Ağızlarında Kıpçakca Üzerine Tespitler”, Uluslararası Tarih-Dil-Edebiyat Sempozyumu 3-5 Mayıs 2001, C.II, Trabzon.
Öztelli Cahit (1969), Dedem Korkut Üzerine Yeni Bazı Düşünceler ve Görüşler, “Türk Folklor Araştırmaları”, S. 240, Temmuz.
Rize Defteri, C.II, (Editör; İsmail Kara), “Dergah Yayınları”, İstanbul 2013.
Sarıkaya Mahmut (1998), Güney Azerbaycan Türkçesi Grameri, (Dok. tezi), Kayseri.
Sertkaya Osman Fikri (1994), “Dede Korkut Kitabındaki Bazı Manzum Parçaların Hece Vezni ve Manzume Türü Açısından Değerlendirilerek Yeniden Okunması”, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1988, Ankara.
Şireliyev, M. Ş.(1967), Azerbaycan Dilinin Gerb Grubu Dialekt ve Şiveleri, C.I, Bakü.
Şükürov Rustem (1999), “Doğu Karadeniz Bölgesinde Türkçe Konuşan Bizanslılar”, Trabzon Tarih Sempozyumu (Trabzon 6-8 Kasım 1998), Trabzon.
Tekin Feridun (2002), “Trabzon Yöresi Ağızlarının Etnik Yapı İle İlişkisi”, Trabzon Tarih Sempozyumu (Trabzon 3-5 Mayıs 2001), C.II., Trabzon.
Tellioğlu İbrahim (2015); Tarih Boyunca Karadeniz, Trabzon.
Tezcan Semih (2001), Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar, (YKY), İstanbul.
Zachariadou Elizabeth A. (1995), “Noms Coumans á Trébizonde”, Revue des Études Byzantines, LIII.

Enver Uzun

**THE SIMILARITIES BETWEEN THE TRIBE SALUR KAZAN'S HOUSE BEING
PILLAGED IN DEDE KORKUT EPIC AND TRABZON DIALECT**

Summary

Dede Korkut Epic's language character is as important as its topic. Generally speaking, it can be seen that the epic preserves its geographic dialect. It can be said that there are complications about the epic's language.

The expressions about the tribes in the epic reflects the language of the geography that the tribes settled down. In this connection, we would like to mention the similarities between “the Tribe Salur Kazan's house being pillaged” in Dede Korkut Epic and Trabzon Dialect. As it is known Trabzon dialect is in the group of the North-west dialects.

In this connection, the dialect features of Trabzon Dialect and the Tribe of Salur Kazan have similarities. The words used in “the Tribe Salur Kazan's house being pillaged” are today generally used in rural places in Trabzon.

There is no doubt that Dede Korkut Epic which is extant is the oldest and perfect epic of Turks. Therefore, until now so many researches have been made, so many books and articles have been published about the epic but there is no emphasis on the similarities between “the Tribe Salur Kazan's house being pillaged” in Dede Korkut Epic and Trabzon Dialect. Our purpose is to show that the words and the language features of the epic is still being used by the local people of Black Sea region, especially of Trabzon.

Key words: Black Sea, Trabzon, Epic, Language, Dialect, Similarity, Tribe

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əbülfəz Quliyev

AMEA-nın müxbir üzvü

Naxçıvan Dövlət Universiteti

e-mail: ebulfezamanoglu@yahoo.com

“DƏDƏ QORQUD”DAKI BƏZİ ŞƏXS ADLARININ TARİXİ-FİLOLOJİ TƏHLİLİ

Özət

Məqalə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı bəzi şəxs adlarının tarixi-filoloji təhlilinə həsr olunmuşdur. Burada Qorqud adının mənşəyi haqqında mövcud olan müxtəlif mülahizələr nəzərdən keçirilmişdir. Bəllidir ki, qədim türklərdə qurd totem olmuş, bu, insanların inanc sistemində mühüm yer tutmuşdur. Ona görə də dastan qəhrəmanlarının adında böri (qurd) elementinin işlənməsi də təsadüfi bir hal sayıla bilməz. Dastanda bəzi hallarda qəbilə, tayfa adı birbaşa antroponim funksiyasında çıxış edir. “Dədə Qorqud”da şəxs adlarının əmələ gəlməsində ata adlarından da geniş şəkildə istifadə edilmişdir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, şəxs adları, Qorqud, dastan

Ölkə prezidenti Azərbaycan xalqının mənəvi varlığının mötəbər qaynağı olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının Drezden nüsxəsinin tapılması və bir boyunun alman dilinə tərcümə edilməsinin 200 illiyi haqqında sərəncam imzalamışdır. Qaynaqların verdiyi məlumata görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının əldə olan nüsxələri XV-XVI əsrlərə aiddir. Lakin ədəbi-bədii fikrimizin, folklorumuzun bu qədim və zəngin qaynağını orta əsrlərin digər ümumtürk abidələri ilə eyniləşdirmək olmaz. Çünki bu abidə qədim türk təfəkkürünün, mədəniyyət və ədəbiyyatının, mifologiyasının ilkin elementlərini daşıyan, əks etdirən ən sanballı mənbələrdən biridir. Elmi ədəbiyyatda bu möhtəşəm oğuz qəhrəmanlıq eposunun X-XV əsrlərin yadigarı olması haqqında fikirlərin mövcud olmasına baxmayaraq (1), digər qədim türk dastanları ilə ortaq motivlər, süjetlər, obrazlar, mifoloji ünsürlər, antroponimlər, etnonimlər boyların türk tarixinin çox qədim dövrlərdən süzülüb gəldiyindən xəbər verir. Məhz buna görə də türkologiyada bir neçə nəsil müxtəlif yöndən, müxtəlif aspektdə bu qəhrəmanlıq eposunu tədqiq etmişdir. Dastan orta əsrlərin türk mədəniyyətini, dövlətçiliyini, sosial-ictimai vəziyyətini, etik münasibətləri əks etdirməklə bərabər qədim türk etnoqrafiyasını, mifologiyasını, adət və ənənələrini, əxlaqi-fəlsəfi aləmini öyrənmək baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Dastandakı şəxs adları bu qədim xüsusiyyətləri daha çox qoruyub saxlamışdır. Ona görə bu yazıda abidədəki antroponimiya sistemini bütünlüklə deyil, qədim türklərin mədəniyyəti, mifoloji görüş və inamları, adət və ənənələri ilə bağlı olan bəzi cəhətlərini şərh, izah etməyi qarşıya məqsəd qoymuşuq.

Dədə Qorqud dastanda cərəyan edən bütün hadisələrin mərkəzində dayanır, bütün boylarda iştirak edir. Bir şaman, mifoloji obraz olan Qorqud qədim türk bədii təxəyyülünün məhsuludur. Doğrudur, tarixi qaynaqlarda bəzən Dədə Qorqud tarixi şəxsiyyət kimi nəzərdən keçirilir. Bu ada ilk dəfə Hülakilərin vəzirli Fəzlüllah Rəşidəddinin “Cami-ət-təvarix” (1305) əsərində təsadüf edilir. Burada göstərilir ki, Dədə Qorqud X oğuz sülaləsinin hökmdarı Kayı İnal xanın zamanında meydana çıxmış və onun müşaviri olmuşdur. Kara xocanın oğludur. Həmin qaynaqda göstərilir ki, xalq arasında Kayı İnal xanın Məhəmməd peyğəmbərin müasiri olduğu rəvayət edilir. Bayat boyundan çıxan kara xocanın oğlu Dədə Qorqud rəvayətə görə 295 il ömür sürmüşdür.

Qorqud sözünün mənşəyi haqqında müxtəlif mülahizələr vardır. Qorqudun ölümündən qorxması, qaçması epizoduna əsaslanıb qazax alimləri bu sözün qorxmaq feili ilə bağlı olduğunu iddia edirlər. V.M.Jirmunski çox doğru olaraq bu fikri xalq etimologiyası adlandırır (2). A.V.Borovkov “Quran” təfsirinin ilk türkcə tərcümələrindən birinə əsaslanaraq “Qorqud” sözünün bu mətnlərdə keçən “korkutqan”, “korkutquçı” (mömin, elçi, peyğəmbər) leksik vahidləri ilə bağlı olması fikrini irəli sürür³. Son illərdə M.Seyidov “Qorqud” sözünün etimologiyasından bəhs etmiş və bu qənaətə gəlmişdir ki, bu leksik vahidin tərkibində “qor” ünsürü (od) vardır və bu cəhətdən “Dədə Qorqud” qədim türk mifoloji inanclarının izlərini özündə əks etdirir (2). Bircə, bu fikir həqiqətə yaxındır, ancaq daha dərinəndən əsaslandırılmasına ehtiyac vardır.

Dastanlarda Qorqud antroponimi bəzən dədə, bəzən də ata titulu ilə çıxış edir. Əsərin Drezden nüsxəsində 4 dəfə Qorqud ata, 29 dəfə Qorqud, 21 dəfə Dədəm Qorqud, 18 dəfə yalnız dədə, 1 dəfə Dədə Sultan şəklində işlənmişdir. Vatikan nüsxəsindəki boylarda Qorqud ata ifadəsinə təsadüf edilmir,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yalnız müqəddimədə 4 dəfə bu sözə rast gəlirik. M.Erginin də göstərdiyi kimi, ehtimal ki, Qorqudun əsil mətnin təsbit edildiyi oğuz zümərəsi arasındakı titulu, ünvanı ata deyil, dədədir (5). “Kitabi-Dədə Qorqud” şifahi ədəbiyyat nümunəsi olmasına baxmayaraq, burada bəzi tarixi hadisələrin izləri az da olsa qala bilmişdir. Bu yöndən çıxış edən bəzi tədqiqatçılar dastanda işlənən antroponimlərə əsaslanaraq bəzi tarixi şəxsiyyətlərin bu əsərdə bədii obrazını axtarmağa təşəbbüs göstərmişlər. Məs: “salur qazanın evinin yağmalanması” boyunda Şöklü Məlik kafərlərin başçısı, oğuzların, demək, həm də Qazan xanın düşmənidir. X.Koroğlunun fikrincə, Şöklü Məliyin prototipi islamı qəbul etməmiş, X əsrdə yaşamış oğuz əmiri Şilkidir. Bu antroponim, onun fikrincə, metaqəza hadisəsinə uğrayaraq Şöklü şəklini almışdır (6). “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda Duxa Qocanın səlcuq imperiyasının qurucularından olan Səlcukun atasının adından (Dukak) yarandığını ehtimal edənlər var (7).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında qədim türk mifoloji inancları geniş şəkildə əksini tapmışdır. Bəllidir ki, qədim türklərdə qurd totem olmuş, bu, insanların inanc sistemində mühüm yer tutmuşdur. Ona görə də qurd obrazı qədim türk ədəbiyyatında, folklorunda, fəlsəfi düşüncədə bu və ya başqa münasibətlə diqqət mərkəzinə çəkilir. Bu baxımdan dastan qəhrəmanlarının adında böri (qurd) elementinin işlənməsi də təsadüfi bir hal sayıla bilməz. “Qambürə bəyin oğlu Bamsı beyrək” boyunda Bayandır xanın adlı-sanlı bəylərindən biri olan Baybörü bəy (M.Ergin nəşrində Pay pürə bəy) və onun adı bizcə, qədim türklərdə çox geniş yayılmış qurd toteminin, qurd inancının izləri kimi özünü göstərir. Eyni boyda Baybörü bəy antroponimi əvəzinə eyni mənada bir dəfə Qambörü leksemının işlənməsi də qədim türklərdə bay və bürü ünsürlərinin qəhrəmanlığın, böyüklüyün, müqəddəsliyin əlaməti olması fikrini təsdiq edir. Digər tərəfdən, şaman sözlünün türkcə qarşılığı olan kam leksemi də bay ünsürü kimi türk antroponimiyasında hələ qədim dövrlərdə yerləşmiş və yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, qəhrəmanlıq, hakimlik, zənginlik anlamı daşımışdır. Bu baxımdan kam ünsürünün Hun türklərinə aid olan şəxs adlarının tərkibində işlənməsi faktı da diqqəti cəlb edir. Belə ki, Bizans tarixçisi Priskosa görə Atakam və Eşkam qədim Hun dövlət adamlarının adları olmuşdur (8). Eyni antroponim monqollarda da işlənmişdir. Bunlarda kam bəzən od yerini bay ünsürünə vermişdir. Dastandan nümunə verdiyimiz aşağıdakı misralar “Dədə Qorqud”da heyvana inam motivinin izlərinin çox güclü şəkildə qorunub saxlanması fikrini bir daha təsdiq edir:

Ağ qayanın qaplanının erkəkində bir köküm var.
Ortac qırda sizin keyiklərin üz turqurmiya
Ağ sazın aslanında bir köküm var.
Qaz alaca yundunu turqurmiya,
Əzvay qurd ənügi erkəkində bir köküm var.
Ağca bəkil tümən qoyunun gəzdirməyə
Ağ sunqur quşu erkəkində bir köküm var.
Ala ördək, qara qazun uçurmiya

Burdakı kaplan (qədim türklərdə bars), arslan, sunqur qədim türklərdə totem olmuş, müqəddəs sayılmış heyvanlardır. Təsadüfi deyildir ki, qədim və orta əsrlərin türk antroponimlərində həmin əski türk inancları ilə bağlı olan bu leksik onomastik vahidlərə tez-tez rast gəlinir.

Ağac kultu da qədim türklərdə güclü yer tutmuş, hətta bəzi qəbilələrin hakim şəxslərinin ağacdan törəməsinə inam, etiqad olmuşdur. Buna aid Orxon-Yenisey abidələrində, Mahmud Kaşqarlıda çox sayda faktlar vardır. “Dədə Qorqud”da qədim inancların davamı kimi ağaca inama rast gəlirik. Dastandakı “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”da Basat anasının adının Qaba Ağac olduğunu (səh. 102) bəyan edir.

“Dədə Qorqud”da antroponimlərin etnonimlərlə birlikdə bir mürəkkəb şəxs adı kimi işlənməsinə təsadüf edilir. Məs: Bayandır xanın kürəkəni, damadı olan, bəylərbəyi, bütün İç və Daş oğuzların tabe olduğu Ulaş oğlu Salur Qazan dastanın əsas qəhrəmanlarından biridir. Bügdüz Əmən bir alp obrazıdır, “bıği qanlı” ləqəbini daşıyır, iç oğuzdan, oğuzların bügdüz boyundandır. Məhəmməd peyğəmbəri görmüş, onun oğuzda sahibəsidir. Dastanda 4 dəfə adı çəkilir. Qıpçaq Məlik qıpçaq türk tayfalarındandır. Düşmən surətlərdəndir. Dastanda adı bir dəfə keçir. Oğuzların kanqlı boyundan çıxmış Kanqlı qoca oğlu antroponimi dastanda 14 dəfə xatırlanır. Uşun Qoca oğlu Səgrək adına ayrıca boy var. Uşun qoca çox ehtimal ki, uşun boyundan çıxmışdır.

Dastanda şəxs adlarının yaranmasında istifadə edilən bu üsulla yanaşı, bəzi hallarda qəbilə, tayfa adı birbaşa antroponim funksiyasında çıxış edir. Məs: dastanın baş qəhrəmanı, oğuz hökmdarı, xanlar

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

xanı ləqəbini daşıyan Bayandır xan antroponimini buna misal göstərmək olar. Bayandır xan ehtimal ki, oğuzların bayandır boyu ilə bağlı olmuşdur. Demək, bu məqamda etnonim antroponimə keçmişdir. Ümumiyyətlə, nəzərdən keçirdiyimiz şəxs adlarının yaradılmasında istifadə edilən hər bir üsul qədim türk ad sistemində geniş yayılmış vasitələrdir. Bu vəziyyətə, yəni onomastik vahidlərin birinidigərinə keçməsinə qədim türk Orxon-Yenisey yazılı abidələrində tez-tez rast gəlirik. Qədim türk ad sistemində qəbilə amilinə böyük əhəmiyyət verilir. “Bir qəbiləyə məxsus olan addan başqa qəbilənin nümayəndələri istifadə edə bilməzdilər. Ayrıca bir adamın adı həm də onun hansı qəbiləyə mənsub olduğunu göstərirdi. Qəbilə quruluşu dövründə hər qəbilənin adı familya, soy adları funksiyasını daşıyırdı. Qəbilə adı ad sistemində o qədər əsas yer tuturdu ki, əsl adlar ikinci plana keçirdi. Qəbilə adı isə onun varlığı demək idi” (9).

Bu fikrin əsaslı olduğunu göstərmək üçün bir nümunə verməklə kifayətlənirik.

Qədim türklərdə V əsrdə Aşina 500 ailədən ibarət bir hakim türk tayfası (klan) idi. Çinlilər bu tayfanın başçısını Aşina Tukyu adlandırdılar. Bu sözün tərkibindəki “şeno” ünsürü qurd mənasını ifadə edir. A-ön şəkilçisi isə Çin dilində hörmət əlaməti bildirir. Demək, “Aşina” xeyirxah qurd mənasını verir (10). Sonralar bu qəbilədən, onun adı ilə bağlı Aşina Şeni, Aşina Yükkük şad, Aşina Mişe, Aşina Xallıq, Aşina Bücən, Aşina Simo xan, Aşina Kusalo kimi dövlət adamları yetişmişdir (11). Bu birləşmələrin bir tərəfi, komponenti qəbilənin adı, totem, ikinci tərəfləri isə əsl adlardan ibarətdir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz vəziyyət – “Dədə Qorqud”dakı qəbilə adı ilə işlənilib birləşmə əmələ gətirən antroponimlərin qədim türk dövrünə aid olan, kökü çox qədimlərə gedib çıxan advermə ənənəsinin davamı olduğunu təsdiq edir.

“Dədə Qorqud”da şəxs adlarının əmələ gəlməsində ata adlarından da geniş şəkildə istifadə edilir. Məsələn: Dözən oğlu Alp Rüstəm, Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək, Qanlı Qoca oğlu Qanturalı, Qazan oğlu Uruz bəy, Dirsə xan oğlu Buğac, Ənsə Qoca oğlu Oxçu, Ulaş oğlu Qazan bəy, Uşun Qoca oğlu Səkrək, Qəflət Qoca oğlu Şirşəmsəddin, Baybecan bəy qızı Banıçığək, Xan qızı Boyu uzun Burla xatun, Qamğan oğlu Bayandır xan və s. Dastanda bəzən ata adının şəxsin adı yerində, onsuz çıxış etməsinə təsadüf edilir. Məs: Xan qızı, Uşun Qoca oğlu (M.Ergin, 1, səh 208).

Ad sistemində ata adlarının yeri məsələsi türk mədəniyyəti tarixində fəlsəfi-etik problemlərdəndir. Eyni zamanda onu da qeyd etmək lazımdır ki, türk dünyasında ata adlarından istifadə qədim tarixə malikdir. Ehtimal ki, antroponimlərdə, ata adından istifadə pədərsahlığın meydana gəlməsi ilə əlaqədardır. Ata adları yarandığı vaxtdan ad sistemində geniş şəkildə işlənmişdir. Belə ki, ata adının antroponomik modelin əvvəlində işlənməsinə qədim türk Orxon-Yenisey abidələrində geniş şəkildə rast gəlirik.

Digər qədim dünya xalqlarında da ata adlarının öyrənilməsi göstərir ki, qədim dövrdə ata adlarından antroponomik modeldə istifadə edilməsi şəxsin cəmiyyətdəki mövqeyini göstərmək, onun sosial vəziyyətini gözə çarpdırmaq düşüncəsi ilə bağlı olmuşdur. Məsələn, Koreyada orta əsrlərdə qadınların xüsusi adı olmazdı. O, atasının adı ilə (filankəsin qızı), ərə gedəndən sonra ərinin (filankəsin arvadı), və ya oğlunun (filankəsin anası) adı ilə çağırılırdı (12).

“Dədə Qorqud”dakı ata adlarının antroponimiya sistemindəki yerinin qədim türk kontekstində təhlili göstərir ki, tarixi antroponimiyanın qarşısında duran vəzifələrdən biri ata adlarından istifadənin tarixini dəqiqləşdirməkdən ibarətdir.

Əsərin Orta Asiya ilə əlaqələrini göstərən cizgilərdən biri Alp məsələsidir. Dastanda Orta Asiya cəngavərliyinin izləri iki surətlə ifadə olunmuşdur: Bunlardan biri İllik Qoca oğlu Alp Erendir. Qədim türklərdə cəngavər, alp ər, alp igid düşmən qüvvələr üzərinə təkbaşına hücum edərdi. Ona görə də hələ göy türklər dövründə alp igid tipi mühüm yer tutmuşdur. “Dədə Qorqud” alplarının qədim türk ənənəsinin yadigarı olduğunu qeyd edən Ə. Cəfəroğlu yazır: “XI yüzillərinə doğru Xorasan ellərində kendisini bularaq kutadqu bilik kibi ilk islami əsərimizdə diqqətə dəyər bir konu olmuşdur. Eski Orhun çağı keleneyi olduğu kibi saklayan türk savaşıçıları seçucülulər elində də geniş bir yayılım alanını əldə etmişlərdir. Aşık Paşa “Qaribname”sində bu türk yiyitlərinin başlıca dokuz saqlam vasfə sahir olduklarını açıqlamaktadır. Azərbaycan alanında və torpaklarında bu sözün pekaz kullanımışına rastlandıqından, bu iki Dədəm Korkut savaşıçı yiyidinin. Əski Oquz ilinin Seyhun yakalarındaki keçəbəliyindən kalma bir yadigar olduğuna asla şübhə yoktur... Alp Erenin əsərdəki anlatılışı və künyəsi onu tamamilə Orta Asiya şovalyeliyinə yaklaşdırılmaktadır. Taşdığı ad bilə bu yiyidin kabına söqmaz bir

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

savaşçı olduğunu açıqlamakta və onu türklər arasında məşhur olan Alp ər Tonqanın bir nevikarşılıqı olaraq tanınmaktadır” (13).

“Dədə Qorqud”dakı ikinci alp tipi Dözən oğlu Alp Rüstəmdir. Dastanda bu ad 7 dəfə keçir.

Dastanda qoca komponenti ilə meydana çıxan şəxs adları da diqqəti cəlb edir. Məs., Qanlı Qoca (VI boy), Duxa Qoca (V boy), Kazlık Qoca (II boy), Qəflət Qoca (II boy), Ensə Qoca (12-ci boy), və s. Burada qoca ünsürü bəzən də ləqəb mənası ifadə edir. Dastanda qoca sözü təkcə yaşlı, ağsaqqal mənasında deyil, həm də xoca, ustad, mühəviri, müəllim mənalərini bildirmişdir. Əsərdəki qocalar gəncliyində türk alp igidi olmuş Orta Asiya cəngavərləridir. Onlar eyni zamanda Dədə Qorqudun silahdaşları, köməkçiləridir. Bu qocalar həm də din təbliğatçıları missiyasını yerinə yetirməkdədirlər.

“Dədə Qorqud” antroponimləri sistemində rastlaşdığımız “qara” ünsürü bir leksik vahid olaraq türk onomastikasında mühüm yer tutur. Qara sözünün abidədəki vəzifələrini açıqlamadan öncə bir məsələni qeyd edək ki, buradakı Dəli Qarcar antroponiminin ikinci tərəfi bizcə (“Kambürənin oğlu Bamsı boyun”da) “qara” və “çor” leksik vahidlərinin birləşməsindən əmələ gəlmişdir. Dastanda kara (qara sözü ləqəb kimi qəhrəmanların adından qüvvətli, cəsur mənasını ifadə edir: Qara Günə və onun oğlu Qara budaq oğuz bahadırları, savaş igidləridir. (“Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”). Oğuzun dörd niqablı igidindən biri Qara Çəkür (“Qanlı Qoca oğlu Kanturalı boyu”). Dastanda qara leksik vahidi ləqəb kimi Qaracuç Çobanın antroponiminin tərkibində işlənmişdir. F.Sümer Qaracuç sözünün Karaçuk dağının adı ilə bağlı olduğunu göstərir (14). Bizcə, bu antroponim qara leksik vahidinin rəiyyət, kütlə mənası ilə əlaqədar işlədilmişdir (müq. et: Orxon-Yeniseydə: kara bodun).

Dastanda III qisim qara düşmən obrazlarının, surətlərinin ləqəbi yerində çıxış edir. Məsələn, Kara Arslan Məlik, Qara Təkür, (Kampürənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”), Qara Tükən məlik (“Qazan bəyin oğlu Uruzun dustaq olduğu boy”). Bizcə, orta əsr ümumtürk yazılı abidələri üzrə ilk dəfə “Dədə Qorqud”da qara sözü ləqəbləri tərkibində mənfi mənada çıxış etmişdir. Bu vasitə ilə oğuzlar düşmənlərə nifrət hissələrini ifadə etmişlər.

“Dədə Qorqud” dastanları ləqəblərin zənginliyinə görə də diqqəti cəlb edir. Köməkçi ad qrupuna daxil olan ləqəblər Orxon-Yenisey və qədim uyğur abidələrində də gözə çarpır. Lakin “Dədə Qorqud” dastanlarında hakim sinifinin nümayəndələri ilə yanaşı orta və aşağı təbəqənin də nümayəndələri iştirak etdiyinə görə, burada rəngarəng ləqəblərdən istifadə edilmişdir. Bəlli olduğu kimi, aşağı təbəqənin nümayəndələri arasında isə ləqəblər, adətən daha işlək yaygın olur. Məs. Qonur Qoca Sarı Çoban, Qırx oynaşlı Boğazca Fatma, Ataquzlu Uruz qoca, xanlar xanı, Bayandır xan, Boyu uzun Burla xatun, Dəmir yaylı Qırcaq Məlik, Bıgı qanlı Bügdüz Əmən və s. Abidədə bəzən əsl adın yerində ləqəb işlənir. Məs: Bayandır xan antroponimi yerinə xanlar xanı ləqəbi çıxış edir.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, 1 hissə, Bakı, 1950, s. 50
2. В.М. Жирмунский. Тюркский героический эпос. Л., 1974. с. 550
3. Yenə orda.
4. M.Seyidov. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları, Bakı, 1978, s. 39
5. M.Ergin. Dədə Korkut kitabı, 1 cild, Ankara, 1994, s.2
6. X.Кероглы. Огузский героический эпос, М. 1976, с.165
7. Kitabı-Dədə Qorqud, Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 262.
8. Ə.Cəfəroğlu. Dədə Korkutun antronim yapısı, TDAY 1959, s. 77.
9. Aydın Paşa. Azərbaycan antronimiyasının leksik problemləri, B. 1997. s. 94-95.
10. Л.Н.Гумилев. Древние тюрки, М. 1967, с. 23
11. Yenə orda s.480.
12. В.А.Никонов. Имя и общесево, М., Наука, 1974, с.20.
13. Ə. Cəfəroğlu. Yenə orda, s. 64.
14. F. Sümer. Oğuzlar, Bakı, 1992, s. 362.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Abulfaz Guliyev

**THE HISTORICAL-PHILOLOGICAL ANALYSES OF SOME PERSONAL NAMES IN
THE EPOS “DEDE GORGUD”**

Summary

The article has dedicated to the historical-philological analyses of some personal names in the epos “Dede Gorgud”. Here the different thoughts existing about the origin of the name Gorgud are looked through. It is clear that in the ancient Turks the wolf was a totem, and it took the important part in the belief system of the humanity. That is why usage of the element “bori” (wolf) in the name of the epos heroes can’t be considered an accidental case. Sometimes in the epos the names of tribes, stocks play directly as in the function of anthroponomy. The father names are also widely used in the formation of the personal names in the epos “Dede Gorgud”.

Key words: historical, philological, Dede Gorgud, tribe, Turk, function

Абульфаз Кулиев

**ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ЛИЧНЫХ ИМЕН В
«ДЕДЕ КОРКУТЕ»**

Резюме

Статья посвящена историко-филологическому анализу некоторых личных имен в «Книги моего Деда Коркута». В статье были рассмотрены различные мнения и предпосылки по поводу происхождения имени Коркут. Известно, что волк являлся тотемом, и это занимало особое место в системе верований тюрков. Поэтому, не случайно использование слова бору (волк) в личных именах героев эпоса. В эпосе в некоторых случаях названия племен выступают в функции антропонима. В эпосе «Деде Коркут» в создании личных имен широко используются отцовские имена.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркута», имена личные, Коркут, эпос

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əli Allahverdiyev

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Naxçıvan Dövlət Universiteti

e-mail: allahverdiyev@yaho.com

**MƏŞHUR FRANSIZ AKADEMİKİ, ŞƏRQŞÜNASI VƏ TÜRKOLOQU LUI BAZƏN
VƏ ONUN “KİTABI-DƏDƏ QORQUD” HAQQINDA ARAŞDIRMALARI**

Özət

Məqalə məşhur fransız akademiki, şərqsünası və türkoloqu Lui Bazən və onun “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında olan araşdırmalarına həsr olunmuşdur. Akademik Lui Bazənin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı çox ətraflı, tarixi əsaslara söykənən tədqiqat və dərin araşdırmaları dünya qorqudsünaslıq elminin zənginləşdirilməsinə xidmət edir.

Açar sözlər: Lui Bazən, “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan

Məşhur şərqsünas, türkoloq, akademik Lui Bazən 29 dekabr 1920-ci ildə Normandiyada, Kalvados fransız departamentində, bu bölgənin paytaxtı olan Kan şəhərində müəllim ailəsində anadan olmuşdur. O, ibtidai və orta təhsilini Kanda, Malerb liseyində almış, sonra Parisdə məşhur Anri 4 litseyinin hazırlıq siniflərində təhsilini davam etdirmişdir. Lui Bazən 1939-1943-cü illərdə Parisdə təhsil alacağı ali məktəbin ədəbiyyat sektoruna qəbul olur. 1942-ci ildə o, orta məktəbdə dərs demək üçün universitetin qrammatika bölməsi diplomunu alır və böyük türkoloq San Döninin rəhbərlik etdiyi Paris Şərq Dilləri məktəbində türk dili ilə maraqlanmağa başlayır, 1945-cil ildə bu dil üzrə diplom aldıqdan sonra o, Ankaradakı Xarici İşlər Nazirliyində Mədəni Əlaqələr şöbəsinə işləməyə göndərilir və 1948-ci ilə qədər orada yaşayır. Gənc türkoloq 1948-ci ildə Parisə qayıdır və bir il müddətində Parisdəki Milli Elmi Axtarışlar Mərkəzinə elmi tədqiqat ataşesi təyin olunur. 1949-cu ildən təqaüdə çıxana qədər yəni 1990-cı ilə kimi o, Paris Şərq dilləri məktəbində (hal-hazırda bu, Şərq dilləri və Mədəniyyəti İnstitutudur) türk dili müəllimi kimi çalışır. Eyni zamanda o, 1950-ci ildən etibarən Sorbon Praktiki Ali Təhsil məktəbində türk tarixi və filologiyası şöbəsinin direktoru vəzifəsində işləyir. Lui Bazən 1943-cü ildən Paris Asiya Cəmiyyətinin, 1947-ci ildən Paris Şərq Dilçilik Cəmiyyətinin, 1955-ci ildən Alman Uzaq Şərq ölkələri Cəmiyyətinin, 1981-ci ildən Körösi Ksoma Macar Şərq Cəmiyyətinin, 1994-cü ildən Ural-Altay Cəmiyyətinin üzvü, eyni zamanda Mayns Vissenşaft Elm və Ədəbiyyat Akademiyasının müxbir üzvü və London Avropa Akademiyasının fəxri üzvü olmuşdur. O, 1993-cü ildə, Fransa əlyazmaları və Bədii Yazılar Akademiyasının üzvü seçilir. Görkəmli şərqsünas alim 1981-ci ildə Palma Akademiyasının ordeni və 1989-cu ildə isə Legion Hərbi Şöhrət ordeni ilə təltif olunmuşdur. Bütün bunlarla yanaşı o, 1948-ci ildən etibarən türkologiyanın bütün sahələrini əhatə edən 70-dən artıq məqalə çap etdirmişdir.

Adları aşağıda göstərilən əsərlər onun yaradıcılığının əsasını təşkil edir: Topa ləhcəsi üzərində tədqiqatlar - 1950; Türk dillərinin strukturu və ümumi meylləri -1959 ; Türkmən dili , qrammatik təsvir - 1961; Er-Toştürk (Qırğızların Manas dövrü epopeyası P.Boratavla əməkdaşlıqda tərcümə) - 1967; M.F.Axundzadənin komediyalarının tərcüməsi -1968, 1987; Türk dilinin tədrisinə giriş - 1972; Fransada 50 il şərqsünaslıq - 1974; Qədim türk təqvimləri və mediyası (doktorluq dissertasiyası) - 1975; Mahtumkuli Firaki (Türkmən poemalarının P.Boratavla əməkdaşlıqda tərcüməsi) - 1976; Yuxarı Asiyasının qədim Türk epigrafiyası (VIII-XI əsrlər); Nəticələr və perspektivlər - 1990; Qədim Türk dünyasında xronoloji sistemlər - 1991; Türklər, sözlər, insanlar (Mişel Nikola və Gil Vensten tərəfindən çap etdirilmiş məqalələr məcmuəsi) - 1994; Allah adları və qədim türk islam ədəbiyyatının ilk mətnlərində Peyğəmbər (XI əsr) - 1995; ”Kitabi-Dədə Qorqud” (oğuz hekayələri əsasında məşhur etnoloq, türkoloq Altan Gökalp ilə əməkdaşlıqda tərcümə) - 1998 və s.

Bütün türk dilçiliyi sahəsindəki apardığı tədqiqatlar və araşdırmalarla yanaşı, akademik Lui Bazənin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə bağlı çox ətraflı, tarixi əsaslara söykənən tədqiqat və dərin araşdırmaları da diqqəti cəlb edir. Akademik Lui Bazən qeyd edir ki, Türk xalqlarının ən qədim və möhtəşəm ədəbi abidələrindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında indiyədək Şərqdə və Qərbdə bir sıra dəyərli araşdırmalar aparılmış, dastan bir çox dünya dillərinə tərcümə edilərək geniş yayılmışdır. Avropa ölkələrində “Kitabi-Dədə Qorqud”un nəşri və tədqiqi barədə söz açarkən,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dastanın Vatikan və Drezden kitabxanalarında saxlanılan ən qədim əlyazmaları əsasında İstanbul Universitetinin professoru Məhərrəm Ergin tərəfindən 1997-ci ildə çap olunmuş 4-cü nəşrinin və həmin mənbələrin orijinalı əsasında 1998-ci ildə görkəmli fransız türkoloqu, akademik Lui Bazən mənşəcə türk olan Altan Gökalpın türk dilindən fransızcaya tərcüməsini (Xalqların sübh çağı. “Qallimar nəşriyyatı”, Paris 1998) xüsusi qeyd etmək yerinə düşür. Dastana böyük türk ədibi Yaşar Kamalın yazdığı çox maraqlı elmi müqəddimənin görkəmli türkoloq Altan Gökalp tərəfindən fransızcaya etdiyi tərcümə də çox böyük maraq doğurur. Həmin nəşrə məşhur fransız alimi Lui Bazənin yazdığı “Dədə Qorqud” (Dədə Korkut) əfsanəsinin mənşəyi necə ola bilər?” (tarixi və etimoloji diskussiya) adlı dəyərli müqəddimə özünün elmi əhatəsi və səviyyəsi ilə diqqəti cəlb edir. Müqəddimədən aydın olur ki, Lui Bazən bəhs edilən mövzu ilə bağlı bir sıra tədqiqatları diqqətlə öyrənmiş, qorqudsünaslığın problemləri, mübahisəli məqamları ilə yaxından tanış olmuşdur.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, akademik Lui Bazənin “Kitabi-Dədə Qorqud”a üz tutması təsadüfi deyil. O, müxtəlif vaxtlarda türklərin tarixi və mədəniyyətinə aid bir sıra dəyərli əsərlər çap etdirmişdir. “IV əsrin türkcülüyü” (1948), “Oğuz və Türk sözləri haqqında qeydlər” (1953) və s. bu qəbiləndir.

Lui Bazən hər şeydən əvvəl diqqəti Qorqud (Korkut) sözünün etimologiyasına yönəldir. Məqalənin əvvəlində oxuyuruq: “Əgər Türkiyədə yaşayan bir türkdən Korkut sözünün mənasını soruşsan o, bunu “qorxutmaq” (effrayer) felinə yaxınlaşdıracaq. Halbuki məşhur “Kitabi-Dədə Qorqud” əsərinin qəhrəmanı belə bir qorxulu surət deyildir. Əksinə, o, xeyirxah, xilaskar, həmişə düzgün məsləhətlər verən, oğuzları ürəkləndirən, ruhlandırان bir şəxsiyyətdir. Qorqud atanın müqəddəslik keyfiyyətlərini xüsusi vurğulayan Lui Bazən oğuzların onu “üstlərində daima Allahın xeyir-duaçası kimi gördükələrini” nəzərə çarpdırır.

Qorqud (Korkut) sözünün mənşəyi barədə müxtəlif mülahizələrə nəzər salan fransız alimi son nəticədə belə qənaətə gəlir ki, bu ad iki hissədən ibarətdir: kor və kut. Lui Bazənə görə “Kut” sözü “əla”, “yaxşı” sözləri kimi səslənir və mənaca səadət, ləzzət, xoşbəxtlik, uğur, müvəffəqiyyət mənalarına, qədim ibtidai dində isə “ilahi xeyir-duası”na uyğun gəlir. “Kor” sözünün türk dillərində müxtəlif mənə çalarları ifadə etdiyini vurğulayan Lui Bazən fikrinin təsdiqi üçün nümunələr də göstərir, belə yazır: “Mən belə düşünürəm ki, onu Korkut Ata, yəni xeyirxahlıqlar xəzinəsi kimi görmək qorxulu bir şəxsiyyət kimi görməkdən çox uyğun gələndir”.

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, fransız şərqşünasının “Korkut” sözünün mənşəyi, xüsusən adın ikinci hissəsinin anlamı barədə verdiyi izah bir sıra Azərbaycan alimlərinin, xüsusən mərhum professor Mirəli Seyidovun fikirləri ilə üst-üstə düşür. Lui Bazən Qorqud Ata obrazının tarixi prototipinin müşküllüyü məsələsinə də toxunmuş, bu məsələnin izahı üçün bir çox mənbələrə üz tutmuşdur. Onun Əl-Rəvandi, Əl-Bondari, Rəşidəddin və s. kimi müxtəlif tarixçilərə istinadən söylədikləri fikirlərin əhatəsini xatırlatmaq üçün nümunə gətirdiyi bəzi mülahizələrə nəzər salaq: 1156-cı ildə tarixçi Əl-Rəvandi, ardınca Əl-Bondari Anadoluda Korqud adlı bir Oğuz əmirinin olduğunu qeyd etmişdir. Bundan üç əsr sonra mənbələrdə Osmanlı hökmdarı Məhəmməd Korqudun adı çəkilmişdir (1482-ci ildən sonra). XV əsrin əvvəllərindən sonra Anadoluda hökmdar Məhəmməd Korkudun doğumundan əvvəl Korkudeli (Pays de Korkut) adlı bir yaşayış məntəqəsi olmuşdur ki, hazırkı Alaniya əyalətinin mərkəzidir. Bu gün də Türkiyədə ona uyğun şəkildə Korkut adı ilə bağlı Amasiya, Ərzurum və Sivas şəhərləri vardır. Məşhur tarixçi Rəşidəddinin “Cəmaüt-Təvarix” əsərinə də diqqət yetirən Lui Bazən Oğuzların doqquzuncu hökmranlığı dövründə dünyaya gələn, Məhəmməd peyğəmbərin (s) müasiri (570-632), onuncu hökmranlığın məsləhətçisi olmuş və bu rolu on dördüncü hökmranlığa qədər davam etdirən Korkut adlı bir şəxsə də danışıldığını, Korkutun Bayat tayfasından olan Qara Xocanın oğlu olması, 295 il yaşaması, müdrik, gələcəkdən xəbər verən, möcüzələr göstərən bir şəxs kimi tanınması barədə məlumatların varlığını nəzərə çarpdırır. Lui Bazən bütün bunları sadalamaqla bərabər polemik münasibət bildirməkdən də çəkinmir. Bu cür məlumatlarda müəyyən fantaziyanın olduğunu da nəzərə çarpdırır. Qeyd etmək yerinə düşər ki, akademik Lui Bazənin mülahizələrində istinad olunan Türkiyə ilə bağlı mənbələrdən müqayisəli şəkildə faydalanmaq qorqudsünaslıq elminin daha da zənginləşməsinə kömək edə bilər.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Drezden nüsxəsində qədim dövrlərin əhvalatları ilə bərabər nisbətən sonrakı yüzilliklərin hadisələri ilə səsləşən süjetlərin varlığını da nəzərə çarpdırın fransız alimi, xüsusən dastanda Qanturalı ilə bağlı boyda təsvir olunanların XIV əsrdə baş vermiş bəzi tarixi gərəkliliklərlə səsləşməsi barədə mülahizələr söyləyir. Həmçinin, dastanda tarixiliklə bədi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

fantaziyanın üzvi əlaqəsini də nəzərə çarpdırır. Dastanda islamiyyətin qəbulu məsələsinin ifadə olunduğunu qeyd edən Lui Bazən, islamdan öncəki inamların da mətnə özünəməxsus yer tutduğunu dəqiq müəyyənləşdirmişdir. Bütün bu məsələlərin izahı fonunda Lui Bazən oğuzların tarixinin müəyyən səhifələrinə də nəzər salmış, onların Şərqdə və Qərbdə geniş ərazilərdə yayılma prosesini qismən izləmişdir. Oğuzların yazı mədəniyyətinin də qədimliyinə işarət edən müəllif Orxan kitabələrinin adını çəkir. Elteriş Xaqan (682-691) və Karqan Xaqan (691-716) barədə söz açır. Həmin dövrlərdə “Dədə Qorqud” süjetlərinin təşəkkül tapması üçün müvafiq mühitin mövcudluğunu nəzərə çarpdırır. Bütün bunlardan sonra isə Lui Bazən “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1300 illik yubileyinin qeyd olunmasını tarixi baxımdan inandırıcı və əhəmiyyətli hesab edir.

Umumiyyətlə, Lui Bazənin “Kitabi-Dədə Qorqud” barədəki araşdırmaları təsadüfi səciyyə daşımayıb, alimin mövzuya yaxından bələdliyindən soraq verir.

Bu araşdırmalar dünya qorqudsünaslıq elminin zənginləşdirilməsinə xidmət edir.

QAYNAQLAR

1. Lui Bazən. “Dədə Qorqud” əfsanəsinin mənşəyi necə ola bilər? (Tarixi və etimoloji diskussiya). Paris, 24 Sentyabr 1999
2. Lui Bazən, Altan Gökalp. “Kitabi-Dədə Qorqud” (fransız dilində). “Qallimar”, Paris, 1998
3. Lui Bazən. “Dədə Qorqud axtarışında”. Paris, Andrian-Mezanov, 1968
4. Lui Bazən. “Kitabi-Dədə Qorqud” epopeyasının inkişafı haqqında tədqiqat. Paris, xronoloji tədqiqat, 1999
5. Prof. Dr. Muharrem Ergin. “Dede Korkut kitabı”. Boğaziçi yayımları, 24 baskı, İstanbul, mart 2002

Али Аллахвердиев

ИЗВЕСТНЫЙ ФРАНЦУЗСКИЙ АКАДЕМИК, ВОСТОКОВЕД И ТЮРКОЛОГ ЛУИ БАЗЕН И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ О «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

Статья посвящена известному французскому академику, востоковеду и тюркологу Луи Базену и его исследованиям о «Книге моего деда Коркута». Исследования Луи Базена, посвященные «Книге моего деда Коркута», основанные на исторические факты служат обогащению мирового коркутоведения.

Ключевые слова: Луи Базен, «Книга моего Деда Коркута», эпос, коркутоведение

Ali Allahverdiyev

THE FAMOUS FRENCH ACADEMICIAN, ORIENTALIST AND TURKOLOGIST LUI BAZEN AND HIS INVESTIGATIONS ABOUT “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

The article has dedicated to the famous French academician, orientalist and turkologist Lui Bazen and his investigations about the epos “The Book of Dede Gorgud”. The academician Lui Bazen’s rich, the historical investigations and the deep studies about the eposes “The Book of Dede Gorgud” serve to enrich the world Gorgud-study science.

Key words: Lui Bazen, “The Book of Dede Gorgud”, epos, Gorgud-study

Əli Samil
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: alishamil@yahoo.com

ƏMİN ABİDİN “OĞUZNAMƏ” ƏSƏRİ VƏ ONUN TALEYİ

Özət

Əmin Abid “Kitabi-Dədə Qorqud”u “Oğuznamənin” bir parçası hesab edir, araşdırmalarında da bunu əsaslandırmağa çalışırdı. Hətta Tbilisidəki “Dan yıldızı” jurnalının 1929-cu il 5 (29)-ci və 8 (29)-ci saylarındakı “Professor Samoyloviçə” ithafı ilə verilmiş məqaləsini də “Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış. “Oğuznamə” adlandırmışdı.

AMEA Azərbaycanda Elmi İrsin Toplanması və Sistemləşdirilməsi Mərkəzi Arxivinin (AMEA AEİTVSMA), fond 39-da Əmin Abidin şəxsi işi saxlanılır. Burada onun SSRİ EA Zaqafqaziya Filialının Azərbaycan Şöbəsində işə qəbul edilməsi haqqında ərizəsi, şəxsi işinin bir neçə nümunəsi ilə yanaşı, çap olunan və çap olunmayan əsərlərinin siyahısı da var. 1933-1935-ci ildə hazırlanmış siyahıda Əmin Abid “Oğuznamə” adlı bir əsərinin də olduğu göstərilir. “Kitabi Dədə Qorqud” haqqında yazan məşhur alimlər də belə bir əsərin olub, olmadığından söz açmayıblar. Yalnız prof. Bədirxan Əhmədov Əmin Abidin “Oğuznamə” adlı əsərinin olduğunu yazır.

Azərbaycan Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivində fond 130, siyahı 1, iş 15-də Əmin Abidin xətti ilə 1927-ci ildə yazılmış 29 səhifəlik bir əlyazma var. Ərəb əlifbası ilə yazılmış bu əlyazma “Oğuznamə” adlanır. Əmin Abidin AMDƏİA-da saxlanan “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” əsərinin ilk səhifələrindəki qeyddən aydın olur ki, araşdırıcı mövzu üzərində 1922-27-ci illərdə ciddi işləyib. Belə ki, burada o dövrdə Azərbaycan ədəbiyyatında öyrənilməmiş oğuzlar və “Oğuznamə”dən geniş söhbət açılır.

Bütün bunlar 1920-ci illərin sonlarında Əmin Abidin “Oğuznamə” ilə bağlı ciddi araşdırmalar apardığını göstərir.

Açar sözlər: Əmin Abid, “Kitabi Dədə Qorqud”, Oğuznamə, qorqudsünaslıq, repressiya, ədəbi oğurluq.

Giriş

“Kitabi-Dədə Qorqud” yazılan kitabların və məqalələrin siyahısını gözdən keçirən oxucuda elə təsəvvür yaranar ki, daha qaranlıq bir məsələ qalmayıb, mövzu gen-böl araşdırılıb. Son illər mövzu ilə bağlı nəşr edilən məqalə və kitablar və alimlərin toplantılarda söylədikləri öyrənilməmiş bir çox problemlərin qaldığını göstərir. Ətraflı araşdırılmamış mövzulardan biri də Azərbaycanda “Kitabi Dədə Qorqud”un ilk araşdırıcısı Əmin Abidin yaradıcılığıdır.

20-ci yüzilliyin birinci yarısında yaşamış ədəbiyyatşünas alim Əmin Abid haqqında dəyərli araşdırmalar aparmış, onun əsərlərini toplayıb nəşr etdirmiş prof. Bədirxan Əhmədov yazır: “Şair, alim, ədəbiyyatşünas və folklorşünas tədqiqatçı, qorqudsünas və axundovşünas, görkəmli ədəbiyyat tarixçisi Ə. Abid zəngin elmi irs qoyub getmişdir. Sistemli araşdırmaların məhsulu olan bu elmi irs hələ tədqiqatçılar tərəfindən hərtərəfli araşdırılmamışdır” (Əhmədov B., 2007:9).

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”un öyrənilməsində və tanıtılmasında Əmin Abidin rolu

Əmin Abidin “sistemli araşdırmaların məhsulu olan bu elmi irsi”nin hərtərəfli öyrənilməməsindən və təbliğ edilməməsindən prof. Bədirxan Əhmədovun rahatsız olması heç də təsadüfi deyil. Onun arxasında çox mətləblər durur. 1929-30-cu illərdə Tbilisidə və Bakıda “Kitabi Dədə Qorqud”la bağlı iki dəyərli məqalə - “Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış (“Oğuznamə”)” (Abid Ə., 1929:5-8) və “Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr” (Abid Ə., 1930:3) adlı məqalələri nəşr etdirən, heca vəzninin tarixi və bayatılarımızı öyrənərkən “Kitabi Dədə Qorqud” dan da bəhs edən, 1927-ci ildə tamamladığı çoxcildlik “Azərbaycan ədəbiyyatının tarixi” əsərinin birinci cildinin (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1) böyük qismini əvəzsiz abidəmizə həsr edən Əmin Abidin nə zəhməti lazımcına dəyərləndirilib, nə də əsərləri gərəyincə təbliğ olunub. Ürək ağrıdıcı haldır ki, texniki tərəqqinin bugünkü inkişaf mərhələsində, yəni nəşriyyat işləri çox sadələşdiyi bir dövrdə belə Əmin Abidin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” nəşr edilərək nəinki çoxsaylı oxucuya, hətta azsaylı mütəxəssislərin belə ixtiyarına verilməyib. Yenə də prof. Bədirxan Əhmədovun yazdıqlarına qayıdırıq.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əmin Abidin “Seçilmiş əsərlərini tərtib edən və ona ön söz yazan professor B. Əhmədov qeyd edir ki, “şübhəsiz, 1920-30-cu illərdə Ə.Abidin apardığı tədqiqatların bir qismi folklorşünaslığımızın ilk tədqiqat mərhələsi üçün ən qiymətli araşdırma hesab olunmalıdır” (Əhmədov B., 2007:10).

Prof. B.Əhmədov Əmin Abidin “Kitabi Dədə Qorqud”la bağlı əsərləri haqqında geniş bilgi verdiyindən (Əhmədov Bədirxan, 2003: 86-117) biz həmin mövzuya təkrar qayıtmadan, yalnız “Oğuznamə” ilə bağlı əsərinin olub-olmadığına münasibət bildirəcəyik.

2. “Kitabi Dədə Qorqud”un sujetləri haqqında ilk dəfə bilgi verən, “Kənz əd-dürər və cami əl-qürər” əsərini Azərbaycanda ilk araşdırmaya cəlb edən alim

“Kitabi Dədə Qorqud”un sujetləri haqqında ilk və olduqca dəyərli bilgi verən qaynaq 13-14-cü yüzillərdə Misir Məmluklarının saray məmurlarından Əbu Bəkir Abdullah ibn Aybək Dəvadərinin “Kənz əd-dürər və cami əl-qürər”(Dürlər xəsinəsi və seçilmişlərin toplusu) əsəridir (Abid Ə., 2007: 28). Azərbaycan qorqudşünaslarından bu əsəri ilk araşdırmaya cəlb edən və haqqında mətbuatda geniş bilgi verən Əmin Abiddir. Onun oxuyub bəzi hissələrini tərcümə etdiyi nüsxə İstanbulda İbrahim Paşa kitabxanasının əlyazmaları arasında 913 nömrə ilə katoloqa salınmışdır.

Əmin Abid bu kitaba istinad edən araşdırıcılar haqqında yazır: “Bu kitab haqqında ilk yazı yazan misirli Əhməd Zəki Paşa adlı birisidir. Məqaləsi “Aphule Acatiqne”dədir. Türkcə mətbuatda ilk əks etdirən İstanbul müəlliflərindən M.Cövətdir. “Yeni məcmuə”nin yeganə nüsxəsi 1334 və “Dərgah” məcmuəsinin 1338-ci saylarındadır. Bundan sonra Köprülüzadə də bu əsərdən istifadə etmişdir (“Türk ədəbiyyatında ilk mütəəffifələr”, səh.279-281). Gənc mütəəssislərdən Hüseyn Naminin “Yeni məcmuə”nin son nüsxələrində ilk məqaləsi bu xüsusa həsr olunmuşdur” (Abid Ə., 2007:28).

Əmin Abid istər “Kitabi Dədə Qorqud” haqqında nəşr etdirdiyi məqalələrində, istərsə də indiyədək işıq üzü görməmiş “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” əsərində bu mövzuya geniş yer ayırmışdır. Onun “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi”ndəki “Xalq ədəbiyyatı-çadır ədəbiyyatı” bölməsi “Kənz əd-dürər və cami əl-qürər” əsərinə və əsərin müəllifinə həsr edilib. “Oğuznamə” yarım-başlığı altındakı 10 səhifəlik araşdırmasında da, ondan sonra da Oğuz xanın haqqında bilgi verən qaynaqlardan, Oğuz xanın kimliyindən söz açıb.

“Oğuznamə” yarım-başlığı “Misirdə hökmdarlıq etmiş olan Məlik Nəsirəddin Məhəmməd bin Qlavunun (cilusi 1075- vəfatı 1123) adamlarından Əbu Bəkr Abdullah bin Aybək əd-Dəvadaridir. Bu adam XIII əsrə qədər keçən vaxtlar haqqında yazdığı tarixində “Oğuznamə”ni belə açıqlayır: “Başqa türklərin “Oğuznamə” (“Oğuznamə”) adında bir kitabı vardır. Bu kitab onların arasında məşhurdur. Onların əhvalı ilə mənşələri və ilk hakimləri haqqında məlumatı ehtiva edər. Onların böyükləri Oğuz denilən bir adamdır” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 138-139) cümlələri ilə başlayır.

Dəvadari haqqında bilgi verdikdən sonra Əmin Abid yazır ki, tarixçi “Oğuznamə”nin türkcəsini görməmişdir. O, ərəbcəyə tərcümə edilmiş bir nüsxədən istifadə etmişdir. Bu nüsxə də 793 tarixində (hicri 211) tərcümə olunmuşdur”.

Araşdırıcı Əli ibn Hilal əl-Əbvab adlı xəttatın şagirdinin köçürdüyü əsərin neçənci ildə, kimlər tərəfindən oxunduğuna diqqət yetirir: “Atam (Dəvadaridən söz gedir-Ə.Ş.) hicri 809 (miladi 1291) tarixində idarə mərkəzi Bilbays-Belbis (Qahirə civarındadır) olan şərq vilayətinin valisi idi. Tatarlar haqqında bir neçə alimlə yaptığım münaqişədən sonra yoldaşlarımdan Əminəddin əl-Həməvi bana bir kitab göstərdi: bu kitabın yeganə bir nüsxə olduğunu onun Əminədrəddin Baysəri tərəfindən özünə verildiyini əlavə etdi... Yoldaşlarım Mənsur əl-Abbas, Əminəddin əl-Həməvi və Belicin şairi Cəmaləddin ibn Zeytun ilə birlikdə oturub əsəri gözdən keçirdik. Dördümüzün oxuya bildiyimiz parçaları bən kopyə etdim. Bir tək yerlərini oxuya bilmədik. Kitabı tərcümə edən Cəbrail bin Bəxtiniz” (vəfatı 895) adında bir doktor olduğu öz dilindən yazılmışdı. Bu kitabın əvvəlcə türk dilindən ərəbcəyə tərcümə etildiyini və sonradan özünün hicri 211 tarixində ərəbcədən ərəbcəyə tərcümə etdiyini qeyd etmişdi. Bu əsər Əbu Müslüm Xorasaninin (vəfatı 719) xəzinəsinə aid şeylərdəndir. Əbu Müslimin özü də Buxtu xan sülaləsindən olduğunu və bu əsəri miras olaraq aldığı söyləyirmiş” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 140-142).

Onun zamanına qədər əsərin bir neçə parçasının gəldiyini yazan Dəvadari Harun əl-Rəşidin (730-775) həkimi olmuş və bir neçə əsər müəllifi Cəbrail bin Bəxtişiyə istinadən “Oğuznamə”nin 793-cü ildə farscadan ərəbcəyə çevrildiyini söyləyir. Əmin Abidə görə əsər türkcədən farscaya, farscadan da ərəbcəyə çevrilib. Onun fikrincə, itib-batmış “Oğuznamə” V-VI əsrlərdə yazıya alınmışdır. Əmin Abid Davadarinin kitabında oğuz türklərinin yaradılışından, ən əski dövrdəki yaşamlarından, ilk hökmdarla-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

rından bəhs edən bir çox hekayə olduğunu göstərir və yazır ki, “Dəvadarinin gördüyü “Oğuznamə”nin içində “Türklərin and üsulu”, “Altun Xan”, “Arslan hekayəsi”, “Ulu Ay Anacı”, “Ulu Ay Atacı”, “Ulu Qara dağ”, “Uşaq” hekayəsi, “Qartal” hekayəsi və sairə kimi mənqəbələr vardır. Bunlardan başqa, kitabda onların (yəni oğuzların) “Dəpagöz” (“Təpəgöz”) dedikləri bir adamın sərgüzəşti var. Təpəgöz, onların məmləkətlərini yıxıb dağıtmış və böyüklərini öldürmüşdür.

Oğuzların köhnə etiqadlarına görə, “Təpəgöz” əcaib bir adam imiş, təpəsində tək bir gözü varmış. Ona nə qılınc, nə də nizə işləməmiş. Anası Böyük dənizin cinlərindən imiş. Atasını da qocaman bir adammış; o qədər ki, başına on üç qoyun dərisindən bir papaq geyərmiş. Bunun kimi bir çox hekayələri vardır ki, bizim zəmanımıza qədər oğuzlar arasında yaşamışdır. Bu hekayələri bilikli adamlar qopuz çalaraq əzbərdən nəql edərlər. Nəhayət Təpəgözü türklərin içində yetişən Ərəs (Uruz) oğlu Bəsat adında bir qəhrəman öldürmüşdür: Bir qız varmış. Onu yenən (basan) adama gedəcəyini elan etmiş imiş. Kimsə də onu yenəməmişdi. Ərəs oğlu Basat qızı yendi və qızla bərabər atası Ərəsin yanına gəldi; atasına qızı yendiyini xəbər verdi. Atasını da cavab olaraq: “Mən öylə sandım ki, Təpəgözü öldürmüşsən!” – dedi. Basat bu sözün üzərinə haman getdi və Təpəgözü əqlin qəbul etməyəcəyi xürafə bir şəkildə öldürdü (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 143-145).

Əmin Abid bundan sonra Dəvadarinin kitabından aldığı parçaları “Kitabi Dədə Qorqud”un üç boyundakı sujetlə müqayisə edir. Sonda belə bir nəticəyə gəlir: “Bu gün məlum olan “Kitabi-Dədə Qorqud əla-lisan taifeyi-Oğuzan”ın məşhur “Oğuznamə”nin bir parçası olduğu qəti surətdə anlaşılmışdır. Bundan başqa “Qorqud” kitabındakı ifadələr də bu kitabın “Oğuznamə”yə bağlı olduğunu göstərir. Kitabda bulunan on iki əfsanədən altısının sonunda o hekayəyə “Oğuznamə” deyildiyini göstərən sözlər vardır” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 146).

Əmin Abidin əlində “Oğuznamə” adlı bir kitab olmasa da, o, qaynaqlara dayanaraq belə bir əzəmətli əsərin olduğunu isbatlamağa çalışmaqda yanaşı, kitabın içərisindəki mövzular haqqında da fikir söyləyir. O, yazır: “...vəsiqələrdən də anlaşıldığı vəchlə “Oğuznamə” adı altında bizə qalan “Kitabi-Dədə Qorqud”un hər əfsanəsidir. Bu surətlə “Qorqud”da on iki “Oğuznamə” var deməkdir. Halbuki Dəvadarinin yuxarıda göstərdiyimiz izahatı “Oğuznamə” adında kitabın bir çox əfsanələrdən mürəkəb bir kolleksion olduğunu meydana qoyuyor.

Oğuznamənin türkoloji aləminə qalan yalnız dörd parçasıdır:

1 – “Oğuz xan” mənqəbəsi

2 – “Həzrət əl-Risələt min-kələmat Oğuznamə əl-məşhur atalar sözi”.

3 – “Koroğlu” hekayəsi

4 – “Kitabi-Dədəm Qorqud əla-lisan taifeyi-Oğuzan” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 146).

Əmin Abidin “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” əsərində “dörd parça”nın hər biri haqqında qısa da olsa bilgi verir. Onun “Koroğlu” hekayəsini “Oğuznamə”nin bir parçası kimi görməsi isə ayrıca bir araşdırma mövzudur.

3. Əmin Abid “Oğuznamə” adlı əsər yazmışdır mı?

Prof. Bədirxan Əhmədov yazır: “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” kitabında rast gəldiyimiz bir fakt isə tədqiqatçının “Oğuznamə” barədə kitab yazdığını sübut edir. Çadır ədəbiyyatından danışarkən müəllif özü yazır: “Oğuznamə” haqqında kitabımızın “Çadır ədəbiyyatı” qismində əlavə izahat verilmişdir” (Əhmədov B., 2007:10). Bu cümlə Əmin Abidin “Oğuznamə” adlı əsər yazdığını isbatlayacaq gücdə deyil. Çünki araşdırıcı “Oğuznamə”dən “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” əsərinin “Çadır ədəbiyyatı” bölməsində əlavə izahat verdiyini yazır. Daha “Oğuznamə” adlı əsər yazdığını yox.

Əmin Abid yaradıcılığını dərinlən bilən prof. Bədirxan Əhmədovun araşdırıcılıq duyumu representasiya qurbanının “Oğuznamə” mövzusunda əsərinin olduğunu söyləməyə məcbur edir. Tbilisidəki “Dan yıldızı” jurnalının 1929-cu il 5(29) və 8(32) saylarındakı “Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış. “Oğuznamə” məqaləsindəki “Oğuznamə”nin mahiyyətini göstərən izahatı gələcək məqaləmizdə buraxırıq” (Abid Ə., 1929:8, 28) qeydi məsələyə aydınlıq gətirir. Buradan aydın olur ki, Əmin Abidin “Oğuznamə”nin mahiyyətini göstərən” bir məqaləsi də hazırdı. AMDƏİA fond 170, siyahı 1, iş 15-də isə “Oğuznamə” başlıqlı, ərəb əlifbası ilə yazılmış 14 səhifəlik bir yarımçıq mətn də var.

“Azərbaycanı öyrənmə yolu” jurnalının 1930-cu il 3-cü sayında Əmin Abidin “Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr” adlı məqaləsi nəşr edilib. Bu “Oğuznamə”nin mahiyyətini göstərən” məqalə ola bilərmi? sualına cavab verə bilmirik. Əmin Abidin “Oğuznamə” adlı bir əsərinin

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

tam mətnini tapa bilməsək belə prof. Samoyloviçə ithaf edilmiş “Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış. “Oğuznamə” və “Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr” məqalələrini və “Azərbaycan türklərinin ədəbiyyatı tarixi” kitabındakı yazdıqlarını birləşdirsək, bir kitab alınır. Həm də Sovet ideologiyasına uyğun gəlməyən bir kitab!

4. Sovetlərin folklorə önəm verməsi və Əmin Abid

Folklorumuzun təməl daşlarını qoyan, onu elmi əsaslarla öyrənən və təbliğ edən Əmin Abid Sovetlərin ədəbiyyat və mədəniyyət siyasətilə razılaşa bilmirdi. Bolşeviklər hakimiyyəti silah gücünə ələ aldıqdan sonra sosial ədalət adı altında soyğunçuluğa, insanların min illər boyu formalaşdırdıqları adət-ənənəni məhv etməyə girişdilər. Onlar yeni ədəbiyyat, yeni mədəniyyət, yeni proletar ədəbiyyatı və mədəniyyəti yaradacaqlarını elan etdilər. Yazılı ədəbiyyat feodal-burjua ədəbiyyatı adlandırılır və onun əleyhinə təbliğat aparılırdı. Yeni yaradacaqları mədəniyyət və ədəbiyyatı tarixə bağlamaq üçün folklorə önəm verirdilər. Folkloru məzlum, əməkçi xalqın yaratdığını və onların mənafeini əks etdirdiyini təbliğ edirdilər. Belə bir dövəndə “Kitabi Dədə Qorqud”dan bəhs edən Əmin Abid yazır: “Əşirət dövründə şifahi mahiyyətdə başlayaraq sonralar qismən yazılı bir şəkil alan xalq ədəbiyyatının bütün məhsulları işçi-kəndli sinfinin malı ədd olunamaz. Xalq əfsanə və əsətlərində zəif mövzu (motiv) çox azdır. Olsa-olsa yalnız dil və şəkil etibarilə xalq ədəbiyyatının səciyyəsinə daşıyırlar. Haman-haman cümləsi rəislərin, xanların, bəglərin şücaət və davalarından, onların ölümündən hasil olan təsirdən bəhs edər. “Qorqud əfsanələri buna gözəl bir misaldır” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 135).

Bu, açıq-aşkar ədəbiyyatşünaslıqda Sovet ideologiyasına qarşı durmaq idi. Əmin Abid bu fikrini bir-iki dəfə söyləməklə kifayətlənmirdi. Dəfələrlə müxtəlif şəkildə təkrarlayırdı. Belə ki, çobanı, əkinçini, yeni Sovetlərin özünə dayaq sandığı əzilən xalqı tərənnüm edən əsərlər tapıb (yaxud süni mətnlər yaradıb) onu təbliğ etmək əvəzinə tayfa başçıların, xanların, bəylərin cəsəretini, hünərini, igidliyini öyən əsərləri tədqiq və təbliğ edirdi. Onun üçün xalq bütöv idi. Xalqı bir-birinə qarşı qoyan sinfi mübarizə ideologiyası ilə bərişmirdi. O, sosial ədalətin coşğun tərəfdarı olsa da, buna sinfi mübarizə vasitəsilə nail olunacağına inanmırdı. “Oğuznamə”dən bəhs edərkən yazırdı: “Əşirət bəgləri ətrafında vücutə gələn bu ədəbiyyatla saray padşahları ətrafında yaradılan divan-saray ədəbiyyatı arasında psixoloji cəhətdən heç bir fərq yoxdur” (AMDƏİA, fond 130, siyahı 1, səh. 136).

Əmin Abid sonralar yazdığı əsərlərində də ideologiyasına sadıq qalmışdır.

5. Əmin Abidin “Oğuznamə” əsasında Azərbaycan sərhədləri haqqında təsəvvürü

Əmin Abid “Oğuznamə”yə istinad edərək Azərbaycanın sərhədləri haqqında belə yazırdı: “Şadi deyilən “Gürcüstan ağzı”nda yaşayan və məmləkətini Trabzondan Dərbəndə qədər genişləndirən xanlar xanı-Bayandır xan ilə Qazan xan Xorasandan Trabzona uzanan əski Azərbaycan torpaqlarında yaşayan İç Oğuzları, Tış Oğuzları və Qalın Oğuzları sık-sık böyük ovlara sürüklədikləri anlaşılmaqdadır” (Əhmədov B., 2007:26).

Məqələsinin başqa bir yerində isə Əmin Abid yuxarıdakı fikrini genişləndirərək yazır: “Qorqud” kitabındakı mənəqəbələrin cərəyan etdiyi coğrafi yerlərdə əski Azərbaycan sahəsinin dəxi tamamilə daxil olduğu görülməkdədir. Masalların (nağılların) içində zikr olunan və zamanamizcə məlum olan yerləri başdan-ayağa qədər gözdən keçirəlim: Mardin qalası, Bayburd hisarı, Ağ hisar, Trabzon, Qara dəniz, Qazlıq daş, Abxaza, Gürcüstan ağzı, Göğçə dənizi, Gəncə, Dəmir qapı, Qara Dərbənd, yaxud Dərvənd... Bu yerləri xəritə üzərində bir çizgi ilə bir birinə bağlasaq, bu nəticəni əldə edirik:

Şərqi Anadolu və Qara dənizdən Dərbənd şəhərinə qədər uzanan bir sahə... Cənubi Qafqaz da buraya daxildir. Bir də hər nə qədər ad zikr olunmuşsa da, vaqələrin gedişindən Şimali İranın (Cənubi Azərbaycanın) da bu sahənin cənub ətəyini təşkil etdiyini təxmin edirik. Məsələn, Dərbəndə və Gürcüstana kafərləri çapıb yağma etməyə gedərək, axar sulardan keçildiyindən bəhs edilir ki, heç şübhəsiz, bunlar Kür və Araz nəhirləri (çayları) və qollarıdır” (Abid Ə., 1929:8, 29).

“Oğuzların” Azərbaycanda yerləşdiyi (məskunlaşdığı) dövr haqqında da fikirləri olduqca maraqlıdır. Oğuzların Azərbaycanda və Anadoluda yerləşməsinin təbliği dövlət siyasəti səviyyəsində təbliğ edildiyi bir zaman Əmin Abid yazırdı: “Bundan da anlaşıldığı vəchlə “Oğuznamə” oğuz türklərinin hicrətdən əvvəl başlayıb hicrətdən sonra da qüvvətli davam edən Azərbaycan torpaqlarına köçmələri

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

sayəsində bu ölkəyə nəql edilmiş və məhəlli təsərrüfat əsaslarına uyğun olaraq inkişafa başlayan el ədəbiyyatının ilk əsəri olmuşdur” (Əhmədov B., 2007:30).

Sonuc

Əmin Abid gənciyində bədii yaradıcılıqla məşğul olmuşdur. Şeirlər, hekayələr, publisistik məqalələr yazmışdır. Bununla yanaşı, rus klassiklərinin əsərlərini ana dilimizə tərcümə etmişdir. SSRİ EA Zaqafqaziya Filialının Azərbaycan şöbəsində iş girmək üçün əsərlərinin siyahısını hazırlamışdır. Orada “A.S.Puşkinin “Con Tenier” (1913), Tolstoyun “Bədbəxt” (1914), Turgenyevin “Ovçular” (1914-1915), Qorbunovun hekayələrini (1914) və Qoqolun “Yeni il axşamı” (1916) əsərlərinin adı var. Bunlardan başqa, “Məktəb”, “Dirilik” jurnallarındakı bəzi tərcümələri siyahıya düşməyib (AMEA AEİTVSMA, fond 39).

İstanbul Universitetini bitirdikdən sonra Əmin Abid bədii yaradıcılıqdan demək olar ki, tamamilə əl çəkir. Ömrünü elmi axtarışlara həsr edir. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi ilə bağlı dəyərli əsərlər yaratmaqla yanaşı, M.F.Axundovun farsca və rusca yazdığı əsərlərini, məktublarını çevirib üç cildliyinə daxil edir. Daha sonra 1925-ci ildə akademik Vasili İvanoviç Bartoldun (3.11.1869-19.08.1930) “O meste prikaspiyskix oblastey v istorii musulmanskoqo mira”, 1933-cü ildə prof. Yevgeniy Eduardoviç Bertelsin (13.12.1890-7.10.1957) “Novaya pukopis sobraniy socineniy Fuzulu”, 1934-cü ildə prof. Y.Maarin “Novoye istaros Şaxname” Azərbaycan türkcəsinə çevirir (AMEA AEİTVSMA, fon 39).

Gənc olmasına baxmayaraq, onun haqqında prof. Fuad Köprülüzadə 1925-ci ildə “İxfan” qəzetində, 1928-ci ildə “Türkiyat” məcmuəsinin 2-ci cildində, Cəlal Sahir 1925-ci ildə “İmeri” qəzetinin ədəbiyyat səhifəsində, Yaqub Qədiri 1925-ci ildə “Türk yurdu” jurnalında, prof. Bartold 1926-cı ildə İstanbul Universitetində oxuduğu mühazirələrdə, prof. Samoylovic 1927-ci ildə Bakıda keçirilən I Azərbaycan Orfoqrafiya qurultayında dəyərli fikirlər söyləmişlər (AMEA AEİTVSMA, fon 39).

Elmi yaradıcılığının başlanğıcında “Kitabi Dədə Qorqud”a böyük önəm verən Əmin Abid bu ölməz əsəri “Oğuznamə”nin parçaları sayır və yazır: “Azərbaycanlıların ... xalq ədəbiyyatı namına tapa bildiyimiz ən əski əsər “Oğuznamə”dir. “Oğuznamə” indiki vəziyyətə görə Azərbaycan ədəbiyyatının ilk əsəri deməkdir” (Abid Ə., 1929:5, 31). Araşdırıcı “Oğuznamə”nin yalnız Azərbaycan türklərinin əsəri olduğu fikrindən də uzaqdır. Onu ümumu oğuz abidəsi sayır. “Kitabi Dədə Qorqud”dan söz açanda isə yazır: “Qorqud kitabı” “Oğuznamə”nin bir hissəsi olduğundan bu halda “Oğuznamə”nin Azərbaycanda məhəlli bir rəng alaraq, intişar etdiyini göstərir” (Əhmədov B., 2007:30).

KQB-nin arxivində 1930-cu illərdə siyasi mənsubiyyətlərinə görə həbs edilən insanların evlərindən əsərləri də götürülürdü. Həmin əsərlərin siyahısı da istintaq işinə tikilirdi. Lakin həbs edilənlərin heç birinin işlədikləri yerdəki əsərlərinin müsadirə olunduğuna dair bir qeydə rast gəlməmişik. Buradan aydın olur ki, araşdırıcıların iş planlarına uyğun olaraq tamamladıqları əsərləri elm ocaqlarının arxivlərində qalıb, onları KQB müsadirə etməyib.

İstintaq işi başa çatdıqda isə əgər müsadirə edilən əsərlərin məhv edilməsinə ehtiyac duyulurdusa akt bağlayıb məhv edir və bu haqqda hazırlanmış akt istintaq işinə tikilirdi.

Əmin Abid həbs edilərkən müsadirə edilən əşyalar içərisində onun əsərlərinin adı yoxdur. İstintaq işində də onun əsərlərinin yandırılması, məhv edilməsi haqqında akt yoxdur. Buradan belə qənaətə gəlmək olur ki, Əmin Abidin əsərlərinin böyük əksəriyyəti onun iş yerində, Elmlər Akademiyasının arxivində qalıb.

Bu fikrimizi təsdiqləyəcək bir sənəddən bir parçanı verməklə kifayətlənəcəyik: Əmin Abidin işdən qovulması haqqında SSRİ EA Azərbaycan Filialının Tarix, Dil, Ədəbiyyat İnstitutunun direktoru Ziffelrdin 1937-ci il mayın 20-də imzaladığı 7 saylı əmirdə yazılıb: “May ayının 23-dən etibarən Tarix, Dil və Ədəbiyyat İnstitutu Azərbaycan Ədəbiyyatı şöbəsinin kiçik elmi işçisi Ə.A. Əhmədov institutun tələblərinə cavab vermədiyi üçün tutduğu vəzifəsən azad edilsin. Ə.A.Əhmədov onda olan Azfana və Tarix, Dil, Ədəbiyyat İnstitutuna məxsus materialları üç gün müddətinə siyahı ilə şöbə rəhbəri Ə.Ə.Səidzadə yoldaşa təhvil versin.

Əsas: Azərbaycan Ədəbiyyatı şöbəsi rəhbərinin ərizəsi (AMEA AEİTVSMA, fond 39)

Əmin Abid güllələndikdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında məqalə və kitablar yazan araşdırmaçıların əsərlərində Əmin Abidin “Oğuznamə”, “Azərbaycan Türklərinin ədəbiyyatı tarixi” əsərlərindəki, nəinki fikirlərə, cümlələrə də rast gəlirik. Lakin onlar bu fikirləri haradan aldıklarını qaynaqda göstərməyiblər. Qaynaq göstərdikləri mənbələrin bəziləri də Azərbaycan kitabxanalarında

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

və arxivərində yoxdur. O, mənbələr Əmin Abidin araşdırmalarında da var. Əmin Abid bu mənbələrdən İstanbulda ali təhsil alarkən və ya Avropaya elmi ezamiyyətə gedərkən istifadə etmişdir.

Araşdırıcının əsərlərinin başqaları tərəfindən mənimsənilməsinə prof. Bədirxan Əhmədov 2003-cü ildə "Elm" nəşriyyatında çap etdirdiyi "Bir istiqlal yolçusu..." kitabında geniş yer ayırdığından məruzəmizdə həmin mövzunu təkrarlamağa ehtiyac duymuruq.

QAYNAQLAR

1. ABİD, Əmin. (1927). Heca vəzninin tarixi (Ədəbiyyat teoriyası haqqında). "Maarif işçisi" jurnalı, sayı 3(23), səh. 50-55, sayı 4, səh. 58-61, sayı 6-7, səh. 45-62.
2. ABİD, Əmin. (2007). Seçilmiş əsərləri (Tərtib edəni və ön söz müəllifi: filologiya elmlər doktoru Bədirxan Əhmədov), "Şərq-Qərb" nəşriyyatı, Bakı.
3. ABİD, Əmin. (1929). Türk el ədəbiyyatına elmi bir baxış ("Oğuznamə"), "Dan yıldızı" jurnalı, sayı 5(29), səh. 30-32, sayı 8(32), səh. 28-29.
4. ABİD, Əmin. (1930). Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr, "Azərbaycanı öyrənmə yolu" jurnalı, say.3 (8), s.48-52. ABİD, Əmin. (1930). Türk xalqları ədəbiyyatında mani nevi və Azərbaycan bayatılarının xüsusiyyətləri, "Azərbaycanı öyrənmə yolu" jurnalı, say.4-5(9-10), səh. 9-42.
5. AMEA Azərbaycanda Elmi İrsin Toplanması və Sistemləşdirilməsi Mərkəzi Arxivi (AMEA AEİTVSMA), fon 39, Əmin Abidin şəxsi işi.
6. AMEA Əlyazmalar İnstitutu (AMEA Əİ), Əliabbas Müznibin şəxsi fondu 23, saxlama vahidi 255.
7. Azərbaycan Mərkəzi Dövlət Ədəbiyyat və İncəsənət Arxivi, fond 130
8. ƏHMƏDOV, Bədirxan. (2003) *Bir istiqlal yolçusu. (Əmin Abid: həyatı, muhiti, yaradıcılığı)*, "Elm" nəşriyyatı, Bakı.
9. ƏHMƏDOV, Bədirxan. (2007) *Görkəmli ədəbiyyatşünas, Əmin Abid, Seçilmiş əsərləri (Tərtib edəni və ön söz müəllifi: filologiya elmlər doktoru Bədirxan Əhmədov)*, "Şərq-Qərb" nəşriyyatı, Bakı.
10. ƏHMƏDOV Bədirxan. (1991). Aydınlığa doğru, "Ağ ləkələr" silinir, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, Bakı.
11. GÜLTEKİN-Emin Abid.(1999). Buzlu cehennem, "Güneş" nəşriyyatı, Bakı.
12. ŞAHBAZOV, Əli.(1926). İstanbul Darülfünunda Azəri ədəbiyyatı tarixi (Türkiyədən məktublar), "Yeni fikir" qəzeti, 9 yanvar.
13. ŞAMİLOV, Əli.(1986). Əmin Abidin "Ədəbiyyat tarixi", "Ədəbiyyat və İncəsənət" qəzeti, 12 dekabr, sayı 50 (2237), səh.6.
14. ZEYNALLI Hənəfi, ŞAİQ Abdulla, MUSAXANLI Atababa. (1928). *Ədəbiyyattan iş kitabı*, Azərənəşr, Bakı.

Ali Shamil

THE OGHUZNAME OF EMİN ABİDİ AND IT'S DESTINY

Summary

Emin Abid applied the Dede Gorgud saga as the part of Oghuz Name and He tried to prove this in his researches. That's why he called his article "Türk el edebiyatına ilmi bir baxış" (Oğuzname) "A View of Turkic Folklore". (Oghuz Name) and He dedicated to the professor Smailovich this literary work. It was published in the 5th (29) and 8 th (29) edition of "Dan ulduzu" journal from Tbilisi in 1929. The personal document of Emin Abid is saved on the 39th fund of Central Archive of NASA concerning The Systematization and Collection of Scientific heritage in Azerbaijan.

There is a manuscript written by Emin Abid in 1927 and consisting of 29 pages on the 130th Fund, 1st list of The Central Literature and Art Archive of the Government of Azerbaijan. The manuscript which was written in Arabian characters was called "Oghuzname". It's clear that Emin Abid research the Oghuz Name in this manuscript. All those prove that, Emin Abid had an investigation about Oghuzname at the end of 1920.

This article analyses the research of Emin Abid about Oghuzname

Key words: Emin Abid, "Dede Korkut", Oghuz Name, Korkut Study, repression, plagiarism.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əlvən Cəfərov

ADPU-nun elmi işçisi

e-mail: elvancafarov78@mail.ru

"KİTABI-DƏDƏ QORQUD" DASTANI İLƏ ŞƏRQİ ANADOLUNUN ƏRZİNCAN İLİ VƏ ƏTRAFI DİALEKTLƏRİNİN ƏSAS NİTQ HİSSƏLƏRİ ÜZRƏ ORTAQ XÜSUSİYYƏTLƏRİ

Özət

Məqalədə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı ilə Şərqi Anadolunun Ərzincan ili və ətrafı dialektlərinin əsas nitq hissələri üzrə ortaq xüsusiyyətlərinə nəzər salınmışdır. Hər iki, əsər və bölgədə olan dialektlərə müasir Azərbaycan dili kontekstindən yanaşaraq müəyyən edilmişdir ki, buradakı xüsusiyyətlər bugünkü nisbətən fərqli tələffüz olunmuş və zamanın süzgəcindən keçərək indiki halına gəlib çıxmışdır.

Açar sözlər: "Kitabi-Dədə Qorqud", Şərqi Anadolu, Ərzincan ili, dialekt, qorqudşünaslıq

Xalqımız məişət və ictimai quruluş cəhətdən öz yaşayış spesifikasiyası – maddi-mədəniyyətini yaradıb yaşatdığı kimi öz dilini də rəngarəng şəkildə daima inkişaf etdirmiş və müasir səviyyəyə qaldırmışdır.

Bir sıra türk dillərinin xalq dili halında formalaşmasında bu və ya digər dərəcədə rol oynamış olan oğuz və qıpçaq tayfalarının Azəri türkcəsinin ümumxalq dili halında formalaşmasında çox böyük rolu vardır. Xalqımızın təkə dilində yox, məişət və mədəniyyətinin müxtəlif sahələrində də, o cümlədən Azərbaycan folklorunun, musiqisinin bir sıra nümunələrində də türk tayfalarının sözü və ad izi indi də saxlanılmaqdadır. Məsələn, müasir ümumxalq danışığı dilində ədəbi və elmi dildə işlənən "bəyatı", "əfşarı", "varsığı", "qaytağı" və bu kimi bir sıra folklor və musiqi terminləri mənşəcə oğuz tayfalarının adları ilə bağlıdır. Xalqımızın tayfa-qəbilə xüsusiyyətlərini müxtəlif cəhətdən əks etdirən ən mükəmməl sözlər və folklor nümunələrindən biri də "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarıdır. Bir sıra türkdilli xalqlarda da Dədə Qorqudla bağlı əfsanə, dastan, nağıl və sairələr vardır. Orta Asiyadakı bir sıra xalqlarda "Dədə Qorqud" əvəzinə "Korkut ata" adı işlənir.

Türkiyə Respublikasının Ərzincan və ətraf dialektləri dil və üslubi cəhətdən "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanına çox yaxındır. Bu elmi işdə "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı və Türkiyə Respublikasının Ərzincan və ətraf dialektlərinin əsas nitq hissələri üzrə ortaq xüsusiyyətləri tədqiqatə cəlb olunacaqdır.

İsim. Morfologiyamızda ən qədim nitq hissələrindən biri isimdir. İsimlər əşyalıq məfhumu ifadə edən söz qruplarına deyilir ki, bunlar da öz məzmunlarına görə çox müxtəlifdir.

Mənsubiyyət kateqoriyası: Qeyd edək ki, mənsubiyyət kateqoriyası sahib şəxslə mənsub, əşya və ya subyektlə obyekt arasındakı atributiv əlaqəni bildirir. A.M.Şerbak mənsubiyyət şəkilçilərinin xəbərlilik, xəbərlilik şəkilçilərinin isə şəxs və işarə əvəzlilikləri əsasında yarandığını göstərir. Bir sıra dilçilər isə mənsubiyyət şəkilçilərinin şəxs əvəzliliklərindən törəmə olduğunu qəbul etmir və problemə başqa prizmadan yanaşırlar.

Kamil Bəşirov yiyəlik halda yiyəlik mənsubiyyət anlayışının birləşmiş bir vəziyyətdə olmasından bəhs edir. O yazır: "Yiyəlik halın şəkilçilərindən olan **-in⁴** (**-in⁴**) və **-im** morfemləri zahirən I və II şəxsin mənsubiyyət şəkilçisinə oxşarlığından bir çox müəlliflər yiyəlik hal şəkilçisinin mənsubiyyət şəkilçisindən törəmiş olduğunu iddia edirlər" (5, 52). Qeyd edək ki, bu şəkilçi ancaq bəzi şivələrimizdə qalmaqdadır.

Ağ saqqallı bən baba**ni** ağılatmagil

Qarıcıq olmuş ana**ni** bozlatmagil (1, 147).

II şəxsin təkini ifadə edən **-n**, **ni** mənsubiyyət şəkilçisi Azərbaycan dilində ancaq şivələrdə qalmaqdadır.

Ərzincan dialektlərində incə saitli şəkil istifadə olunanda qalın saitli sözlərdə incələnmə meydana gəlməkdədir. Bax, benim ayağıma baxın. (2,1.8.5) Saitlə bitən kelimelerde. Senin keçmə becit değıl (2,1.2.4). Köməkçi sait ünlü kapalı "e" "ei" olmaqdadır. Neyse Əsmələm sağ olsun (2,2.45.94).

Tək şəxsədə. (+n, +en/an) Ağlamayasan qarnan mi ağriyi? Hele başan uzat, başən neresi ağriyi? (2,1.26.15)... dayen geldi mi? (+sı, +ı) (2,1.26.20)... nasu elini şo gözünün öğinə atdıyse (2,1.1.37). Yavu bizimkisiler maddenı, onnarınki kasalı, hēs bu, buna uyar mi? (2,2.7.32).

Cəm şəxsədə. (+mız) (1.16.8) Burda bir geçimmiz yox ki (+z) (2,2.5.19). Sizin de eliz acır?

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Hal kateqoriyası: İsmə aid əsas xüsusiyyətlərdən biri də hal kateqoriyasıdır. Dilimizin bütün inkişaf dövrlərində, daha doğrusu son yeddi əsrdə hal sisteminin sabit olduğu göstərilir. E.Əzizov “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı sapanın, (...ala qollu sapanın əlinə aldı (1, 39). Köksin (Beyrək at köksin qucaqladı (1, 59) sözlərində III şəxs mənsubiyyətindən sonra işlənmiş “n” elementinin təsirlik hal şəkilçisi olduğunu qeyd edir (8, 174). Buna biz Ərzincan dialektlərində də görə bilərik.

Qizi emri, bunun boynunu cellada vurduracaxsun (2,2.14.141). Şu qarşiki qatırcilerin içinde padişahin oğlu de olsa... (2,1.25.11). Geldim o çayın kinarına (2,3.23.18). Ne qaldı?, Allahın quli (2,6.13.26). Düzilmişler çeşmənin önünə boydan boya (2,2.4.30). Dedim benim evim altında... (2,1.22.4). Şindi qapıyın önünde (önünde) mahsulun alurlar (2,5.22.22).

İsim düzəldən şəkilçilər: “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə Ərzincan dialektləri arasında ortaqlıq səciyyəlidir. Qeyd edək ki, isim düzəldən şəkilçilərin əksəriyyəti türk mənşəlidir və dilimizin bütün dövrlərində öz aktuallığını qoruyub saxlamışdır.

-cı⁴. Professor Ə.Tanrıverdi yazır ki, **-cı⁴** şəkilçisinin ifadə etdiyi mənalar, həm də “adam”, “insan” mənasını verən sözlərlə bağlıdır (3, 210). Surnaçları qovdı, naqaraçuları qovdı (1, 72).

-lik⁴ Hadi Mirzəzadə yazılı materiallarımızda **-lıq, -lik** şəkilçili əşya, peşə, vəzifə bildirən isimlərə nadir hallarda təsadüf edildiyini söyləmişdir (6, 211). Adağlusundan ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi (1, 60).

-daş şəkilçisi. Professor Ə.Tanrıverdi qeyd edir ki, bu şəkilçi Azərbaycan, türk, tatar, qumıq dillərində **-daş**, qazax və xakas dillərində **-das**, qırğız və türkmən dillərində **-des**, tuvin dilində isə **-taş** şəklindədir. Ortaqlıq, şəriklik, həmrəylik, qohumluq və sairə mənəli isimdüzəldən şəkilçidir. (3, 213) Beyrək dəxi yedi kız karındaşını yedi yigidə verdi (1, 77).

At deməzəm saña qardaş deyərəm!

Qardaşımdan yeg! (1, 66).

-daş şəkilçisi qohumluq, yaxınlıq mənasını bildirir.

Başıma iş gəldi, yoldaş derəm,

Yoldaşımdan yeg! – dedi (1, 66).

Bu hər iki nümunədə isə **-daş** şəkilçisi həmrəylik, birgəlik mənalarını verir.

Fars mənşəli “dastan” felindən yaranan bu şəkilçi türk mənşəli **-cı⁴** və **-lı⁴** şəkilçisinin sinonimi kimi götürülür və hər iki əsər üçün ortaqlıq xarakteri daşıyır.

Ərzincan dialektlərində isimlərə xas olan nümunələrə nəzər salaq.

+**cuğ** İki yılın ayrılmışidük, hasdalandu annecuği. (2,1.8.9) +cix (+cik, +cux,+cüg)

Alçacux duvardayım,

Baş açux ovadayım. (2,3.22.14)

Xayır efendim, annemgilden mektub gelmiyo. (2,1.1.12) Orası böyük bi tarla İmdatoğlugilin, tarla gibi. (2,2.4.27) +lek Evlegini yapacam. (2,5.7.5) +lı, +nı. Başpınarlı; Annesi oriye getdi....dedi ben Tercanniyam. (2,6.11.8) Bizi sünnətdi ki, biz şeyuk, Yunannı. (2,4.3.30) +lik. üç sene de ona hapislıx verdiler. (2,2.27.46) Beş yuz senelix kövv yıxılırsa bu kövv yapar. Qarannux qarışmasız ben kövve getmem. 6.13.40 Esgi zengünnük, esgi din. (2,5.16.37) +cı. Guzlaçı olacax ki, baxım da (2,2.11.14). -qu//ğu. Sorğuya cüvəp lazım (2,2.1.2). +ğın//qun. Ben qaşqən firal değılem (2,6.6.37). İşde, soyqun, verdiler, bu Ermenigin başında (2,3.1.10).

+x, +k, +ık, +ıx. Yemax bişürecem, bolaşax yıxıyacam (2, 4.5.45).

Bir of çekdüm qaladan

Dağlar qaxsın aradan

Ne dilek diliysene

Onu verür yaradan (2,4.22.9).

+muğ. Bureyi mi süpüreysin? kesmuği unitdiler (2,1.12.1). +intu. Niye canın sıxıntulu? +ti. (2,1.1.25). Eylenti yeri olməye ki? (2,2.23.15). Tezedən ev yapıdılar (2,6.2.11). Yani eyi, mi, kötü mü? (2,4.4.8).

-ıg, -ik. Acuğ, seçük, cılpağ, şukur Allaha neyimize gülecekler (2,1.15.13).

Bir tabax da çekirdeksüz üzüm (2,1.1.17). Ninno gızlar her-gün seni everek (2,2.45.13). Onnar gapidan dışarı çıhmazdılar, eteginin ucünü nemehrem gördimi, o erkeğin daha işi iras getmez. (2,5.3.38) Böğün de dediğim sacuğ ahşam geleceklermiş (2,7.1.41).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bundan başqa bu bölgə dialektinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə nda da oxşar və fərqli xüsusiyyətləri görürük.

-q, -iq⁴. Allah-təala maña bir qız vericək olursa, siz tanıq olun (1, 52).

-im⁴, bu şəkilşi də hər iki əsər üçün ortaqlıq xüsusiyyətini daşıyır. “Bu yaradan sana **ölüm** yoqdur; dağ çiçəgi, anan südü sana məlhəmdir”(1, 33).

Bunlardan başqa **-ış⁴**. Aslan kibi turuşundan (1, 74). **-aq, -ək, -q, -k**. Qazan bəgün qardaşı kafirin tüğyyla sancağı qılıcladı (1, 50). **-anaq²**. Qızılıq dəgənəgimcə gəlməz mana (1, 39). **-t, -it⁴**. Qız anadan görməyincə **ögit** almaz (1, 20). **-ı⁴**. Anın əlindən nə **ölümiz**, nə dirimiz qurtulmuş (1, 155). **-maq²**. **Çaqmaq** çaqub od yakdı (1, 40). **-ma²**. qara qaurma bişirib (1, 45). **-gi, -gü**. Qadın anamın sevgisi (1, 20). **-im⁴**. Qədəmi qutsız **gəlin** deyincə (1, 20). **-inc⁴**. ...bənim başıma **qaqınc** qaxarlar (1, 44). **-im⁴**. bu yaradan **ölüm** yoqdur (1, 33). **-ı⁴**. Adağlusundan ərgənlik bir qırmızı qaftan gəldi (1, 60). **-ğın⁴**. Dərələrdə, dəpələrdə kafirə **qırğun** girdi (1, 50). **-cak⁴**. Əmcəgini ağzına verdi (1, 126). **-ıstan⁴**. Toquz tımən Gürcistanın xəracı gəldi (1, 120). **-xana**. Qaçuban Salaxana qayasına girəm derdim (1, 129). Mürəkkəb isimlər: **Qabangücü, Dəmirgücü** bu iki qardaşı yanına aldı (1, 38).

Sifət. Xüsusi mövqeyinə görə əşyanın əlamət və keyfiyyətini bildirən sözlər sifətlərdir və sifətlər necə? nə cür? hansı? suallarından birinə cavab verir. Türk mənşəli sifətlərə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və Erzincan ve yöresi ağızlarının dilində çox rast gəlinir. Sadə sifətlər: Bir yerə **ağ** otaq, bir yerə **qızıl** otaq bir yerə **qara** otaq qurdırmışdı (1, 24). **Əski** pambıq bez olmaz (1, 20).

Düzəltmə sifətlər: **ı⁴**. Məgər Trabzon təkürinin bir əzim-görklü məhbub qızı vardı (1, 104). Boz ayğır**ı** Beyrək çapar yetdi (1, 49).

Təxt vergil ərdəmlidir.

Binər olsun hünər**li**dir (1, 28).

Onu da qeyd edək ki, Erzincan ve yöresi ağızlarının dilində sifət düzəldən şəkilçilərdən ən çox **ı⁴** şəkilçisinə rast gəlmək olar.

-kı⁴. Qeyd edək ki, bu şəkilçi əsasən zaman zərflərindən sifət düzəldir. Yarın**ki** gün zaman dönüb, bən ölüb sən qalacaq olırsañ (1, 79). Fellərdən yaranan düzəltmə sifətlər: **-ğın, -kin, -ğun, -kün**. Azğ**ın** dinlü kafirdir, başların kəsəyin (1, 97). **-ıci⁴**. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi (1, 19).

-aq². Qamın aqan yügrək sudan

Bir oğul aqıtdıñsa, degil maña! (1, 31).

-unc, -ünc. Oğlana qorxunc xəbərlər verəyim (1, 92). **-im⁴**. Qolu-budı xırance, uzun baldırları incə. (1, 74) **-ı⁴**. Qara sığırı soqmanı tolu qan oldu (1, 33).

Dərəcələr sifətləri digər nitq hissələrindən ayıran ən əsas xüsusiyyətlərdən biridir. Hadi Mirzəzadə **-raq, -rək** şəkilçisinin arxaikləşməsindən bəhs edərkən yazır ki, ismin çıxışlıq hal şəkilçisi müqayisə dərəcəsinin məzmununu ifadə etməyə doğru inkişaf etdikcə **-raq, -rək** şəkilçisinin vəzifəsi və daşdığı məna get-gədə öz əhəmiyyətini itirmişdir. Buna görə də həmin dərəcə sifətlə isim arasında gələn **-dan, -dən** şəkilçisi ilə, yəni sintaktik üsulla ifadə edilmişdir (6, 94). **-ca²**. Ağca yüzli anasına muştçı gəldi (1, 163). Ağ tözluca qatı yayıñ vergil maña (1, 43). Kölgəlicə qaba ağacıñ kəsilməsün (1, 51). Ap-alaca gərdəgünə qarşu gələn (1, 98). ...oğlanın qırq gündə yarası onaldı, sapasağ oldu (1, 33).

Fel. Hamının sevimlisi, şeirləri ilə qəlbləri rıqqətə gətirən, mərhum şairimiz Bəxtiyar Vahabzadə şerlərinin birində «isim», «sifət», «fel» kimi nitq hissələrini qarşılaşdırır, onların bəzi təsəvvürləri təmsil etmə gücünü saf-çürük edir və, nəhayət, belə bir nəticə çıxarır ki, fel bütün nitq hissələrinin şahıdır. Yəni, o türkköklü olması ilə, tarixinə, keçmişinə bağlı sözlər olması ilə, başqa dillərdən demək olar ki heç bir söz qəbul etməməsi ilə özünəməxsus keyfiyyəti ilə seçilir.

*İsim, sifət döyüşlərdə çox zaman
karıxar...*

*Fellərsə döyüşlərdən həmişə
qalib çıxar.*

Çox sevirəm igid kimi döyüşən

Kəlməni mən,

Sözü mən,

Fel olmaq istəyirəm

Düzü, mən... (7, 83).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Burada şair feli döyüşkənliyin, mübarizliyin, failliyin, fəaliyyətin rəmzi kimi mənalandırır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və Erzincan və yörəsi ağızlarının dilində işlənən fellər də əsl türkköklü olduğunu göstərir. Dirsə Xanı qarşuladılar (1, 24). Ağ əllərim ardında bağlanduğum. (1, 88) Yalıncaq görsən tonatgil (1, 26). Qanıña susanma gəl and iç (1, 38). Gördi bənizi sararmış (1, 95). Arğab-arğab qara tağın yığılmış idi, yucaldı axır (1, 75).

Hər iki dövrü şəkildə tədqiq etdikdə çox gözəl nüanslar ortaya çıxdı. Ərzincan və yörəsi ağızlarında qədim türk (Azərbaycan) sözlərinin işlənməsi də təsadüfi deyildir. Hər iki bölgə dilimizin formalaşmasında, onun inkişafında çox böyük rol oynamışdır. Biz hər iki, əsərə və bölgədə olan dialektlərə müasir Azərbaycan dili kontekstindən yanaşaraq müəyyən etdik ki, buradakı xüsusiyyətlər bugünküne nisbətən fərqli tələffüz olunmuş və zamanın süzgəcindən keçərək indiki halına gəlib çıxmışdır.

QAYNAQLAR

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, 2004
2. Mukim SAĞIR. “Erzincan və Yörəsi ağızları” (İncələmə, mətn və səslər)
3. Ə.Tanrıverdi. “Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası”. Bakı, 2010
4. Ə.Dəmirçizadə. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili. Bakı, 1959
5. K.Bəşirov. “Oğuz qrupu türk dillərində qrammatik morfemlər”. Bakı, 2009
6. H.Mirzəzadə. “Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası”. Bakı, 1990
7. B.Vahabzadə. Seçilmiş əsərləri. Bakı, 1984
8. E.Əzizov. “Azərbaycan dilinin tarixi dialektologiyası” Bakı, 1999

Алван Джафаров

ОБЩИЕ ОСОБЕННОСТИ ОСНОВНЫХ ЧАСТЕЙ РЕЧИ ДИАЛЕКТОВ АРЗИНДЖАНСКОЙ ОБЛАСТИ ВОСТОЧНОГО АНАДОЛУ И ЭПОСА «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

В статье были рассмотрены Общие особенности основных частей речи диалектов Арзинджанской области Восточного Анатолу и эпоса «Книга моего Деда Коркута». В статье эпос и диалект области были рассмотрены в контексте Азербайджанского языка и было выявлено что, эти особенности отличаются от современного языка.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркута», Восточный Анатолу, Арзинджанская область, диалект, коркутоведение

Alvan Jafarov

THE COMMON CHARACTERS ACCORDING TO THE MAIN PARTS OF SPEECH OF THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” WITH THE REGION ARZINJAN OF EASTREN ANATOLIA AND SUBURB DIALECTS

Summary

In the article the common characters according to the main parts of speech of the epos “The Book of Dede Gorgud” with the region Arzinjan of Eastern Anatolia and suburb dialects are looked through. Approaching according to the modern Azerbaijan context the dialects existing in the dialects of both in the literary work and in the region it was determined that the existing characters had been pronounced differently than it pronounced nowadays and transmitted from the time filter it has approached today’s form.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, the Eastern Anatolia, the region Arzinjan, dialect, Gorgud-study

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əpos Vəliyev
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
elmi işçi
e-mail: elyarvelisoy@mail.ru

MİLLİ MƏNƏVİ DƏYƏRLƏR XƏZİNƏSİ – KİTABI-DƏDƏ QORQUD

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan xalqının mənəvi dəyərlər xəzinəsidir. Dastan yaradıcılığımızın, mədəniyyətimizin tarixini öyrənmək üçün bu dastan xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Dastanda yeni nəsli vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq ruhunda tərbiyələndirmək üçün geniş imkanlar vardır. Burada valideynlərə, böyüklərə hörmət və ehtiram, vətən sevgisi, anaya məhəbbət, qadına hörmət, mərdlik, qorxmazlıq, düşmənə nifrət yüksək şəkildə təbliğ olunur. Dastandakı qadın obrazları bütünlükdə Azərbaycan qadınının fədakar, ağıllı, məğrur, sadıq, qoçaq və canlı obrazıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bütün dövrlər üçün vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, mübarizlik tərənnüm edən xalq dastanıdır və gələcək nəslin milli ruhda, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərlə yetişməsində böyük rol oynayacaq.

Açar sözlər: Dastan, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı, epos, mənəvi dəyərlərimiz, xalq dastanları, ana obrazı, qəhrəmanlıq dastanları, Ana haqqı-Tanrı haqqı, qorqudşünaslıq.

Oğuz türkləri dünyanın ən qədim, həm də çox zəngin maddi və mənəvi mədəniyyət yaratmış xalqlarındandır. Bu baxımdan, Oğuz türklərinin, həmçinin Azərbaycan xalqının maddi və mənəvi irsinin mənəvi olan “Dədə Qorqud” eposu buna ən parlaq nümunədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı milli ruhumuzu və mənəvi dəyərlərimizi bütün çalarları ilə özündə əks etdirən Azərbaycan xalq ədəbiyyatının və Azərbaycan xalqının mənəvi dəyərlər xəzinəsidir. Dilimizin, ədəbiyyatımızın, dastan yaradıcılığımızın, ümumiyyətlə, mədəniyyətimizin tarixini öyrənmək üçün bu dastan xüsusi əhəmiyyətə malikdir. Uzaq keçmişimizdən bizə miras qalan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında müasir dövr üçün ibrət götürüləcək yaxşı cəhətlər çoxdur. Burada xalq öyüd-nəsihətlə, ağsaqqal sözü ilə düzgün yolda olmayan insanların düzgün yola qaytarmağı bacarır, qaniçəni, satqını, düşməni isə bağışlamır. Dastanda yeni nəsli vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, mübarizlik ruhunda tərbiyələndirmək üçün geniş imkanlar vardır. Burada hər işin ağılla, düşüncə ilə görülməsinin vacibliyi, el ağsaqqallarının məsləhətlərinə əməl edilməsi, valideynlərə, böyüklərə hörmət və ehtiram, vətən sevgisi, anaya məhəbbət, qadına hörmət, mərdlik, cəsarət, qorxmazlıq, düşmənə nifrət, düşmən qarşısında əyilməzlik kimi xüsusiyyətlər çox yüksək şəkildə təbliğ olunur (Nəbiyeva, 2003).

“Kitabi-Dədə Qorqud” milli mənəviyyatımızın qaynağı olaraq, mənəvi etik və estetik dəyərlərin vəhdətini özündə əks etdirən möhtəşəm sənət abidəsidir. Neçə-neçə yüzilliklərin keçməsinə baxmayaraq, dastanda əks olunan adət-ənənələrin, etik normaların, yüksək əxlaqi məziyyətlərin əksəriyyəti indi də məişətimizdə eynilə yaşamaqdadır. Çünki əcdadlarımız həmin milli dəyərləri göz bəbəyi kimi qoruyaraq, nəsildən-nəslə ötürərək bizə çatdırmışlar.

Ağsaqqalın, böyüyün sözünə qulaq asıb, məsləhətlərinə əməl etmək xalqımızın mənəviyyatının tərkib hissəsi kimi zaman-zaman yaşayan dəyərli adət-ənənələrindəndir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da məlum olur ki, Oğuz tayfalarının müdrik, nurani el ağsaqqalı Dədə Qorquddur. Dastanın müqəddimə və boylarından aydın olur ki, Qorqud Ata Oğuz xalqının kamil bilicisidir. Dastanın müqəddiməsində bildirilir: “Qorqud Ata Oğuz qövminin müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqud Ataya tanışmayınca işləməzlər. Hər nə ki, buyursa, qəbul edərlerdi; sözün tutub təmam edərlerdi...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:30). Qorqud Ata Oğuz xalqının şad və dar günündə yanında olur, igidliyə təriflər deyir, pisliyi lənətləyir və nəyin yaxşı, nəyin pis olduğunu qiymətləndirmək haqqı məhz eposda ona məxsusdur. Həmçinin Qorqud Ata kərəmət sahibidir. III boyda Dəli Qarcar Dədə Qorqudu qılıncla vurmaq istədikdə, Dədə ismi-əzəm oxuyub, Dəli Qarcara “çalırsan, əlün qurısun!” deyir. “Haq-təalanın əmrilə Dəli Qarcarın əli yuqarıda asılı qaldı. Zira Dədə Qorqud vilayət issi idi, diləgi qəbul oldı” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:70). Deməli, Qorqud Atanın belə qüdrət, kərəmət sahibi olduğundandır ki, hünərə görə igidlərə ad verir, bir ağsaqqal tək elçiliyə gedir, Oğuz elinə qənim kəsilən Təpəgöz yalnız onun sözünü eşidir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oğuz ailəsində valideyn böyük hörmət sahibidir, ailə məsələlərinin həlledicisidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda ata-anaya hörmət etmək, sayğı göstərmək adət-ənənə halındadır. Dastan boyu bu keyfiyyət nəzərdən yayınmır. Burada Ana obrazı xüsusilə diqqəti cəlb edir. Dastanda anaya, qadına böyük ehtiram göstərilir. O, həm də vətən rəmzi kimi ümumiləşdirilir, “Ana haqqı Tanrı haqqıdır” deyilərək, müqəddəs varlıq kimi qiymətləndirilir. Ev-eşiyi əldən getmiş Qazan xan kafir Şöklü Məlikdən halalını, oğlunu, mal-mülkünü deyil, yalnız anasını istəyir. Dastandakı qadın obrazları bütünlükdə Azərbaycan qadınının fədakar, qüdrətli, ağıllı, məğrur, sadıq, qoçaq və canlı obrazıdır. Dastanda qadına hörmətlə yanaşı, atanın da sözündən çıxmamaq, dediklərini israrsız qəbul etmək adət-ənənə halındadır (Abdulla, 1999; Cəfərli, 2001; Bayat, 1993; Nəbiyeva, 2003). Dastandan göründüyü kimi: “Ol zəmanda oğul ata sözün iki eləməzdi. İki eyləsə, ol oğlanı qəbul eləməzlərdi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:95). IV boyda Qazan xan yağıyla üz-üzə gələndə oğluna bir kənara çəkilib vuruşa tamaşa etmək, baxıb öyrənmək tapşırığını verir. Dastanda oxuyuruq: “Uruz babasının sözün sımadı, qayudıb gerü döndü” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:95). Oxucu eposun əvvəlindən sonuna kimi böyüklərlə-küçüklər, valideynlərlə-övladlar, kişilərlə-qadınlar arasında qarşılıqlı münasibətlərin hörmət əsasında qurulmasının şahidi olur. Ümumiyyətlə, oğuz etnosu davranış və rəftarlarında, daxili və xarici münasibətlərində yüksək əxlaq prinsiplərinə əsaslanırdı. Dastanda böyük-küçük münasibətlərində əsas adətlərdən biri əl öpmədir. Boylarda əl öpmə adətinə ciddi yanaşılıb. Belə ki, ata dura-dura oğulun əlini öpmək qəbahət sayılırdı. III boyda Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək atasının bəzircanlarına hücum etmiş kafirləri məğlub edir. Bəzircanlar Baybörənin evinə təşrif buyuranda onları xilas etmiş oğlanı görcək, tez onun əlini öpürlər. Dastanda deyilir:

“Nagahi bəzircanlar gəldilər. Baş endirüb, səlam verdilər. Gördülər kim, ol yigit kim baş kəsübdür, qan dökübdür, Baybörə bəgin sağında oturur. Bəzircanlar yürüdü. Yigidin əlin öpdilər. Bunlar böylə edicək Baybörə bəgin acığı tutdı. Bəzircanlara aydır:

- Mərə, qavat oğlu qavatlar! Ata tururkən oğil əlinmi öpərlər?” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:66).

Göründüyü kimi, bu etik normalar gözlənilmədikdə oğuzların ciddi etirazına səbəb olur. Boylardan aydın olur ki, küçüklər böyüklərin əlindən, böyüklər də onların boyunlarından öpür. Eposda əl öpmə həm də bağışlanma, üzr istəmə, günahını təmizləmə mənasını da daşıyır. Belə ki, əgər bir kimsə öz səhvini başa düşüb qarşısındakının əlini öpərsə, onun günahından keçilir. Bu hadisəyə biz dastanın IX boyunda rast gəlirik. Ov mərasimində Bəkilin hünər və bacarığına nüfuzlu oğuz bəyləri şübhə ilə yanaşırlar. Bunu təhqir bilən Bəkil Bayandır və Qazan xandan küsür, baş alıb Oğuzdan köçmək niyyətinə düşür. Kafirlərin casusu ov zamanı Bəkilin yaralandığı xəbərini eşidib Şöklü Məliyə xəbər verir. Şöklü Məlik də fürsəti bada verməyib, Bəkilin yurduna çapqına hazırlaşır. Yurdun təhlükədə olduğunu görən Bəkil Qazan xana olan umu-küsünü unudub oğluna deyir ki, oğul dayanma get :

Ağız-dildən Bayandıra səlam vergil!

Bəglər bəgi olan Qazanın əlini öpgil!

“Ağ saqqallu babam bunlu,”-degil!

“Əlbətdə və əlbətdə Qazan bəg mana yetişsün dedi”- degil!

Gəlməz olsa məmləkət pozulub xarab olur,

Qızım-gəlinim əsir getdi, bəlli bilgil!-dedi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:153).

Daha sonra eposda göstərilir ki, “Təhlükə sovuşandan sonra Bəkil oğlu İmranı götürüb, Bayandır xanın divanına getdi, əl öpdü. Padşah Qazan oğlu Uruzun sağ yanına ona yer göstərdi, cübbə-çuğa çırgab geyürdi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 109).

Eposdan bəlli olur ki, qonağa hörmət, ehtiram qutsal adət-ənənələrdən sayılıb və bu gün də sayılmaqdadır. Kimliyindən, necəliyindən asılı olmayaraq, qonaq gəldiyi evin əziz kimsəsi sayılıb. Dastanın müqəddiməsində “qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa yeg”- diyə qarğış söylənilir. Xanlar xanı Bayandır xan da ildə bir dəfə Oğuz bəylərinə qonaqlıq verir. Dastanda “Dirsə xan oğlu Buğacın boyu”nda oxuyuruq: “Xanlar xanı xan Bayandır yildə bir kərrə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib, atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırışdı” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:35).

Eposda qadınlar ozan tərəfindən dörd növə ayrılır. Birisi nəsil korlayan, birisi toy dolduran, birisi evin dirəyi, birisi isə bayağı. Oğuzlar evə gəlmiş qonağa etinasızlıq göstərən, onun qarşısına ədəb-ərkanla çıxmayan, qadını bayağı adlandırmışlar. Beləsinin bəbəkləri bitməsin, yəni övladları doğulmasın, söyləmişlər. Onlar o qadını evin dayağı bilmişlər ki, yazıdan-yabıdan evə bir qonaq gəlsə,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ər adam evdə olmasa, ol onu yedirər, içirər, əzizlər, sonra da xətir-hörmətlə yola salar. Beləsi barəsində ozan deyir: “Onun bəbəkləri bitsin. Ocağınıza bunun kimi övrət gəlsün...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:33). Bütün bunlardan aydın olur ki, Oğuzlarda qonağa hörmət, ehtiram, sayğı yüksək şəkildə olmuşdur və bu adət-ənənə günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Bugün də xalqımız qonağı hörmətlə qarşılayıb qulluq edir. “*Qonaqsız ev* suyu soğulmuş dəyirmandı”, “*Qonaqsız ev* uğursuz olar”, “Qonaq ruzudur” kimi atalar sözləri də məhz bu adət-ənənəni təmsil edir (8).

Eposda qəhrəmanlıq göstərməyən birinin qonaqlıq məclislərində oturması da qəbahət sayılır. Burada yaşayan xalq hünəri, igidliyi yüksək səviyyədə dəyərləndirən, yaşadığı ərazini, torpağı göz bəbəyi kimi qoruyan xalqdır. Oğuz cəmiyyətində oğulun ad alması, onun özünü cəmiyyətdə tanıtməsi, təqdim etməsi kimi səciyyəlidir. Qazan xanın oğlu Uruzun qəhrəmanlıq göstərərək ad alması gecikir və atası Qazan xan bundan narahat olur, gileylənir. O, sağına-soluna baxıb igidləri görüb fərəhlənir, amma qarşısında oğlu Uruza baxınca kədərlənir. Dastanda oğulun igidlik göstərərək, atası qocalanda onun yerini tutması böyük əhəmiyyət kəsb edir. “Oğul atanın yetiridir, iki gözünün biridir, Ata adın yürüdəndə dövlətdə oğul yeg” kimi nəsihətamiz fikirlər də məhz bu haqda deyilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında xüsusi adqoyma ənənəsi də var. Burada uşaqlıqdan igidliyə keçmə yaşı on beş-on altı yaş həddində baş verir. Bu yaşa çatan oğlan mütləq bir hünər göstərməli və igid adını qazanmalıdır. İgidlik yaşına keçidlə bağlı adqoyma mərasiminin maraqlı nümunələrinə eposun I, III və VIII boylarında rast gəlirik. Dastanda advermə baş kəsib qan tökməklə, hünər göstərərək, qəhrəmanlıq edən oğlanlara təqdim edilir. Eposda adqoyma Qorqud Atanın funksiyasıdır, yəni igidlərə ad vermək Qorqud Ataya həvalə edilmişdir. Qorqud Ata da igidlərə adı hünər və şücaətlərinə uyğun olaraq qoyur. Bununla yanaşı, ad verdiyi igidlərin hünərlərini nəzərə çatdırmağı, onlara uğur-alqış diləməyi, atalarından onlara bəylik, taxt, yaşayış tələb etməyi də unutmur. Ad almış qəhrəmanlar adlarına uyğun hərəkət edir, adlarına layiq yaşayır (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988).

Eposda toy mərasimi də xüsusi diqqət çəkir. Burada əks olunan toy adətləri bugün də öz paklığını, orijinallığını qorumaqdadır. Oğuz ailə quruculuğunda valideynin xeyir-duası, razılığı əsas şərtlərdən biridir. Dastanın III boyu olan “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda toy adətlərinin mühüm incəliklərinə, mərhələlərinə rast gəlirik. Oğuz bəylərinin duası ilə Allahdan oğul istəyən Baybörə, qız diləyən Baybecan duaları qəbul olarsa, gələcək övladlarını “göbəkəsmə-adaxlı” edəcəklərinə söz verirlər. Eposda elçilik mərasimini bəzən Qorqud Ata həyata keçirir. Dastanda diqqətçəkən məqamlardan biri də evlənəcək Oğuz qəhrəmanının özü kimi qoçaq, mətin, bir qızla evlənmək arzusudur. Bu arzuya biz III və VI boyda rast gəlirik. III boyda Beyrək atasına “Baba, mana bir qız alı ver kim, mən yerimdən turmadın ol turgəc gərək! Mən qaraquc atıma binmədin ol binmax gərək! Mən qırıma varmadın ol mana baş götürmək gərək! Bunun kibi qız alı ver baba, mana” deyir (Kitabi-Dədə Qorqud, 1999:69). Eposda adaxlı, nişanlı həm də sədaqət rəmzidir. Oğuz qadınları qoçaq, məğrur, gözəl olduqları qədər də sədaqətliyərlər. Banuçiçək Beyrəyi on altı il gözləyir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı çoxsaylı adət-ənənələr bu gün də xalqımızın məişətində əsas yer tutur. Bu ənənələrin qorunaraq gələcək nəsillərə ötürülməsi, insanların yaddaşlarında daim yaşaması vacibdir. Bütün deyilənlərdən aydın olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bütün dövrlər üçün vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, igidlik, mübarizlik tərənnüm edən xalq dastanı olaraq qalacaq və gələcək nəslin milli ruhda, yüksək əxlaqi keyfiyyətlərlə tərbiyə edilib, yetişməsində böyük rol oynayacaq.

QAYNAQLAR

1. Abdulla B. (1999). Kitabi-Dədə Qorqudun poetikası. Bakı, Elm
2. Bayat F. (1993). Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz Kağan” dastanı. Bakı, Sabah
3. Cəfərli M. (2001). Dastan və mif. Bakı, Elm
4. Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Bakı, Yazıçı
5. Kitabi-Dədə Qorqud. (1999). Bakı, Yeni nəşrlər evi
6. Nəbiyeva Ü. (2003). “Kitabi-Dədə Qorqud” və folklor ənənələri. Bakı, Nurlan
7. Rüstəm K. (2013). “Kitabi-Dədə Qorqud”: nitq janrları və davranış poetikası, Bakı, Nurlan
8. https://az.wikiquote.org/wiki/Azərbaycan_atalar_sözləri

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Eposh Veliyev

THE NATIONAL SPIRITUAL VALUE TREASURE - "THE BOOK OF DEDE GORGUD"

Summary

“Kitabi-Dede Gorgud” epos is a spiritual values treasure of Azerbaijan people. This epos has a special necessity in order to learn epic activities, history of our culture. In the epos there are great opportunities to make a new generation be patriotic and heroic. Respect and esteem to parents, country love, love for mother, respect to woman, nobility, bravery and hatred to enemy are widely propagated here. Women characters in the epos are completely whole hearted, intelligent, faithful, brave and lively characters of Azerbaijan woman. “Kitabi-Dede Gorgud” epos is a folk epos that glorifies patriotism, heroism and militancy for all the periods and it will play a great role in the growth of future generation.

Key words: Epos, “Kitabi-Dede Gorgud” epos, spiritual values, folk eposes, mother character, heroism eposes, gorgud studies.

Епоси Велиев

**СОКРОВИЩНИЦА НАЦИОНАЛЬНО-ДУХОВНОЙ
ЦЕННОСТИ – КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД**

Резюме

Дастан «Китаби-Деде Горгуд» является сокровищницей духовной ценности Азербайджанского народа. Это дастанное творение играет значимую роль в изучении истории культуры. Он учит новое поколение патриотизму и героизму. Здесь представляется широкая возможность для привития таких качеств, как почитание и уважение к старшим и родителям, любовь к родине и к матери, уважительное отношение к женщине, в высшей степени проповедуется храбрость, отвага и ненависть к врагу. В эпосе, образы женщин представлены как самоотверженные, умные, гордые, преданные, смелые – все эти качества олицетворяют образ Азербайджанской женщины. Дастан «Китаби-Деде Горгуд» для всех времен будет образцом патриотизма, героизма, воспевающий победу над врагом. Этот народный эпос играет большую роль в воспитании в национальном духе новое поколение, прививая им высоконравственные качества.

Ключевые слова: дастан, Дастан «Китаби-Деде Горгуд», эпос, духовная ценность, народные дастаны, образ матери, героические дастаны, горгудовед.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əziz Ələkbərli

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: eziz_elekberli@rambler.ru

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA OĞUZ-QIPÇAQ,
ALBAN-ARMAN QARŞIDURMASI**

Özət

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında əsas mübarizə İslamı yenidən qəbul etmiş “gəlmə” Oğuzlarla hələ bu dini qəbul etməyən “yerli” ərman-qıpçaqlar arasında gedir. Üstəlik, bu mübarizə həm də islamı qəbul etmiş Oğuzlarla islamı qəbul etməkdə tərəddüd edən Oğuzların digər qismi – albanlar arasında gedir.

Lakin Oğuz axınları qarşısında duruş gətirə bilməyən xristian ərman-qıpçaqların bir hissəsi Cənubi Qafqazı tərk edib şimala çəkilir, digər hissəsi monastrlara sığınaraq kilsə icmaları şəklində öz varlıqlarını sürdürür, böyük hissəsi isə islamı qəbul edərək türkmanlaşır, Azərbaycan xalqının formalaşmasında iştirak edirdilər.

Açar sözlər: alban, oğuz, arman, qıpçaq, , türkman, Albaniya, Armaniya

Bütöv Azərbaycan və onun tərkib hissəsi olan Qərbi Azərbaycan (indiki Ermənistan) tarixinin ən qaranlıq məqamlarından biri də VII-IX əsrlərdə Oğuzların bu ərazilərə yeni axınları ilə bağlı bölgədə gedən tarixi proseslərdir ki, bunun da bir sıra təfərrüatlarını biz “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarında görürük. Lakin bu dastanın epik yaradıcılıq nümunəsi olmasına söykənən bəzi tədqiqatçılarımız uzun illər dastanda tarix axtarmağın qəti şəkildə əleyhinə çıxır, əsas diqqəti dastanın bədii, uzaqbaşı mifik təhlilinə diqqət yetirir və başqa tədqiqatçılardan da bunu tələb edirdilər. Lakin heç kəs fərqi görmürdü ki, tarixsiz dastan olmadığı kimi, dastansız da tarix mümkün deyil. Yəni hər hansı dastan ilk növbədə bu və ya digər tarixi hadisənin bədiiləşdirilmiş formasıdır, başqa sözlə, hər hansı dastan konkret tarixi dövrün və tarixi hadisənin məhsuludursa, tarix özü də konkret şifahi və yazılı mənbələrdə mövcuddur. Bu mənbələr sırasında dastanların da özünəməxsus və möhtəşəm yeri var. “Dədə Qorqud kitabı” da bu mənada istisna təşkil etmir. Professor Tofiq Hacıyev demişkən, “Dədə Qorqud kitabı” tariximizin yazılı dərslidir” (1). Biz deyərdik ki, həm də sonradan yazıya alınmış şifahi dərslidir.

Təsədüfi deyil ki, folklorla tarixiliyin münasibəti məsələsi üzərində xüsusi dayanan B.N.Putilov folklorlarda “tarixin bədii dərinin yeni imkanları”nı görür və folklor mətnlərini tarixi gerçəkliyin xalq tərəfindən idrakının və xalqın tarixi təcrübəsinin artmasının əlaməti hesab edirdi (2, 164-181).

“İnsanlığın tarixi yaşının otuz min ildən artıq olmasına baxmayaraq, ilk yazıya təqribən altı min il bundan əvvəl keçmişdir”, – deyən Füzuli Bayat bu qədər uzun bir zaman içində tarixi təcrübənin, mənəvi mədəniyyətin yalnız şifahi şəkildə yaşadığına, şifahi ötürmə yolu ilə varlığını qoruduğuna diqqəti çəkmiş və haqlı olaraq, “Tarix boyunca hər cür sosial, siyasi, iqtisadi və insani hadisələr sözlü şəkildə folklor məhsulu kimi yaşadılmış, bunlardan bəziləri rəsmi tarixin yazılmasına kömək etmişdir”, – qənaətinə gəlmişdir (3, 79).

Bir də unutmaq lazım deyil ki, “hətta ən fantastik folklor obrazlarının belə tarixi gerçəklikdə öz kökləri var” (4,115)

Bəs nə üçün “Dədə Qorqud kitabı”nda bizim tarix axtarırlarımız bu günə qədər lazımi nəticəni verməyib və bu gün də vermir? Cavab çox sadədir: həmin dövrün və bölgənin (Qafqazın) şifahi tarixi dastanın qəhrəmanları – islamı qəbul etmiş oğuzlar tərəfindən dastan şəklində yaradılıb və yaşadılıbsa, yazılı tarixi əks cəbhənin nümayəndələri – xristian qıpçaqlar, dastanın dili ilə desək, kafərlər tərəfindən qələmə alınıb və çox sonralar, təxminən XVI-XVIII yüzillərdə kilsələrin hücrələrində üzü köçürülərək və ya qədim ermənicə dediyimiz kilsə dilinə – qrabara tərcümə edilərək saxtalaşdırılıb, mətnlərin əslisi isə ya məhv edilib, ya da gizlədilib. Digər tərəfdən, unutmayaq ki, islamda dini mənsubiyyət etnik mənsubiyyəti arxa plana keçirir, əridir, məhv edir, ərəbləşdirirdi. İslam dinində təkə təqvim tarixi (hicri) sıfırdan başlamırdı, həm də xalqların, mədəniyyətlərin tarixi sıfırdan başladılırdı. İslam üçün aldığı xalqları bu yolla tarixindən, mədəniyyətindən və dilindən qoparmağa, ərəb tarixi, ərəb mədəniyyəti

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yəti və ərəb dili içərisində əritməyə çalışırdı. Bunun üçün uğurlu termin də tapılmışdı: müsəlman milləti, müsəlman tarixi, müsəlman mədəniyyəti, müsəlman dili. Əslində, bu anlayışların hər biri milli-etnik məzmunundan çox uzaq idi, Xilafətin imperiya maraqlarına xidmət edirdi. SSRİ zamanında sovet xalqı, sovet mədəniyyəti anlayışları kimi.

“Dədə Qorqud kitabı”nda tarix axtarırlarının lazımi nəticə verməməyinin bir səbəbi də ondadır ki, əks cəbhənin nümayəndələri (xristianlar) tərəfindən qələmə alınsa da, biz bu yazılı tarixi mənbələrdən həmişə uzaq olmuşuq, bu gün də uzağıq, onları müqayisəli təhlilə cəlb etməyə ya imkanımız olmayıb, ya da təşəbbüs etməmişik. Ümumiyyətlə, ərəb-müsəlman mənbələrini çıxmaq şərtilə, Qafqazın alimlərimizin Qafqazın islamaqədərki tarixi mənbələrdən çox az məlumatı olub.

Beləliklə, “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında nədən bəhs olunur? Bu sadə sualın cavabını aparıb mifoloji dərinliklərə, mifin hələ fəaliyyətdə olduğu ən qədim dövrlərə çıxarmaq və oradan üzü bəri gəlmək olar. Amma biz alt qata enmədən, elə üst qata ötəri nəzər yetirərək deyirik: “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında əsas mübarizə İslamı yenidən qəbul etmiş “gəlmə” Oğuzlarla – Qazan xan və onun təmsil etdiyi düşərgə ilə hələ bu dini qəbul etməyən “yerli” ermən-qıpçaqlar – Qıpçaq Məlik, Şöklü Məlik və onların başçılıq etdiyi düşərgə arasında gedir. Üstəlik, bu mübarizə həm də islamı qəbul etmiş “gəlmə” Oğuzlarla – Qazan xan və onun təmsil etdiyi düşərgə ilə islamı qəbul etməkdə tərəddüd edən “yerli” Oğuzların digər qismi – Dirsə xan və onun başçılıq etdiyi albanlar arasında gedir. Bu, Azərbaycan tarixinin çox ağır bir dövrüdür. Burada həm də gəlmə və yerli Oğuzların öz aralarında hakimiyyət uğrunda daxili mübarizəsi var – Qazan xan və onun təmsil etdiyi düşərgə ilə Aruz xan və onun başçılıq etdiyi düşərgə arasında.

Lakin tarixdən bildiyimiz kimi, Oğuzlarla Qıpçaqlar arasındakı mübarizə o qədər də uzun müddət davam etmir, bir tərəfdən Oğuz axınları qarşısında duruş gətirə bilməyən, digər tərəfdən həm “gəlmə” Oğuzlar, həm də “yerli” Oğuzların – Albanların bir qismi islamı qəbul etdikdən sonra vahid qüvvəyə çevrilən Oğuzlar qarşısında sarsılan xristian ermən-qıpçaqların bir hissəsi Cənubi Qafqazı tərk edib, şimala çəkilir, digər hissəsi monastirlərə sığınaraq kilsə icmaları şəklində öz varlıqlarını sürdürür, böyük hissəsi isə islamı qəbul edərək türkmənləşdilər. Bu böyük tarixi etnik prosesin nəticəsidir ki, bu gün bütün Azərbaycan xalqı qədim Oğuz etnomədəni sisteminin faktı kimi mövcuddur, qıpçaq, bulqar və s. etnoelementləri isə onun bu və ya digər etnostrukturunda qorunub saxlanmışdır.

“Erməni” adı əvvəllər xristian qıpçaqlara məskun olduqları coğrafi ərazinin (Ərməniyyənin) adı kimi şamil edilirdisə, bölgənin islamlaşmasından sonra artıq “erməni” dedikdə məhz bölgədə öz etnik varlığını hələ də sürdüren bütün xristian türklər nəzərdə tutulurdu.

Yeri gəlmişkən, ermən-qıpçaqlar müsəlman Oğuzların təzyiqi altında Ərməniyə ölkəsini tərk edib, Şimali Qafqaza köç etdikdən sonra Ukraynadan tutmuş Qazaxıstana qədər böyük bir coğrafiyada bu gün “erməni əlifbası” kimi tanıdığımız əlifbada yüzlərlə ermən-qıpçaq mətnləri yaratmışlar ki, onların da böyük bir hissəsi professor Aleksandr Qarqavets tərəfindən toplanaraq “Erməni-qıpçaq yazıları” adı ilə nəşr və tədqiq edilmişdir (5).

ƏDƏBİYYAT

1. Насыев Төфиқ. “Дөдө Қорқуд китоби” тарихимизин yazılı дөрслийидир”
2. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма/ Типология народного эпоса, М., Наука, 1975.
3. Bayat F. Sözlü ənənədə yaşayan yaxın tarix problemi // AMEA Folklor İnstitutu və AMEA A.A.Bakıxanov ad. Tarix İnstitutunun “Folklor və tariximiz” mövzusunda elmi konfransının materialları. Bakı, Elm və təhsil, 2012, s. 79-85.
4. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Москва. 1976.
5. А.Гаркавец. Кыпчакское письменное наследие, том I, Алматы, 2002; том II, Алматы, 2007; том III, Алматы, 2010.

Азиз Алекперли

ПРОТИВОСТОЯНИЕ ОГУЗ-КЫПЧАК, АЛБАН-АРМАНОВ
В ДАСТАНЕ "КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД"

РЕЗЮМЕ

В дастане "Китаби-Деде Горгуд" основная борьба идет между "пришлыми" огузами, которые только приняли Ислам и "местными" арман-кыпчаками, которые пока еще не приняли эту религию. Вдабавок, борются между собой колеблющиеся и принявшие Ислам Огузы. Вдабавок, борются между собой принявшие Ислам Огузы и колеблющиеся другие огузы – албаны.

Часть христиан арман-кыпчаков, которые не смогли устоять перед Огузским потоком, покинули Южный Кавказ и ушли на Север, оставшиеся нашли прибежище в монастырях и влачили свое существование как церковная община, а большая половина арман-кыпчаков приняла Ислам и стали туркманами, которые способствовали формированию Азербайджанского народа.

Ключевые слова: албаны, огузы, арманы, кыпчаки, туркмены, Албания, Армания

Aziz Alakbarli

THE CONFRONTATION OF OGUZ-KIPCHAK, ALBANIAN-ARMAN
IN "THE BOOK OF DADA GORGUD"

SUMMARY

In "The book of Dada Gorgud" the main battle is between "immigrants" Oguz who has adopted Islam recently and "aboriginal" Arman-Kipchaks who hasn't still adopted this religious. In addition, this fight is also between Oguz who adopted Islam and Albanians, the other part of Oguz who hesitated to adopt Islam. But some part of Arman-Kipchaks who couldn't withstand in front of Oguz left Southern Caucasus and ran to the north, the other part taking refugee in monasteries maintained their presence in the form of church communities, the most of them adopting Islam became Turkmen and participated in the formation of Azerbaijani people.

Key words: Albanian, Oguz, Arman, Kipchak, Turkman, Albania, Armaniya

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Əzizxan Tanrıverdi

filologiya üzrə elmlər doktoru, professor

ADPU-nun kafedra müdiri

e-mail: ezizxan_tanriverdi@mail.ru

SİRRİ AÇILMAYAN, YAXUD QORQUŞÜNASLARI
DÜŞÜNDÜRƏN CÜMLƏ

Özət

“Kitab”ın Drezden nüsxəsinin 109-cu səhifəsindəki ikinci misra tam fərqli şəkillərdə transkripsiya edilib. Konkret desək, aşağıdakı kimidir:

O.Ş.Gökyayın nəşrində: “Tul tulara gerdüğüm. Tulaları duharlayı koduğum”;

H.Araslının nəşrində: “Tul tulara girdiyim, Tolaları doxarları qovduğum”;

Zeynalov-Əlizadə nəşrində: “Tul tolara girdigim, Tolaları doxarlıyı qodığım”;

Məqalədə bu oxunuş formalarının hər birinə münasibət bildirildikdən sonra çətin anlaşılan həmin söz və ifadələrin məhz silahla, döyüşlə bağlı olduğu müxtəlif prizmalardan əsaslandırılır ki, bu da, əsasən, aşağıdakılardan ibarətdir:

- tol-tulara girmək = silaha (silahlara) girmək, döyüşə girmək;

- tolararı = hər cür silahla silahlanmış ər (döyüşçü, igid);

- duxarlıyı = tuğrağlıyı (tuğarlıyı) = xaqan tərəfindən verilən ata minən əsgər

Açar sözlər: silah, döyüşçü, at, yurd, mətn, semantika.

“Kitab”ın Drezden nüsxəsinin 109-cu səhifəsindəki ikinci cümlə belə transkripsiya olunub:

– O.Ş.Gökyayın nəşrində: “Tul tulara gerdüğüm.

Tulaları duharlayı koduğum” (İstanbul, 2000, səh.50);

– M.Erginin nəşrində: “Tul tulara girdüğüm tulararı Duharlıyı koduğum yağı yurdu” (Ankara, 1958, səh.143);

– H.Araslının nəşrində: “Tul tulara girdiyim, Tolaları doxarları qovduğum” (Bakı, 1978, səh.65);

– Zeynalov-Əlizadə nəşrində: “Tul tolara girdigim, Tulaları, doxarlıyı qodığım” (Bakı, 1988, səh.63);

– S.Əlizadənin nəşrində: “Tol-tulara girdigim, Tolar əri, doxarlıyı qodığım” (Bakı, 2000, səh.62);

Bu cərgəyə S.Cəmşidov və A.Hacıyevin tədqiqatlarındakı oxunuş formalarını da əlavə etmək olar: “Tul-tulada gərdiyim // Tulu avarı, duxarlıyı qovdu-ğum”; “Tul tulada gərdiyim//Tulu aya doxarlıyı qovduğum” (3, 132); “Tul tulada girdigim tula dəri//Doxarlıyı qodığım yağı yurdu” (4, 130). Təqdim etdiyimiz oxunuş formalarındakı müxtəliflik (bəzən isə birinin digərini təkrarlaması) onların şərhində də müşahidə olunur. Bu mənada, həmin cümlədəki sözlərin izahı ilə bağlı araşdırmalara diqqət yetirmək zərurəti yaranır: V.V.Bartolda görə, Beyrəyin yaya müraciəti tam anlaşılır: “Первая часть обращения Бейрека к луку не вполне понятна; возможно, что её следует понимать в том смысле, что Бейрек при входе к женщинам свободного поведения оставил свой лук как знак своего пребывания” (göstərilən mənbə: səh.268); O.Ş.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə həmin cümlədəki sözlərdən dördünün qarşısında sual işarəsi qoyub. Daha dəqiqi, belə təqdim edib: “Tul – 50²⁶ (?), (Tuladara – 50²⁷ (?), Tulara – 50 (?), Duharlamaq – 50²⁷ (?)) (İstanbul, 2000, səh 199, 294). Bu cəhət, yəni həmin sözləri şərhətsiz, olduğu kimi təqdim etmə M.Erginin tərtib etdiyi lüğətdə də müşahidə olunur: “tul, tulara, tularar, duharlı” (Ankara, 1963, səh. 294); Burada onu da qeyd etmək lazımdır ki, O.Ş.Gökyay tərtib etdiyi lüğətdə həmin sözlərin qarşısında sual işarəsi yazsa da, kitabının “Dil və üslub” bölməsində imkanı daxilində bütün mümkün variantlara müraciət edərək problemə aydınlıq gətirməyə çalışıb. Müəllif yazır: “Tul, tuladar, tular. “Yazma 109²⁻⁴deki şu soylama da Dede Korkut Kitabında çüzlənməyən yerlərdən biridir... Burada keçən kelimələrin (Drezden nüsxəsinin 109²⁻⁴-cu səhifəsindən eynilə, ancaq 6 misra şəklində təqdim etdiyi parçanı nəzərdə tutur – Ə.T.) birqacını sözlüklərdə hiç bulamıyoruz, bulsak ta verilen karşılıqlar tutmu-yor”. Sonra isə müxtəlif mənbələrdəki oxşar variantları təqdim edir: 1. dul, kocasız kadın; 2. taziye için ürüste edilen at; 3. koyun veya sığır yavrusu (“töl”); 4. benzetme edatı; tulamak “tolamak” (Sengulah); tulumak (tolmak) – “topa vurmak”; tularsuk: “topuk” (ayak ökçesi); tuldramak – her tarafa dağıtmak (“Divanu lugati` t Türk. Besim Atalay

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

çevirisi)... tula: küçük köpek (A.Ceferoğlu)... (İstanbul, 2000, səh.CCXLI, CCXLII). “Bu misallar KDQ-nin çətin oxunan və dəqiq anlaşılmayan yerlərindəndir”, - deyən S.Əlizadə əvvəlcə V.V.Bartoldun fikirlərini verir (yuxarıdakı fikirlər nəzərdə tutulur), sonra M.Ergin, O.Ş.Gökyay və H.Araslının transkripsiyalarını eynilə təqdim edir, daha sonra isə fikirlərini belə ifadə edir: “Bizcə, burada “tul” - ərəbcə “uzun”, “to” – türk mənşəli “tovlamaq “ felinin kökü, “tuladarı, doxarlıyı qodığım” isə “ov itlərini saxlayanları, şahin (qızılquş) quşlu ovçuları qovduğum” deməkdir” (“Kitab”, 1988, səh.238). Bu şərh Zeynalov-Əlizadə nəşrinin “Mətnin müasir şəkli” hissəsində də nəzərə alınıb: “Ovda uzun qovhaqova girdiyim// Tuladarı, şahinçini qovduğum” (Bakı, 1988, səh.161). Elə buradaca qeyd edək ki, görkəmli qorqudşünas S.Əlizadə “Kitab”ın 2000-ci il Bakı nəşrində bir neçə sözü tam başqa formada transkripsiya edib. Konkret desək, “tul tolara” “tol-tolara” ilə, “tuladarı” isə “tolar əri” ilə əvəzlənib (Bakı, 1988, səh.63; Bakı, 2000, səh.62). Bu, onu deməyə əsas verir ki, ərəb mənşəli “uzun” anlamlı “tul”, həm də “ov itlərini idarə edən şəxs” anlamlı “tuladar” sözü mətnlə səsleşmədiyi üçün müəllif həmin oxunuş formalarını “Kitab”ın 2000-ci il Bakı nəşrində nəzərə almayıb (yuxarıdakı qarşılaşdırmalara bax); Ş.Cəməşidov mübahisə obyektinə çevrilmiş sözlərin məna yükünü belə izah edir: tul-tulada=döyüşdə-vuruşda; tulu avarı-avar quldurları, yol kəsənləri; doxarlı-toxardan olan adamlar. Müəllifə görə, həmin misralarda türk xalqları ilə avar və toxarlar arasında olan döyüşlərə işarə edilir (3,174-179); A.Hacıyev əvvəlcə “tola dəri” birləşməsini “sepilənməmiş dəri”, yəni “xam (aşılınmamış) dəri” mənasında izah edən T.Tekinin fikirlərini qüvvətləndirir: “Bu məqamda “tola” sözünün qırğız dilində qalmış “bütöv soyulmuş dəri mənası da məzmunla uyuşur və mahiyyətə bir-birini tamamlayır”. Sonra isə T.Tekin “...o halde, bütün misra şöyle olacaqdır: Tol tolada girdüğüm tola deri (çuval (gibi) dolaraq içine girdiyim ham deri) – fikrinə istinad edərək bir sıra mülahizələr irəli sürür. Öz sözləri ilə desək, T.Tekin “fikirlərinə qüvvət vermək üçün bir neçə əlavə fakta müraciət edir”. Dəqiq desək, “tol” sözünün Q.Bürhanəddinin “Divan”ında, “Əsli və Kərəm” eposunda, dialektlərimizdə “qab” mənasında işləndiyini göstərir. Eyni zamanda “qablamaq”, “bük-mək” anlamlı “tulğa” (maq) sözünü “Kitab”ın dilindəki “çulğamaq” feli ilə müqayisəli şəkildə araşdırır və belə bir nəticəyə gəlir: “Bizcə, “tol” arxaizmi dastanın nəsr dilinə sonradan düşməklə onu əvəz etmiş eyni mənalı “çuval” sözünün daha qədim fonetik variantıdır. Belə ki, “tul” sözü t→ç səsdəyişməsi və ilkin uzanma yolu ilə “u” səsinin diftonqlaşması nəticəsində tol//tul~tuul~çuul~çual~çuval xətt ilə yaranmışdır” (4,135). A.Hacıyev “doxarlayı” şəklində transkripsiya etdiyi sözün semantikasından bəhs edəndə isə problemə tam yeni prizmadan yanaşır. Dəqiq desək, “...Bütün misra şöyle düzətilməlidir: Doharlayı koduğum yağı yurdu “İhtiyarlayıp kaldığım düşman yurdu”, - deyən T.Tekin qənaətlərini qəbul etmir və belə bir ümumiləşdirici fikir söyləyir: “...bütövlükdə “doxar” sözünü “doğma adam, yoldaş” mənasında açıqlamaq olur. T.Tekindən fərqli olaraq, “qoduğum” sözünü “qaldığım” mənasında deyil, elə abidənin digər məqamlarında olduğu kimi, (məsələn: bir yasduqda baş qoduğum) “qoyduğum” mənasında başa düşürük. Odur ki, misranı “Yoldaş kimi qoyduğum yağı yurdu” kimi anlamaq soylamanın məqsədinə daha uyumlu görünür” (4, 137).

Göründüyü kimi, haqqında bəhs etdiyimiz misraların həm transkripsiyası, həm də yozumu ilə bağlı fikir müxtəlifliyi var. Bəri başdan deyək ki, bu fikirləri söyləyənlərin hər biri qorqudşünaslıqda öz dəsti-xətti ilə tanınır. Amma bu da var ki, bir sıra faktlar problemə yenidən qayıtmağı diktə edir. Bu cür faktları isə aşağıdakı kimi sistemləşdirmək olar:

– M.Kaşğarının “Divan”ında “silah” anlamlı “tolum” sözünün rəngarəng məna çalarlarının izah olunması: “ər tolum mandı” = “adam silah qurşandı” (II cild, səh.56); “ol yağıka tolum anuttı” = “o yağıya qarşı silah hazırladı”; “Tolum anutsa, kulun bulur, Tolum unutsa, bulun bulur” = “Silah hazırlayan qulun, dayça tapar, silahı unudan əsir olar” (I cild, səh.256, 257); “Kamuğ tolmun tokuştılar//Kılıç kınka küçün sığdı” = “Bütün silahlarla toquşdular// Qılınc qına güclə sığdı” (I cild, səh.232, 233); “tolumluğ ər” = “silahlı adam” (I cild, səh.477)... Bu cür çoxsaylı faktlar “tolum”la “Kitab”dakı “yaraq” sözünü sinonimik vahidlər kimi təqdim etməyə imkan verir. Bu da assosiativ olaraq başqa bir detallı yada salır: müasir dilimizdəki “yar-yaraq” sözü ilə “Kitab”ın dilindəki “tol-tolara” ifadəsi tək cə semantikasına yox, həm də formasına görə eyni xətdə birləşir. Bu cür oxşarlıqları başqa müstəvidə nəzərdən keçirək: Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “toxmağa bənzər ağac” mənasında “tolamazda” sözü işlənməkdədir. Bu sözün forma və semantikasi barədə K.Ramazanov maraqlı bir şərh verir: “tolomazda //tolomazdı //tulomazda//tulomazdı – ağacın əl çatmayan budaqlarından meyvələri yerə tökmək (salmaq) üçün boyca gödək, vəznə ağır, toxmağa bənzər ağac (Bir tolamazda

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

at cö:z tökülsün; Tulamazda ağaj belə atıllar, ona deiller tulamazda) (1, 240). Deməli, “toxmağa bənzər ağac” anamlı “tolamaz-da” sözünün “tola” hissəsi həm “Kitab”ın dilindəki “tol-tolara” ilə, həm də M.Kaşğarının “Divan”ındakı “tolum”la səsleşir, üçbucağın tərəflərindən biri kimi görünür. Bu oxşarlıqları belə sistemləşdirmək olar: “Kitab”da: tol-tolara; M.Kaşğarının “Divan”ında: tolum (silah); Azərbaycan dilinin qərb şivələrində: tola(mazda) (toxmağa bənzər ağac). Belə bir qarşılaşdırma isə “Kitab”dakı “tol-tolara” sözünü silahla bağlı sözlər cərgəsində təqdim etməyə imkan verir.

– M.Kaşğarının “Divan”ında “qayıdanda geri alınmaq üzrə savaşı zamanı əsgərin minməsi üçün xaqan tərəfindən verilən at” anamlı “tuğrağ” (I cild, səh.450) sözü ilə haqqında bəhs etdiyimiz “duxarlıy” sözünün fonetik tərkib və semantika baxımından oxşarlığı; tuğrağlıyı – duxarlıyı (aşağıdakı şərhlərə bax);

– “Kitab”ın dilində “ox atmağa başlamaq” anamlı “oxa girmək” (Azğün dinli kafər buğaldı, oxa girdi. D-133), eləcə də “düşmən arasına girmək”, “döyüşə girmək” anamlı “yağıya girmək” frazemləri işlənir ki, bu da “tol-tolara girdigim” birləşməsi ilə səsleşir, hətta ümumi semantik tutum baxımından eyni yuvaya daxil ola bilər;

– “Tol-tolara girdim” misrası ilə başlanan parçada öz yayına müraciət edən Beyrək sanki gördüyü işlər barədə hesabat verir. Burada həlledici kod isə belədir: Beyrək ilk dəfə yağı yurdunda gördüyü məşhur yayına işarə edir.

Fikrimizcə, yuxarıdakı faktlar mübahisəli oxunuş və yozumlara müəyyən qədər işıq sala bilər. Amma həmin sözlərin izahı ilə bağlı bütün detallar daha aydın görünsün, deyə aşağıdakıları təqdim edirik:

Silah anamlı “tolum” sözünün, eyni zamanda “ox atmağa başlamaq” anamlı “oxa girmək” və “düşmən arasına girmək” anamlı “yağıya girmək” ifadələrinin forma və semantikasi istər “tul tulara” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin, H.Arash), istərsə “tul tolara” (Zeynalov-Əlizadə), istərsə də “tul tolada” (Ş.Cəmşidov, A.Hacıyev) deyil, məhz “tol-tolara” (S.Əlizadə) şəklində transkripsiyanın düzgün olduğunu qeyd etməyə imkan verir. Bu məqamda bərpə üsulundan istifadə yerinə düşür: “tol-tolumlara” (silahlara). Bizcə, “tol-tolara” ifadəsi “tol-tolumlara”nın qısaldılmış forması, daha doğrusu, şifahi nitqin transkripsiyası kimi görünür: tol-tolumlara=tolara. Burada “lum” hecasının düşməsi açıq-aydın şəkildə görünür. Bu cür heca düşümü (qapologiya) isə Azərbaycan dili şivələrinin əksəriyyəti baxımından səciyyəvidir: qarğıdalı=qardalı... Bəs onda “tol-tolara girdigim” (silahlara girdiyim, silahlanaraq döyüşə başladığım) misrasının semantik yükü nəyi işarələndirir? Fikrimizcə, bu misranın semantikasi birbaşa Beyrəyin ilk döyüşünü əks etdirən parça ilə bağlanır. Belə ki, həmin döyüşdən əvvəl Baybörənin tacirləri Boz oğlanı (Beyrəyi) köməyə çağırır. Boz oğlan da tacirlərin sözünü yerə salmır, kafirləri qılıncdan keçirərək öldürür: “Hə dedigimi yetürün geyünimlən mənəm şahbaz atımı gətürün ... Bazırğanlar dəxi öglərinə düşdi, qulağız oldı... Bir-iki demədi, kafərlərə qılıc urdı. Baş qalduran kafərləri öldürdi, gəza eylədi. Bazırğanların malın qurtardı (D-72). Bu parça isə yuxarıda təqdim etdiyimiz ikinci misranın məna yükü ilə bağlı yeni fikirlər söyləməyə imkan verir. İlk olaraq qeyd edək ki, parçanın ümumi semantik yükü Drezden nüsxəsindəki yazılış şəklini (D-109²) “tuladarı”, “toladarı”, “tolar əri”, “tulu avarı”, “tula dəri” şəklində yox, məhz “tolararı” formasında transkripsiya etməyə imkan yaradır. Bu cür transkripsiya isə, bir tərəfdən, M.Kaşğarının “Divan”ındakı “tolumlug ər” (silahlı adam) (I cild, səh.477) ifadəsi ilə səsleşir. Digər tərəfdən, “toraları” oxunuş formasının “tolar” hissəsi S.Əlizadənin, “arı” hissəsi isə M.Erginin transkripsiyası ilə üst-üstə düşür. Burada da ilkin söz formasının fonetik dəyişikliyə uğramasından bəhs etmək olar: qeyd etdiyimiz kimi, “tolar” (“tolumlar”ın qısaldıl-mış forması) sözü “silahlar” mənasına uyğun gəlir. Bu baxımdan “tolar əri//tolar arı = tolararı” modelindəki “tolararı” sözü “silahlara cavabdeh olan şəxs” və ya hər cür silahla silahlanmış ər (döyüşçü, igid) mənasında götürülə bilər. Deməli, “tolararı” sözü “tol-tolara girdigim” (silaha girdiyim, döyüşə girdiyim) birləşməsinin məntiqi davamı kimi işlənərək birbaşa “qodduğum” (qovduğum) sözü ilə bağlanır, daha doğrusu, feli birləşmənin asılı tərəfi kimi çıxış edir. Bu da, qeyd etdiyimiz kimi, “Baş qaldıran kafərləri öldürdi, gəza eylədi...” (D-72) cümləsinin semantikasi ilə səsleşir. Digər tərəfdən, bu cür zəncirvari bağlılıq “şahinçini” (Zeynalov-Əlizadə), “toxar xalqı” (Ş.Cəmşidov), “ihtiyarlamak” (T.Tekin), “yoldaş kimi” (A.Hacıyev) və s. mənalarda izah olunmuş “duxarlıy” (bu cür oxunuş formasını məqbul hesab edirik) sözünü “tuğrağlıyı” (xaqan tərəfindən verilən ata minən əsgər) sözünün fonetik dəyişikliyə uğramış variantı hesab etməyə əsas verir: birincisi, ona görə ki, “tuğrağlıyı” (Drezden nüsxəsində “duxarlıyı”) sözü “tol-tolara girmək” (silaha girmək, döyüşə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

girmək) ifadəsi və “tolararı” (hər cür silahla silahlanmış ər – döyüşçü, igid) sözünün məntiqi davamı kimi işlənib. Yəni semantik dinamikada dördüncü söz kimi çıxış edir: ikincisi, “tuğrağlıy” sözü də “qodığım” (qovduğum) sözünə idarə əlaqəsi ilə bağlanıb, konkret desək, həmin birləşmədə asılı tərəf kimi çıxış edir; üçüncüsü, “tuğrağlıy” sözü də “...kafərləri öldürdi, gəza eylədi” (D-72) cümləsinin semantik yükü ilə səsleşir; dördüncüsü, “tuğrağlıy” sözü fonetik tərkibcə “doxarlıy” oxunuş formasına çox yaxındır, daha doğrusu, “doxarlıy” forması “tuğrağlıy” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı kimi görünür: tuğrağlıy – duxarlıy. Buradakı t→d, ğ→x səsəvəzlənmələri dilimiz üçün səciyyəvidir: müq.et: tər-dər; qabığ-qabıx (nümunələr Azərbaycan dili şivələri ilə bağlı materiallardan götürülüb). Yaxud həmin sözün “rağ” hecasındakı səslərin yerdəyişmə ilə işlənməsi (tuğğarlıy) və yanaşı işlənmiş iki “ğ” səsindən birinin düşməsi (tuğğarlıy-tuğarlıy) dilimiz üçün məqbul hesab olunan hadisələrdəndir: müq.et: -gəc-cəğ //-cək; -ğac-cağ//-caq; kiçikcik-kiçicik (burada söz ortasındakı “k” samiti tələffüzlə bağlı olaraq düşüb). Deməli, “duxarlıy” yazılış şəkli “tuğrağlıy” sözünün fonetik deformasiyaya uğramış variantı kimi götürülə bilər. Bu da istər-istəməz belə bir fikri reallaşdırır: “Tolararı, duxarlıy qodığım” misrası hər cür silahla silahlanmış döyüşçünü (igidi), xaqan atına minəni qovduğum” mənasında yozula bilər. Bu isə “Kitab”ın dilində “yağı qovmaq” hadisəsini əks etdirən cümlələrlə eyni xətdə birləşir: “Qanturalı baqdı gördi kim, bir kimsənə yağıy öginə qatmış, qovar” (D-195).

“Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim ayğır malı” misrası da tacirlərin soyulması və kafirlərin Beyrək tərəfindən öldürülməsindən sonrakı hadisələrlə səsleşir. Yeri gəlmişkən, təqdim etdiyimiz misradakı “yurdu” sözü mətnə daha yapışıqlı görünür (bu mənada həmin yazılış şəklini “yordu” deyil, “yurdu” şəklində transkripsiya etmiş O.Ş.Gökyay, M.Ergin, H.Araslı və A.Hacıyev haqlıdır). Belə ki, Beyrək hamını heyretləndirən, məşhur yayını məhz yağı yurdunda görüb: “məərə bazir-ganlar, bu ayğırı və dəxi bu yayı və bu gürzi maña verin” – dedi” (D-72). Bu hadisənin düşmən torpağında (yağı yurdunda) baş verdiyi “Kitab”da aydın şəkildə, həm də bir neçə dəfə ifadə edilib: “Evnik qalasının beş yüz kafiri üzərimizə qoyıldı” (D-71); “Əgər səni oğlu olmasaydı, bizim malımız Gürcüstanda getmişdi, həpümüz tutsaq olmuşdu”, - dedilər” (D-74). Burada xüsusi olaraq vurğulayaq ki, hər iki cümlə Beyrək üçün təkcə ayğır və gürz yox, həm də “yay” almış tacirlərin dilindən verilib. Burada assosiativ olaraq başqa bir detal yada düşür: **tacirlərin malı kafirlər tərəfindən qarət olunur:** “Bazırğan aydır: “... Dan-danışux kafər malın Oğuz bəqlərinə götürür idik... beş yüz kafəri üzərimizə qoyıldı... Malımızı, rizqimizi yağmaladılar, gerü döndilər...” (D-71); **Beyrək tacirlərin malını kafirlərin əlindən alır:** “Baş qaldıran kafərləri öldürdi, gəza eylədi. Bazırğanların malını qurtardı” (D-72). Bu qarşılaşdırma onu deməyə əsas verir ki, **Beyrək həm də ona veriləcək “yayı” xilas edib.** Belə bir nəticə isə başqa bir hökmü reallaşdırır: “yağı yurdu”, “qıl kişli” kimi ifadələrin Beyrəyin dilində işlədilmə (yuxarıdakı misra nəzərdə tutulur) səbəbləri məhz bu cür detallar kontekstində araşdırılmalıdır. Digər tərəfdən, həmin misradakı “qıl kişlim” ifadəsi Beyrəyin düşmən yurdunda tacirlərdən minnətlə almaq istəmədiyini, atası Baybörənin yanında isə hədiyyə kimi aldığı “yayı” işarələndirir. Deməli, Beyrək ilk dəfə düşmən yurdunda gördüyü yayın kirisinin nədən düzəldildiyini də yadına salır. Maraqlıdır ki, semantik dinamika sonrakı misralarda məhz “qıl kişlim” ifadəsinin assosiativliyi ilə davam etdirilir: ayğır malı = yay; ayğır verib yay üçün boğma kiris almaq. Bu tipli söz və birləşmələrə mətn daxilində diqqət yetirək:

“Yağı yurdu əlümdə qıl kişlim,

ayğır malı.

Ayğır verüb aldığım,

tozlu qatı yayım.

Buğa verüb aldığım boğma kirisim” (D-109)

Bu misralardakı sözlərin hər biri “yay”la bağlı işlədilib ki, bu da “yay”ı müxtəlif bucaqlardan təyin edir. Misralarda “ayğır” sözünün iki dəfə işlənməsi də maraqlıdır. Bu məqamda A.Hacıyevin “Kitab” və digər mənbələrə istinadən söylədiyi fikirlər yada düşür: “Demək olar ki, bütün araşdırıcılar bu sözləri eyni anlamda “erkək cins at” mənasında dərk etmişlər. Bizcə, birinci mənada “ayğır” sözü “erkək təkə”, “erkək dağ keçisi” mənasında işlənmişdir... abidənin dilində yayın məhz erkək təkə buynuzundan düzəldilməsi ehtimalımızın doğruluğuna dəlalət edir: “Avcına sığmayan əlüklü oğlu//Ərdil təkə buynuzundan qatı yaylı” (4, 138). Birinci misradakı “yağı yurdu” ifadəsi isə, qeyd etdiyimiz kimi, Gürcüstanı, bir də Evnik qalasını işarələndirir. Amma nəzərə almaq lazımdır ki, “yaxşı

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ərməğanlar Rum elindən – İstanbuldan alınıb. Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, “Oğuz insanı alış-veriş, ticarət mərkəzləri olan şəhərlərin topoqrafiyasına, onun marginal aspektinə yaxşı bələd idi. Baybörə bəg sakral nəsnələrin – “yaxşı ərməğanların” gətizdirilməsi üçün bəzircanları uzaq şəhərə - Rum elinə, İstanbula göndərir” (5, 61).

Sonuncu misrada birinci növ təyini söz birləşməsinin asılı tərəfi kimi işlənmiş “boğma” sözünün hansı mənada işlənməsi, demək olar ki, müəyyənləşdirilməyib. Konkret desək: O.Ş.Gökyay belə təqdim edib: boğaz ağrısı, boğan, boğmaca, kuşpalazı, boğaz iltihabı, tıq – nefeslik” (İstanbul, 2000). Burada təkcə onu qeyd edirik ki, müəllif istinad etdiyi lüğətlərdə “boğma” sözünün qarşısında hansı sözü görübsə, elə onu da tərtib etdiyi lüğətinə daxil edib. Əgər belə olmasa idi, müəllif “boğma kiriş” birləşməsindəki “boğma” sözünün izahında ilk söz kimi “boğaz ağrısı” birləşməsini yazmazdı; Zeynalov-Əlizadə nəşrində “boğan” şəklində sadələşdirilib ki, bu da semantika baxımından “kiriş”lə tam bağlanmır: “Buğa verib aldığıım boğan kirişim” (Bakı, 1988, səh.161); “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğəti”nə isə daxil edilməyib. Daha doğrusu, yalnız “boğma çıxar-maq” ifadəsi cüzi fonetik dəyişmə ilə təqdim olunub: boğma çıxarmaq – boğma çıxarmaq” (Bakı, 1999, səh.38). Bu cür izahla razılaşmaq olmaz. Çünki ən azı bu ifadənin “qarğış əlaməti olaraq iki əlini qabağa gətirərək yumruq göstərmək” və ya “boğma xəstəliyinə tutulmaq” mənasında işləndiyi qeyd oluna bilərdi. Yeri gəlmişkən, O.Ş.Gökyay da bu ifadənin semantik yükünü dəqiq göstərməyib (İstanbul, 2000, səh.178) ... Fikrimizcə, “boğma kiriş” ifadəsindəki “boğma” sözü “boğmaq” felindən yaranmış isim kimi “tarım”, “tarım çəkilməmiş” mənasındadır ki, bu da “kiriş” sözünün semantikasına ilə birbaşa bağlanır: boğma kiriş = tarım çəkilməmiş kiriş; kirişi (yay ipini) tarım çəkərək yaya bağlamaq; müq.ət: kirişlə yayı boğmaq – iplə çuvalın ağzını boğmaq; kəmərlə belə boğmaq. Təsadüfi deyil ki, V.V.Bartold da “boğma” sözünü məhz qeyd etdiyimiz mənada başa düşüb: с тугой тетивой (boğma kiriş – tarım çəkilməmiş kiriş) (göstərilən mənbə: səh.44). Burada Azərbaycan-monqol söz paralellərini sistemli şəkildə təhlil süzğəcindən keçirmiş Ə.Abdullayevin bir qarşılaşdırmasını eynilə təqdim etmək lazım gəlir: monqolca: baqlas, book; rusca: упаковать; Azərbaycanca: bağlamaq, bəzən **boğmaq** da bu mənada işlənir” (2, 316). Bu fakt da “boğma kiriş” birləşməsindəki “boğma” isminin məhz çoxmənalı “boğmaq” feli əsasında yarandığını təsdiq edir.

“Buñlu yerdə qodım-gəldim

Otuz doqquz yoldaşım, iki arğışım! – dedi” (D-109)

Bu misraların semantik yükü onu deməyə əsas verir ki, Beyrək kafir düşərgəsində dustaqlıqda qalan otuz doqquz yoldaşına işarə edir, onları xatırlayır. Beyrəyin dilindən verilmiş sonuncu misra da mətnin əvvəlki hissələri ilə birbaşa bağlanır: “Otuz toquz yigidlən Beyrək tutsaq getdi” (D-90); “Otuz toquz yigidim əmanəti, mərə kafər!” (D-100). Təhkiyəçinin (birinci cümlə) və Beyrəyin (ikinci cümlə) dilindən verilmiş bu nümunələr dediklərimizi qüvvətləndirir. Burada bir qarşılaşdırmaya ehtiyac duyulur: haqqında bəhs etdiyimiz parçanın yalnız son iki misrasında silaha, silahdan istifadəyə birbaşa işarə edilmir. Daha dəqiqi, belədir:

– üçüncü misrada: qıl kışli = at qılından düzəldilən yay kirişi (Yağı yurdu əlümdə qıl kışlim);

– dördüncü misrada: ayğır malı = təkə buynuzundan yay (ayğır malı);

– beşinci misrada: ayğır verib yay almaq (Ayğır verüb aldığıım). Bu ifadənin tərkibindəki verib (verüb) sözü barədə A.Наси́ев maraqlı bir açıqlama təqdim edir: “Bu sözün “verüb” variantında yazılıb oxunmasına baxmayaraq, boydakı hadisələrin məntiqinə uyğun tərzdə “urub” kimi oxunub mənalandırılmasını daha düzgün hesab edirik; Beyrək yayını at verməklə deyil, yağı üzərinə at salmaqla – hücum etməklə qazanır” (4, 77). Qeyd edək ki, müəllifin fikirləri, bir tərəfdən, həmin parçanın üçüncü misrasındakı “Yağı yurdu” ifadəsinin semantik tutumu ilə səsleşirsə, digər tərəfdən də birinci misradakı “to- tolara” ifadəsi silahla bağlıdır – qənaətini qüvvətləndirir;

– altıncı misrada: tozlu qatı yay = (tozlu qatı yayım);

– yeddinci misrada: boğma kiriş = tarım çəkilməmiş kiriş; buğa verib boğma kiriş almaq (Buğa verüb aldığıım boğma kirişim).

Bu faktlar həmin parçanın ilk iki misrasında oxunuşu və yozumu mübahisəli olan sözlərlə bağlı təqdim etdiyimiz arqumentləri qüvvətləndirir. Belə ki, yuxarıda yeddi istiqamətdə qruplaşdırdığımız söz və ifadələrin hamısı silahla (yayla) bağlı olduğu kimi, ilk iki misranın anlaşılmasını çətinləşdirən sözlər də məhz silahla, döyüşlə bağlıdır:

– tol-tolara girmək = silaha (silahlara) girmək, döyüşə girmək;

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- tolararı – hər cür silahla silahlanmış ər (döyüşçü, igid);
- duxarlıyı = tuğrağlıyı (tuğarlıyı) = xaqan tərəfindən verilən ata minən əsgər.

Bu cür qarşılaşdırma bir həqiqəti də xüsusi olaraq vurğulamağa imkan verir: parçadakı söz və ifadələrin əksəriyyəti məhz silah və döyüşlə bağlı olan sözlər cərgəsində birləşir. Bu da “Kitab”, ümumən qəhrəmanlıq eposları üçün xarakterik cəhətlərdəndir.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan dilinin qərb qrupu dialekt və şivələri. Bakı, 1967
2. Ə.Abdullayev. Azərbaycan dili məsələləri. Bakı, 1992
3. Ş.Cəmşidov. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, 1999
4. A.Hacıyev. “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, yozumlar. Bakı, 2007
5. R.Kamal. “Dədə Qorqud kitabı”nın xronotop strukturu. Dədə Qorqud günü. XIV Elmi sessiyanın materialları. Bakı, 2014, səh. 61.

Ezizkhan Tanriverdi

THE MYSTERY, OR GORGUD STUDYING CAUSING TO THINK SENTENCE

Summary

“Drezden shapter of “Book” the second line, on page 109 are transcribed completely different types. To say concretly is as the following:

In O.S.Ghokyay`'s print: “Tul tulara gerdüğüm. Tuladarı duharlayı kodugum”;

In H.Araslin`'s print: “Tul tulara irdiyim, Toladarı doxarları qovduğum”;

In Zeynalov-Alizade`'s print: “Tul tulara girdigim, Toladarı doxarlıyı qodığım”;

After saying an attitude to all reading forms in the article the words and expressions connecting with a gun and a battle are explained from different prinsm. This is mainly the following:

tol-tulara girmək = to come into the battle

tolararı = brave man that has all kinds of guns.

duxarlıyı = tuğrağlıyı (tuğarlıyı) = the soldier riding a horse given from the khan.

Key words: gun, fighter, horse, land, text, semantics.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Fikret Türkmən

Profesor Doktor

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi ve Kurucu Müdürü,
e-mail: fikret.turkmen@ege.edu.tr.

Ferah Türker

Yardımcı Doçent Doktor

Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Öğretim Üyesi
e-mail: ferahturker@hotmail.com

KİLİSLİ MUALLİM RİFAT VE DEDE KORKUT KİTABI

Məqalə Kilisli Muallim Rifatın həyat və yaradıcılığından və onun 1916-cı ildə, ilk dəfə Türkiyədə “Dədə Qorqud kitabı”nı nəşrə hazırlamasının bəzi məqamlarından söhbət açılır.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, Kilisli Muallim Rifat, Türkiyə, qorqudşünaslıq

Dede Korkut Kitabı, bilindiği gibi 1815 yılında Dresden Kütüphanesi (Almanya)'nde bulunan “Kitab-ı Dede Korkut alâ Lisân-ı Taife-i Oğuzan”, isimli (başlıklı) yazmasının tanıtımı ve Tepegöz Hikâyesi'nin Almancaya çevirisini yapan Alman Von Diez'in çalışmasıyla bilim dünyasına tanıtılmıştır. Bu çalışmadan sonra uzun bir süre Dede Korkut hakkında ciddi bir çalışma yapılmamıştır.

Von Diez'in yayımladığı ilk metin de çok iyi okunmamış bazı kelimeler ve cümleler yanlış anlamlandırılmıştır. Mesela, çoban-çoluk'taki “çoluk” kelimesi “çolak” olarak okunmuş, “kas kas güldü”deki güldü kelimesi “geldi” olarak okunmuş ve öyle anlamlandırılmıştır. Benzer hatalar çoğalınca sonuç anlamsızlaşmış, hatta “ozan” kelimesi şahıs adı zannedilmiş, bu yüzden metnin anlamı değişmiştir. Bunları gören Barthold, bu tercüme için “güvenilmez”olarak nitelendirilmiştir. (Barthold, V.V.; Turetsky Epos i Kavkaz, M-L, 1962, s. 109)

Diez'in 1815'teki bu ilk çalışmasından aşağı yukarı 45 yıl sonra Alman Oryantalist Theodor Nöldeke, yazma nüshasının tamamını Almancaya çevirmeye çalışmış, ancak karşılaştığı güçlükleri yene-meyeceğini anlayınca, o sırada Almanya'da bulunan Barthold'a çalışmasına ait müsveddeleri vermiştir (1859). Barthold bu çalışmaları gözden geçirmiş ve Dede Korkut'u I, II, III ve V. boylarını (Dirse Han oğlu Bogaç Han, Salur Kazan'ın Evinin Yağmalanması, Bay Büre oğlu Bamsı Beyrek ve Duha Koca oğlu Deli Dumrul boyları) (bkz. zvo zapiski Vostoçnago Otdelaniya, VIII, 1894, s. 203-218, XI, 1899, s. 175-193, XII, 1900, s. 37-59 ve 1904, s. 1-38).

Bu yayınlar yapılırken, maalesef, Türkiye'de ve Türk dünyasında Dede Korkut ile ilgili henüz hiçbir yayın yapılmamış, bu yayınlar Türk bilim adamlarının dikkatlerini çekmiş görünmemektedir.

I. Dünya Savaşı sırasında Cenap Şahabettin (1870-1934 Manastır-İstanbul)¹ Berlin'e gitmiş ve Berlin'deki Kraliyet Kütüphanesi'nde gördüğü Dresden Yazmasını'nın Von Diez tarafından yapılan kopyasını görmüş ve fotoğraflarını almış (203 Numarada kayıtlı 37 yapraklık bir defter) ve getirip Maarif Nezaretine vermiştir. Nezaret yani bugünkü Milli Eğitim Bakanlığı da bu kopyayı, Milli Tettebular Encümeni'ne havale etmiştir.

İşte Dede Korkut Hikâyelerinin Türkiye'deki yeni ve meraklı macerası da bu yazma ile başlamıştır.

Sadece Dede Korkut'u değil Türk Dili'nin pek çok eserini gün ışığına çıkaran, alçak gönüllü ve sade bir üslupla Divânü Lugâti't-Türkde dâhil olmak üzere çalışmalarını anlattığı anıları “Anılar ve Yazılar” (Ankara 1997) adlı eserde toplanan yazılarından, kendi anlatımıyla Kilisli Rifat'ın ağzından vermek istiyoruz.

“Dede Korkut Kitabına Dair” başlığı ile “Yeni Sabah Gazetesi”nde yayımlanan ve Avukat Şinasi Çolakoğlu'nun topladığı bu makaleler ve anılar kitabına geçmeden önce, Kısaca Kilisli Muallim Rifat'ın hayatını vermek istiyoruz.

1874 yılında Kilis'te doğmuş, babası zaptiye çavuşlarından Abdülkerim Bey'dir. Gerçek ismi Ahmet Rifat'tır. Doğumundan az önce babasını kaybetmiş, annesi ve dayılarının yardımıyla büyümüştür.

¹ Cenap Şahabettin: 1870'de doğan Cenap Şahabettin'in asıl mesleği doktorluktur. İlk şiirleri 1885'te yayımlanmış, önceleri Muallim Naci'nin etkisiyle Divan şiirine yönelmiş, daha sonra Recaizade M. Ekrem ve Abdülhak Hamit Tarhan'dan etkilenerek batı tarzı şiire yönelmiş ve sonunda Halit Ziya ve Tevfik Fikret'le birlikte Servet-i Fünun edebiyatının en dikkati çeken şairlerinden olmuştur, Tamat (şiir), Tiryaki Sözlere (Özdeyişler), Avrupa Mektupları (gezi) gibi eserler vermiştir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

O, kendi hayatını “Tercüme-i Halim” adlı şiirinde anlatır. İlk tahsilini Kilis’te Zıddızkâde Abdullah Ferit Efendi okulunda okumuş, medrese tahsilini de Keçikoğlu Müftü Abdurrahman Efendi’den icazet olarak tamamlamıştır. 18 yaşında İstanbul’a gitmiş ve orada “Daru’l-Muallimin”in yüksek kısmına kaydolmuş ve birincilikle mezun olmuştur. Hayatı boyunca hep öğretmenlik yapmıştır. Emekli olunca da, iyi hocalar ders veriyor gerekçesiyle, Hukuk Fakültesi’ne yazılmış ve oradan da “Pekiyi” derecesiyle mezun olmuştur.

Önceleri ilk ve ortaokullarda, daha sonra liselerde Türkçe, Arapça, Farsça, Tarih ve Edebiyat dersleri vermiş, daha sonra İmam Hatip Mektebi’nde Felsefe, İlahiyat Fakültesi ile Edebiyat Fakültesi’nde Arap Dili ve Edebiyat Derslerini okutmuştur. Bütün ömrü boyunca Kilis’e bağlı kalmış ve “Kilisli Muallim Rifat” olarak şöhret olmuştur. Kilisli sıfatını hep iftiharla kullanmıştır.

Bütün dünyadaki Türkoloji âleminde tanınmış, önemli müsteşriklerle haberleşmiş, Ritter gibi bazılarıyla da işbirliği yapmıştır.

Türk Dilinin temel eserlerinin çoğunu ilk defa o yayımlanmış, pek çoğunu da o ortaya çıkarmıştır. XI. yüzyıldan XV. yüzyıla kadarki Oğuzcanın ve Hakaniye Türkçesinin şaheserlerini ilk defa o tanıtmıştır. Sözü fazla uzatmadan aşağıda bu eserlerden birkaç örnekle yetineceğiz.

Bu eserlerden en önemlileri şunlardır:

1. Kitab-ı Dede Korkut Alâ Lisân-ı Taife-i Oğuzân (Dresden yazmasının kopyası olan Berlin Nüshasında), İstanbul 1332 (1916)

2. Dîvânü Lugâti’t-Türk(3 cilt) 1. ve 2. ciltler 1915, 3. cilt 1917 Matbaa-i Amire, İstanbul.

3. İbni Mühanna Lugati (İstanbul 1919) İstanbul Müze Kitaplığında

4. Sultan Veled Divan-ı Turkî (Velet Çelebi İzbudakla)

5. Ebu Hayyanü’l-Endülüsi, Kitabu’l-İdrak Lisanu’l-Etrak’e yazdığı 1513 kelimelik sözlük

6. Astrabadi, Bezm u Rezm (Farsça Metin) (Kadı Burhaneddin Tarihi), 1928, İstanbul.

7. Evliya Çelebi Seyahatnamesi 7. ve 8. ciltler, 1928, İstanbul.

8. Keşfü’z-Zünun ve Zeyli (Şerafettin Yaltkaya ile I. 1941- II. 1945), İstanbul.

9. Tarama Sözlüğü’nün hazırlanışı sırasında taramış olduğu 83 eser.

Osmanlı Devleti’nin yıkılmaya yüz tuttuğu yıllarda henüz gelişmekte olan Türkçülük fikrinin gelişmeye başlamasına Dîvânü Lugâti’t-Türk, Dede Korkut ve yukarıda bazılarının isimlerini verdiğimiz eserlerle de önemli katkılar sağlamıştır.

Kilisli Muallim Rifat Bilge’nin Dede Korkut ile ilgili çalışması hakkında bizzat kendisinin ağzından verdiği meraklı bilgiler ise şöyledir:

Dede Korkut Kitabına Dair*

“Harb-i Umumi içinde Cenap Şahabettin Bey, Berlin’e kadar bir seyahat yapmış, orada İmparator Kütüphanesinde bu kitabı görmüş, fotoğrafını almış, Maarif Nezaretine vermişti. Nezarette “Millî Tettebbular Encümeni”ne gönderdi.

Bir toplantıda bu kitabı okuduk, faydalı gördük, neşredilmesine karar verdik. Fakat kitap biçimsiz bir yazı ile yazılmıştı. Anlaşıyordu ki müsteşrik yazısıdır. Fazla olarak kitapta sözbaşı görülüyor, sayfanın bir ucundan öbür ucuna kadar bitişik gidiyordu. Sözler eski olduğundan maksat kolaylıkla anlaşılıyordu.

Bu sebepten dolayı:

– Bu kitabı Ziya Gökalp Bey’e verelim, okusun biçim versin, ona göre bastıralım denildi. Bu sözü Ziya Bey kabul etti.

Kitabı Ziya Bey’e verdik. Aldı, götürdü. Bir ay kadar yanında kaldı. Bir ay sonra getirdi. Okudum fakat bir şeye benzetemedim. İçinden çıkamadım. Bunu bir kere de Rifat okusun, dedi.

Bu defa kitabı bana verdiler. Bir defa okudum, iki defa okudum, anlamadım. Elhasıl belki on beş defa okudum, anlar gibi oldum. Sonra anlayışına göre yeniden yazmak istedim. Bir kere yazdım, beğenmedim, bozdu; bir kere daha bir kere daha... Hülâsa belki on beş defa yazdım. Neticede anladım ki kitap, bir mukaddime, bir makale ile on iki hikâyeden ibarettir. Bir de kitap tamamen nesir değil, içinde nazımlar da vardı.

Binaaleyh nazımları nazım şeklinde yazdım. Şu kadar var ki nazım başlarına birçok kitaplarımızda görüldüğü veçhile (nazım) denilmemiş de (soylama-söyleme) denilmiş.

* Anılar ve Yazılar, Kilisli Muallim Rifat Belge. (Yayımlayan Kilis Kültür Derneği Bşk Avukat Şinasi Çolakoğlu, Ankara 1997, s. 1-7)

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bu kelimenin kökü (soy)dur. Ondan bir mastar yapılarak (soylamak) tabiri eski kitaplarımızın bir takımlarında görülmektedir.

Bu kelime iki manada kullanılıyor:

1. Tavsif etmek yani bir şeyi etrafı ile anlatmak
2. Aramak. İşte (nazım) yerinde kullanılan (soylama) birinci manada alınmıştır.

Bence bu kelime maksada (nazım) kelimesinden daha uygundur. Çünkü (nazım) kelimesinde dizi fikri var, anlatma fikri yoktur.

Ben bu (soylama) kelimesini eski kitapların bir kısmında da gördüm. Eskiler (şiir) yerinde bunu kullanmışlar daha sonra “deyiş” tabiri kullanılmıştır.

Ben bu kitabı kendi keyfimce yazdım. Fakat ne bir harf arttırdım ne bir harf eksilttim. Benim işim hikâye başlarını, söz başlarını bulmak, şiir ile nesri ayırmak ve bazı kelimelerin yanına işaretler koymak oldu. Muvaffak oldum mu olmadım mı bilmem.

Beyaz ettiğim nüshayı encüme takdim ettim. Azalar tetkik ettiler:

- İyi olmuş, işte bu kadar olur, pekâlâ, matbaaya verilsin, basılsın, tashihine de Rifat baksın dediler. Yalnız Ziya Bey söz istedi:

- Müsaade buyurun da bir de ben Rifat ile birlikte okuyayım, düşüneyim, dedi.

Azalar bu fikri de kabul ettiler,

Bunun üzerine Ziya Bey,

- Aksaray’da Sinekli Bakkal bizim ev var, sen bana sabahları gelersen, öğleye kadar birlikte okuyalım, düşünelim, dedi.

Kabul ettim, bir hafta kadar Ziya Bey’in evinde okuduk, her kelimesini düşündük. Neticede Ziya Bey yazdığım nüshayı kabul etti. 1322 (1906) senesinde matbaaya verdik, basılmaya başladı.

Encümen bana kitabın içindeki eski Türkçe kelimelerin halli ile kitabın sonuna konulmasını da havale etmişti. Fakat uğraştım, uğraştım, tamamıyla halledemedim. Aczimi söyledim, zaman istedim.

Encümen beni mazur gördü.

- Pekâlâ, sonraya kalsın denildi ve kitap o suretle çıktı.

Ben o zaman kitabın başına adımı (müstensih) diye gösterdim. Şimdi anlıyorum ki o kelime kâfi değildir. “Müstensih ve mürettip” yahut halis Türkçe olarak “Biçime koyan” demeliydim.

Kitabı bu şekle koymakla iyi bir şey yapıp yapmadığımı bilmiyorum. Şu kadar var ki aradan şu kadar sene geçtiği halde, başkaları değişik bir biçim vermemiştir.

Kitapta satırlar, satır araları hece itibariyle birbirine müsavi ve oldukça kafiyeli iken üzerinden zaman geçerek cahillerin ellerinde, ağızlarında dolaşarak bozula bozula bu hâle mi gelmiştir? Buna da imkân görüyorum.

Kitabı nazım ve nesir kısmına ayırdığım zaman isabet ettim mi, etmedim mi diye düşünmekte idim. O sırada kitapçıların birisinde bir risale şeklinde (Tepegöz hikâyesini) gördüm. Yine eskilerden birisi bu Tepegöz hikâyesini almış, başka bir ibare ile yazmış ve nesirlerin aralarına hece hesabıyla koymuştu.

Bu eseri görünce isabet ettiğime kail oldum. Fakat şu günlerde kitabı bir daha gözden geçirdim. Nazım ve nesri ayırmada yanıldıklarımı gördüm. Binaenaleyh şu kitabı bir daha yazmak mecburiyetindeyim.

Kitap basılıp çıktıktan sonra, bir gün Ziya Bey (Gökalp) bana şöyle dedi:

- Rifat bundan sonra senin adın “Dede Korkut” olsun. Sana bir kopuz alalım, ustasını da bulalım, çalmasını öğren, sana memleketimizin her tarafını gezmek, Dede Korkut hikâyelerini söylemek için bol tahsisat verelim. Kopuzunu koluna tak, ilden ile şardan şara gez. Hikâyeler anlat, kopuzunu çal, soylamalarıyla gel şu hizmeti kabul et.

Bu teklife şöyle cevap verdim:

- Benim musikiye istidadım yoktur. Bir kere Musullu Hafız Osman Efendiden musiki dersi almak istedim. Bana, “Bakalım kabiliyetin var mı? Sana bir şarkı vereyim, anlayayım” dedi. Sonra

“Habgâh-ı yâre girdim arz için ahvalimi

Bir perişan halin gördüm unuttum halimi”

şarkısını öğretmek istedi. Bir ay her gece bir saat benimle meşgul oldu. Bir ay sonra kararını vermek için tekrar söyledi. Herhalde birçok falso yapmış olduğum için kızdı, haykırdı: “Bu yaşıma geldim, yüzlerce insana ders verdim. Fakat senin gibi kabiliyetsiz görmedim. Allah seni taş yaratmış adam! Defol cehennemin dibine kadar git, bir daha yanıma yurduma uğrama, sesini duyarsam sana hakaret ederim” diye beni kovdu. İşte ben böyle bir adamım. Ağızımda kabiliyet olmadığı gibi, parma-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ğında da yoktur. Ne vakit elime bir saz aldım sa tellerini kırdım. Vazgeç azizim, Rifat yazıcı olur, fakat kopuzcu olamaz. İstersen verdiğin adı geri al.

Ziya Bey, güle güle katıldı:

- Adını ben verdim, yaşını Tanrı versin! dedi. Ben de “Âmin” dedim.

Dede Korkut Kitabı hakkıyla dindarlık üzerine yazılmıştır. Cenab-ı Hakk’a, Peygamber’e son derece merbutiyet taşıyor. İçinde öyle sözler var ki insan o sözlere karşı derin bir hürmet duyar.

Mesela doksanıncı sayfadaki yedi heceli:

“Yücelerden yücesin

Kimse bilmez nicesin” beyti, Hekim Senayî, Şeyh Ata, Mevlâna Celaleddin, Sultan Veled, Abdurrahman Cami, Âşık Yunus gibi ariflerin sözlerine benziyor.

Bütün bu dediğim şeylerden anlaşılıyor ki ozanlar okumuş, olgunlaşmış, değerli insanlar imişler. Onların kopuzu Mevlâna’nın neyi yerinde imiş.

Kitapta dört şeye çok önem verilmiştir. Birincisi yiğitlik, kahramanlık. Şöyle ki: Her Türk’ü kahraman yapmak için birçok kıymetli misaller getirilmiştir.

Kitap bu noktada birçok hamaset-namelerin fevkindedir. Bundan dolayı kitaba “Kahramanlar Kitabı” yahut “Kahramanlık Kitabı” desek olabilir. Evet, her Türk için kahramanlığı gaye bilmek ve kahraman olmaya çalışmak bir vazifedir. Türk öyle bir fikir beslemelidir ki “kurda rastgelsem ağzımı yırtarım, karşıma arslanlar çıksa bir yumruktaki kafasını ezerim” demelidir.

Kitap yiğitliği yalnız erlerde değil, kızlarda da arıyor, kahraman bir delikanlı kahraman bir kız arıyor. Kahraman bir kız kendisine kahraman bir eş arıyor.

İkinci ahlakıdır, kitabın içinde ahlaka aykırı bir şey yoktur. Her muaşakayı kitap nikâh ile neticelendiriyor.

Üçüncü aile muhabbetidir. Kitap bir ailenin efradını birbirine bağlıyor. Ve hepsini birbirine yardıma koşturuyor. Kocasına bir felaket gelen kadın kılıç kuşanıyor, kocasına yardıma koşuyor. Her kadın kocasını seviyor, onun yoluna kendisini feda etmek istiyor. 87. sayfadaki Deli Dumrul hikâyesi güzel bir piyes olur.

Dördüncüsü Türkleri evlat yetiştirmeye teşvik ediyor. Çocuğu olmayan bir ere yahut bir kadın çocuklu birisi kadar hürmete mazhar olamıyor.

Elhasıl şu kitap çok bilen halim, akıl sahibi birisi tarafından yazılmış bir eserdir. Bunu açık bir lisanla yazacak olursak bütün Türklerin seve seve okuyacaklarına imanım vardır.

İşte milletime şu hizmeti de yapmak için eser bir de şimdiki dille yazmaya başladım. Allah hitamını gösterebilir.

Kilisli Muallim Rifat’ın yayımladığı bu ilk Türkçe “Dede Korkut Kitabı”nın hazırlanmasında Berlin’deki Kral Kütüphanesi’ndeki yazmayı ilk haber veren Ali Emiri Efendi’nin, yazmanın fotoğraflarını çektilerip Türkiye’ye getiren Cenap Şahabettin’in bu garip yazmanın okunmasında hata ve sevabıyla katkısı olan Ziya Gökalp’in emekleri geçmiştir. Hepsine şükran borçluyuz. 2016 yılının Türkçe Dede Korkut Kitabı’nın yayımlanmasının 100. Yılı olması dolayısıyla yeniden hatırlanması ve özellikle orijinal baskısı ile birlikte günümüz alfabesiyle yayımlanması bir minnet borcunu ödeme anlamına gelecektir. Bu ulu hizmeti de herhalde Kilisli Valiliği, Kilis Belediyesi, Kilis Üniversitesi üstlenir ümidindeyiz.

Fikret Turkmən, Ferah Turker

MUALLİM RIFAT FROM KILIS AND THE BOOK “DEDE GORGUD”

Summary

In the article it is said about the life and activity of Muallim Rifat from Kilis and some periods of the publication preparations of the book “Dede Gorgud” for the first time in Turkey in 1916.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, Muallim Rifat from Kilis, Turkey, Gorgud-study

Фикрет Туркмен, Ферах Тюркер

УЧИТЕЛЬ ИЗ КИЛИСА РИФАТ И “КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА”

Резюме

В статье рассказывается о жизни и творчестве учителя из Килиса Рифата и о некоторых нюансах его подготовки к печати эпоса «Книга моего деда Коркута» в 1916-ом году – впервые в Турции.

Ключевые слова: «Книга моего деда Коркута», учитель из Килиса Рифат, Турция, коркутоведение

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Füzuli Bayat

Filologiya üzrə elmlər doktoru

AMEA Folklor İnstitutu, Bakı

e-mail: fuzulibayat@yahoo.com

OĞUZ CƏMIYYƏTİNDƏ FƏRQLİLİK VƏ ÇOXÇEŞİDLİLİK DÜŞÜNCƏSİNİN ROLU

Özət

Sosial antropologiyanın və mədəniyyət tarixinin əsas modernist və postmodernist düşüncə kriteriyalarından biri də hər bir dövlətin, xalqın, etnik qrupun qurulmasında fərqlilik və çoxçeşidlilik kimi anlayışların etnik və mədəni kimliyin formalaşmasındakı roludur. Dədə Qorqud oğuznamələrində milli kimliyin şəkillənməsində başqa psixoloji amillərlə bərabər fərqlilik və çoxçeşidlilik kimi etnik psixologiya da əsas göstəricidir. Oğuzlar bir el kimi dəyərlərini, adətlərini, törələrini, yaşayışlarını məhz başqa xalqlardan fərqli olmaları üzərində formalaşdırırlar. Bu, başqa xalq və ya özgələşmiş xalq Dədə Qorqud dastanlarında oğuzlara düşmən olan, hər fürsətdə Oğuz elinə basqın edən, Oğuz igidlərini, qızlarını, gəlinlərini əsir götürən kafir ümumiləşmiş adı altında təqdim olunan qonşu etnoslardır. Oğuzların bu kimlik savaşı o zamanın oğuzların yanında olması, onların hərəkət və davranışlarını, əxlaq və normalarını, bir sözlə sosial həyatlarını təqdir etməsi qanunauyğun haldır. Ozan bir oğuz şairi, söyləyicisi kimi bütün hadisələrə, əxlaqi məsələlərə, yaşayış normalarına oğuz etnopsixologiyasından baxır. “Dədə Qorqud kitabı” üç boy istisna olmaqla başdan sona qədər ozanın müsəlman oğuz dünyasını kafirlərlə qarşılaşdırması, dəyərləri müqayisə etməsi üzərində qurulmuşdur. Hətta axırıncı boyda oğuzların iç savaşı da bir tərəfin oğuz normasını pozması, oğuz davranışına tərs düşən hərəkəti üzündəndir. Ozanın yaddaşına ol zamanın oğuz ərənlərinin bizimki – özge ikili qarşıdurmasında fərqlilik və çoxçeşidlilik düşüncəsi hakimdir.

Məruzədə “Dədə Qorqud kitabı”nda etnik kimliyin özəllikləri postmodernist çağın ədəbi, fəlsəfi və sosioloji kriteriyaları baxımından araşdırılmışdır.

Açar sözlər: Etnik psixologiya, etnik və mədəni kimlik, fərqlilik, çoxçeşidlilik, oğuz şüuru, oğuz cəmiyyəti, özgələşdirmə, müsəlman, kafir

Giriş

Sosial antropologiyanın və mədəniyyət tarixinin əsas modernist və postmodernist düşüncə kriteriyalarından biri də hər bir dövlətin, xalqın, etnik qrupun formalaşmasında fərqlilik və çoxçeşidlilik kimi amillərin etnik və mədəni kimliyin qurulmasındakı roludur. Fərqlilik ayrışdırıcılıq olmadığı kimi tam anlamda da özgələşdirmə və ya başqalaşdırma da deyildir. Fərqlilik bir az başqalaşdırma, o biri ilə eynilik qurma və belə ifadə etmək mümkünsə, paradoksal da, olsa daha çox oxşarlıq kimi başa düşülür. Daha çox özgələşdirmə isə ortaq yaşayış üçün lazım olan norma və davranış razılıqlarının təxirə salınması, biz və onlar arasındakı fərqliliyin daha ciddi səviyyələrdə meydana gəlməsidir. Ancaq başqalaşdırma və ya özgələşdirmə ayrışdırıcılıqda mühüm rol oynasa da, tam anlamı ilə ayrışdırıcılıq deyildir. Özgələşdirmə əslində, o birinə qarşı mənfi münasibət mənasına gəlməz. Bunun ən qəribə örnəyi eqzotizmdir. Başqası bilinməyən, naməlum olan yaddır, ancaq eyni zamanda simpatikdir, gözəldir. Burada o birisi modern dünyayakəndən gələn və həqiqətən də fərqli biri kimi alqılansa da, bizdən üstün ola bilən və ya yorumlanabilən biri də ola bilər. Bütün qəhrəmanlar biriləşdirilmiş, özgələşdirilmişdir, ancaq onları bizdən fərqləndirən, özümüzə görmək istədiyimiz bütün yaxşı özəlliklərin toplamıdır (Boréus K. “Söyləmsel ayrımcılıq və dışavurumları”, www.nefretsoylemi.org/.../2009111945562380).

Müasir insan cəmiyyətlərində olduğu kimi, əski türklər və ortaçağın oğuzları da bəyənib qəbul etdikləri əxlaqi, etik normalarla, davranışlarla, hətta həyat fəlsəfəsi ilə bərabər bir də rədd etdikləri, bəyən-mədikləri ilə mövcuddurlar. Bu fərqlilik, biz kateqoriyasının yanında bir də özgələr və ya o birilər kateqoriyasını da yaradır. Bizim aid olduğumuz cəmiyyət, xalq və nəhayət, millət məhz başqaları adlandır-dığımız qrupların, xalqların normaları fonunda yaranır. Və biz onlardan özümüzü fərqləndirən bir sıra kateqoriyə edilmiş davranışlar formalaşdırıb onları yaşamımızın özünə çeviririk. Beləliklə, özü-özlüyündə özgələşdirmə düşüncəsinin əsasında fərqlilik və çoxçeşidlilik kimi iki kateqoriya durur.

1.1. Milli kimliyin qurulması baxımından özgələşdirmə

Dədə Qorqud oğuznamələrində milli kimliyin formalaşmasında bir çox psixoloji amillərlə, anlayışlarla bərabər fərqlilik və çoxçeşidlilik kimi etnik psixologiya da əsas göstəricidir. Mifoloji şüurun biz-onlar qarşılaşması ortaçağ məntiqində müsəlman-kafir ziddiyyətinə çevrilmişdir. Oğuzlar bir el kimi dəyərlər-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

lərini, adətlərini, törələrini, yaşayışlarını məhz başqa xalqlardan fərqli olmaları üzərində formalaşdırırlar və ya bu fərqlərin özgüləşdiriyi etnosların varlığında görürlər. Hər şey ziddiyyəti ilə vardır məntiqinə uyan oğuzlar özlərindən olmayanlara görə fərqlənirlər. Bu, başqa xalq və ya özgüləşmiş xalq Dədə Qorqud dastanlarında oğuzlara düşmən olan, Oğuz elinə gecə basqınları edən, Oğuz ıgıdlərini, qızlarını, gəlinlərini əsir götürən kafir ümumiləşmiş adı altında təqdim olunan qonşu etnoslardır. Ancaq oğuzlar boylardan da göründüyü kimi, kafirlərin fərqli yaşamlarından, davranışlarından, inanclarından ötrü onlaradüşmən deyilərlər. Kafirlər oğuzlara bənzəməsələr də, oğuzlar kimi dəyərlər sisteminə sahib olmasalar da, bu, onların oğuz toplumu tərəfindən xor görülməsinə, məhv edilməsinə səbəb olmaz. Qazan Xanın “İt kimi güv güv idən Çerkez hırslı” (Ergin, 1997: 238) deyimi də kafirləri xor görməkdən deyil, onların xislətinə görədir. Əksinə, kafir adlanan bu topluluq oğuzları başqalaşdırmış, onların kimlik aidiyyətini düşmənlik açarına çevirmişdir. Ona görə də basqınları həyata keçirən, düşmənlik yaradan əsasən, kafirlərdir.

Oğuzların kafir elinə akın diləmələri, kafirləri məhv etmək üçün deyil, ərlilərini, cilasunluqlarını sübut etmək üçündür. Belə ki, Uşun Qocanın oğlu Egrək də baş kəsib, qan tökməyin hünər olduğunu sübut etmək üçün Qazan Bəydən akın diləyir və Şirüğüvən ucundan Gökçə Dənizə qədər el çarpır. (Ergin, 1997: 225) Bu akında Egrəkin kafirləri öldürdüyü, əsir aldığı haqqında ozan heç bir şey söyləməz. Eyni ilə Kazılık Qaca da Bayındır Xandan akın diləyir. Bayındır Xan da haraya isteyirse getsin deyir. Kazılık Qocanın da kimisəni öldürdüyü, kimisəni yağmaladığı haqqında məlumat verilməz, ancaq Qara Dəniz kənarındakı Düzürd Qalasını görəni kimi savaşa başlayır və qalanın təkuru tərəfindən əsir alınır. (Ergin, 1997: 199)

Oğuzların bu kimlik savaşında ozanın oğuzların yanında olması, onların hərəkət və davranışlarını, əxlaq və etik normalarını, bir sözlə sosial həyatlarını təqdir etməsi qanunauyğun haldır. Ozan bir oğuz şairi, söyləyicisi kimi bütün hadisələrə, əxlaqi məsələlərə, yaşayış normalarına oğuzların etnopsixologiyasından baxır. Təbii ki, aidlik kimlik məsələsinin özüdür və insanlar sosial rollarına və sosial qruplara, yəni zamana və şəraitə görə dəyişən psixo-sosial mühitdə mövcuddurlar. Ol zamanın oğuzlarının biz–onlar qarşısındakı baxışları çağdaş dünyanın postmodernist baxışından çox fərqlənir. Bunları nəzərə almadan oğuzların başqalaşdırma düşüncəsində fərqlilik və çoxçeşidlilik anlayışlarını dəyərləndirmək mümkün olmaz. Hər halda özgüləşdirmə əsasən nizam və ədalətə münasibətə, bunların pozulmasına görə təyin edilir. Oğuzlara görə özgə, yaxud o biri fərqli yaşayışa sahib çoxçeşidliliyin bir elementidir. Çoxçeşidlilik ol zamanın, həm də postmodernist çağın özünü dərk etmə, özünə dəyər vermə, özünü görmə güzgüsüdür. Oğuzlar təbii ki, çoxçeşidliliyə münasibətdə, fərqliliklərin bütünləşdirici olması baxımından tolerantdırlar.

“Dədə Qorqud kitabı” üç boy istisna olmaqla başdan sona qədər ozanın müsəlman oğuz dünyasını kafirlərlə qarşılaşdırması, dəyərləri müqayisə etməsi, fərqliliyi göstərməsi üzərində qurulmuşdur. Hətta axırıncı boyda oğuzların iç savaşı da bir tərəfin oğuz normasını, törəsini pozması, oğuz davranışına tərs düşən hərəkəti üzündəndir. Ozanın yaddaşında ol zamanın oğuz ərənlərinin bizimki–özgə ikili qarşıdurması vardır. Bu ziddlik oğuznamələrdə fərqlilik və çoxçeşidlilik düşüncəsi şəklində hakimdir. Oğuzların sosial kimliklərinin var olması din, etnik, irq kimi fərqliliyin yaratdığı çoxçeşidliliyə möhtacdır. Çünki oğuzlar bu fərqlilikdə və çoxçeşidlilikdə özlərini görür, oğuz dəyərlərini qurmuş olurlar. Həyatın, yaşamanın gerçəyi olan özgə, başqası, onlar əslində birgəyaşayışı şərtləndirən amillərdir. Ortaçağın oğuzları bunun fərqiində olduqlarından ol zamanda da, indi də fərqli olan, özlərinə bənzəməyən qonşularına normal baxmışlar. Dədə Qorqudun bizdən kənarında qalanları, yəni onları dəyərləndirməsi heç də düşmənlik üçün deyil, həqiqəti bildirməsi, fərqi, fərqliliyi barışa çevirməsidir. Bu, özgələrin xarakterik özəlliyidir ki, ümumiləşdirilmiş formada ozanın dilindən təqdim edilir. Ancaq oğuzların qonşuları olan kafirlər müasir Avropa düşüncəsində olduğu kimi, biz–onlar fərqiini özgüləşdirir və hətta düşmənlik kimi başa düşürlər. Oğuzların varlığı onların məntiqinə görə təhdiddir və bu təhdidi bərtərəf etmək üçün yuxarıda da deyildiyi kimi kafirlər fürsət gözləyir, gecə basqınları edir, oğuz ıgıdlərini tələyə salırlar. Bu isə özgənin özgüləşdirilməsi, yəni xor görmə, yadlaşdırma, düşmən kimi qəbul etmə məntiqinə dayanır.

Buna baxmayaraq oğuzların məqsədi heç də bizdən olmayanları bizim kimi düşünməyə, yaşamağa, davranmağa, ibadət etməyə məcbur etmək, bir sözlə onları assimilyasiya etmək deyil, onları olduqları kimi qəbul etməkdir. Bunu on iki oğuznamə boyunca da görə bilərik. Ancaq bu tolerantlıq ilahi nizamın, mətnə kosmik düzənin pozulmasına təhdid yaranana qədər davam edir. Təhdid ortaya çıxanda oğuzlar kilisələri məscidə çevirir, qalaları, büt-xanələri dağıdır, kafirləri öldürürlər. Burada birgəyaşayış normaları və kosmik düzən xaosun hesabına pozulduğundan barış savaşa çevrilir, oğuzlar arı sudan abdəst alaraq

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

düşməyə meydan savaşı açırlar, çünki dinimizin, mədəniyyətimizin ən əsas qanunu olan Allahın yaradılmışları yaradandan ötrü xoş görmək, hörmət, sevgi və mərhəmət göstərmək əmri bitmişdir. Özgələri tam özgələşməyə qoymadan məsələni gücün fonunda həll etmək zamanı gəlmişdir ki, oğuzlar da bunu edirlər. Ol zamanın oğuzlarının epikləşmiş tarixi bizlərə xoşgörünün bir yerə qədər olduğunu, sosial düzənə zərər verəcək özgələşdirmənin qarşısını almağın vacibliyini bir daha xatırlatmış olur.

1.2. Etnik fərqlilik baxımından oğuz-kafir münasibətləri

Oğuzlar bir xalq, toplum kimi kimliklərini müəyyənləşdirən psixoloji-əxlaqi, etnik-mədəni fərqliliyə sahibdirlər. W.E.Conollynin də yerində qeyd etdiyi kimi kimlik mövcud olmaq üçün fərqliliyə ehtiyac hiss edər və özünü təsdiq ehtiyat altına almaq üçün fərqliliyi başqalaşmaya çevirir. (Connolly, 1995: 92, 93) Ozan nisbi fərqlilikdən deyil, oğuzlarla kafirlər arasındakı mütləq fərqlilikdən danışır. Bunlardan biri inanc fəlsəfəsi ilə bağlıdır. Məsələn, “Bəgil oğlu Əmrənün boyu”nda kafirlər, Əmrənün yücəldən yücə olan Tanrıya yalvardığını görüb kafir təkurunun da dediyi kimi: “Oğlan alındun-isə Tanrınımı yalvarursın, sənün bir Tanrın var isə, mənüm yitmiş iki puthanam var”, (Ergin, 1997: 224) deməklə inanc fərqi təsdiqləyir. Bu isə kafirlərin yonma ağac tanrılara tapdıqlarını, buna müqabil oğuzların tək Tanrıya sitayiş etdiklərinin konkret ifadə formasıdır. Oğuzlar Tanrıya yücəldən yücəsən, kimsə bilməz necəsən, körklü Tengri, deyə müraciət edirlər. Kafirlər isə nə savaşa öncəsi, nə savaşa zamanı, nə də dinc yaşayışlarında sitayiş etdikləri bütələri tərifləməz, ona yalvarmaz, ondan mədəd ummazlar.

İkinci ən böyük fərqlilik kafirlərin başqalaşmasında mühüm rol oynayan yaşayışlarıdır. Burada oğuz bəylər bəyi Salur Qazanın xarakteristik müşahidələri iki mədəniyyəti fərqləndirməyə kifayətdir. Qazan Bəy ilk öncə kafirləri “küçüçük tonuz şölənlü” adlandırır, çünki qalalarda (yəni qapalı məkanda) yaşayan kafirlər donuz saxlayır, verdikləri ziyafətlərdə donuz əti yeyir, qonaqlarına da qızardılmış donuz balası təqdim edirlər. Oğuzlar isə qoyun sürüləri, at ilxıları saxlayırlar və şölənləri “koyundan koç, dəvədən buğra, atdan aygır kəsməklə, köl kimi kımız yığmaqla, bin yerdə ipək xalı sərməklə” keçirilir. Qazana görə kafirlər “bir torba saman döşək” üzərində yatırlar, Oğuzlar isə keçə üzərində, yun döşəklərdə yatırlar. Kafirlər, qala içində daş evlərdə qalırlar, Oğuzlar isə ağban çadırlarda otururlar.

Fərqliliyin digər tərəfində oğuzların kimliyini formalaşdıran ortaq tarix və ata-babaları olan əcdadların ortaq nöqtəsi vardır ki, bu da özlüyündə mənlik şüuru yaradır. Mənlik şüuru ilk olaraq çoxçeşidlilik içində özünü seçmək, fərqləndirmək anlamına gəlir. Bu, Dədə Qorqud coğrafiyasında məskunlaşmış xalq və etnik qrupların içindən oğuzların seçilməsidir. Bu, eyni zamanda fərqli dini inanclardan İslamiyyəti seçməkdir. Ozan bütün sayı ilə çoxçeşidlilik içində müsəlman oğuz cəmiyyətinə üstünlük verir. Ancaq milli fərqliliklə bərabər bir də fərdi fərqlilik vardır. Kimlik şüurumuz ortaq tarixi təcrübəmizin dəyişən anları və enişli-çuxuşlu yollarının zamanla sabitləşməsinin nəticəsi olan xalq anlayışını formalaşdırır. Bu isə üzə çıxan fərqliliyin ortaq dəyərlərdə birləşməsi, təkləşməsidir. Ozan da oğuz alplarından hər birinin həm fiziksəl, həm də funksional özəlliklərini qəlibləşmiş epitetlərlə təqdim edir ki, dinləyici fərqliliyin bir bütünlük – **kalın oğuz elini** yaratdığını görmüş olsun. Məsələn, “Kara dərə ağzında kadir virən, kara buğa dərisindən bişiginün yapuğu olan, acığı tutanda kara taşı kül eyləyən, bıyığın ənsəsində yidi yerdə dügən, ərənlər evrəni, Kazan bigün kartaşı Kara Gönə...; Demür Kapu Dərvəndəki demür kapuyı dəpüp alan, altmış tutam ala göndərinün uçunda ər böğürdən Kıyan Səlcük oğlu Dəlü Dundar...; Həmid-ilən Mərdin kalasın dəpüp yıkan dəmür yaylu Kırçak Məlikə kan kusturan, gələbən Kazanın kızın ərlək ilə alan, Oğuzun ak sakallı kocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al mahmuzi şalvarlı, atı bahri hotazlı Kara Gönə oğlu Kara Budak...; Dəstursuzça Bayındır Xanun yağısın basan, altmış binkafirə kan kusturan, ağ boz atınun yilisi üzərində kar turduran Gaflet Koca oğlu Şir Şəmsəddin...; Parasarın Bayburd Hisarından parlayup uçan, ap alaca gərdəginə qarşı gələn, yidi kızın umudu, kalın Oğuz imrençesi, Kazan bigün mağı, boz aygırlı Beyrək...; Çaya baksə çalımlı, çal kara kuş ərdəmlü, kur kurma kuşaklı, kulağı altın küpəli, kalın Oğuz biglərini bir bir atından yıkıçı Kazılık Koca oğlu Big Yigənək...; altmış ögeç dərisindən kürk eyləsə topuklarını örtməyən, altı ögeç dərisindən küləh itə kulaklarını örtməyən, kolu budı harança, uzun baldırları incə, Kazan bigün tayısı at ağızlı Aruz Koca...; kafirləri it ardına birağup horlayan, ildən çıkup Aygır Gözlər suyundan at yüzdürən, əlli yidi kalanun kilidin alan, Ağ Məlik Çəşmə kızına nikah idən, Sofi Sandal Məlikə kan kusturan, kırk cübbə bürünüp otuz yidi kala biginün məhəbub kızlarını çalup bir bir boynın kuçan yüzində, tudağında öpən, Eylük Koca oğlu Alp Ərən” və s. (Ergin, 1997: 112-113)

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oğuz kimliyi əsasən, etnik və mədəni kimlikdir. Ona görə də meydan savaşlarında oğuz igidlərinin bir-birinə yardım etməsi, “çal kılıcın ağam Kazan yitdüm” deməsi etnik kimliyin sabitləşmiş zamanında yarana bilərdi. Barış zamanında oğuzların şönlərdə, toylarda, ovda birlikdə olmaları da biz kateqoriyasına daxil olan kimliyin formalaşdığından xəbər verir. Oğuz eli məhz bu yetkin şüur çağının təsvir və təqdimidir, keçmişin vəsfidir.

Bu hələ heterogen bir struktura sahib, fərqliliklərdən qurulu bir cəmiyyət modeli olmaqdan uzaqdır. Oğuz elində fərqlilik ayrılmaya deyil, birləşməyə xidmət edir. Belə ki, ozanın təqdimindən də görüldüyü kimi alp ərənlərin hər biri fərqli xarakterə, fərqli sifətlərə sahibdirlər, ancaq bu onların birlikdə yaşamasına mane olmur, əksinə bu fərqlilik kalın Oğuz elini təşkil edir. Oğuznamələrdə həm də oğuzlara qonşu olan başqa xalqlar da vardır. O baxımdan Dədə Qorqud oğuznamələrində bir xalqın digərindən fərqlənməsi və bu fərqi o xalqı özgələşdirməsi (özgə anlamında) normaldır. Hətta postmodernizm düşüncəsinin yeni-yeni qəbul etməyə başladığı bəşəriyyətin və bəşəri dəyərlərin rəddinə oğuznamələrdə rast gəlinməyə də, bəşəri dedikdə ozan elə müsəlman oğuzları nəzərdə tutur. Necə ki, başqa xalqlara hökm etmək, fəthat ideologiyası da bu düşüncəyə dayanır.

“Dədə Qorqud kitabı”nda yay çəkə bilənlərin torpaq damlarda yaşayanlar üzərində hökmranlıq ideyası çadırlarda yaşayanların qalalarda oturanlara hökm etməsi formasındadır. Oğuz ərənlərinin qalaları dağıtması, kilsələri yıxıb yerində məscid tikmələri azan oxutmaları da bəşəri dəyərləri oğuz dəyərləri kimi başa düşməkdən qaynaqlanır. Buna görədir ki, oğuzların fərqlilik düşüncəsi bəşəriyyətin yerinə keçmişdir. Ancaq bu fərqlilik özgələri məhv etmə, yox sayma hesabına deyil, məkana yayılma, çox yer tutma formasındadır. Kafirlərdə isə məkana yayılma yox, fərqli olanları, yəni özgələşdirənləri məhv etmə düşüncəsi hakimdir. Bu qo və şahmat oyunu müqayisəsində özünü göstərir. Yaponların, koreyalıların, qədim türklərin oynadıqları qo oyunu hindlilərin, farsların oynadığı şahmat oyunundan strateji özəlliyinə görə fərqlənir. Oğuzlar qo oyunçusu, kafirlər şahmat oyunçusuna bənzərlər. Necə ki, qo oyununda “taxtaya qoyulan daşlar əsir alınmadıqca oyunun sonuna qədər hərəkət etməzlər. Bütün daşlar eyni dəyərə sahibdir, ancaq aralarındakı strateji vəziyyət oyunun strukturunu təyin edir. Oyunun sonunda ən çox yer tutan oyunçu oyunu udmuş olur.

Oyunun əsas məqsədi belə bir bənzətmə ilə izah edilə bilər: İki general bir bölgənin nəzarət altına almaq istəyirlər. Bunun üçün ilk öncə gözətçi qüllələri tikirlər və sonra da ordu üçün etibarlı mövqə qurmağa çalışırlar. Qo oyununun əsas məqsədi rəqibi tamamilə yox etmək və ya daşlarını əsir almaq deyil, daha çox rəqibin qarşısında üstün durumda olmaq, öz daşları ilə mümkün olduğu qədər çox yer nəzarətdə saxlamaqdır” (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Go>). Bir sözlə qonar-köçər oğuzlar kafirlərin hərəkət sahələrini daraltmaqla, onlara nəzarəti gücləndirmiş olurlar. Bu isə strategiyası və döyüş taktikası ilə qonar-köçərliyi G.Deleuzelə F.Guattarinin də dediyi kimi, bir savaş makinası hesab etməyə əsas verir (Deleuze, 1980: 434-525).

Boylarda oğuzların kafirləri məhv etmək üçün planlar qurduğunu, qəfil hücumlar etdiyini görməməyimizin əsas səbəbi də türklərin qo oyununda olduğu kimi, rəqibi nəzarətdə saxlamaqla təhlükəni uzaqlaşdırmaq, işi qan tökmədən həll etmək düşüncəsinə dayanır. Oğuz cəmiyyəti homogen olsa da, onlar üçün fərqlilik və çoxçeşidlilik birgə yaşayışa əngəl deyildir. O baxımdan “Dədə Qorqud kitabı”nda homogenlik deyil, heterogenlik və fərqlilik düşüncəsi hakimdir. Təbii ki, bir çox batılı postmodernist düşüncə adamlarının cinsiyyət, irq, etnisite, din fərqliliyi haqqında söylədikləri (Lyotard, 2000; Derrida, 2001; Foucault, 1980) “Dədə Qorqud kitabı”nda müsəlman-kafir, oğuz-gürcü, oğuz-abxaz, oğuz-çərkəz, oğuz-trabuzan və s. fərqliliyi kimi başa düşülməməlidir. Belə ki, bu tarixçi və filosofların məsələyə modernizmin tənqidi, avropamərkəzçilik mövqeyindən baxmaları ilə əlaqəlidir. Oğuznamələrdə isə fərqlilik ortaçağın düşüncə tərzinə dayanır.

Bunun tam əksinə, homogen olan kafir toplumu digər xalqları ötkələşdirməklə heterogen birgə yaşayış düşüncəsinə qəbul etmədiklərini göstərmiş olurlar. Kafirlərin sosial davranışlarından, hərəkət və düşüncələrindən görünür ki, onlar özlərindən kənarda qalanları başqalaşdırmağa, xor görməyə, düşmən bilib məhv etməyə meyillidirlər. Belə ki, kafirlərin qəfil basqınları, oğuzları məhv etmək üçün fürsət gözləmələri də buna görədir. Oğuzlar isə dini fərqdən başqa özləri ilə kafirlər arasında elə bir əsaslı ayrışdırıcılıq görmürlər. Fərqlilik, oğuzlara görə, əslində, dəyərlərin üzə çıxarılması, başqalarına da doğru yolu göstərməkdən keçir. Qazan xanın “toğrı yolu görür-ikən əgri yoldan gəlməyeyin” xəbərdarlığı da bununla bağlıdır. Ona görə də fərqlilik çoxçeşidlilik kimi başa düşülür və prinsipcə qalan bütün etnik və mədəni kimliklərin birlikdə və dostcasına yaşaması düşüncəsinə dayanır, kimsə kimsədən üstün tutulmur

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(Bauman, 2003:131). “Dədə Qorqud kitabı”nda diqqətlə baxıldıqda çoxçeşidliliyin birgə yaşayış forması oğuzlar tərəfindən deyil, daha çox kafirlər tərəfindən pozulur. Oğuzların məqsədi mütləq haqqın təntənəsi, mütləq ədalətin təcəssümüdür. Buna əməl olunduğu müddətcə oğuzlar qonşuları olan gürcülərə, çərkəzlərə, trapezundlara, abxazlara saldırmır, onları məğlub edib qalalarını dağıtmır, kilisələrini məscidlərə çevirmirlər. Yalnız birlikdə yaşayış təhlükə altına girdikdə, oğuzlar hərəkətə keçir, pozulan nizamı yenidən bərpa etməyə çalışırlar. Oğuzlara görə bu nizam ilahi kosmik nizamdır.

Sonuc

Dədə Qorqud oğuznamələri bütün sahələrdə olduğu kimi etnik psixologiya, milli düşüncə, toplum həyatı və s. haqqında biz–onlar mofoloji zidliyi baxımından bilgi verir. Müasir çağda postmodernizmin düşüncə tərzində özünə yer alan başqalaşdırma, fərqliləşdirmə kimi oxunan qarşıdurmanın onlar tərəfi kafir adı altında təqdim olunur. Oğuz cəmiyyəti, əslində bizi onlara qarşı qoymur, bizi onlardan fərqləndirən əsas etnik və psixoloji cəhətləri göstərməklə həyatın fərqliliklərdən ibarət olduğunu, çoxçeşidliliyin inkar olunmazlığını təsdiq edir. Oğuzlar özgüləşdirməyə bu aspektdən baxırlar.

Dədə Qorqud oğuznamələrində biz kateqoriyasının, yəni kimliyimizin şəkillənməsi, əsasən, toplumsal aidlik duyğumuzda gerçəkləşən bir prosesdir ki, tarixi zaman içində formalaşmış, bugünə qədər dəyişərək, yeniləşərək gəlib çatmışdır.

QAYNAQLAR

- Bauman Z. (2003). Modernlik ve müphemlik. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
Connolly W.E. (1995). Kimlik ve farklılık: Siyasetin açmazlarına dair demokratik çözümlər. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
Deleuze G. et Guattari F. (1980). Traité de nomadologie: La machine de guerre. Minuit: Mille plateau, pp.434-525
Derrida J. (2001). Marx'ın hayaletləri. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
Ergin M. (1997). Dede Korkut kitabı, c.I, Ankara: TDK
Foucault M. (1980). Power / Knowledge: Selected interviews other writings 1972-1977, Ed. C. Gordon. Brighton: Harvester Press
<https://tr.wikipedia.org/wiki/Go>
Lyotard J.F. (2000). Postmodern durum. Ankara: Vadi Yayınları

Füzuli Bayat

THE ROLE OF DISTINCTION AND DIVERSITY THOUGHT IN OGHUZ SOCIETY

Summary

One of the main modernist and postmodernist thought criteria of social anthropology and cultural history is the role of distinction and variety conception in the formation of ethnic and cultural identities in the formation of each society, nation, ethnic group. In Dada Gorgudoghuznames in the formation of national identity ethnic psychology as a distinction and variety is a main factor along with the other psychological factors. Oghuzs form their values, traditions, mores, livings specially being different from other nations. This, other nation or alienated nation is neighboring ethnicities under the name of unbeliever who attacked Oghuz land at every opportunity, captured Oghuz brave men, girls, brides in Dada Gorgud eposes. In identity fight of Oghuz the poet being in the side of Oghuz, appreciating their activity and behaviors, ethics and norms, in a word social livings are legal cases. As a oghuz poet, narrator the poet appreciate all events, ethical issues, living standards from oghuzethnopsychology point of view. The book of Dada Gorgud exception of three songs from beginning to end is established over the poet's confrontation oghuz world with unbelievers and comparing values. Even in the last song the inner fight of Oghuzs is because of the violation of oghuz norms of one side. In the report in the Book of DadaGorgud the features of ethnic identity are investigated from literary, philosophy and sociological criteria of postmodernist period point of view.

Key words: ethnic psychology, ethnic and cultural identity, distinction, diversity, oghuz thought, oghuz society, alienation, Moslem, unbeliever

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gülbəniz Babaxanlı

filologiya üzrə elmlər doktoru

AMEA Hüseyn Cavidin Ev Muzeyinin direktoru

e-mail: huseinjavid@gmail.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANI POEMALARIN SÜJET XƏTTİDİR

Özət

Təhlillər aparan zaman məlum olur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və 20-30-cu illər Azərbaycan poemaları arasında mövzu, motiv, obraz, ideya, bədii ifadə vasitələri baxımından istənilən qədər paralellər aparmaq, səsleşmələr, bəhrələnmələr, təsirlənmələr aşkara çıxarmaq mümkündür.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, poema, 20-30-cu illər Azərbaycan poemaları, motiv, obraz

Azərbaycan ədəbiyyatı özünün çoxəsrlik tarixi boyu şifahi söz sənətinin zəngin ənənələri ilə sıx bağlı olmuşdur. Xalqın ərsəyə gətirdiyi bədii söz həm poetik, həm də ideya-estetik cəhətdən yazılı ədəbiyyatı zənginləşdirən qaynaqlardan biridir. Folklor ənənələri epik ədəbiyyatımızın əsas qaynaqlarından olmasına baxmayaraq, indiyədək bu bərdə, əsasən də poemalarımızda xalq ədəbiyyatı nümunələrinin təsiri məsələsi olduqca səthi öyrənilib.

Folklordakı qabaqcıl ideya və poetik obrazlardan, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından bəhrələnmə ədəbiyyatın bütün inkişaf tarixi boyu arasıkəsilməz bir proses kimi davam etsə də, elə dövrlər olur ki, bu proses daha intensiv, daha sürəkli xarakteri ilə seçilir. Bu, adətən cəmiyyətin müəyyən tarixi-inqilabi keçid dövrü ilə, ədəbiyyatın inkişaf istiqamətində baş verən köklü dəyişikliklərlə əlaqədar olur. XX əsrin 20-30-cu illər Azərbaycan ədəbiyyatı üçün məhz belə bir dövrü təşkil edir. Dövrün ilk poeması hesab edilən “Qız qalası” (1923) poema-əfsanə tipli əsərdə Cəfər Cabbarlı folklor janrının, xüsusən də “Kitabi-Dədə Qorqud” tam stilizəsi yolu ilə getməsə də, poemanın ümumi süjet xəttinə əfsanə janrının palitrasında xeyli rəng qatmışdır.

Ayrı-ayrı epizodlarda C.Cabbarlının “Qız qalası” poemasında folklor ənənəsinə görə bağışlanmaz, məhvə məhkum şərh qüvvə sayılan Qantəmirə rəğbət də göstərir, onun qeyri-təbii eşqini romantik sənətin tələbləri baxımından şərh edir.

Maraqlıdır ki, “Qız qalası” poeməsindəki məhəbbətin qeyri-təbii xarakterinə bəraət qazandırməğa cəhd göstərən tədqiqatçılar da olmuşdur. Məsələn, akademik Məmməd Arif poemaya həsr etdiyi məqaləsində yazır: *“Poemada eşq, nəfs və namus kimi qüvvətli ehtiraslar mücərrəd məhfumlar halında deyil, canlı insan xarakterində ifadə edilmişdir. Əfsanəvi poemanın qəhrəmanı Bakı xanı Qantəmir öz qızı gözəl Durnaya vurulmuşdur.”*

Məhəbbətin təbiiliyi və normalığı baxımından “Qız qalası”ndakı analoji epizodların işlənməsində müəllif interpretasiyasının müqayisəsi maraqlı material verir. Məhəbbət nə qədər böyük olsun, ulvi xarakter daşıyır-daşısın, əgər demokratik əxlaq qanunlarına, xalq içərisində yaşayan adət-ənənələrə uyğun gəlmirsə, mütləq inkar ediləcək, lənətlənəcək.

Ümumiyyətlə, istər Azərbaycan xalqının milli xarakterində, istərsə də bu xarakterin əks olunduğu folklorda qeyri-təbii, qeyri-qanuni, zorla əldə edilən birtərəfli məhəbbətə kəskin mənfi münasibət güclüdür. IX-XI əsrlər abidəsi olan “Oğuznamə”də xalqımızın xarakterindəki bu cəhəti özündə ifadə edən bir sıra atalar sözü təsadüf edilir. Məsələn:

*Bin haramdan bir halal yegdir;
Səni bir sevməyəni sən iki sevmə;
Gəzəgən iki evi viran edər və s. [2]*

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu məsələyə ciddi münasibət özünü büruzə verir. Oğuz elinin başına gələn ən böyük bəlalardan birinin səbəbi məhz qeyri-qanuni məhəbbət macərəsinin yetirməsi olan Təpəgözdür. Xalqın etik qanunlarına görə, qeyri-qanuni, tamaha, şəhvətə əsaslanan əlaqələr ancaq şərh qüvvələr doğura bilər:

“Çoban iləri vardı, gördü kim, bir yığanaq yatır, yıldır-yıldır yıldırır.

Pəri qızı gəldi, aydır:

Çoban! Əmanətin gəl al! Amma Oğuzun başına zaval gətirdin, - dedi” [1, 116].

Görkəmli ədib və maarifçi A.Şaiqin “Qoçpolad” əsəri dastan janrının poetik strukturundan istifadə edilən poemalar içərisində xüsusilə diqqəti cəlb edir. Burada “Koroğlu” dastanı ilə yanaşı, “Dədə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qorqud" dastanının da həm məzmun, həm də poetik forma xüsusiyyətlərindən geniş istifadə edilmişdir. Müəllif əsərdə dastan janrının xüsusiyyətlərdən bəhrələnməklə yetinməmiş, buraya digər folklor janrlarına məxsus motivlər də əlavə etmişdir. "Qoçpolad"ın quruluşunda nağıl poetikasından, xalq poeziyasının müxtəlif şəkillərindən, hətta dramatik janrlardan da istifadə olunduğunu görürük. Bu isə öz növbəsində poemanı asanlıqla müxtəlif motivlərə ayırmağa imkan verir. Burada ilk növbədə qəhrəmanlıq dastanlarına xas olan əlamətlə – təkqəhrəmanlıqla qarşılaşırıq. Dünya ədəbiyyatındaki bütün qəhrəmanlıq dastanları, rəvayətləri kimi ("Cəsur Roland", "Robin Qud" və s.) Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanları da ancaq qəhrəmanın adı ilə adlandırılır: "Kitabi-Dədə Qorqud", "Koroğlu", "Şah İsmayıl", "Qaçaq Nəbi", "Qaçaq Kərəm" və s. A.Şaiq də "Qoçpolad"da qəhrəmanlıq dastanlarının formal əlamətlərindən birincisinə – adqoyma prinsipinə əməl etmişdir.

Xeyirlə şərin mübarizəsi motivinin başqa bir təzahür formasına A.Şaiqin "Qoçpolad" poemasında rast gəlmək olar. A.Şaiq yaradıcılığının folklorla kəsişmə nöqtələrini müəyyənləşdirən akademik Bəkir Nəbiyev məhz bu motivin şairin yaradıcılığında aparıcı mövqeyini qeyd edir: *"Xalq qəhrəmanlıq dastanlarımızın ruhunu mühafizə edən "Qoçpolad"ın, mənzum nağıl kimi işlənmiş "Tapdıq Dədə"nin, alleqorik üslubda qələmə alınmış "Zəhmət və Zinət"in müsbət qəhrəmanları zülm və istismar dünyasında zəhmətkeşlərin nəsibi olmuş ağır güzəranı yaxşılaşdırmağa çalışan pak qəlbli insanlar, cəsur qəhrəmanlardır. Qoçpoladın da, Aslanın da, Tapdıq Dədənin də amalı birdir: qoluzorlulara, dərəbəylərə, zalımlara qarşı çıxmaq, yoxsulları, məzлумları, zəhmət adamlarını müdafiə etmək"* [3, 7].

"Qoçpolad" poemasındakı əsas hadisələr şəhər qüvvələrinin - Qəzənfər xanın xalq üzərinə hücumu və müvəqqəti qələbəsi ilə başlayır:

<i>Uzun sürdü qanlı savaşı, Xalqı ağır günlər aldı. Gücdən düşdü yavaş-yavaş, Düşməni artıq məskən saldı.</i>	<i>Ölkə batdı qəmə, yasa, Bir bədbinlik aldı eli. Hər tərəfi basa-basa Axdı fəlakətlər seli</i> [4, 13-14].
---	---

Lakin şərin müvəqqəti qələbəsi heç də xeyirin zəbun olması, məğlubiyətə uğraması və aradan gətməsi demək deyildir. Xeyir sürəkli, davamedicidir - ənənə şəklində nəsildən-nəslə keçir; bir sözlə, ümumbəşəri xeyir ölməzdir və həmişə şərə qarşı mübarizə aparır. "Qoçpolad" poemasında da el qəhrəmanı, elin arxası, xalqın arzu və istəklərinin ifadəçisi igid Aslan xaincəsinə öldürüldükdən sonra onun yerini başqa bir qəhrəman - Qoçpolad tutur. Həm də Qoçpolad sadəcə olaraq Aslanın boşalmış yerini tutmur. O, sanki düşməne - şərə qarşı mübarizənin Aslan mərhələsi üzərində yüksəlir, şərə qarşı daha güclü hücumu keçir. Bu baxımdan Aslan-Qoçpolad estafetinin ən dolğun qiymətini şair xalqın dili ilə verir:

*Poladın adına düz yeni dastan,
Qurtuluş Poladdan olacaq bizə.
Yenilməz igiddir, gəlməsin gözə.
El sənin haqqında bu fikirdəykən,
Meydana bu sazla atıldın nədən?* [4, 61]

Qoçpoladı Aslandan fərqləndirən, Aslan üzərində yüksəldən nə onun fiziki gücünün üstünlüyü, nə ağıllığının və tədbirinin artıqlığıdır. Əsas məsələ ondadır ki, əgər Aslan güclü və hiyləgər düşməne qarşı təkbəşinə mübarizə aparırsa, Qoçpolad el gücünə arxalanır. Hələ dəliqanlı bir cavan ikən qoca el aşığı Toxtamışın və anası Qızxanımın məsləhəti ilə özündən qat-qat güclü düşmənin qabağından qaçır, ehtiyatlı igid olduğunu sübut edir. Bu xüsusiyyət Qoçpoladı xeyir qüvvələrin ifadəçisi olan müsbət qəhrəman kimi folklor qəhrəmanlarına daha çox yaxınlaşdırır. Həmin cəhət Qoçpoladı "Kitabi-Dədə Qorqud" qəhrəmanlarına, Koroğluya yaxınlaşdırır.

Uruz atası Qazanı xilas etməyə tək getsə də, həlledici vuruşmadan öncə Oğuz bəylərinin köməyə gəlməsini gözləyir:

"Bu məhəldə Oğuz ərənləri alay-alay gəldi. Guppur-guppur davullar, nəqqarələr çalındı. Qazan gördü ki, ləşkər önüncə bir ağ-boz atlı, ağ ələmli, bəgdəmir donlu Oğuzun önüncə gəldi, çadırın tikdirdi, alay bağladı, durdu. Onun ardınca Qarağünə gəldi, alay bağladı, durdu" [1, 150].

Beləliklə də, təhlil zamanı məlum olur ki, "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı və 20-30-cu illər Azərbaycan poemaları arasında mövzu, motiv, obraz, ideya, bədii ifadə vasitələri baxımından istənilən qədər paralellər aparmaq, səsleşmələr, bəhrələnmələr, təsirlənmələr aşkara çıxarmaq mümkündür.

QAYNAQLAR

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Gənclik, 1977
2. Oğuznamə. Bakı, Yazıçı, 1987
3. Nəbiyev B. Yeri ürəklərdədir//Abdulla Şaiq. Qoçpolad (ön söz). Bakı, Gənclik, 1977
4. Şaiq A. Qoçpolad. Bakı, Gənclik, 1977
5. Heydər Əliyev və mədəniyyət: müraciətlər, çıxışlar, müsahibələr, təbriklər, məlumatlar: 3 cildə. C.2 : 1997-1998. Nurlar, 2008

Gulbaniz Babakhanli

**THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” IS THE PLOT LINE
OF THE LYRIC POEMS**

Summary

Making investigations it is clear that it is possible to make a lot of parallels, to have in common, to get advantages and influences according to the subject, motif, character, idea, literary expression means among the epos “The Book of Dede Gorgud” and Azerbaijan lyric poems of the 20s-30s years.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, lyric poem, Azerbaijan lyric poems of the 20s-30s years, motif, character

Гюльбенiz Бабаханлы

ЭПОС «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» СЮЖЕТНАЯ ЛИНИЯ ПОЭМ

Резюме

При анализе, проводимой в статье стало известно что, между эпосом «Книга моего Деда Коркута» и Азербайджанскими поэмами 20-30-х годов существует огромное количество параллелей, воздействий, схожестей мотивов и сюжетов и т.д.

Ключевые слова: «Книга моего деда Коркута», поэма, Азербайджанские поэмы 20-30-х годов, мотив, образ

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gülnar Osmanova
AMEA Folklor İnstitutu, elmi işçi
e-mail: gulnar.osmanova05@gmail.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA MAĞARA MOTİVİ

Özət

Məqalədə Türk-Oğuz dastançılıq ənənəsinin məhsulu olan “Dədə Qorqud kitabı”nın özündə mifoloji görüşləri ehtiva edən “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”undakı mağara kultu tədqiqata cəlb olunmuşdur. Belə ki, mağara motivi Türk mədəniyyət və inanclarında olduqca əhəmiyyətli bir yerə malikdir. Çünki mağara insanın özünü yenidən reallaşdırdığı, öz məninə tapdığı, çevrilmə keçirərək həyata yenidən başladığı bir doğum nöqtəsidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun sözügedən boyunda mağara döyüşün və qalibiyyətin doğum məkanıdır. Basat məhz mağarada sınanır və özünü reallaşdırma imkanı tapır.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, epos, xalq təfəkkürü, mifoloji motiv, kult, mağara, yuxu,

Şərq xalqlarının, eyni zamanda türklərin qədim və zəngin tarixi keçmişi var. Bu keçmiş hər bir xalqın folklorunda, mədəniyyət və ədəbiyyatında yer almışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları, əfsanələr, nağıllar və s. xalq sənəti nümunələri də Türk xalqlarının qədim ənənələrinin, mifologiyasının araşdırılması üçün qiymətli mənbələrdir. Bu baxımdan biz qədim Türk-Oğuz dastançılıq ənənəsinin məhsulu olan “Dədə Qorqud kitabı”nın özündə mifoloji görüşləri ehtiva edən “Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”undakı mağara kultunu araşdırmağa çalışacağıq. Belə ki, mağara motivi Türk mədəniyyət və inanclarında olduqca əhəmiyyətli bir yerə malikdir. Çünki mağara insanın özünü yenidən reallaşdırdığı, öz məninə tapdığı, çevrilmə keçirərək həyata yenidən başladığı bir doğum nöqtəsidir. Əvvəlcə bağlı, qaranlıq və dar bir məkan olaraq görünən mağara zaman içərisində qəhrəmanın inkişaf prosesi baxımından müsbət, geniş və işıqlı bir məkana çevrilir. Prof. F.Bayatın da dediyi kimi, “bütün təbii qapalı məkanlar, dağ və ya qaya dəlikləri, mağaralar Türk mifoloji sistemində yeni bir həyatın, yeni başlanğıcın işarəsidir” (Bayat, 2007: 36).

Mağara yalnız fiziki mənada düşünüləcək bir məkan deyil, bu məkan adamın ruh halına görə darlaşıb, qaranlıq və bağlı bir hala çevrilə bilər. Mağara yalnız fiziki deyil, ruhi mənada da qaranlıq və qapalı bir məkan olur ki, bu vəziyyətdə qəhrəmanı sıxışdırır, xarici dünyaya qarşı bağlayır və əhatə edir. Ruhun əhatə olunmasına səbəb olan mağara, zindan, quyu, zirzəmi kimi bağlı məkanlar o dünyanı simvollaşdırır.

“Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”da da mağara Basatın özünü qəhrəman olma yolunda yetkinləşdirdiyi məkandır və Basatın şəxsində Oğuz cəmiyyətinin qalibiyyətinə şahidlik edir. Belə ki, Basat xalqın başına bəla olan Təpəgözlə mağarada mübarizə aparır və onu öldürür. Təpəgöz üzük, qılınç və günbəz simvollarını istifadə etməklə Basatı aldatmağa çalışır. Lakin Basat bunların bir hiylə obyektini olduğunu anlayır. Bu dastanda mağara, döyüşün və qalibiyyətin doğum məkanıdır. Basat mağarada sınanır və özünü reallaşdırma imkanı tapır. Qeyd edək ki, mağara türk folklor ənənəsində quyu, meşə, yeraltı dünya və s. kimi həm də xtonik demonların məkanı olaraq düşünülmüşdür. Əleyhdar güc olan Təpəgöz də mağarada yaşayır; bu istiqamətiylə mağara yalnız müsbət xüsusiyyətlər daşıyır, şüuraltının qaranlıq üzünü də təmsil edir. Bu məzmununda Təpəgöz mənfi və qaranlıq xüsusiyyətləri əks etdirərək, nizamlı dünyaya qarşı destruktiv mövqə tutur, mağara isə yeraltı dünyaya keçidin simvoludur.

Mağara motivi Türk mədəniyyət tarixində işarələdiyi dəyərlər sistemi ilə subyektiv bir yerə malikdir. İbtidai dövrlərdən günümüzdə qədər, insanlıq üçün sığınacaq, qorunma keyfiyyətləri daşıyan mağara bir mif məkanı olaraq da diqqəti çəkir. Mağara fiziki ölçüsü xaricində müqəddəs istiqaməti ilə də insanları qoruyan, onlara sığınacaq olan, daşdığı gizli məqamlarla yeni bir həyata qapı açan xüsusiyyətləriylə mədəni bir daşıyıcıdır.

Mağara gerçək və simvolik mənada keçid, bir dönüş nöqtəsi olaraq qəbul edilir. Qəhrəman bu bağlı məkana öz istəyi xaricində girir, buradan ancaq öz iradəsi, ağılı ilə çıxır. Bu səbəblə onun mağaradan çıxışı özünü təsdiqin isbatıdır. Qəhrəmanın mağaraya girmə və çıxma mərhələsində hadisə yox, daha çox məkan, yəni mağara əhəmiyyətlidir. Mağara olmadan o, çölə atlayıb, özünü yetkinləşdirib yeni bir həyata başlaya bilməz. Mağaraya girmə onun üçün bir imtahandır. Bu imtahanı keçib keçə bilməməsi onun özünə bağlıdır.

“Basatın Təpəgözü öldürdüğü boy”da dəriyə bükülmə ritualı da verilmişdir ki, bu da ölüb o dünyaya keçmək funksiyasını yerinə yetirir. Basat həm Təpəgözün çəkməsini xəncərlə yarıb oradan çıxır, həm də qoyun dərisinə bürünür və sonda yenə xilas olur. Burada başqa bir nüans da var. O, Təpəgözlə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

qarşılaşanda onu yuxulu vəziyyətdə görür. Yuxu da məlum olduğu kimi, xaosun işarəsidir. O dünya ölümlər məkanıdır. Buna görə də o dünyaya aid obrazlar ölümün simvolu olan yuxulu vəziyyətdə qəhrəmanla qarşılaşırlar. Qeyd edək ki, xaos insan şüurunda sirlə, dərkolunmaz bir gizlinlər dünyasıdır. O, müxtəlif modellər vasitəsilə obrazlaşır. Bu təhtəlüşüurun faktı axsaq ayaq, kor, tək göz, keçəl və s. kimi obrazlarla öz varlığını reallaşdırır. Bu xüsusiyyətlər mifik personajlara magik güc bəxş edir və onların o dünya ilə əlaqəsini göstərir. Bunu biz Təpəgözün timsalında da görürük.

Mağaralar quruluş etibarilə məzara bənzəyir. Mağaraya girənlər, ancaq mağaradakı işarələri görür və doğru yorumlaya bilirlərsə, mağara öldürən deyil, doğuran bir məkana çevrilir. Araşdırdığımız mətndə də əvvəlcə bağlı, qaranlıq, bürkülü, darıxdırıcı və dar bir məkan olaraq görülən mağara, zaman içərisində qəhrəmanın inkişaf və dəyişmə müddəti baxımından müsbət, geniş və işıqlı bir məkana çevrilir. Mağara bu baxımdan qəhrəmanın, yəni Basatın inkişafını, yetkinləşməsini təmin edən bir məkandır.

Mifik düşüncəyə görə mağara, Ulu Ana arxetipinin simvolik ifadəsidir, qadınların və uşaqların hamisi olan Umay kultu ilə bağlıdır. Mağaranın ana bətni ilə ekvivalentliyini də qeyd edirlər. Belə ki, universal bir simvol olan mağaraya girmə, inkişaf və yayılma, ana bətnindəki inkişaf müddətini xatırladır. Bu simvolik baxış, mağaranın eynilə ana bətni kimi qoruyucu və məhsuldarlıq xüsusiyyəti daşdığını göstərir.

Bildiyimiz kimi, mağara mifoloji inanclarla bağlıdır. Sakral ələmlə bu yer dünyası arasında uzanan keçid məkanını təmsil edir. Mağara xaos, qaranlıq ələmlə struktursuz, amorf məkan kimi mifopoetik düşüncədə o biri dünya, yeraltı ölümlər səltənəti ilə assosiasiya olunmuşdur. Prof. C.Bəydili “Türk mifoloji sözlüyü” kitabında yazır ki, dəmir dağlarda olan mağaralar Altay nağıllarında daha çox yeraltı dünyaya açılan qapılar kimi təsvir olunur” (Bəydili, 2003: 235). Ümumiyyətlə, mifologiyada Mağara obrazı izah edilərkən xaos, qarışıqlıq, pis ruhlar, kədər, yenidən mövcudluq, monumental məzarlar kimi anlayışlardan istifadə edilir. Odur ki, insanlıq var olduğundan bu yana, mağaralar, əfsanələrə qaynaq olmuş və xaosu təmsil etmişdir.

Tədqiqatçı Ender Usuloğlu yazır ki, “köhnə Norveç dilində mağara sözü "hellir" dir. Bu da ingiliscə cəhənnəm – "hell" sözünün köhnə bir Skandinaviya mifologiyasında yer alan Qara tanrı "Hel" – Kölgələrin kraliçasının adından törəmə olduğuna bir sübutdur”. Mağaralar ölümlər diyarı ilə həyat arasında bir körpü vəzifəsini daşıyır. Ona görə də bəzi mədəniyyətlərdə mağara müqəddəsdir. Türk mifologiyasında da mağara yenidən mövcudluq, ölümlərin məskəni və bu səbəbdən qutsal bir məkan olaraq görülməkdədir.

Məsələn, araşdırıcılara görə, “mağara adamları” anlamı verən Asəbkəf (Əshabül-kəhf) ocağının adı islamlaşsa da, arxaik inanış cizgilərini qoruya bilmişdir. Xatırladığımız ki, bu müqəddəs yer Naxçıvan şəhərinin təqribən 12 kilometrliyində İlandağ ilə Nəhəcir dağı arasında təbii mağarada yerləşir. Əfsanəyə görə, Allaha inanan gənclər təqiblərdən yaxa qurtarmaq üçün bir itlə birlikdə mağarada gizlənməmişdilər. Allah onları yatırtmış, bir neçə yüz ildən (309 il) sonra oyatmış, lakin gənclər özlərini yad dünyada görüb, yenidən əbədi yuxuya getmişlər. Ümumiyyətlə, Azərbaycanda çox sayda mağara-pir abidələri var ki, mağara kultu ilə bağlı qədim inancı əks etdirir.

Biz mağara motivi ilə “Baftaçı Şah Abbas”, “Şah oğlu Bəhrəmin nağılı” və s. kimi Azərbaycan xalq nağıllarında da qarşılaşıırıq. Digər mətnlərdə olduğu kimi, bunlarda da qəhrəmanların yolu xtonik obrazların məkanı olan mağaradan keçir. Miflərdə göstərilir ki, cırtdanlar da yeraltı mağaralarda yaşayırlar. Balacaboy və çoxbilmiş adamlar haqqında “elə çoxbilmişdir, elə bil yarısı yerin altındadır” deyirlər və bəlkə də, fərqi də varmırlar ki, bu deyim mifik kökü var. Cırtdanın mağarada, bir növ yerin altında yaşaması bu deyim haqiqətinə işıq tutur.

Bundan başqa “Dünya xalqlarının mifləri” ensiklopediyasında yazıldığı kimi, “mağara bəzən evi əvəz etmiş, lakin daha çox gizli sığınacaq, xilas yeri rolunu oynamışdır. Bibliya ənənələrindən məlumdur ki, israil oğulları, peyğəmbərlər, hökmdarlar dəfələrlə məhz mağarada gizlənərək xilas olmuşlar” (Мифы народов мира: Энциклопедия, 2008, 311). Məhəmməd peyğəmbərə vəhy də məhz Hira dağındakı mağarada gəlmişdir.

Dünya ədəbiyyatı nümunələrində də biz Mağara obrazı ilə tez-tez rastlaşırıq. Qeyd edək ki, məşhur amerikalı yazıçısı Mark Tvenin ədəbi qəhrəmanları Tom Soyver və Bekki Tetçer də mağaraya düşürlər.

Mağaralar qədim insanın ilk yaşayış yerlərindən hesab olunur və insanın yeraltı dünya ilə harmoniyasının sirlərini hiş edir. Mağara, həmçinin, yeni dünyanın doğuluşunu ifadə edir. Ümumiyyətlə, türk mədəniyyətində mağara ilə əlaqədar iki əhəmiyyətli fakt gözə çarppır. Birincisi, Ata mağarası inancı və digəri təbii ki, qurddan törəyiş və mağaranın yenidən doğuşa yardım olması və qoruyucu əcdad ruhu vəzifəsini görməsidir.

Türklərin mənşəyi haqqında əfsanələrin çoxunda göstərilir ki, türklərin ilk atası olan Ay ata bir mağarada dünyaya gəlmişdi. Məsələn, göytürklər də ata mağarasının mövcudluğuna qəti olaraq inanırdılar.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Belə ki, göytürk xaqanı ilin müəyyən vaxtlarında dövlətin görkəmli adamlarını və qəbilənin soylularını yanına salaraq bu əcdad mağarasına gedir və orada qurbanlar verərək ehtiram göstərirdi. Göytürklərin “Tərəyiş” əfsanəsində də dişi qurd uşağı alıb bir mağaranın içinə aparmış və orada artıb çoxalmışlar. Mifoloji dünyagörüşə görə, mağaralar yeraltı dünyanı yer üzünə birləşdirən qapılar olduğu üçün müqəddəs sayılırdı. Odur ki, bir çox xalqlarda, o cümlədən tobolarda, qırğızlarda, koreyalılarda da mağara kultu olmuşdur.

Beləliklə, sonda belə nəticəyə gəlmək olar ki, mağaraya giriş ədəbi mətnlərdə tez-tez bir kilid nöqtəsidir. Kilidin açılması, atılan düyünlərin həll edilməsi qəhrəmanın mağaradan necə çıxmasına bağlıdır. Biz “Dədə Qorqud kitabı”nda da bunun şahidi oluruq. Prof. K.Əliyevin dediyi kimi, “həqiqətlə mifin qovuşduğunda olan Təpəgözə özündə məhz həqiqətlə mifi yanaşı yaşadan obraz – Basat” (Əliyev, 2015: 103) qalib gəlir və bu qalibyyət həm gerçək, həm də simvolik mənada keçid məkanı olan mağarada baş verir.

Qədim Türk-Oğuz inanclar sisteminin, mifoloji təsəvvürlərinin təzahür tapdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı birbaşa, yaxud dolayısı ilə milli ədəbiyyatımızın, o cümlədən bədii nəsrimizin inkişafına da təsir etmişdir. Odur ki, əsrlər keçməsinə, dövrlər dəyişməsinə baxmayaraq, bu eposdakı dəyərlər həmişə aktual olaraq qalacaq və yeni tədqiqat işlərinin yaradılması üçün əsas verəcək.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan nağılları. Beş cildə. III cild. (2005). Bakı: Şərq – Qərb
2. Bəydili C. (Məmmədov). (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm
3. Əliyev K. (2015). Açıq kitab – “Dədə Qorqud”. Bakı: Elm və təhsil
4. Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. 2 cildə. I cild. (2000). Bakı: Yeni Nəşrlər Evi
5. Bayat F. (2007). Türk mitoloji sistemi (Kutsal dişi – Mitoloji Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitoloji Kategorilər – İyeler ve Demonoloji). Cilt: 2. İstanbul: Ötügen Neşriyat
6. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Под ред. С.А.Токарева. – Репринтное изд. том 2. (2008). Москва: Дрофа
7. <http://enderusuloglu.blogspot.com/2009/01/dnya-kltrlerinde-yeralti-ve-maara.html>

Gulnar Osmanova

THE MOTIF “MAGARA” (“CAVE”) IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

Oriental nations, including the Turks have an ancient and rich history. This past has taken place in folklore, literature and culture of each nation. The tales of "The Book of Dede Gorgud" are a valuable source for the study of mythology and ancient traditions of the Turkic peoples. In the article the cult of the cave in the tale “Basat’s killing Tepegöz” of the epos "The Book of Dede Gorgud" was investigated. So the motif of the cave has a significant place in Turkish culture and believes.

The cave is the place of Basat’s ripening on the way becoming a hero in the tale "Basat’s killing Tepegöz". In this epos the cave is the birthplace of the struggle and victory. Basat was tested just in the cave and he has found the opportunity of self-realization.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, epos, folk thought, mythological motifs, cult, cave, sleep,

Гюльнар Османова

МОТИВ ПЕЩЕРЫ В ЭПОСЕ «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУД»

Резюме

Восточные народы, в том числе и тюрки, обладают древним и богатым историческим прошлым. Это прошлое имеет место в фольклоре, культуре и литературе каждого народа. Сказания «Китаби Деде Коркуд» являются ценным источником для исследования мифологии и древних традиций тюркских народов. В настоящей статье рассматривается культ пещеры в сказании «Китаби Деде Коркуд», где «Басат убивает Тепегёза». Так мотив пещеры имеет значимое место в тюркской культуре и верованиях.

В сказании «Басат убивает Тепегёза» пещера – это место на пути становления Басата героем. В этом эпосе пещера – родное место борьбы и победы. Басат в пещере проходит через испытания и находит возможность самореализации.

Ключевые слова: «Китаби Деде Коркуд», эпос, народное мышление, мифологический мотив, культ, пещера, сон

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gülnurə Canməmmədova
AMEA Folklor İnstitutu
“Folklor və yazılı ədəbiyyat” şöbəsi
e-mail: deniz_11_83@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA BAHADIRLIQ MOTİVLƏRİ

Özət

“Dədə Qorqud kitabı”nı təşkil edən on iki boyun əsas mahiyyətini məhz qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Bütün boylarda oğuzlar öz azadlıqları uğrunda mübarizə aparırlar. Dastanda qədim oğuzların mübarizəsi və bu uğurda göstərdikləri igidliklər birinci boydan sonuncu boya kimi öz əksini tapır. Araşdırma da məhz bu konseptdə aparılmışdır.

Açar sözlər: epos, “Kitabi-Dədə Qorqud, bahadırılıq, motiv, qəhrəman

Azərbaycan ədəbiyyatının zəngin məxəzi olan, ana kitabımız kimi dəyərləndirilən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu xalqımızın tarixi keçmişini əks etdirən çox qiymətli qaynaqdır.

İlk növbədə, bu epos Azərbaycan torpaqlarına göz dikən, vətənimizi işğal etməyə çalışan yadellilərə qarşı xalqımızın üsyanı, qəhrəmanlıq mübarizəsidir. Dastan yurdsevərlik, vətənpərvərlik, mübarizlik, qəhrəmanlıq, düşmənlərə qəzəb və s kimi hisslərlə əhatə olunmuş ulu qaynaqdır. Bu baxımdan, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı xalqımızın alp-ərənlik tarixini öyrənmək üçün böyük əhəmiyyətə malikdir. “Dədə Qorqud” dastanı xalqın yaratdığı və yaşatdığı tarixdir. Dastanın bütün boyları oğuzların igidlik, qəhrəmanlıq tarixini göstərən böyük bir salnamədir. Belə ki, rus türkoloqu Qordlevski yazır: “Bu epos oğuzların tarixini doğrulduqları gündən qocalanadək, məişət həyatından doğma torpağın istiqlaliyyəti uğrunda mübarizəyə-dək, ictimai həyatın bütün sahələrinə sirayət edən “igidlər əsəri” kimi təsvir edir” (Гордлевский, 1960: 71).

“Dədə Qorqud” eposunu təşkil edən on iki boyun əsas mahiyyətini məhz qəhrəmanlıq ideologiyası təşkil edir. Bütün boylarda oğuzlar öz azadlıqları uğrunda mübarizə aparırlar. Dastanda qədim oğuzların vətənin müdafiəsi uğrunda göstərdikləri igidliklər birinci boydan sonuncu boya kimi inkişafda verilib.

“Dədə Qorqud” dastanında Oğuz dövləti “Qalın Oğuz” eli kimi təsvir olunur. Oğuz eli Bayandır xanın tabeçiliyindədir. İyirmi dörd oğuz qəbiləsinə xanlar xanı Bayandır xan başçılıq edir. Oğuz qəbiləsinin özü də iki yerə İç Oğuz və Dış Oğuz tayfalarına ayrılırdı. İç Oğuzlar mərkəzdə, Dış oğuzlar sərhədlərdə yaşayırdılar. Düşmənlərə qarşı vətəni müdafiə savaşında iki yerə ayrılmış, başında qəhrəman bəylərin durduğu oğuzlar birləşirdilər. Oğuz elinin müdafiəsi ilə bağlı bütün hökmləri Bayandır xan verirdi. Onun əmri olmadan oğuz qəhrəmanları kafir elinə hərbi yürüşə çıxma bilməzdilər. Onun qərargahına üz tutub yürüş üçün icazə istəyən igidləri silahlı qoşunla yola salırdı. Sərhəddə yaşayan yağılara qəflətən zərbə vurmaq, xaincəsinə torpaqlarını işğal etmək, yatana, qız-gəlini, qocanı əsir götürmək, aman diləyəni öldürmək, qaçanı qovmaq, qənimət toplamaq kimi riyakar əməllərdən oğuz qəhrəmanları uzaq idi. Sadaladığımız bu xüsusiyyətlər Oğuz eli ilə sərhəddə yaşayan kafirlərə xas olan əlamətlərdir. Oğuz qəhrəmanları zəruri hallarda yürüşə çıxırdılar. Yağmalanmış torpaqları uğrunda, əsir götürülmüş qız-gəlinləri, yaşlıları, düşmən qalasında dustaq edilmişləri azad etmək baxımından silaha sarılıb kafirlərlə ölüm-dirim savaşına çıxırdılar. Belə ki, ikinci boyda Qazan xan ailəsini, üçüncü boyda Beyrək qırx igidini, dördüncü boyda Salur Qazan oğlu Uruzu əsirlikdən xilas edir. Yeddinci boyda Yeynək atası Qazlıq Qocanı, onuncu boyda Səyrək qardaşı Əyrəyi, on birinci boyda Uruz başda olmaqla oğuz bəyləri Qazan xanı əsirlikdən azad edirlər.

Oğuz elinə yağılardan daim basqın etməsi və oğuzların öz yurdları uğrunda apardıqları azadlıq savaşları eposun ana xəttini təşkil edir. Dastanda oğuz elinin düşmənləri – qıpçaq türkləri və gürcülər Oğuz elinə qarşı işğalçılıq müharibələrində təcavüzkarlıqları ilə diqqəti cəlb edirlər. Yağılardan təcavüzkarlığı ikinci, dördüncü, doqquzuncu, on birinci və digər boylarda geniş göstərilir.

Doqquzuncu boyda Bəkilin sifarişinə nəzər salaq: “Əlbəttə və əlbəttə, Qazan bəy mənə yetişsin.. Dəgil gəlməz olsan, məmləkət pozulub xarab olur, qızım gəlinim əsir getdi”.. (Cəməşidov, 1969: 25).

İkinci boydan görürük ki, Oğuz eli kafirlərin basqınına məruz qalır. Baş qəhrəman Qazan xanın ovda olmasını xəbər tutub fürsəti bada verməyən yağlı düşmən Şöklü Məlik öz dəstəsi ilə Oğuz elinə hücum edir. “Yeddi min qaftanının arxası cırıq, kəsik saçlı, sası dinli, din düşməni Qazan xanın düşərgəsinə basqın edir. Yağılar Qazan xanın yurdunu çapıb-talayırlar” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 141). Qazanın evini yağmalayırlar, zəngin xəzinəsini, şahbaz atlarını, dəvələrini qarət edirlər. Qırx incə qızla Qazanın xanımı Burla xatunu, qoca anasını və oğlu Uruzu üç yüz igidlə əli-qolu bağlı əsir aparırlar. Bununla kifayətlənməyən kafir Dərbənd qapısında Qazanın on min qoyununu da talan etməyə gedir. Burada ərənlər ərəni Qa-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

raca Çoban böyük qəhrəmanlıq edir. Bu savaşa iki qardaşı, Qabangüç və Dəmirgüç şəhid olur. Tək qalan Qaraca Çoban altı yüz nəfərlik düşmən qoşununu sapandı ilə atdığı daşlarla şil-küt edir. O, üç yüz kafir öldürür. Qazan xanın sürüsündən düşməne bir qoyun da vermir. Qorxuya düşmüş azğın kafirlər qaçırlar.

Professor Nizami Cəfərov Oğuzların kafir elinə yürüşə çıxmalarını aşağıdakı kimi sadalayıb:

1. “Yağların gizli basqınları müqabilində onları əzib məhv etmək;
2. Əsir düşmüş oğuz igidini qurtarmaq üçün kafir elinə, kafir qalasına yürüş edib, din düşməni məğlub edib, əsrləri azadlığa çıxarmaq;
3. Konkret bir səbəb olmadan atlanıb igidlik göstərmək həvəsi, mənəvi ehtiyacı baxımından kafir sərhədlərinə yürüşə çıxmaq;
4. Bir yerdə oturmaqdan yorulub, yerindən qalxmaq, kafir sərhədinə ova getmək istəyi baxımından” (Cəfərov, 2004: 215).

Bildiyimiz kimi, Oğuz elinin sərhədləri ətrafında Qıpçaq türkləri və gürcülər yaşayırdılar. Eposda oğuz alplarının Oğuzla hücum edən gürcü feodallarına, onların himayədarları olan Bizansa, həmçinin gürcü hakimləri ilə ittifaqa girən qıpçaq türklərinə qarşı mübarizəsi əks olunmuşdur. Həmçinin burada ziddiyyətlərin əksəriyyəti dini-ideoloji mahiyyət daşıyır, münaqişələr müsəlmanlarla kafirlər arasında baş verir. Oğuz igidləri İslam dininə inanmayan, müsəlmanlığı qəbul etməyən bütperəstlərə, kafirlərə qarşı vuruşurlar. Boylarda da görürük ki, Qazan xan səfərlərə gedib kafir qalalarını almış, kilsələri dağıdıb yerinə məscid tikdirmişdir. Bütperəstlikdən İslama keçid dövrünün qaynağı olan “Dədə Qorqud” dastanında oğuzların tək olan Allaha inamı, inancı bütün boylarda özünü göstərməkdədir. Dastanda Tanrı haqqında deyilir: “Allah, Allah deməyincə işlər önməz. Qadir Tanrı verməyincə ər bayılmaz... Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz...Azıb gələn bəlayı Tanrı sovsun... Ağız açıb ögər olsam, üstümüzə Tanrı görklü, Tanrı dostu, din sərverəni Məhəmməd görklü...Yazılıb düzülüb gögdən endi, Tanrı elmi “Quran” görklü... Ol ögdüyüm yuca Tanrı dost oluban mədəd irsün, xanım hey!...” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 32). Kafirlərlə savaşa girməzdən öncə oğuz igidləri Allaha dua edirlər. “Abdət alıb, iki rükət hacət namazı qılıb, adı görklü Məhəmmədə salavat gətirirlər” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 32). Oğuzların Allaha olan inamı onlara sonsuz güc verir. Dastanın doqquzuncu “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda, çoxlu sayda düşmən qarşısına çıxan Əmran qəhrəmancasına savaşı. Savaş zamanı Əmran təklənir, ümidini Allaha bağlayaraq Ona belə dua edir:

“Yucalardan yucasan, Yuca Tanrı! Kimsə bilməz necəsən, Görklü Tanrı! Birliginə sığındım, Əziz Allah! Xocam, mənə mədəd! - dedi!

Kafir aydır: Oğlan alındınsa, Tanrınamı yalvarırsan? Sənin bir Tanrın varsa, mənəm yetmiş iki bütxanəm var, - dedi. Oğlan aydır: Ya asi məlun, sən bütlərinə yalvarırsan, mən aləmləri yoqdan var edən Allahıma sığındım, - dedi. Həqiqətə Cəbrayıl buyurdu ki, ya Cəbrayıl, var, şol quluma qırq ərcə qüvvət verdim, - dedi. Oğlan kafiri götürdü yerə urdu. Burnundan qanı düdük kibi şorladı. Sıçrayıb şahin kibi kafirin boğazını ələ aldı. Kafir aydır: - Yigit Aman! Sizin dinə nə deyirlər, dininə girdim, - dedi. Barmaq götürüb, şəhadət gətirib müsəlman oldu. Qalan kafirlər bilib, meydanı salub qaçdı” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 109). Göründüyü kimi, oğuz igidləri Allahı və Onun dinini çox sevirilər və bu dini sevərək yaşayıb müqəddəs sayırlar. Məhz boylardan görürük ki, döyüşdən öncə oğuz qəhrəmanları uca Tanrıdan kömək, güc-qüvvət diləyirlər. Tanrının verdiyi mənəvi qüvvət qəhrəmanları ruhlandırır, onlar saysız-hesabsız düşməni məhv edirlər.

Oğuz elinin Qazan xan, Qaragünə, Qarabudaq, Əyrək, Səyrək, Qaraca Çoban, Bəkil oğlu İmran, Bamsı Beyrək, Basat, Qanturalı, Uruz və.s kimi bahadırları bu namərd kafirlərə, yadellilərə qarşı daim mübarizədə olmuş, vətənin hər bir qarışını göz bəbəkləri kimi qorumuşlar. Oğuzlar vətən naminə canlarını daim fəda etməyə hazırdılar. Dastanda oğuz igidlərinin saysız-hesabsız kafirləri məğlub etmə gücündə olduğunu açıq-aşkar görürük. Oğuz igidlərinin bu gücü qarşısında düşmənlərin qorxaqlıq və acizliklərinə dastanın bir neçə boyunda rast gəlirik. Onuncu boya nəzər edək: Uşun Qocanın kiçik oğlu Səyrək qardaşı Əyrəyi əsirlikdən qurtarmaq üçün kafir elinə yürüş edir. Səyrək təkbaşına yüzdən çox kafiri məhv edir. Kafirlər onu ələ keçirə bilmirlər. Axırda düşmən qoşunu qorxusundan Təkurə deyir ki, biz onu tutmağa getmirik, kökümüzü kəsib, hamımızı qırar. Ələcsiz qalan Təkur dustaq edilmiş Əyrəyi qardaşı Səyrəyin qarşısına çıxardır. Bu baxımdan, düşmənlərin oğuz igidlərinin qarşısında dura bilməmələri on birinci boyda da göstərilmişdir.

Dastanda boyların çoxu təcavüzkar yadellilərə qarşı mübarizəni, savaşı əks etdirir. Dastanda oğuzlar və onların qonşuları arasındakı münasibətlər tez-tez savaşa çevrilər, yadellilərin hücumlarını dəf etməklə xarakterizə edilir. Düşmənlər Oğuzla basqın etdikdə oğuz bahadırları hamılıqla yurdun müdafiəsinə qalxırlar. Dastanda görürük ki, oğuzlar düşmənləri çox zaman məğlub edirlər. Təsadüflər nəticəsində Oğuzlar da məğlubluq uğrayırlar. Lakin bu məğlubluq müvəqqəti olur. Dastanın boy-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

larından görürük ki, qadınlar da qəhrəmanlıq etməkdə kişilərdən geri qalmırlar. Boylarda Burla xatun, Baniçəçək, Selcan xatun, Dirsə xanın xanımı qəhrəmanlıq mövqeyində çıxış edirlər. Dördüncü boyda görürük ki, Burla xatun qılıncına qurşanıb, atına qalxıb döyüş meydanında yaralanmış igid əri Qazan xanı qılınc-qalxanla kafir hücumundan mühafizə edir.

Dastanın dördüncü və ikinci boyu qəhrəmanlıq motivləri ilə zəngindir. Belə ki, bu boylarda qanlı savaqlar gedir. Dördüncü boyda döyüş zamanı Burla xatun düşmənin qara bayrağını qılınclayıb yerə salır, oğuz igidləri yağılara qalib gəlir. İkinci boyda isə ən gərgin anlarda sərkərdə Qazan xan Oğuz igidləri ilə birgə köməyə yetişir. “Bahadır igidlərdən Qazan bəyin qardaşı Qaragünə, Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondar, Qaragünə oğlu Qarabudaq, Boz aygırlı Bamsı Beyrək, Qəflət Qoca oğlu Şir Şəmsəddin, Qalın oğuz bəylərini bir-bir atdan yıxan Qazlıq Qoca oğlu bəy Yeynək, Qazan bəyin dayısı Alp Aruz, İlək Qoca oğlu Alp Ərən, Qaraca Çoban, Dözən oğlu Alp Rüstəm, gedib peyğəmbərin üzünü görən, gələrək oğuzlar içində ona tərəfdar çıxan, bığı qanlı Bükdüz Əmən və. b çaparaq yetişdilər. O gün cəsur ər igidlər bəlli oldu. Namərdlər gizlənməyə yer axtardı. Kafirlərlə oğuzlar arasında qiyamət savaqları oldu. Qalın oğuz bəyləri on iki min düşməni məhv etdi. Özləri də beş yüz şəhid verdi. Qazan bəy qaçanı qovmadı, “aman” deyəni öldürmədi. Qazan xan ailəsini xilas edib, ordusu ilə Oğuzda döndü” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 147).

Oğuz bahadırlarının vətənə olan sevgiləri naminə apardıqları qəhrəmanlıq savaqlarıdır ki, məhz boylar həmin bahadırların qəhrəmanlıqlarına həsr olunmuşdur. Eposun bütün boyları oğuzların bahadırlıq, igidlik, qəhrəmanlıq tarixini göstərən söz sənətidir. Oğuzların vətən uğrunda savaqları, Oğuz elinə olan məhəbbəti, ədalət, qarşılıqlı hörmət, dar gündə köməyə yetişmək vacibliyi Dədə Qorqud sözünə və qoruzuna sitayiş, ehtiram və digər qanuni qayda və prinsiplər əvvəlinci boydan sonuncu boya qədər abidəni müşayiət edir.

QAYNAQLAR

1. Cəfərov N. (2004). “Dədə Qorqud kitabı”. Bakı, Elm
2. Cəfərov N. (1999). “Kitabi-Dədə Qorqud”da islama keçidin poetikası. Bakı, Elm
3. Cəmşidov Ş. (1969) “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən. Bakı, Gənclik
4. Əliyev K. (2015). Açıq Kitab – “Dədə Qorqud”. Bakı, Elm və təhsil
5. Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Bakı, Yazıçı
6. Гордлевский В.А. (1960). Избранные сочинения. Т.1, Москва, Изд. В.Л.

Gulnure Janmammadova

THE HEROIC MOTIFS IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

The epos “The Book of Dede Gorgud” being the rich source of Azerbaijan literature and estimated as our main book is a very valuable source reflecting the historical past of our nation.

First of all this epos is a heroic rebellion and struggle of our nation against the foreign conquerors trying to occupy our land, Azerbaijan territories. The epos is an ancient source surrounded with some feelings such as patriotism, bellicosity, heroic, the rage against the enemies and so on. That is why the epos “The Book of Dede Gorgud” is a work showing our patriotism, generation, enemies and it has a great importance to investigate the bravery history of our nation.

Key words: folklore, generation, “The Book of Dede Gorgud”, epos, ethnos, patriotism, Oghuz land, heroic motifs

Гюльнура Джанмамедова

МОТИВЫ ГЕРОИЗМА В ЭПОСЕ «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУД»

Резюме

Богатый письменный памятник азербайджанской литературы, главная наша книга – эпас «Китаби Деде Коркуд» является ценным источником, отражающий историю нашего народа.

В первую очередь, этот эпас отражает героическую борьбу азербайджанского народа против чужеземцев, пытающихся захватить Азербайджан. Эпас «Китаби Деде Коркуд» - это древний источник, отражающий чувства патриотизма и героизма, борьбы за родину и ненависть к врагам. С этой точки зрения, эпас «Китаби Деде Коркуд» обладает важной значимостью в изучении героической истории нашего народа.

Ключевые слова: народная литература, этногенез, «Китаби Деде Коркуд», эпас, этнос, патриотизм, край Огузов, мотивы героизма.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gülşən Əliyeva-Kəngərli
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
ADMİU-nun prorektoru
e-mail: gulshenkengerli@mail.ru

**MULTİKULTURAL CƏMIYYƏTİN TƏŞƏKKÜLÜNDƏ “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”
EPOSUNUN ROLU**

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu milli kimlik şüuru aşılaraq, azadlıq, müstəqillik düşüncəsini möhkəmləndirən, türkün-oğuzun özünə-sözünə inam oyadan bir mənəviyyat ocağıdır. Bu baxımdan da o, təkcə yüzilliklərin dərinliklərinə bağlı xalqı-qövmi biliyi ensiklopedik tutumda əks etdirən bənzərsiz “Folklor kitabı” yox, həm də türk dünyasının tarix, siyasət, elm, mədəniyyət kitabıdır. Elə bir kitab ki, içərisinə yüzlərlə kitabın elmi, mədəni və mənəvi gücünü, enerjisini toplaya bilmişdir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, milli kimlik, multikultural cəmiyyət, müstəqillik düşüncəsi

Bütün dünyanı sarmış qloballaşma prosesinə Azərbaycan Sovet İmperiyasının totalitar ideoloji basıncısından xilas olmuş yeni-müstəqil dövlət kimi daxil oldu. Qısa tarixi müddət ərzində vüsətli iqtisadi-siyasi inkişaf keçirən ölkəmiz həm təbii sərvətlərindən, həm də yeni texnologiyalardan səmərəli istifadə edərək dünyada baş verən qlobal proseslərdə önəmli yer tutmağa nail oldu. Milli sərvətlərin və mənəvi dəyərlərin insan amili ilə tarixi müstəvidə əlaqələndirilməsi vətəndaş cəmiyyətinin, həm də dünya sivilizasiyaları ilə təmasların qurulmasına təminat yaratdı.

Azərbaycan da daxil olmaqla, dünyanın müxtəlif yerlərində fərqli mədəniyyətlərin birliyi bədii təkamülə yardım edir. Qərb dəyərlərinin dominantlığı üzərində qurulan multikulturalizmdən fərqli olaraq, min illərdir yanaşı yaşayan sivilizasiya təmsilçilərinin çoxmədəniyyətli həyat tərzində böhran müşahidə olunmur. Müxtəlif mədəniyyətlərin paralel mövcudiyətinə tolerant yanaşmanı həyat təzi olaraq qəbul edənlər üçün multikulturalizm bəşəri ideya kimi qəbul olunur. Dünya eposunun qədim nümunələri olan “Odisseyə”, “İliada”, “Manas”, “Kalevala”, “Ramayana” kimi möhtəşəm eposlarla qiyaslanı biləcək milli epos mədəniyyətimizin nadir incisi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” müasir multikultural cəmiyyətin təşəkkülündə müstəsna rola malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu milli kitab mədəniyyəti tariximizlə bağlı olduğu üçün onun paleoqrafik göstəricilərini də təhlil etmək tədqiqat istiqamətlərindən biridir. Drezden və Vatikan nüsxələri ilə hələlik birbaşa tanışlıq imkanları məhdudd olduğundan Azərbaycana gətirilmiş kserosurətlər əsasında bəzi mülahizələr yürütmək mümkündür. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan ən mükəmməl kserosurətin paleoqrafiya baxımından təhlilə cəlb etdikdə aydın olur ki, Drezden nüsxəsi 155 vərəqdə nəsx xətt növü ilə yazılmışdır. Dastanın mətn hissəsi üçüncü səhifədən başlanır, 154-cü səhifədə bitir. Hər səhifədə on üç sətir verilmişdir. Yeri gəlmişkən, qeyd edək ki, Vatikan nüsxəsinin də hər səhifəsində 13 sətir vardır. 155-ci səhifədə dastana aidyyəti olmayan bir neçə dini kəlam və şeir parçası verilmişdir. Dəri cildə malik olan kitabın kağızı ilə birbaşa tanış olmaq mümkün olmadığından əlyazmaçı-katibin hansı kağız növündən istifadə etdiyini söyləmək çətindir. Vatikan nüsxəsi ilə bağlı paleoqrafik göstəriciləri birbaşa əlyazmanın orijinalına yox, kserosurətinə istinadən söyləmək məcburiyyətindəyik. Vatikan nüsxəsi 109 vərəqdən ibarət bir əlyazma kitabın 58-ci vərəqindən başlanılır. Sözügedən əlyazma kitabın 2-58-ci səhifələrində isə Sidqi təxəllüslü bir şairin əsəri verilmişdir. Bu səbəbdən Drezden nüsxəsindən fərqli olaraq Vatikan nüsxəsi sərbəst, müstəqil əlyazma kitabı, o cümlədən də “Folklor kitabı” deyildir. Əlyazmanın sonunda verilmiş 956 hicri tarixi, miladi 1549-50-ci ilə uyğun gəlir. Bu, çox güman ki, əlyazmanın üzünün köçürüldüyü tarixdir. Əlyazma karton cildə tutulmuş, üzərinə dəri çəkilmişdir. Mütəxəssislərin qənaətinə görə, “iki mətnin müqayisəsi belə qənaətə gəlməyə imkan verir ki, Drezden və Vatikan nüsxələri biri-birindən köçürülməmişdir və hər bir nüsxənin öz arxetip mənbəyi olmuşdur”.

Hər bir cəmiyyətdə ənənəvi olmayan proses o cəmiyyətə faydalar verə bilməz. Xüsusilə humanitar və ictimai fikir sahəsində ənənələrin rolu çox böyükdür. Yaşadığımız qloballaşma dövründə, sərhədsiz dünya modelinin bəşəri sivilizasiyalara öz hökmünü diktə etdiyi, Şərq və Avropa ədəbiyyat və mədəniyyətlərini qlobal bədii-fəlsəfi təmasları – inteqrasiyası epoxasında tarixi və milli ədəbi-mədəni

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

əhəmiyyəti daha da artır. Bu baxımdan, müştərək türk abidələrinin ortaq türk eposundan başlanan ənənələrin multikultural mənəvi-siyasi mədəniyyətin formalaşmasında rolu aktuallaşır. Qədim türk epos mədəniyyətindən bu günə qədər türk əxlaq və mənəviyyəti – tanrıçılıq ideali və islam əxlaqı – Allah fəvqəlbəşəriyyəti olmadan, müasir sivilizasiyada “Kitabi-Dədə Qorqud” fikri bəşəri düşüncəni nəzərə almadan müasir multikulturalizmin etnokultural mənafeyi olmadan III minillik və XXI əsrin bəşəri sivilizasiyadakı yerini təyin etmək mümkün deyil. Məhz müasir yanaşmalar bunu tələb edir.

«Kitabi-Dədə Qorqud» Azərbaycan xalqının tarixi qəhrəmanlıq keçmişini əks etdirən möhtəşəm sənət abidəsidir. Təxminən min il bundan əvvəl meydana gələn bu epos Oğuz tayfalarının bədii zövqünü, adət-ənənəsini, mənəvi-ruhi aləmini, alp-ərənlik həyatını öyrənmək üçün böyük əhəmiyyətə malikdir.

Kitab mədəniyyəti tariximizlə bağlı olduğu üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazma kitabının paleoqrafik göstəricilərini də xatırlamaq yerinə düşər. Drezden və Vatikan nüsxələrilə hələlik birbaşa tanışlıq imkanları məhdud olduğundan Azərbaycana gətirilmiş kserosurətlər əsasında bəzi mülahizələr yürütmək mümkündür. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan ən mükəmməl kserosurətin paleoqrafiya baxımından təhlilə cəlb etdikdə aydın olur ki, Drezden nüsxəsi 155 vərəqdə nəsx xətt növü ilə yazılmışdır. Dastanın mətn hissəsi üçüncü səhifədən başlanır, 154-cü səhifədə bitir. Hər səhifədə on üç sətir verilmişdir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Vatikan nüsxəsinin də hər səhifəsində 13 sətir vardır. 155-ci səhifədə dastana aidyyəti olmayan bir neçə dini kəlam və şeir parçası verilmişdir. Dəri cildə malik olan kitabın kağızı ilə birbaşa tanış olmaq mümkün olmadığından əlyazmaçı-katibin hansı kağız növündən istifadə etdiyini söyləmək çətindir. Vatikan nüsxəsi ilə bağlı paleoqrafik göstəriciləri birbaşa əlyazmanın orijinalına yox, kserosurətinə istinadən söyləmək məcburiyyətindəyik. Vatikan nüsxəsi 109 vərəqdən ibarət bir əlyazma kitabın 58-ci vərəqindən başlanılır. Sözü gedən əlyazma kitabın 2-58-ci səhifələrində isə Sidqi təxəllüslü bir şairin əsəri verilmişdir. Bu səbəbdən Drezden nüsxəsindən fərqli olaraq Vatikan nüsxəsi sərbəst, müstəqil əlyazma kitabı, o cümlədən də “Folklor kitabı” deyildir. Əlyazmanın sonunda verilmiş 956 hicri tarixi, miladi 1549-50-ci ilə uyğun gəlir. Bu çox güman ki, əlyazmanın üzünün köçürüldüyü tarixdir. Əlyazma karton cildə tutulmuş, üzünə dəri çəkilmişdir. Mütəxəssislərin qənaətinə görə, “iki mətnin müqayisəsi belə qənaətə gəlməyə imkan verir ki, Drezden və Vatikan nüsxələri biri-birindən köçürülməmişdir və hər bir nüsxənin öz arxetip mənbəyi olmuşdur”.

Dədə Qorqud boylarının orta yüzilliklərdə yazıya alınaraq “Kitabi-Dədə Qorqud” adı altında “Folklor kitabı” halına gətirilməsinin tarixi-mədəni əhəmiyyətinə dair yuxarıdakı təhlil və müqayisələrin yekunu kimi bir sıra ümumiləşdirici qənaətlərə gəlmək mümkündür:

- “Dədə Qorqud” boyları əski çağlara məxsus türk-oğuz epik ənənəsinin ən unikal örnəkləri olduğu üçün bu mətnlərin yazıya alınması sözü gedən mənəvi sərvətin orta əsrlərdə ozan sənəti ilə birlikdə yoxa çıxıb qeyb olmasının qarşısını almışdır.

- “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazma-kitabını hazırlayan kitabçı peşəkar folklorçu kimi hərəkət edərək əvvəlcə ozanların repertuarından oğuznamələri toplamış, sonra isə əldə etdiyi toplama materiallarını sistemə salaraq tərtib etmişdir. Bu baxımdan, hələlik əldə olmayan ilkin – əsas əlyazmanı hazırlayan çəxs əlyazmaçı-katib olmaqdan əlavə, həm də folklor toplayıcısı və tərtibçidir. O, kitab tərtibi işinin peşəkar bilicisidir.

- Üzüköçürmə – çoxaldılma yolu ilə türk-islam mədəniyyəti çəvrəsində geniş yayılmış bu “Folklor kitabı” oğuz dastançılıq ənənəsinin – oğuznamələrin tanınması, təbliği sahəsində böyük tarixi-mədəni rol oynamışdır. Oğuz-ozan dastançılığının türk-islam və Şərq çəvrəsindən uzaqlarda - Avropa, Amerika və başqa ərazilərdə tanınması da, əsasən, bu əlyazma-kitab vasitəsi ilə gerçəkləşdirilmişdir.

- “Kitabi-Dədə Qorqud” təkcə məzmun-mahiyyətinə görə yox, həm də poliqrafik əlamətlər baxımından orta çağ türk kitab mədəniyyətini əks etdirən ən mükəmməl əlyazma-kitablardan biridir.

- “Azərbaycan folklor nəşrləri”nin orta çağ mərhələsində əsas təmsilçisi statusunu daşıyan “Kitabi-Dədə Qorqud” həm yazıya almış epos, həm də əlyazma-kitab kimi türk, o cümlədən də Azərbaycan folklor-etnoqrafiya mədəniyyətinə məxsus əsas xəlqi-qövmi bilikləri özündə cəmləşdirir. Burada etnogeneologiya, etnopsixologiya, oğuz tayfa-törə adət və ənənələri, qədim türk savaş sənəti və fəthat düşüncəsi, türklərin ailə və cəmiyyət daxilindəki hərəkət-davranış etiketləri, islam öncəsinə məxsus mifoloji baxışları, ilkin-ibtidai dünyaduyumundan inanışları və s. bu kimi ən müxtəlif milli-mənəvi dəyərləri yazı-kitab yaddaşı, “Folklor kitabı” vasitəsi ilə qorunmaqdadır.

- Yazıya alındıqdan sonra “Folklor həyatı”ndan daha çox “ədəbiyyat həyatı” yaşayan “Kitabi-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud”un bu sahədəki missiyası onu türk ədəbiyyatlarının babası ucalığına qaldırır. Böyük elm adamı Fuad Köprülüzadənin: “Bütün türk ədəbiyyatını tərəzinin bir gözünə, “Dədə Qorqud”u o biri gözünə qoysaq, yenə də “Dədə Qorqud” tərəfi ağır basar” – elmi dəyərləndirməsi bu baxımdan qeyri-adi olduğu qədər də dəqiq və yerindədir.

- Oğuzların Azərbaycan coğrafiyasına, oğuznamələrin isə Azərbaycan türkcəsinə bağlılığı bu əlyazma kitabla birbaşa təsdiqlənir. Bu mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” həm tarixdir, həm də tarixi sənəddir.

- Qədim oğuzcadan bugünkü Azərbaycan türkcəsinə ozan oğuznaməçiliyindən aşiq dastançılığına, ibtidai tayfa düşüncəsindən müasir milli məfkurəyə gələn mürəkkəb və zəngin tarixi təkamül yolunun əsas hərəkətverici mənbələri sırasında bu “Folklor kitabı”nın müstəsna yeri vardır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un orta əsrlərdən sonra əlyazma-kitab şəklində dünyanın müxtəlif kitabxana və arxivlərində qərinələr boyu susqun həyat keçirməsi – elm və mədəniyyət aləminin bu misilsiz mənəvi sərvətdən aralı düşüb xəbərdar olmaması onun bir “Folklor kitabı” kimi də uzun bir zaman ərzində dövrüydən çıxması ilə nəticələnmişdir. Orta əsrlərdən sonra on doqquzuncu yüzilliyə qədər elm və mədəniyyət adamlarının, xüsusən də türkoloq, folklorşünas və mətnşünasların bu möhtəşəm abidəyə demək olar ki, heç bir münasibəti hiss olunmur. Alman şərqşünası Fridrix Ditsin XIX əsrdə və onun italyan məsləkdaşı Ettore Rossinin XX əsrin ortalarında Avropanın məşhur Drezden və Vatikan kitabxanalarından “Kitabi – Dədə Qorqud”un iki müxtəlif əlyazma nüsxəsini tapıb elm aləminə tanıtməsindən sonra möhtəşəm oğuz eposunun ikinci həyatı başlanmışdır. XX əsrin əvvəllərində - 1946-cı ildə Türkiyədə Kilisli müəllim RUFƏTİN Daşbasma üsullu ilkin nəşrindən start götürən çoxsaylı nəşrlər silsiləsinin gerçəkləşməsində Türkiyədə Orxan Şaiq Gökyay, Məhərrəm Erkin, Azərbaycanda Həmid Araslı, Şamil Cəmşidov, Samət Əlizadə, Fərhad Zeynalov, İranda Məhəmmədəli Fərzanə, Rusiyada Vladimir Bartold, Almaniyada Əhməd Hans Şmide və başqa görkəmli türkoloqlar əsl fədakarlıq nümunəsi göstərmiş və qorqudşünas mütəxəssislər kimi bütün dünyada tanınmışlar.

Doğma oğuz vətəninə – Azərbaycanda “Kitabi-Dədə Qorqud”un tanınması işinə ötən əsrin iyirminci illərində gənc və istedadlı folklorşünas Əmin Abid özünün çox dəyərli tədqiqatı ilə başlasa da, az sonra otuzuncu illərin məlum repressiya fəlakəti onun bu istiqamətdəki elmi fəaliyyətini yarımcıq qoymuşdur. Otuzuncu illərin sonlarında Həmid Araslı eposu Bakıda ilk dəfə nəşr etdirməyə müvəffəq olmuşdur. Ədəbi-mədəni çevrələrdə, elmi dairələrdə böyük rəqabətlə qarşılaşan bu nəşrə geniş oxucu auditoriyası tərəfindən də dərin maraq göstərilir. Dastanın ayrı-ayrı boyları orta və ali məktəblərdə tədris edilməyə başlanır. Qırxıncı illərin əvvəllərində bir sıra boylar əsasında Mehdi Hüseyn və Mikayıl Rzaquluzadənin yazdığı hekayələr, Əbdülzəl Dəmirçizadənin qələmə aldığı yığcam dram əsərləri də eposun təbliğində xeyli rol oynayır. Lakin üstündən bir müddət keçdikdən sonra bu nəşr siyasi səviyyədə öz “qiymətini” almışdır. Əsərin türk xalqlarının, o cümlədən də Azərbaycan türklərinin milli-tarixi duyğularını oyada biləcəyindən qorxuya düşən Moskvanın partiya-siyasi dairələri onun nəşr, tədqiq və təbliğini qadağan etmək barədə göstəriş vermiş, Azərbaycan Kommunist Partiyasının Mərkəzi Komitəsi isə bu göstərişə uyğun olaraq yasaqlayıcı sərt qərar çıxartmışdır. 1951-ci ildə Azərbaycan Kommunist Partiyasının XVIII qurultayında Mərkəzi Komitənin birinci katibi Mircəfər Bağirov “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu haqqında repressiv səciyyəyə malik olan sərt bir ultimatum səsləndirdi: “Azərbaycana qatil və soyğunçu kimi gəlmiş oğuz köçəri tayfalarını idarə edən yuxarı təbəqələrin tərifi nə həsr edilən, qardaş gürcü və erməni xalqına qarşı yönəldilən bu kitabın nəşri Azərbaycan Elmlər Akademiyasının kobud səhvidir”. Bu ağır ittihamdan sonra mətbuatda eposa qarşı bir-birinin ardınca kəskin hücumlar təşkil edildi. Stalin – Bağirov rejiminin repressiyaya məruz qoyduğu “Dədə Qorqud” dastanları onların başçılıq etdikləri despotik hakimiyyət çökdükdən bir qədər sonra 1957-ci ildə yenidən bəraət aldı. Azərbaycan filoloji fikrində nüfuz sahibi olan Məmməd Arif, Əbdülzəl Dəmirçizadə və Məmmədhüseyn Təhmasibin birgə imzası ilə çap olunmuş bu məqalədə eposun tarixi-mədəni dəyəri və bəşəri-humanist mahiyyəti barədə elmi arqumentə əsaslanan tutarlı təhlil və açıqlamalar verilmişdir. Ölkədə gedən siyasi-mədəni mülayımlaşma “Kitabi-Dədə Qorqud”a bir də oxucularla görüşmək fürsəti verdi: 1962-ci ildə akademik Həmid Araslı eposu mətnşünaslıq baxımından bir qədər də təkmilləşdirərək yenidən nəşr etdirdi. Doğrudur, Dədə Qorqud mövzusu repressiya yasağından çıxmışdı, ancaq onun gerçək tarixi-milliy dəyərini açıqlamağa elə də imkan verilmirdi. Bu istiqamətdə yeni nəfəs yetmişinci illərdən – Heydər Əliyevin Azərbaycanda siyasi rəhbərliyin başına gəlişindən sonra duyulmağa başlandı. Həmid Araslı, Əbdülzəl Dəmirçizadə, Məmmədhüseyn Təhmasib, Şamil Cəmşidov, Fərhad Zeynalov, Süleyman Əliyev, Mirəli Seyidov, Elməddin Əlibəyzadə, Samət Əlizadə, Kamil

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Vəliyev, Bəhlul Abdulla, Kamal Abdulla və başqa tanınmış alimlər eposun dil, folklor, etnoqrafiya, tarix və milli mədəniyyətlə əlaqədar elmi əhəmiyyətini açıqlayan silsilə məqalələr və konseptual monoqrafiyalar nəşr etdirdilər. Əlyazma kitabın paleoqrafik və tekstoloji tədqiqi də diqqət önünə çəkildi. Akademik H.Araslının davamçıları olan Şamil Cəmsidov, Fərhad Zeynalov, Samət Əlizadə kimi istedadlı mətnşünaslar bu sahədə də dəyərli uğurlar qazandılar. Bütün bu çalışmaları uğurlu yekunu kimi Türkiyə və Azərbaycan alimlərinin birgə iştirakı ilə 1978-ci ildə Bakıda Beynəlxalq Dədə Qorqud Kollokviumu keçirildi. Belə bir mötəbər tədbirin Bakıda keçirilməsi Azərbaycan qorqudşünaslığının inkişaf səviyyəsinin Beynəlxalq miqyasdakı döləyi etirafı idi. Yazıçı Anarın ssenarisi əsasında çəkilmiş “Dədə Qorqud” filmi də Azərbaycanda qorqudçuluq düşüncəsinin güclənməsinə təkan vermişdi. Oğuz-türk tarixi-millə kimliyinin və mənəvi dəyərlərinin xalq arasına yayılıb populyarlaşmasında bu filmin həmin dövrdə müstəsna rol oynadığını ayrıca qeyd etmək lazım gəlir.

Səksəninci illərdə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu ayrıca kitab halında bir neçə dəfə yüksək tirajla nəşr olundu. Eposun tədqiqinə maraq o qədər güclənmişdi ki, bu dövəndə humanitar elmlər sahəsində qorqudşünaslığın ən güclü elmi istiqamətə çevrildiyini çəkinmədən söyləmək olar. Milli özünüdərk, tarixi yaddaşın bərpası, soykökə, genetik köklərə qayıdış, ana dilinə sevgi, ana yurda- vətən torpağına sayğı və məhəbbət, istiqlal düşüncəsi və s. bu kimi xüsusi əhəmiyyətə malik olan vacib məsələlərin həərəkətlənməsində “Dədə Qorqud”la bağlı geniş miqyas almış tədqiq və təbliğat işi çox böyük rol oynayırdı. Yenidən dövriyyəyə qayıtmış “Folklor kitabı” təkə elmi-mədəni sferada deyil, milli-mənəvi varlığın bütün sahə və istiqamətlərində milli oyanış, özünəqayıdış, azadlıq duyğularını yerindən oynatmışdı.

Müstəqillik qazanmış Azərbaycan Respublikası ilk addımlarını atıb ayaq üstündə möhkəmlənməyə başladığı zaman bu yolun əsas mənəvi istiqamətləndirici və təkanvericilərindən biri kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”un yubileyini qeyd etməyi qərarlaşdırdı. 1997-ci ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti möhtərəm Heydər Əliyev cənabları “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun 1300 illiyinin qeyd olunması barədə tarixi sərəncam imzaladı: “Azərbaycan xalqının mühüm tarix və mədəniyyət qaynaqlarından biri olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının yaranmasından 1300 il keçir. Oğuz türklərinin tarixini əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” yüksək bəşəri ideyalar tərənnümçüsü kimi dünya xalqlarının mənəvi sərvətlər xəzinəsinə daxil olmuşdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dünya mədəniyyəti və ədəbiyyatı tarixində xüsusi yer tutduğunu, onun yubileyinin Azərbaycan xalqının, bütün türk xalqlarının qədim zəngin mədəniyyətinin təbliğinə xidmət edən beynəlxalq səciyyəli hadisə olduğunu nəzərə alaraq, Azərbaycan xalqının bu möhtəşəm epik əsərinin 1300 illik yubileyinin layiqincə hazırlanması və keçirilməsi məqsədi ilə qərara alıram...”.

Beləliklə, Azərbaycanda “Kitabi-Dədə Qorqud”a dövlət səviyyəsində ikinci dəfə münasibət ifadə edildi. Birinci münasibət 1951-ci ildə – Azərbaycan Kommunist Partiyasının XVIII qurultayının qərarı səviyyəsində ifadə olunmuş və xalqımızın bu möhtəşəm eposu “pantürkist”, “panislamist”, “xalqlar dostluğuna zərbə vuran” zərərli bir əsər kimi repressiv şəkildə yasaqlanmışdı. 1997-ci ildə Müstəqil Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin imzaladığı fərmanla öz ifadəsinin tapan dövlət səviyyəli növbəti münasibətdə isə “Dədə Qorqud” dastanlarının milli-mənəvi dəyəri, dünya mədəniyyəti tarixindəki yüksək mövqeyi qürur və ehtiram dolu sözlərlə ucaldılır. Məhz dövlət səviyyəsindəki bu uzaqgörən dəyərləndirmə və tarixi münasibətdən sonra “Kitabi-Dədə Qorqud”un nəşri, tədqiq və təbliği sahəsində sistemli və irimiqyaslı tədbirlər həyata keçirildi. Əlyazma-kitabın yeni tekstoloji tərtibat əsasında transliterasiya-nəşri, iki cilddən ibarət “Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası”, onlarca monoqrafiya, yüzlərlə məqalə, elmi məcmuələr, kütləvi informasiya vasitələrinin təbliğ xarakterli yazıları, televiziya və radioda hazırlanmış silsilə vermişlər, telefilmlər, kitab və rəsm sərəgiləri yubileyə bağlı həyata keçirilən işin miqyas və keyfiyyətindən xəbər verir. Vaxtilə əlyazmaçı-katibin ozanların repertuarından toplayıb yazıya aldığı bir nüsxəlik əlyazma “Folklor kitabı” bu gün on minlərlə nüsxə halında əldən-ələ gəzməkdədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” və onunla ilgili nəşrlər bütöv bir Dədə Qorqud kitabxanası yaratmışdır desək, zənnimizcə, heç də yanılmırıq.

1300 ildən sonra Bakıda keçirilən Beynəlxalq səviyyəli yubiley tədbirinin simasında Dədə Qorqud Azərbaycan xalqının qədərbilən sevgi və sayqısı sayəsində bir daha özünü-sözünü dünya xalqlarına tanıdı bildi.

“Kitabi- Dədə Qorqud”u “milli varlığımızın mötəbər qaynağı” və xalqımızın “ana kitabı” adlandıran ümummilli liderimiz Heydər Əliyev onun tarixi-mədəni mahiyyətini və bugününümüz, sabahımız üçün gərəkliliyini dahiyənə uzaqgörənliklə müəyyənləşdirmişdir: “Bizim zəngin tariximiz, qədim mədəniyyə-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

timiz və milli-mənəvi dəyərlərimiz “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda öz əksini tapmışdır. Bu epos bizim ümumi sərvətimizdir və hər bir azərbaycanlı onunla haqlı olaraq fəxr edə bilər. Dastanın məzmununu, mənasını, onun hər bir kəlməsini hər bir azərbaycanlı məktəbdən başlayaraq bilməlidir. Bu, bizim ana kitabımızdır və gənclik bu kitabı nə qədər dərinlən bilsə, millətini, xalqını, vətəni, müstəqil Azərbaycanı bir o qədər çox sevəcəkdir”. Doğrudan da “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu milli kimlik şüuru aşılayan, azadlıq, müstəqillik düşüncəsini mökəmləndirən, türkün-oğuzun özünə-sözünə inam oyadan bir mənəviyyat ocağıdır. Bu baxımdan da o, təkcə yüzilliklərin dərinliklərinə bağlı xəlqi-qövmi biliyi ensiklopedik tutumda əks etdirən bənzərsiz “Folklor kitabı” yox, həm də türk dünyasının tarix, siyasət, elm, mədəniyyət kitabıdır. Elə bir kitab ki, içərisinə yüzlərlə kitabın elmi, mədəni və mənəvi gücünü, enerjisini toplaya bilmişdir. Uzaqlardan – tarixin dərinliklərindən baş alıb gələn və yenə də uzaqlara – gələcəyə hədəflənən “Kitabi-Dədə Qorqud” öz tarixi-milləti missiyasını bu gün ləyaqətlə davam etdirməkdədir.

QAYNAQLAR

1. Araslı N. “Dədə Qorqud” kitabı Həmid Araslı tədqiqatında: “Dədə Qorqud” dünyası. Məqalələr məcmuəsi, Bakı, Öndər, 2004, s.125-132.
2. Cəfərov N. Eposdan kitaba. Bakı, Maarif, 1990
3. “Dədə Qorqud kitabı”. Ensiklopedik lüğət “Öndər” nəş. 2004
4. Qorqud ədəbiyyatı. “Öndər” nəş. 2004
5. Dədə Qorqud dünyası. “Öndər” nəş. 2004
6. Qasımlı M. Ozan-aşiq sənəti, Bakı, Uğur, 2007
7. Mümtaz S. Azərbaycan ədəbiyyatının qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983
8. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı, II c., Bakı, Turan, 2004

Gulshan Aliyeva-Kangarli

THE ROLE OF THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” IN THE FORMATION OF THE MULTICULTURAL SOCIETY

Summary

The epos “The Book of Dede Gorgud” is the morality centre tanning the national personality consciousness, strengthen freedom, independence thinking, awaking the belief of Turk-Oghuz in itself. That is why it is not the “Folklore book” representing the encyclopedic knowledge connecting with the deepness of the hundreds of years, it is also the book of history, policy, science, culture of Turkish world. It is such a book that it has collected the science, cultural and spiritual power, energy of hundreds of books in itself.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, the national personality, the multicultural society, independence thinking

Гульшан Алиева-Кенгерли

РОЛЬ ЭПОСА «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» В ФОРМИРОВАНИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Резюме

Эпос «Книга моего Деда Коркута» является очагом духовности, который прививает чувства национальной идентичности, усиливает мышление свободы, независимости, чувство веры в слово тюрка-огуза. В этом смысле, эпос «Книга моего Деда Коркута» является не только «Фольклорной книгой» отражающей народные знания столетий в энциклопедическом аспекте, но и книгой истории, политики, науки и духовности. Такой книгой, которая воплотила в себе энергию, духовную и культурную силу свыше ста книг.

Ключевые слова: «Книга моего деда Коркута», национальная идентичность, мультикультуральное общество, мышление независимости

Günel Xəlilova
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: lit.gun@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANININ MÜQƏDDİMƏSİNDƏ ESXATOLOJİ GÖRÜŞLƏRİN ƏKSİ

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının müqəddiməsinin başlanğıc və sonunun dövrəvi zaman konsepsiyasına uyğunluğu verilmiş. Burada həm əski türk mifologiyası, həm də islam dini ilə bağlı esxatoloji görüşlər təhlil edilmişdir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, dastan, esxatologiya, axır zaman, Nuh, Oğuz

Giriş

Xalqımızın qəhrəmanlıq salnaməsi sayılan “Kitabi-dədə Qorqud” dastanının ümumilikdə başlanğıc və sonu, boyların ayrılıqda başlanğıc və sonunun tədqiqata cəlb olunması, bu anlayışların mifoloji qatının açılması dastan strukturunun mifoloji mətn kimi təhlilində olduqca böyük əhəmiyyətə malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı tarixi salnamə olmaqla yanaşı, həm də xalqımızın ən qədim mifoloji görüşlərini əks etdirir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı müqəddimə və on iki boydan ibarətdir. Boyların sayı mübahisəli məsələlərdən biridir. “Qorqudşünaslıqda belə bir fikir var ki, bu gün bizə məlum olan on iki boy mövcud olmuşlardan ancaq bir qismidir (8, 10). Bəzi tədqiqatçıların fikrincə, isə “Kitabi-Dədə Qorqud”un on iki boydan ibarət olması bir təsadüf deyil, oğuz mifinin 12-lik say arxetipini əks etdirir (13, 291). Türk mifoloji-riyazi dünyagörüşündə və say sistemində 10-luq və 12-lik say sisteminin yaranmasının əsas mifoloji kökləri yaradılış və təqvim mifləri ilə bağlıdır (12, 72). Təqvim miflərində isə 12 bir ildə mövcud ayların sayını göstərir.

Digər tərəfdən, “Oğuz kağan” dastanında Oğuzun iki qadının hərəsindən üç oğlu, oğlanlarının hərəsindən dörd nəvəsi vardır. Nəvələrinin ümumi sayı 24 – səmavi qadından 12, yer qadından 12-dir. Boyların sayının on iki olması ilkin əcdad haqqında mifdə Oğuz kağanın bir qadından olan nəvələrinin sayını işarələyə bilər. Məsələyə bu aspektdən yanaşsaq, yazıya alınmayan başqa boyların mövcudluğu şübhə doğurmur. Ola bilsin ki, bu boyların sayı da 12-ə bərabər olsun.

1. 1. Müqəddimənin I hissəsi

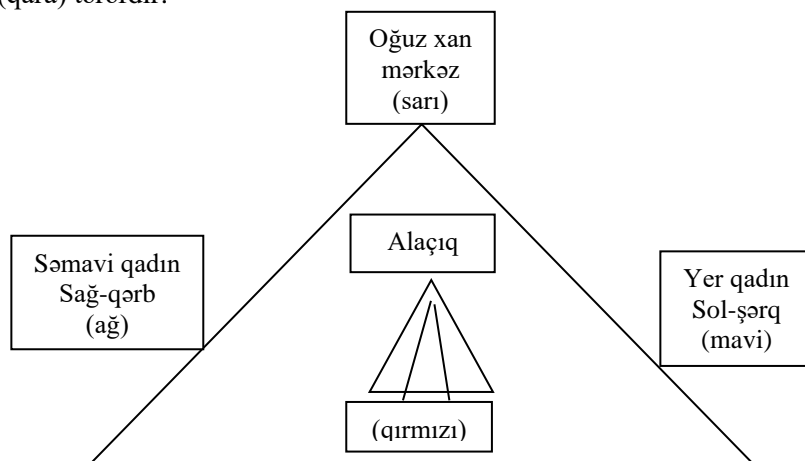
Müqəddimə “Bismillahir-Rəhman İr-Rəhim və bihi nəstəin” ifadəsi ilə başlayır. Göründüyü kimi, islam dinində bütün surələr bu ifadə ilə başlayır: “Rəhman və Rəhim Allahın adıyla” (9). Bundan sonra **“Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud Ata derlər, bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olurdu. Qayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq-taala anın könlünə ilham edərdi”** (8, 19). Burada ilk əvvəl hadisələrin baş verdiyi zaman, sonra isə Qorqud atanın şəxsiyyətinin təsdiqi öz əksini tapır. Maraqlıdır ki, boyların əksəriyyəti bu formulla başlayır: **“Bir gün Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrusı, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın güyəgisi, qalın Oğuzun dövləti, qalmış yiğit arxası Salur Qazan yerindən durmuşdı”** (8, 37), **“Bir gün Qamğan oğlu xan Bayandır yerindən durmuşdı”** (8, 24) və s. İki boyun əvvəlində Salur Qazan (8, 37;78), iki dəfə zamanın təsdiqi ilə bərabər Bayandır xan haqqında təyinlər verilir (8, 24; 52), iki dəfə zamanın təsdiqi verilmədən Bayandır xanla bağlı informasiya verilir (8, 119; 135), üç yerdə tamam başqa oğuz qəhrəmanlarının adı çəkilir: “Oğuz zamanında Uşun qoca deyərlər, bir kişi vardı” (8, 145). “Məgər xanım, bir gün Oğuz otururkən üstinə yağı gəldi” (8, 125), “Oğuz zamanında Qanlı qoca deyərlərdi, bir gürbüz ər vardı “ (8, 104), “Məgər xanım, Oğuzda Duxa oğlu Dəli Domrul deyərlərdi, bir ər vardı” (8, 95). Maraqlıdır ki, bu üç boyun üçünün də başlanğıcında Bayandır və ya Qazan xanın adı çəkilməsə də “Oğuz” sözü mütləq işlənir. Oğuz – türk mifoloji sistemində ilkin əcdad, mədəni qəhrəmandır. “Mədəni ənənə onu dövlətin, hərbi quruluşun yaradıcısı kimi təqdim edir” (4, 285). Dastanda verilən Bayandır, Qazan xan Oğuzun paradiqmalarıdır.

Belə ki, boyların başlanğıcının müəyyən formul şəklində olması, bu formulun bir neçə dəfə təkrarlanması kosmoqonik aktın təsvir edilməsinə bənzəyir. (Bizdə günəşin hər səhər açılması təəssüratını yaratdı.) Bayandır və Qazan xan Oğuzun Yer qadından olan Göy və Dağ xanın oğullarıdır. Boyların

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

başlanğıcının bu cür verilməsi kosmik informasiya daşıyır. “KDQ-də əksər boylarda bütün süjet (funktional dinamika) Bayandır xanın, yaxud Qazan xanın məclisindən başlanır və məclislə (toyla) başa çatır. Həmin məclis oğuz kosmosunun bütün sosial, siyasi, sakral və sekulyar nizamının Oğuz xandan başlanan məkan düzümüdür” (13, 294).

B. Abdulla uyğur yazılı abidələrinə istinad edərək istiqamət, səmtlərin rəng simvolikasını açıqlayır. Oğuz kağan və onun ailəsinin oturmasını 5 rəngin səmt işarəsinə uyğun olaraq qeyd edir ki, Oğuz xan özü mərkəzdə (sarı), Səməvi qadın sağda (ağ) əyləşir. Alaçıqın qapısı cənuba (qırmızı) açılır, arxası şimala (qara) tərəfdir.



Oğuz xanın oturduğu yer sarı rənglə işarələnirsə, demək, bizim intuisiyamız bizi yanıltmamışdır. Bu bir daha onu günəşlə bağlayır. Dastanın özündə də Oğuz xanın möcüzəli şəkildə göydən enən şüa ilə doğulması verilir: “Yine günlərdən bir gün Ay Kağanın gözü parladi. Doğum ağrıları başladı və bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuğun yüzü gök; ağzı atəş (gibi) kızıl; gözleri elâ; saçları və kaşları kara idi. Perilərdən daha güzeldi” (2).

Oğuz öz görünüşü ilə göy oğlunun atributlarını daşıyır (4, 285). Onun göy oğlu olması, ağzının atəş kimi qızıl olması onun günəşi simvolizə etməsinə işarədir. Belə ki, B.Ögəlin qeyd etdiyi kimi, türklərdə müqəddəs olan ən önəmli şey, göydən sonra dünyamızı isidən günəş idi. N.Qurbanov da qeyd edir ki, “Oğuz kağan”, “Yaradılış”, “Şan qızı” və b. arxaik türk dastanlarında zaman sakraldır, hadisələr ilkin yaradılış zamanında baş verir, xaosdan kosmosa keçid təcəssüm olunur. Bütün bunlar bizə belə bir çənaətə gəlməyə əsas verir ki, həqiqətən də arxaik dastanlar, əsasən, kosmoqonik mif mətnlərindən qaynaqlanmışdır (10). Xatırlasaq ki, Bayandır xan, Qazan xan Oğuz xanın Yer qadından dünyaya gələn oğullarından törəyən nəvələridir, onda “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının əvvəlində bu obrazların Oğuz xan sayağı qara yerlərində hündür evlər-alaçıqlar tikdirmələri, min yerdə ipək xalılar sərmələri bir növ kosmoqonik aktı yenidən təkrarlayır. Amma bu dəfə oğuz xanın yerinə Bayandır və Qazan xanın təmsalında.

Boyların başlanğıcında yuxarıda göstərilmiş formullarda işlənən saylar da çox önəmlidir. Belə ki, bu formullarda məhz 1000, 90, 80, 9 saylarından istifadə olunmuşdur. Digər maraqlı məqam ondan ibarətdir ki, dastanın boylarında verilən bu formullara dastanın müqəddimə hissəsində də rast gəlmək olar. Burada Dədə Qorqud Bayandır xan, Qazan xan kimi alaçıq qurdurmur, otaq tikdirmir. Lakin unutmaq olmaz ki, burada Dədə Qorqudun Bayat boyundan olması bildirilir. Bayat boyu Oğuz kağanın Yel qızından olan Gün xanın **oğlunun** adı ilə bağlıdır.

Müqəddimənin ikinci abzasında Qorqud atanın dilindən verilən ilk sözlər gələcək haqqındadır: **“Axır zamanda xanlıq gerü –Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya axır zaman olub qiyamət qopınca. Bu dedügi Osman nəslidür, işdə sürülüb gedə-yürür** (8, 19). Dədə Qorqudun dilindən verilən sətirlər ilk baxışdan esxatoloji mahiyyət daşıyır. Amma diqqət yetirilsə, burada Oğuz tarixinin gizli məqamları ortaya çıxır.

Burada dünyanın sonuyla, qiyamət günü və ondan sonrakı həyat haqqında təsəvvürləri əks etdirən esxatoloji görüşlər təsvir olunub. Erkən türk təsəvvürlərində zamanın dövrviliyi konsepsiyası hakim idi. Axır zaman anlayışı ərəb mənşəli olub, ayrı-ayrı türk xalqlarında “axırğı zaman”, “oxir zaman, oxirat və b. şəkillərdə işlənir (4, 21). Tədqiqatçı C. Bəydilinin fikrincə, axır zaman anlayışı zamanın bir-birinin ardınca gələn dövrlərdən və ya silsilələrdən ibarət olub sonsuzluğa qədər davam elədiyi, yəni zamanın dövrvəvi olduğu ideyasını qəbul edən dinlərdə də var. Ölüb-dirilməyə həqiqi inamın

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

kökləri bu ideyadan gəlir. Həmin inam isə türk tanrıçılığında –Göy-Tanrı dinində başlıca yer tutur (3, 15). İslam dini ilə bağlı bu təsəvvürlər sonrakı çağlara aiddir. Müqəddimənin bu hissəsində bizim üçün önəmli olan informasiya axır zamanda xanlığın Qayıya dönməsidir. A. Hacıyev göstərir ki, Oğuz elində hakimiyyəti Boz oqlar təmsil edir. Üç oqlar isə ona tabe tərəfi bildirir (1, 8). Bəs niyə Üç oqları təmsil edən Bayandır və Salur tayfalarının törəmələri hakimiyyəti təmsil edir? Bu sualın cavabı F.Rəşidəddinin “Oğuznamə” sində verilib. Qayı İnal xanın ömrünün sonuna yaxın bir oğlu olur. Dədə Qorqudun məsləhəti ilə hakimiyyət Bayandır Denkerin oğlu Erkiyə verilir. Çünki Tuman hələ balaca idi. Otuz iki-otuz beş il hakimiyyətdə olan Erkil sonda hakimiyyəti Tuman xana təhvil verir: “ Bu taxtda oturmaq mənim atamın haqqıdır... hər bir böyük və kiçik bilir ki, bu taxt bizim haqqımızdır. Bundan belə taxtda oturma, aramızdakı dostluq və birlik, düşmənçiliyə və anlaşılmazlığa çevrilməsin” (5, 47).

Dədə Qorqudun mənsub olduğu Bayat boyu eynən Qayı kimi Oğuzun Gün xandan olan oğullarının adını daşıyır. Nəzərə alsaq ki, Bayandır xan, Qazan xan Oğuzun paradiqmalarıdır, Bayat boyundan olan Qayı da, Dədə Qorqud da Oğuzun paradiqmasıdır. Bu səbəbdən də boyların başlanğıcında verilən və kosmogenik informasiya daşıyan formul (Bir gün Qamğan oğlu xan Bayandır yerindən durmuşdı...) müqəddimənin əvvəlindəki formula (Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan, Qorqud ata deyərlər bir ər qopdı...) bənzəyir.

Beləliklə, həm müqəddimə, həm də ayrılıqda boylar Oğuz xanla bağlı kosmoqonik akta işarə edir, onu təkrarlayır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da boyların öz poetik strukturu baxımından bir-birini təkrarlaması (hamısının eyni formulla başlanması, eyni funksional sxemi təcəssüm etdirməsi və eyni sonluqla qurtarması) mifin mətn vahidlərinin düzüm sxemini ortaya qoyur” (13, 192)

Müqəddimənin ikinci abzasında verilən **“Bu dedügi Osman nəslidür, işdə sürülüb gedə-yürir”** katibin dastanın zamanını öz zamanın uyğunlaşdırmasıdır. Qorqud deyiminin müdrikliyini, həqiqətə uyğunluğunu şərh etməyə çalışan katib həmin fikrə münasibət bildirməyi gərəkli sayaraq əlavə edir: “Bu dedügi Osman nəslidir, işdə sürülüb gedə-yürir”. Bəzi tədqiqatçılar bu cümlənin Dədə Qorquda məxsus olduğunu düşünsələr də, A. Hacıyev tarixi şəxsiyyət kimi Dədə Qorqudla Osmanlı imperiyası arasındakı zaman kəsiyini nəzərə alaraq, Dədə Qorqudun bu tarixi hadisəni irəlicədən söyləyə bilməsinin inandırıcı səslənmədiyini qeyd edir (1, 8).

1. 2. Müqəddimənin II hissəsi

Bundan sonra müqəddimədə Dədə Qorqudun dilindən nəsihətamiz fikirlər verilir:

“ Allah-Allah diməyincə işlər onmaz.
Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz.
Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz.
Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz.
Ölən adam dirilməz.
Çıxan can gerü gəlməz...” (8)

Əxlaq normaları, etiket qaydaları, tərbiyəvi əhəmiyyətə malik bu atalar sözlərini, nəsihətamiz məzmunlu bu deyimlərin verildiyi müqəddiməni T. Hacıyev “ustadnamə” adlandırır və dastanın bu hissəsini Dədə Qorqud başlığını doğruldan ən güclü əsaslardan biri hesab edir.

Tədqiqatçıların fikrincə, islam motivləri dastana sonradan əlavə olunub. “Müqəddimə”nin də dastan yazıya alınarkən katib tərəfindən yazıya əlavə olunmasını nəzərdə tuturlar. Çünki burada islam dini motivləri, yüzdən çox ərəb və fars sözləri və xüsusi adlar işlənir. M.H.Təhməsi “Müqəddimə”də verilən hikmətamiz aforizmləri ustadnamə adlandırır və ozanların bunları dastan başlamazdan əvvəl ifa etdiklərini söyləyir. Alimin fikrincə, katib öz işini asanlaşdırmaq üçün onların hamısını bir-birinin arxasınca düzərək kitabın əvvəlində yerləşdirmişdir. Kamal Abdulla isə ustadnaməni şifahi sözlə kitab təfəkkürü arasında keçid, mifə aparıcı yol kimi dəyərləndirir (7). Müqəddimənin nəsihətamiz nümunələr verilən hissəsi kosmik informasiyanı oxucuya ötürür. Bu kosmik informasiya ölüm, əcəl, ölümdən sonra dirilmə kimi esxatoloji anlayışları açıqlayır:

“Əcəl vədə yetməyincə kimsə ölməz.
“Ölən adam dirilməz.
“Çıxan can gerü gəlməz” (8, 19).

Daha sonra isə cəmiyyət normaları, davranış qaydaları-bir sözlə, yaşam kodeksi verilir:

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Təkəbbürlük eyləyəni tanrı sevməz.
Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz.
Yad oğulı saqlamaqla oğul olmaz” (8, 19).

Mətnin başlanğıcında dünyanın yaranması haqqında “Oğuz” kosmoqonik mifinin verilməsi, ardınca isə yaranmış cəmiyyətin əxlaq kodeksi, davranış normalarının verilməsində məntiqli ardıcılıq izlənilir.

1. 3. Müqəddimənin III hissəsi

Müqəddimənin sonunda qadın tipləri verilir və orada Nuh peyğəmbərin və onun eşşəyinin adı çəkilir: “Bin söylərsən, birisini quymaz, ərin sözünü qulağına qoymaz. Ol, Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir. Andan dəxi sizi, xanım, Allah saqlasun! Ocağınıza buncılayın övrət gəlməsün” (8, 23).

Dini rəvayətlə verilən məlumata görə, Nuhun gəmisinə axırıncı minən eşşək olur. Şeytan onun quyruğundan tutub saxlayır. Bu zaman Nuh onun gəmiyə minmək istəmədiyini düşünərək deyir: “Məlun, niyə içəri girmirsən?”. Bu zaman şeytan eşşəklə bərabər içəri girir. Nuh şeytanın gəmiyə mindiyinə etiraz etdikdə şeytan deyir: “Özün demədin ki, “Ay Məlun, niyə keçmirsən?”. Bil ki, dünyada məndən məlunu yoxdur” deyərək gəmini tərk etmir. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasında Abdulla B. Nuhun eşşəyinin xatırlanmasının iki məqamını işıqlandırılır: “Nuhun gəmisinə aldığı ən son heyvan eşşək olmuşdur və şeytan da onunla birlikdə buraya daxil olmuşdur. O.Şaiqin fikrinə görə, pis qadınlar ona görə Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslı sayılır ki, o, şeytanı özü ilə gəmiyə keçirmişdir. Bahəddin Ögəl bu mətləblə bağlı başqa bir rəvayətə əsaslanır. Nuh peyğəmbərin Ham, Sam, Yasəf adlı üç oğlu və Vəcilə adlı bir qızı var imiş. Öz adıyla tarixə düşən “Tufan”ın başlayacağını öncədən bilən Nuh gəmi qurdurmaq qərarına gəlir. O bu işi üç qonurgözə tapşırır. Əvəzində isə qızını onlara verəcəyini bildirir. Tufandan sonra qonurgözlülər ondan qızı istəyirlər. O, bir eşşək, bir at və qızını dama salır. Onlar dönüb qız olur. Nuh öz doğma qızının bunlardan hansı olduğunu müəyyənləşdirə bilmir. Sonradan xasiyyətlərindən onların kim olması məlum olur. Deməli, dastançı bu əfsanədən xəbərdar olduğundan KDQ-dəki “dörd dürlü” qadımlardan birini Nuh peyğəmbərin eşşəyindən törənmiş saymışdır” (3).

Sonuc

Nuh peyğəmbərin esxatoloji kosmik tufandan sonra insan nəslinin onunla davam etməsi, “İkinci Adəm” adlandırılmasını nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, müqəddimənin sonunda onun adının çəkilməsi təsadüfi deyil. Bu bir növ yeni bir başlanğıca işarədir. Mifik dünyagörüşündə hər bir son yeni başlanğıcdır, hər başlanğıc nəyinsə sonudur. Qapalı zaman konsepsiyasına tabe olan bu mifik görüşlər epik mətnə transformasiya olunaraq dastan yaradıcılığından yan keçməmişdir. Dastanın öz poetik strukturundan irəli gələrək dastanın müqəddiməsi mətn vahidlərinin düzüm qanunauyğunluğuna tabedir. Ona görə də həm başlanğıcı, həm də sonu kosmoqonik Oğuz mifinə işarə edir.

QAYNAQLAR

1. Asif H. (2007). “Dədə Qorqud kitabı”: oxunuşlar, açımlar. Bakı, Elm
2. Bahəddin Ö. <http://www.oguz-news.net/tur/wp-content/uploads/2014/03/oguz-kagan-destani.pdf>.
3. Bəhlul A. (2004). “Dədə Qorqud kitabı”. Ensiklopedik lüğət. Bakı, Öndər
4. Cəlal B. (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı, Elm
5. Fəzlullah R. (1992). Oğuznamə. Bakı, Azərənəşr
6. Fidan Q. (2012). Türk mifologiyasında mədəni qəhrəman problemi. Bakı, Elm və təhsil
7. Kamal A. (1999). Gizli dədə Qorqud, yaxud sirr içində sirr-2. Bakı, Elm
8. Kitabi-Dədə Qorqud. (2004). Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Öndər
9. Qurani Kərim. (1993). Bakı, Azərbaycan
10. Qurbanov N. http://www.elibrary.az/cgi/azirbis64r_ft/cgiirbis_64_ft.exe
11. Oğuz Kağan Dastanı. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10811,oguzkagandestani.pdf?0>
12. Ramil Ə. (2006). Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. Bakı
13. Seyfəddin R. (2009). Oğuz mifologiyası. Bakı, Nurlan

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gunel Khalilova

**THE REFLECTION OF THE ESCHATOLOGICAL THOUGHTS IN THE
INTRODUCTION OF THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”**

Summary

In the article the correspondence of beginning and end periodical time conception of the epos “The Book of Dede Gorgud” is given. Here the eschatological thoughts about both the ancient Turkic mythology and Islam religion have been analyzed.

Key words: Dede Gorgud, epos, eschatology, the decease period, Noah, Oghuz

Гюнель Халилова

**ОТРАЖЕНИЕ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ПРЕДИСЛОВИИ
ЭПОСА «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»**

Резюме

В статье было представлено соответствие начала и конца предисловия «Книги моего Деда Коркута» концепции циклического времени. В статье также были проанализированы эсхатологические представления связанные как с древнетюркской мифологией, а также с исламской религией.

Ключевые слова: Деде Коркут, эпос, эсхатология, конец света, Ной, Огуз

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Həcər Hüseynova
filologiya üzrə elmlər doktoru
e-mail: hacerhuseynova@mail.ru

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD”DA GENDER BƏRABƏRLİYİ MƏSƏLƏSİ

Özət

Türk xalqlarının dastan yaradıcılığı çox qədim tarixə, zəngin ənənələrə malikdir. Bu dastanlar türklərin qəhrəmanlıq və düşüncə tarixini əks etdirir. Dastanlarda tanrı və tanrılaşdırılmış insanlar gün işığı, su köpüyü və ağacdən doğulmuş insanlar, türklərin savaqları öz əksini tapır. Deməli, türk dastanları türklərin dastanlaşmış tarixidir. Türklərin yenilməz qəhrəmanlıq savaqları bu dastanların yaranmasına əsas vermişdir. Qəhrəmanlıq yolu keçməyən xalq belə dastan yarada bilməz.

Açar sözlər: epos, mənəviyyat, qadın azadlığı, sədaqət, ana məhəbbəti, mübarizə, gender bərabərliyi

Türk xalq ədəbiyyatının geniş yayılmış, iri həcmli epik janrlarından biri dastanlardır. Həmin dastanların mövzusunu mühüm, tarixi əhəmiyyət daşıyan real, həyati hadisələr təşkil edir. Elə məhz buna görə də türk xalqları dastan yaradıcılığına daha çox önəm vermiş, xalqın tarixi boyunca yetişdirdiyi görkəmli şəxsiyyətlərin həyatını, mifik təsəvvürlərini, əxlaqi normalarını, mədəniyyətini, etnoqrafiyasını əks etdirən dastanlar yaratmışlar.

Eramızın əvvəllərindən (e.ə. XII) başlayaraq, eramızın IX əsrinə qədər hakimiyyətdə olan sak, hun, göytürk, uyğur imperatorları dövründə gözəl dastan nümunələri yaradılmışdır. “Alp ər Tonqa”, “Şu”, “Hun Oğuz”, “Göytürk”, “Doqquz oğuz”, “On uyğur” və digər dastanlar bu qəbildəndir.

Lakin, türk xalqlarının ədəbiyyat tarixində səsi uzaq əsrlərdən gələn, gur işığı ilə tarixləri yarım keçən, yenilməz, möhtəşəm bir dastan da var: “Dədə Qorqud kitabı”. Bu və digər adlarla yaddaşlarımıza həkk olunmuş qədim oğuz dastanları türk xalqlarının yaratdığı milli mədəniyyətin ən zəngin, ən ulu qaynaqlarından biridir. Bu tükənməz xəzinənin koloritli, pak və tərəvətli sətirələrindən oğuz igidlərinin hay-harayını, döyüşən qılınclarının sədalarını, axan suların şırıltısını, şahə qalxan atların nallarının səsinə aydın eşidirik. Oğuzların bədii zövqünü, adət-ənənəsini, inam və etiqadlarını, sosial tarixini, yaşadıkları arealı, advermə ənənələrini və s. öyrənmək üçün əvəzolunmaz bir tarixi salnamədir.

Dastanın “Müqəddimə” hissəsində, əsas etibarilə, Dədə Qorqud haqqında məlumat alırıq. Onun dilindən verilmiş atalar sözləri, müdrik xalq ifadələri- aforizmlər dastanın ayrı-ayrı boyları ilə səsləşir. Həmin boyların epigrafi kimi seçilmişdir. Məsələn; Allah-Allah deməyincə işlər olmaz – atalar sözü dastanın “Duxa Qoca oğlu Bamsı Beyrək boyu” ilə, “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu ilə əlaqələndirmək mümkündür. Adı çəkilən boyların qəhrəmanları Dəli Dömrül və Dəli Qarcar tanrının birliyini qəbul edir, ona yalvarır, ondan kömək istəyirlər. Uca tanrı onların yalvarışlarını eşidib bu insanlara yardım edir. Onların arzularının həyata keçməsi ilə girişdə verilmiş atalar sözü reallaşmış olur. Atalar sözü birbaşa qeyd etdiyimiz mətnlərlə bağlanır, onların real nəticəsi kimi görünür (5. 28).

Bu da o deməkdir ki, “Müqəddimə” də verilən atalar sözləri təsadüfən seçilməmiş, məqsədli şəkildə ən azı “Müqəddimə”sini oxuyan oxucunu maraqlandırmaq məqsədilə, gənc nəslə vətənpərvərlik, etnik kökünə sədaqət istiqamətində tərbiyə etmək məqsədilə seçilmişdir.

Türk xalqlarının qədim, möhtəşəm yazılı abidəsi “Dədə Qorqud kitabı” mənsub olduğu xalqın həyatının bütün sferalarını: tarixini, mədəniyyətini, inam və etiqadlarını, ədəbiyyatını, musiqisini, etnoqrafiyasını, təhsilini, tərbiyəsini, təsərrüfatını və digər sahələrini olduqca dəqiqliklə, təbii şəkildə əks etdirir.

Təsadüfi deyil ki, məhz Ümummillə liderimiz Heydər Əliyevin ötən əsrin 70-ci illərinin əvvəllərindən başlayaraq xalqımızın milli-mənəvi dəyərlərinin qorunması, tariximizin düzgün istiqamətdə öyrənilməsi, ictimai-siyasi həyatda ana dilimizin rolunun artırılması, xalqın azadlıq istəyinin təcəssümü kimi ortaya çıxan ədəbi-bədii nümunələrin hücumlardan qorunması istiqamətində apardığı məqsədyönlü siyasət cəmiyyətdə milli ruhun oyanışına təkan verdi. “Dədə Qorqud kitabı” uzun illər sovet şovinizmi tərəfindən mürtəcə abidə adlandırılaraq qadağan edilsə də, xalqın ürəində daim yaşamış, milli-mənəvi dəyərini itirməmişdir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dastan kifayət qədər tədqiq edilsə də, 1300 illiyi dünya miqyasında YUNESKO xəttilə qeyd edilsə də, yenidən aparılan hər bir tədqiqat əsərində yenə də bir yenilik, bir tapıntı qeyd olunur. Demək olar ki, bundan sonra da 100 illər keçəcək, yeni- yeni araşdırmalar meydana qoyulacaq, lakin türklərin yaratdığı bu mükəmməl dastanın tədqiqi bitib- tükənməyəcək.

Türk xalqlarının dastan yaradıcılığı yalnız “Dədə Qorqud”la bitmir. Onların həm islamiyyətdən öncə, həm də islamiyyətdən sonra yaratdıqları dastanlar elm aləminə məlumdur. Bunlardan ən dəyərliləri “Çingiznamə”, “Satuq Buğra xan”, “Manas” və “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanıdır.

Oğuz türkləri dünyanın ən qədim, həm də çox zəngin maddi və mənəvi mədəniyyət nümunələrini yaratmışlar. Mənəvi mədəniyyət dedikdə hər hansı bir xalqın milli-mənəvi dəyərləri nəzərdə tutulur. Milli dəyərləri şərtləndirən amillərdən biri də məhz adət-ənənələrdir. Oğuz cəmiyyətində hər şey adət-ənənə ilə tənzim olunurdu. Adət-ənənələr oğuzların məişətində kök salmış mənəviyyat aktıdır. Oğuz cəmiyyətini, qədim türklərin mədəniyyətini öyrəndikcə, müasir dünya ilə müqayisə etdikcə biz bu insanların olduqca sivil, mədəni bir cəmiyyət yaratdıqlarının şahidi oluruq. Həmin cəmiyyətin isə öz qayda-qanunları olmuşdur. Dastanda təbliğ edilən ən mühüm cəhətlər vətənpərvərlik, qəhrəmanlıq, torpağa sevgi, təsərrüfatçılıq, kollektivçilik, böyüklərə, ağsaqqala hörmət, qadına ehtiram, məhəbbət, ailə dəyərləri, sevgidə sədaqət, qadınlarla kişilərin hüquq bərabərliyi və digər məsələlərdir. Bütün bunları nəzərə alaraq “Dədə Qorqud kitabı”nı türk xalqlarının “Həyat Akademiyası” adlandırmaq çox doğru olar.

Deməli, “Dədə Qorqud kitabı” türk xalqlarının həyatının bütün sahələrini incəliklə əks etdirir. Bizim məqsədimiz bu yazıda dastanda qadına münasibət məsələsi, müasir dünyanı kökündən sil-kələyən gender bərabərliyi problemdir.

Məlumdur ki, müasir dünyada gender bərabərliyi qanunlarla təmin edilməkdədir. Qanunun əsas məqsədi, mahiyyəti cinsi mənsubiyyətə görə ayrı-seçkilik salınmadan kişilərə və qadınlara ictimai həyatın siyasi, iqtisadi, mədəni və digər sahələrində bərabər imkanlar yaratmaqdan ibarətdir.

Bəs, görək “Kitabda” bu məsələlər necə əks olunmuşdur. Türk dastanlarında isə bu cür məsələlər “kişi sözü” ilə tənzimlənmişdir. Məlumdur ki, dastan boyu *qadın haqqı, ana haqqı Tanrı haqqına* bərabər tutulmuşdur.

Nəzərə alsaq ki, dastan, əsasən, Qafqaz ərazisində – Azərbaycanda formalaşmışdır, deyə bilirik ki, elə Azərbaycan xalqının ozan dədələrinin təfəkküründən formalaşmışdır. Qadın mənsub olduğu xalqın, vətənin, ailəsinin təhlükəsizliyini düşünür, məsuliyyət daşıyır. Elə bu cəhət dastanın bütün boy-larında təbliğ edilir. Boylarda qəhrəmanlıq, ata-anaya hörmət, məhəbbət, dostluq, birlik, səmimiyyət və fədakarlıq, ana haqqı, qadın haqqı ehtiramına layiq olan Ana xatunlar, Boyu uzun Burla Xatunlar, Banuçiçəklər, Selcan xatunlar çox doğru olaraq müqəddəsləşdirilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında qadın cəmiyyətin fəal bir üzvü, siyasəti ilə kollektivin idarə olunmasında aktiv iştirak edən bir ictimai xadim və tərbiyəçi kimi də dəyərləndirilir. Qadınlar dastanda heç də diləkləri ilə, cəsarətləri ilə ərlərindən, kişilərdən geri qalmırlar. Həmişə, hər zaman və hər yerdə övladlarına sönsüz məhəbbət, ailəyə sədaqət, ata- anaya hörmət bəsləyirlər.

Boyu uzun Burla xatunun, Ana xatunun, Banuçiçəyin, Selcan xatunun dastanda tanınmış qəhrəmanlar, fədakar qadınlar sırasında verilməsi dediklərimizi bir daha təsdiqləyir.

Dastanın iki boyunda “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu” və “Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da qadın qəhrəmanların təsvirində və hərəkətlərində oxşar cəhətlər də özünü hiss etdirir. Oğuz elinin iki qadını, xatunu – Dirsə xanın xatunu Ana xatun və eləcə də Qazan xanın xatunu Burla xatunun xasiyyətləri arasında bəzi oxşar cəhətlər də nəzərə çarpır ki, həmin cəhətlər böyüməkdə olan gənc nəslin nümayəndələri üçün örnəkdir, tərbiyə məktəbidir. Dirsə xanın xatunu ömür- gün yoldaşına dəyərli, ağıllı məsləhətlər verir. Boyun əvvəlində övladı olmadığı üçün qara çadıra yerləşdirilən Dirsə xanın qəzəbi qarşısında sarsılır. Buna baxmayaraq, heç bir yanlış addım atmadan, düşüncəli hərəkət edir. Ona analıq qəhəri gəlir, qara qıyma gözləri qan- yaşla dolur. Ərinə ləyaqətlə, tədbirlə belə bir məsləhət verir:

*Ey Dirsə xan! Mənə qəzəblənmə.
İnciyib acı sözlər söyləmə.
Yerindən qalx. Böyük bir çadır qur.
İç Oğuz və Dış Oğuz bəylərini bir yerə topla.
Ac görsən doyuzdur. Çılpaq görsən geyindir.*

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Borclunu borcdan qurtar...Allahdan arzunu dilə.

Bəlkə, bir ağzı dualının alqışı ilə Tanrı bizə bir yetkin övlad verə!...

Ərinə, ailəsinə sadiqlik, müqəddəs analıq hissi, Ana xatunun arzu-istəyi, Dirsə xanın nəzir- niyəsi Uca Tanrı tərəfindən qəbul olunur. Ana xatunun və Dirsə xanın bir övladı- oğlu olur. Bu yerdə bir cəhəti də qeyd etməliyik ki, həmin hissədə biz qədim türklərin advermə ənənəsi ilə də bağlı məlumat alırıq. Yəni yetkinlik yaşına çatan Dirsə xanın övladı bir şücaət göstərənə qədər ona ad verilməmişdir. Bir müddətdən sonra o, atasının düşməni qırx yağışa qalib gəlir. Övliya Ozan Dədə Qorqud ona buğa yıxdığına görə Buğac adı verir.

Dastanda igid oğullar dünyaya gətirən Oğuz anaları, Oğuz qadınları özlərinin mənəvi sifətləri, ismətləri ilə bir – birinə nümunədirlər, bir- birini tamamlayırlar. Ana xatunun, onun bacısı Boyu uzun Burla xatunun müdrikliyi övlad məhəbbəti xalqın adət-ənənəsinə sadiqliyi də diqqəti cəlb edir. “Qazan xanın oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da həssas ana ürəyi oğlunun başına gələnləri hiss edir. Dastanda ana fəhmi- intuitiv duyumu anaya irəlincədən hər şeyi bəyan edir. Qazan xanın geriye dönərəkən yanında oğlu Uruzu görməyən Burla xatun təlaş keçirir, üzünü cırıb, yaxasını yırtır ki, hər hansı bir türk anası üçün bu hiss çox yaxındır, təbiidir.

“Kitabi Dədə Qorqud” dastanında analar övladın yalnız tərbiyəçisi deyil, həm də qoruyucusudur. O həm də övladını ölümün pəncəsindən xilas edən şəfqətli bir təbibdir, loğmandır. Qırx bədxah namərdin təhriki ilə şikargahda ölümcül yaralanan Buğacı anası Anaxatun dağ çiçəyi və ana südü ilə müalicə edir. (Burada da ana südünün körpə üçün nə qədər həyati əhəmiyyət kəsb etməsi gələcək nəsilərə bir mesaj olaraq ötürülür). Ananın böyüklüyü əzəmətli dağlara, halal südü isə dağ çiçəyinin paklığına çevrilir. Buğacı yenidən həyata qaytarır. Bu kimi nümunələr dastanda kifayət qədərdir. Deməli, qadın övladın-onun simasında cəmiyyətin qoruyucusudur.

Qadın- ana “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının boylarında qürurla, məhəbbətlə təsvir olunur. “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Şöklü məlik tərəfindən əsir götürülmüş Boyu uzun Burla xatun ailə namusunu, qadınlıq şərəfini qorumaq üçün ən ağır işgəncələrə məruz qalır. Dastanda yazılır: *Bir yanda Şöklü Məlik keyfi kök, kafirlərlə yeyib- içib oturmuşdu. Dedi:- Bəylər, bilirsinizmi, Qazana necə heyif vurmaq lazımdır? Boyu uzun Burla xatunu gətirdək, badə paylaşın.*

Boyu uzun Burla xatun bunu eşitdi, ürəyinə-canına od düşdü. Qırx incə belli qızın içinə girib, öyüd- nəsihət verdi, dedi:

-Qazan bəyin xatunu hansınızdır?-deyə hansınıza sorsalar, qırx yerdən səs verərsiniz.

Şöklü Məliyin adamı gəldi:”Qazan xanın xatunu hansınızdır? -deyə soruşdu.Qırx yerdən səs gəldi, hansıdır, bilmədilər. Kafirə xəbər verdilər.

Bu parçada Oğuz igidləri kimi, onların qadınlarının da namuslu, qeyrətli, sədaqətli olmaları diqqətə çatdırılır.

Dastanda qadın - ana ilə bağlı ən təsirli səhnələrdən biri Qazan xanın evinin yağmalanması boyunda Qazanın anasını əsir aparan düşmənlərdən anasını tələb etməsi səhnəsidir. Qazan xan Şöklü Məliyə deyir: *-Ey Şöklü Məlik! Xəzinəmi, var-dövlətimi gətirmisən, sənin olsun. Atlarımı gətirmisən miniyin olsun. Qatar-qatar dəvələrimi gətirmisən sənin yükünü daşısın. Oğlum Uruzu gətirmisən sənın qulun olsun. Qırx incə belli qızla Burla xatunu gətirmisən, sənə əsir olsun. Qoca anamı gətirmisən. Anamı ver, savaşımadan, vuruşmadan qayıdıb gedəyim.*

Verilmiş parça –poetik nümunə hər şeydən əvvəl Oğuz cəmiyyətində, Oğuz ailəsində qadının yüksək şərəfini və analıq ülvyyətinə əks etdirməklə, xalqımızın uzun əsrlərdən keçib gələn böyük əxlaqi simasını əks etdirir. Bu, ən böyük istəkdir- insanlığın alicənablıq xasiyyətnaməsidir. Elə buna görə də “Dədə Qorqud kitabı”nda bütün boylarda oğuzlar qadını müqəddəs hesab edir, analıq şərəfi Tanrı sevgisi ilə bərabər tutulur. Bu səbəbdən də Oğuzlarda “Ana haqqı tanrı haqqı” kimi şərəfli olan və bu gün də öz dəyərini qoruyub saxlayan ata sözü yaradılmışdır.

Oğuzlarda qadın müqəddəs analıq şərəfinin daşıyıcısıdır.Yəni Dirsə xanın xatunu Ana xatun övlad hamisi, Qazan xanın xatunu Burla xatun isə analıq ismətinin, ailə qeyrətinin daşıyıcısıdır.

“Dədə Qorqud kitabı”nda qadın həm də həyat yoldaşının ürək dostudur, dərdlərinin şerikidir. Dar gündə onun arxası, köməyi, dayağıdır. Lazım gəldikdə bu qadınlar öz həyat yoldaşları üçün canlarını da verməyə qadırlar. “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda mələklər dəli Domrula ölmək istəmirsə, canının əvəzinə bir can verməklə ölümdən qurtaracağını bildirir. Ata-anasını can

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

verməyə razı sala bilməyən Dəli Domrul öz halalına üz tutur. Bunu eşidən qadın böyük məhəbbət və sədaqətlə: mənim canım sənə qurban olsun deyərək razılaşıır.

Bunu görəən Uca Allah onların sevgisini, can birliyini görəüb rəhm edir və onlara 140 il ömür bəxş edir. Səməimi ailə məhəbbəti ölümə qalib gəlir demək daha doğru olar.

Məqalənin girişində də qeyd etmişdik ki, dastanda qadınlar azaddır. Kişilərlə bərabər hüquqlara malikdir. Oğlan uşaqları kimi qızlar da körpəlikdən döyüşməyə, at minməyə, qılınc oynatmağa öyrədilirlər. Gənclər ailə quranda elə qızları seçirlər ki, onlar da at çapsın, qılınc oynatsın, alp ərlərə layiq olsunlar. Lazım gələndə düşmənin bir ucu mənim, bir ucu sənin deyərək düşmənlə savaşa bilsinlər. Bu cəhətdən “Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyu”ndakı Qanturalı və Selcan xatunun, Bamsı Beyrək və Banuçiçəyi xatırlamaq yerinə düşər.

Dastanda yalnız türklərə deyil, bütün dünya xalqlarına örnək ola biləcək bir mesajı da dünya xalqlarına çatdırmaq yerinə düşər. Belə ki, dastanın baş qəhrəmanı Qazan xanın üç ildə bir dəfə bütün var-dövlətini kasıblara, imkansızlara paylaması və hər şeyə yenidən- sıfırdan başlaması kimi bir hadisə dünyada analoqu olmayan bir xüsusiyyətdir. İnsan olan hər bir kəs bundan dərs almalı, çətin vəziyyətdə yaşayan allah bəndəsinə, milliyyətindən, dinindən asılı olmayaraq, yardım etməlidir. Budur türk təfəkkürü, budur insanlıq.

“Dədə Qorqud kitabı”nda biz çağdaş dövrün bütün problemlərini həll etmək üçün qarşımıza çıxan hər bir suala cavab tapa bilərik. Yetişməkdə olan gənc nəslin vətənpərvərlik ruhunda, milli psixologiya əsasında tərbiyə edilməsində, dövlət və ordu quruculuğu sahəsində uşaqların tərbiyəsində, dövlətin idarə edilməsində, ailə problemlərinin həlli məsələsində və s. sahələrdə doğru yolu tapmaq üçün, ulu türkün möhtəşəm tarixini, ədəbiyyatını öyrənmək üçün “Dədə Qorqud kitabı” doğrudan da əsl məktəb, əsl “akademiya”dır.

QAYNAQLAR

1. Mədət Ç. Müşfiq Ç. (1998). Dədə Qorqud dünyasına səyahətdən parçalar. Bakı.
2. Mürsəl H. (2000). Dədə Qorqud -1300. Bakı, ADPU.
3. Əzizxan T. (2006). “Kitabi-Dədə Qorqud”un obrazlı dili. Bakı, Nurlan
4. Əzizxan T. (2006). “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı, Nurlan
5. Əzizxan T. (2008). “Dədə Qorqud kitabı”nın dil möcüzəsi. Bakı, Nurlan
6. Kitabi-Dədə Qorqud. (1988). Bakı, Yazıçı.

Hejer Huseynova

GENDER EQUALITY IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT"

Summary

Turkish people are believed to be the oldest public monument in the article "The Book of Dede Korkut" of the values, especially on the issues of women in the epic and other aspects of the educational importance of the speakers. Samples taken from the story told are based on opinions. In modern times, this epic role in bringing young people, education is the role of the educational process.

Key words: epos, spirituality, women's freedom, loyalty, mother's love, war, gender equality

Хеджер Гусейнова

ГЕНДЕРСКОЕ РАВЕНСТВО В «КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУДА»

Резюме

В статье говорится о ценностях совместного письменного памятника тюркских народов «Книга Деде Коркуда». В эросе особенно отмечается отношение к женщинам, о воспитательной роли книги и т.д. Мнения основаны на образцах, взятых из этого ценного эпоса. В наше время, это бесценная книга играет важную роль в воспитании молодого поколения. Эпос имеет большой воспитательный роль в процессе образование молодого поколения.

Ключевые слова: эпос, мораль, свобода женщин, верность, материнская любовь, борьба, гендерское равенство

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Xaləddin Sofiyev

ADMİU-nun "Sosial siyasi elmlər" kafedrasının müdiri

Kulturologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA FƏLSƏFİ VƏ TEOLOJİ DİSKURLAR

Bu qədim Azərbaycan-Oğuz eposunda o qədər sirli və metafizik məzmunlu diskurslar səpələnib ki, onları araşdırmaq üçün əsl «tekstin arxeologiyası» janrında iş aparılmalıdır. Post-modernist fəlsəfə və onun bir qolu olan post-strukturalist metod şərh, kommentari alqoritmlərini kulturologiyada ön səhnəyə çıxarılandıqdan sonra bu sirləri yozub anlamaq xüsusi aktualıq qazanmış, müasir mətn kulturologiyasının dəbinə çevrilmişdir (1).

Elm köklü yeniliklərə yeni paradıqmalarla çıxır. Fəlsəfədə belə bir anlayış var, «sonsuz xırdalanmalar» (infinitezemallıq). Bu anlayışın asan izahı belədir: dünyada elə yaxın iki nöqtə yoxdur ki, aralarında üçüncü olmasın. Deməli, sonsuzluq təkə üfiqi istiqamətdə, eninə və uzununa getmir. Varlıqda sonsuzluq iki ən yaxın nöqtənin arasından da dərinliyə doğru açılır. Kommentarlər yenilikləri daha çox sonsuz xırdalıqlar istiqamətində aparır və ona görə də onu komentarlərin paradıqmalarından biri adlandırmaq olar. Buradan çıxan nəticə: biz post-modernist və ya post-strukturalist ruhda başa düşülən şərh, kommentari metodunu «Kitabi-Dədəm Qorqud» mətninə tətbiq edəndə Oğuz və daha geniş, türk mədəniyyətinin sonsuz xırdalanmalar istiqamətini tutaraq mənalar dünyasına səyahət etmiş oluruq. Əlbəttə bu istiqamətdə Azərbaycan elminin xeyli nailiyyətləri var. Akad. Kamal Abdullanın «Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud» monoqrafiyası bəlkə də post-modernist kommentarlərə uyğun gələn ilk və ən parlaq örnekdir. Azərbaycan elmində epistemoloji informasiyanı çatdırmaq üçün mətn narrasiyasının qramatikası fəndlərindən, «hiylələrindən» istifadə edən alimlərin sayı çox olmasa da hər halda az da deyil. Kamal Abdulla bu əsərinin təhkiyəsini, söyləmlərini yaza-yaza axtarmaq və fikir draması ilə üzləşmək üstündə qurur. Bu, monoqrafiyanın fəsillərinin adlarından da görünür: «Mifin gücü və Yazının gücsüzlüyü», «Mifin gücsüzlüyü Yazının gücü», «Mifin Cəzaları» (2)

Bu açıqlamadan sonra söyləməliyik ki, bizim məqaləmiz «Kitabi-Dədəm Qorqud»un deyim və ifadələrinin dərin qatlarına gedib oradan dini və fəlsəfi məlumatlar əldə etmək olacaq. Əldə etdiyimiz məlumatlar türkün mədəniyyətinin geniş diapazonda sıralanmış ayrı-ayrı məqamlarından xəbər verəcək. Bu məqamlara Allah və dünya, zərurət və qaçılmazlıq, transenden və immanent haqqında təsəvvürlər daxildir.

İndi götürək belə bir cümləni:

«Kafir deyir sən bir tanrın var, mənim yetmiş iki bütənam var» (3).

Bu deyimdə monoteizmlə (tovhidlə) politeizmin (müşriqliyin) qədim davası lapidar biçimdə yenidən peyda olur. Adı şüur çoxluğa güc və möhtəşəmliyin, birə isə azlığın və zəifliyin göstəricisi kimi baxır. Bu deyimdən aydın olur ki, Oğuzun düşmənləri olan müşriklər də bu şüurun daşıyıcıları oluban müsəlman inanclarını eyni məntiqə kəsərsiz sayırdılar: yəni bizə kömək edən yetmiş bir bütənadakı bütəldir, sizə isə «cəmi» bir tanrı arxa durur.

Bu cümlədən həm də onu sitat gətirən Oğuzların kinayəsi duyulur. Oğuzlar sanki müdrik adam mövqeyindən Şöklü Məlik və Təkurla simvolizə edilən müşriklərin infantil düşüncəsinə, dünyasına ironiya edirlər. Sanki oğuzlar kafirin bu kvazi-arqumentləri ilə məzələnilər. Tövratda Allah-təala çoxtanrıçılığı çoxpadşalığa bənzədib deyir ki, biri o tərəfə, biri bu tərəfə çəkən padşahların (feodalların) hökmüranlığı altında olan qövm necə zəif olursa, çoxtanrıçı dünya da elə zəifdir. Bu kontekstdə oğuzların kinayəsi kəmiyyət çoxluğunu güc göstəricisi sayan primitiv müşrik düşüncəsinin sadələvliyinə cavabən yaranır. Çağdaş terminlə bizə deyə bilərik ki, İslam düşüncəsi Bir olan Tanrını istənilən çoxluqdan güclü saymaqla sinergetik fikir qatına çıxmışdı. Məhz çağımızda sinergetika klassik fizikanın «stereotilərinə» qarşı çıxaraq sübut etmişdir ki, «kəpənək effekti» prinsipində xırda titrəmələr də böyük iqlim dəyişmələrinə gətirib çıxara bilər. Teologiyada bu ideya Allahın dünyaya təsiri fikrini zənginləşdirərək həmin təsirin incə və yumşaq (soft power), lakin qarşısızılmaz güc formasında mümkün olması fikrinə gətirib çıxarmışdı. Bu mənada tovhidə sinergetik məqamlar da var və «Kitabi-Dədə Qorqud»dan gətirdiyimiz diskursa necəsə bu informasiya sızmışdı.

“Dədə Qorqud” mətnlərində Allah «müsəlmanların arxası» adlandırılır (4). Burada Tanrı savaş-döyüş situasiyalarından doğan metafora ilə izah olunur. Oğuzların həyat tərzində kafir eli ilə vuruşmaq

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

mərkəzi yer tuturdu. Bu həyat tərzi də onlara Allah ideyasını mənimsəmək üçün öz metaforalarını verirdi. Çətin çarpışmalarda Oğuz arxa olan Tanrı!

Tarix boyu mədəniyyətlər Tanrını cürbəcür əlamətlərdə, terminlərdə mənimsəmişlər. Hətta belə qanunayğunluğu da söyləmək olar: aclıq, iqlim və s. səbəblərinə görə daha təkrarlanan cəmiyyətlərdə Tanrını qidaverici başlanğıc kimi düşünüb sevmişlər. Yağış qıtlığı çox olan yerdə yağış gətirmək Onun varlığının əsas sübutu, Onu sevməyin əsas arqumenti olmuşdur. «Kitabi-Dədəm Qorqud»da, əlbəttə, Allahın rəhmanlıq tipində bir çox sifətləri tanınır, məsələn, aşağıdakı deyimlər türkün lakonik dilində verilmiş tipik İslam teologiyasıdır:

Əzəldən yazmasa, qul başına gəlməz.

Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz (5)

Lakin talenin qaçılmazlığından bilinən Allahın zərurət gücünə heyranlıq ümümmüsəlman hissi olsa da, Onun arxa olması döyüş-savaş dünyasında yaşayan türklər və başqa etnoslar üçün daha əziz ilahi sifətlər idi. Bu səbəbdən də onlar hər döyüşə başlamazdan qabaq namaz qılırdılar, çünki Bəkilin oğlu Əmrah kimi Allahı öyməkdən güc alırdılar (6). Oğuz ərənləri savaşın sərt dünyasında belə mənəvi qalmaq üçün möminlik sifətini alırdılar. Qanturalı döyüşdən qabaq Məhəmməd peyğəmbərin adına salavat çevirir. Döyüşə hazırlıq mərhələsində Oğuz ərənlərinin abdest alıb namaz qılması vacib aktlardan biri idi (7)

«Kitabi-Dədə Qorqud» mətnini sirli narrativə çevirən müxtəlif diskurslar var. Onların bir xeylisi epitet xarakterli deyimlərdə gizlənilir. Məsələn, müsəlmanlaşmış Oğuz şüuru üçün peyğəmbərlə bağlı bütün hadisələr çox önəmlidir və kimisə, hansısa olayı peyğəmbərlə bağlamaq onlara xüsusi status verir. Bu səbəbdən də Dədə Qorqud haqqında rəvayətlərdə onun Peyğəmbərlə görüşü anılır. Lakin bu «uydurma»nın motivi aydındır: Dədə Qorqud oğuzların mərkəzi fiqurlarındandır, onu peyğəmbərlə əlaqələndirməmək yaxşı fürsəti əldən buraxmaq kimi olardı. Bəs, belə olan yerdə aşağıdakı deyimnin motivi nədir:

«Varıban Peyğəmbərin üzünü görən Bıǵı qanlı Bükdüz Əmən (8).

Sanki İslamın ilk illərində türk dünyası üçün çox önəmli olan bir hadisə baş verib. Bükdüz Əmən peyğəmbərin hüzuruna gedib. Bu hadisə zaman və məkan, eləcə də məzmun, rezonans baxımından çox güclü əhvalat olmalıydı. Dədə Qorqud mətnində isə Bükdüz Əməninin epitetinə sığışdırılıb. Bu Bükdüz Əməninin bıǵı niyə qanlı idi? Ümumi yozmaq olar, «düşmənin qanını içən» hannibalist savaş ənənəsindən xəbər verir. Ancaq konkret olaraq bu Bükdüz Əmən kimdir? Nə hadisələr olmuşdu ki, sonra onlar bir uzun epitetə yığılmışdı?

«Dəmir qapu Dərvənddəki dəmir qapuyu qapıb alan...Qazan kimi pəhləvani bir savaşda üç kərə atından yıqan...Dəli Dondar».

«...qulağı altın küpəli, Qalın Oğuz bəglərini bir-bir atdan yıqan...bəg Yegnək» (9). Belə deyimlər mətdə hər boya səpələnib. Düzdür, epitetin daşıyıcısının nə etdiyini lügət və qrammatika əsasında deşifrə etmək olar. Məsələn, aydın etmək olar ki, Dəli Dondar kafirlərlə vuruşda Dərbəndin dəmir qapısını qoparıb. Lakin bu önəmli hadisənin niyə geniş şəkildə rəvayət edilməsinin yerini epitet tutur? Budur mətni müəmmalı edən sual.

Bir yerdə Qazan deyir:

«Sən gedəli, ağlamağım göydə ikən, yerə endi» (10)

Bu teoloji yükü olan deyimnin sirrini açmaq üçün iki variant var. Bir variant odur ki, «ağlamaq» Qazanla bağlı ilahi dünyada, ideya aləmində olsa da, insanların dünyasında yox idi. İkinci variant odur ki, «ağlamaq» potensiya, imkan kimi vardı, lakin sən gedəli bu imkan gerçək fakt oldu. Hər halda cümlənin bu yozumları göstərir ki, Dədə Qorqud mətnlərində varlıq təkcə fiziki gerçəklik qazanmış müstəvidən ibarət deyil. Bu varlıq başqa bir qatın, imkanlar və imkan xarakterli ideyalar qatının proyeksiyasıdır. Beləcə, Dədə Qorqud teksti təmiz platonizmi ifadə edir, Platonu bilməsə də. Həmin deyimdə aristotelizm də var, Aristoteli bilməsə də. Çünki məhz Ərəstnun fəlsəfəsində imkan və gerçəklik (potensiya/entelexiya) varlığın önəmli bölgüsü olmuşdu.

Dədə Qorqud mətnlərində fatalizmə elə bil heyranlıq var ki, bilmək olmur, bu heyranlıqda nələr İslam şüurundan, nələr Oğuz mentalitetindən gəlir. Aşağıdakı diskursları təhlil edək.

«Ölən adam dirilməz».

«Ulaşıban sular daşsa, dəniz dolmaz».

Gəlimli gedimli dünya, son ucu ölümlü dünya (11).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

İslam ənənəsində İsa peyğəmbərin o biri peyğəmbərdən bir prinsipial fərqi qəbul olunur. O Lazerin timsalında ölünü dirildən müqəddəsdir. Lakin sanki bu faktı bilməyərək Dədə Qorqud «ölən adam dirilməz» söyləyir. Zərurəti, qaçılmazlığı bildirmək üçün bu diskurs çox güclüdür və əslində, Allahın qoyduğu qanunun dönməzliyini göstərməklə onun «ucalardan uca» olmasını bildirir. «Ucalardan uca» «Allahu əkbərin» çox güclü oğuz ifadəsidir. «Ucalardan uca» Tanrının böyüklüyünü statik biçimdə yox, dinamikada bildirir. «Allah böyükdür» deyimi bir dəfəlik yekun vuran cümlədir. «Ucalardan uca» isə anladır ki, sən nəyi ən uca bilirənsən, Allah ondan da ucadır. Və beləcə, sonsuzluq istiqamətində ucalığa doğru nə qədər getsən, hara çatsan, Allah yenə ondan uca olacaq.

Aydın ki, Dədə Qorqud mətnləri üçün bu ucalıq iradə və bacarığın sonsuzluğudur, yəni Allah kiminsə ölümünü veribsə, heç nə onu dirildə bilməz. «Gəlimli, gedimli dünya, son ucu ölümlü dünya» yenə ölümün bu dünyada qaçılmazlığını bildirir. Oğuz müsəlman şüuru üçün son ucun ölümlü olması bir daha heç nəyin durdura bilmədiyi İlahi zərurəti, qaçılmazlığı göstərir.

Sovet qorqudşünaslığında belə bir ideya vardı ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»da islami diskurslar tekstə süni calanmış deyimlərdir. Bu fikir o dövrdə ateizmin aşladığı paradıqmadan gəlirdi. Həmin paradıqmaya görə din heç bir mədəniyyətdə pozitiv, konstruktiv amil ola bilməzdi və bu paradıqmanı doğrultmaq üçün «Kitabi-Dədə Qorqud»da bütün İslami deyimlər qəribçiliyə salınmışdı. Lakin bizim gətirdiyimiz kəlamlardan aydın görünür ki, oğuzların dili İslami ideyaları ən parlaq, təbii və ifadəli şəkildə yığcam diskurslara çevirmişdi. Bu isə İslamın formal zikr – Allahı anmaq tələbindən doğa bilməzdi. Əsrlərin tələbatı və praktikası olmalı idi ki, dil dini məzmunu cilalanmış deyimlərə çevirə bilsin. Əlbəttə, oğuzlar İslama sonra keçmişdilər. Lakin əsrlər keçdikcə elə gerçək müsəlman olmuşdular ki, dünyanı və özlərini “Qurani-Kərim”in verdiyi kosmik və mənəvi modeldə qavramışdılar. Oğuzun arxaik dünya modeli isə təbii şəkildə bu modelə transformasiya edərək yeni şəklini almışdı.

QAYNAQLAR

1. Мишель Фуко. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., Прогресс. 1977). стр. 61-76

2. Вах: Kamal Abdulla. Mifdən yazıya və yaxud Gizli Dədə Qorqud. B.: Mütərcim, 2009, s. 96

3. Kitabi-Dədəm Qorqud // Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. 1-ci c. B., 2000, s.98

4. Yenə orada, s.55

5. Yenə orada, s.36

6. Yenə orada, s.97-98

7. Yenə orada, s.82, 84

8. Yenə orada, s.52

9. Yenə orada, s.73

10. Yenə orada, s.71

11. Yenə orada, s.45

Khaledin Sofiyev

PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL DISCOURSES IN “MY DEDE GORGUD’S BOOK”

Summary

In the article discourses from the Azerbaijani - Oguz epos to comment them as samples of philosophical and theological ideas. On the basis of such discourses the author comes to such conclusion, that Islamic monotheistic ideas in the “Dede Gorgud’s book” are organic for it and they aren’t mechanical additions to it.

Key words: oguz, epos, myth, monotheism, politeism

Халеддин Софиев
**ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА
КОРКУДА»**

Резюме

В статье из данного азербайджано-огузского эпоса выбираются некоторые выразительные дискурсы, с тем, чтобы комментировать их как образцы философско-теологических высказываний. Так, в частности, в тексте Газан хан говорит, что «мой плач, пребывающий в небесах, после твоего ухода спустился на землю». Автор вскрывает здесь скрытый платонизм и аристотелизм. Плач на небесах означает его трансцендентность. Получается, что он оттуда проецируется в подлунный мир. Эта ситуация также открывается в бинарной оппозиции «потенция/энтелехия».

В эпосе язычники говорят огузам, что у вас один бог, а у нас семьдесят одно капище. Здесь дает о себе знать и предубеждение обыденного сознания, считавшего, что множественное сильнее, чем единое. Монотеизм, считая Единое сильнее множественного, тем самым неявно оперировал синергетическим представлением, обозначенным в современной теории термином-метафорой «эффект бабочки».

На основе анализа подобных дискурсов автор приходит к выводу, что исламские монотеистические пласты в Книге Деда Коркуда органичны для нее и вовсе не являются механическими прибавками к ней.

Ключевые слова: огуз, эпос, миф, монотеизм, политеизм

İslam Sadıq
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: islamsadiq1953@yahoo.com

**“DƏDƏ QORQUD”DAKI “QARILAR DÖRD DÜRLÜDÜR”
ŞEİRİNİN POETİK TƏHLİLİ**

Özət

Dünya epik söz sənətinin nadir incisi olan “Dədə Qorqud” dastanının “Müqəddimə”sində cəmi beş misradan ibarət maraqlı bir şeir var:

Qarılar dörd dürlüdür:
Birisi solduran soydur,
Birisi dolduran toydur.
Birisi evin dayağıdır,
Birisi necə söylərsən bayağıdır.

Hər şeyə ad qoyan Dədə Qorqud bu şeirdə bütün qarıları xarakterinə, xasiyyətinə görə 4 yerə bölüb, hər birinə ayrıca qiymət vermişdir. Burada maraq doğuran türk düşüncəsi üçün müqəddəs sayılan üç, yaxud yeddi saylarının yox, dörd sayının seçilməsidir. Niyə qarılar üç yox, yeddi yox, məhz dörd dürlüdür? Görəsən, bu bir təsadüfdürmü, yoxsa onun bir əsası, qaynağı varmı?

“Müqəddimə”nin sonunda Dədə Qorqud təsvir etdiyi qarıların biri haqqında deyir: “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir”. Bu ifadə hardan qaynaqlanır? Nuhun eşşəyi ilə qarıların nə bağlılığı ola bilər? Dədə Qorqud bununla nəyə işarə vurmuşdur?

Bu məqalədə yuxarıdakı suallar geniş cavablandırılmış, şeirdəki fikirlərin inandırıcı mifoloji-semantik açıqlaması verilmişdir. Burada Şumer mətnlərinə də istinad edilmişdir.

Açar sözlər: “Dədə Qorqud”, dastan, “Qarılar dörd dürlüdür”, şeir, poetik təhlil

“Dədə Qorqud” dastanı bədii sözün poetik tutumuna, fikrin ifadə zənginliyinə, xalqı, etnosu tanıma gücünə görə, bənzərsiz xalq yaradıcılığı örnəklərindən biridir. Bu dastanın yaranma tarixi haqqında nə qədər yazılsa da, fikirlər söylənsə də, mübahisələr davam etməkdədir. Bunun bir çox səbəbləri var. Həmin səbəblərdən biri də dastana tarixi baxımdan yanaşmanın yanlışlığıdır. “Dədə Qorqud” dastanı atalar sözü, məsəl, deyim, hikmətli ifadələr və rəvayətlərlə olduqca zəngindir. Onların hər biri konkret olaraq bir tarixi dövrün məhsuludur, özündə həmin tarixin açıq və ya gizli izlərini yaşadır. “Dədə Qorqud” dastanının yaranma tarixini araşdırarkən, birinci növbədə, bunlara fikir verilməlidir. Bu baxımdan, dastanın “Müqəddimə”sində verilmiş aşağıdakı şeirin araşdırılması, onun mifoloji-semantik mənasının üzə çıxarılması böyük maraq doğurur:

Qarılar dörd dürlüdür:
Birisi solduran soydur,
Birisi dolduran toydur.
Birisi evin dayağıdır,
Birisi necə söylərsən bayağıdır. (Kitabi 1978,17).

Bu şeir ilk baxışda beş misradan ibarət adi bir poetik örnəkdir. Lakin bir qədər dərinlən düşündükdə görürük ki, bu, adi şeir deyil. Ozanın Dədə Qorqudun dilindən söylədiyi bu şeirin hər misrasında uzun illərin, yüzillərin, minillərin təcrübəsi özünün dolğun, bitkin və yığcam ifadəsini tapmışdır. Dədə Qorqud bütün qarıları xasiyyətlərinə, xarakterlərinə görə cəmi dörd qrupa bölmüşdür. Onların da hər biri cəmi üçcə sözlə ifadə edilmişdir: Birisi solduran soydur!

Şeiri Dədə Qorqud düzüb-qoşmuşdur. Ondakı deyim də, fikirlər də Dədə Qorqudundur. Qarıların xasiyyətlərini izləyən, incələyən, onun hamısını dörd qrupda cəmləşdirən Dədə Qorqud sözsüz ki, birinci növbədə, özünün müşahidə və təcrübələrinə əsaslanmış, onları ümumiləşdirmişdir.

Bəllidir ki, türk epik düşüncəsində, təfəkküründə üç və yeddi sayları sayalıdır, sakraldır, müqəddəsdir. “Dədə Qorqud” dastanının özündə də bu müqəddəsliyi açıq-aydın görürük. Dastanda üç və yeddi saylarına çox tez-tez rast gəlinir. Dörd isə dastanda nadir hallarda işlədilən say olub, sayalı hesab edilmir. Bəs onda, görəsən, Dədə Qorqud qarıları niyə öz xasiyyətlərinə görə üç və ya yeddi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yerə yox, məhz dörd yerə bölüb? Görəsən, burada bir təsadüf varmı, yoxsa bu bölgünün arxasında müəyyən konkretlik, gerçəklik dayanır? Məsələyə məntiqlə yanaşsaq, onda bəri başdan deyər bilərik ki, burada dörd sayının seçilməsi heç bir təsadüflə bağlı deyil. Niyə? Çünki əgər dörd sayı təsadüfən, elə-belə seçilmiş olsaydı, yaqın ki, Dədə Qorqud türk epik düşüncəsinin sərhədlərindən kənara çıxmayıb, oğuzların da müqəddəs hesab etdikləri üç və ya yeddi saylarından birinin üstündə dayanardı. Axı dastanı düzüb-qoşan Dədə Qorqud bütün boylarda üç və yeddi saylarını daha çox işlətməmişdir. Deməli, deyilənlərə əsaslanıb şeirdə dörd sayının seçilməyinin səbəbini axtarmağa dəyər.

Şeir in özündə bu axtarışa ipucu verəcək heç nə yoxdur. Biz onu şeir kimi oxuyuruq, bütün misralarının mənalarını da başa düşürük. Çünki şeirdə bir dənə də olsun bizim mənasını bilmədiyimiz söz yoxdur. Birinci misra girişdir, onu nəzərə almasaq şeirdə bir daxili uyğunluq da var: dörd misra-dörd qarı-dörd xarakter!

“Müqəddimə”də şeirin hər bir misrasının açıqlaması verilmişdir. Qarılardan hansıların “solduran soy”, hansıların “dolduran toy”, hansıların “bayağı” və hansıların “evin dayağı” olduğu göstərilmişdir. Onlardan biri haqqında deyilənlərin sonunda belə bir cümlə var: “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” (Kitabi 1978, 18).

İndi daha maraqlı suallar ortaya çıxır:

-Nuhun kim olduğunu bilirik. Bəs eşşək söhbəti haradan ortaya çıxıb?

-Dədə Qorqud hara, Nuh hara, onun eşşəyi hara?

-Dədə Qorqud “Ol nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” deyəndə nəyə işarə vurmuşdur?

-Nuhun eşşəyi ilə insanın (indiki halda qarıların) nə bağlılığı ola bilər?

Belə sualların sayını yetərincə çoxaltmaq mümkündür. Ancaq bunlarla da yetərlənmək olar.

İndi keçək şeirin təhlilinə. Bütövlükdə şeirin məzmununu açmaq, onun sətirləri altında gizlənmiş mifoloji-semantik məna kodlarını üzə çıxarmaq üçün “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” cümləsində yaxşı ipucu verilmişdir. Bu ipucu bizi Şumer mətnlərindən öyrəndiyimiz bilgiləri xatırlamağa vadar edir. Bilirik ki, Nuh Dünya tufanı - Dünya daşqını haqqında əsatir və əfsanələrin qəhrəmanıdır. Bu qəhrəman Şumer mətnlərində Ziusudra adlanır.

Tufan haqqındakı Şumer mətnlərində deyilir ki, insanlara acıqlanmış Tanrı Enlil güclü bir tufan törədib onların kökünü kəsmək istəyir. Ona görə böyük tanrıları bir yerə toplayıb öz fikrini söyləyir və qərarını verir. Eyni zamanda bu sirri insanlara açmağı tanrılara qadağan edir. Bütün tanrılar bilir ki, bu qərar pozula bilməz. Şumerin müdriklik tanrısı Enki isə istəmir ki, insanın kökü kəsilsin, çünki insanı o yaratmışdır. İnsan onun öz övladı idi. Enlilin qərarı da yerinə yetirilməlidir. Bəs onda neyləmək olar? Doğrudanmı insanın kökü kəsiləcək? Enki müdrik idi. Hər şeyi bilirdi. Ona görə düşünür və bu vəziyyətdən çıxış yolunu da tapır. Əvvəlcə qəhrəmanı seçmək lazımdır. O da müdrik olmalıdır ki, Enkini anlasın. Enki Ziusudranı seçir və onun evinə gəlir. Divarın bir üzündə Enki dayanır, o biri üzündə Ziusudra. Onlar bir-birlərini görmürlər. Tanrı Enki üzünü divara tutub deyir:

“Ey daxma, daxma, daxma!

Ey divar, divar, divar!

Eşit, a daxma! Divar, yadda saxla nə ki, var.

Şuruppak şəhərindən Ubar-Tutunun oğlu,

Sökərək mülklərini, onlardan gəmi düzəlt.

Bu var-dövləti tərək et, həyat barədə düşün!

Zənginliyə nifrət et, ruhunu xilas elə.

Sən bütün canlıları yıqıb gəminə yüklə.

Qoy dördkünc olsun sənə düzəldəcəyin gəmi.

Eni də uzununa qoy tən olsun, düz gəlsin.

Taxtapuş vurdur ona, örtük çəkdir üstündən!” (Qədim 184).

Ziusudra (Nuh) ağıllı və müdrik idi, başa düşür ki, Enki üzünü divara tutsa da, bu sözləri ona deyir. Bu yolla Enki həm Enlilin qadağasını pozmur, həm də tufan olacağını və ondan necə xilas olmağı Ziusudraya (Nuha) başa salır. Ziusudra (Nuh) Enkinin dediklərinə əməl edir.

Nuhun gəmi düzəltməsi haqqında yaddaşlarda bir əfsanə gəlib bizə çatmışdır. Həmin əfsanənin qısa məzmunu belədir:

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Tanrı Enki tufan olacağını xəbər verəndən sonra Nuh bütün var-dövlətini satır, gəmi düzəltməyə üçün bir usta tapır. Usta gəmini düzəltməyə razılıq verir, əvəzində nuhun bir gözəl qızı varıymış, onu istəyir. Nuh da əlacsız qalır razı olur. Şərtləşib qurtarandan sonra usta işə başlayır.

Tanrı Enki tufanın nə vaxt olacağını da Nuha demişdi. Nuh da günləri sayırdı. Nuh bir gün baxır ki, usta gəmini təkbəşinə deyilən vaxta qədər düzəldə bilməyəcək. Ona görə Nuh bazara gedib təzədən iki usta da tapır ki, gəlib birinciyə kömək eləsinlər. Onları götürüb birinci ustanın yanına gəlir. Ustalar işə baxıb razılaşırlar. Xəlvətə salıb birinci ustadan neçəyə işlədiyini soruşurlar. O da deyir ki, Nuhun bir qızı var, onu mənə verəcək. Sonra gələn ustalar da Nuhdan əlmuzdu yerinə qızını istəyirlər. Nuh əlacsız qalsa da, onlara “hə” deməyə məcbur olur. Sonra evə gəlib Tanrıya yalvarır ki, “məni onların yanında üzükə eləmə”.

Nuhun qızından başqa bir iti və bir eşşəyi varıymış. Nuh gecə yatır, səhər durub görür ki, evdə bir-birindən seçilməyən üç qız var. Sən demə, gecə Tanrı iti və eşşəyi də qıza döndərmiş. İndi Nuhun üç qızı olur.

Tufan qopur da, səngiyir də. Nuh və yanındakılar gəmidən düşürlər. Nuh heyvanları da düşürür. Sonra qızların hərəsini ustaların birinə əvə verir. Tufandan sonra cəmi dörd ailə qalır: Nuh və arvadı, Nuhun üç qızı və onların üç əri. Onların hərəsi bir yerdə ev tikib yaşamağa başlayır.

Üstündən bir xeyli vaxt ötür. Nuh deyir ki, gedib qızlarıma baş çəkdim. Gəlib birinin evinə çıxır. Baxır ki, kürəkəni elə qocalıb, elə qocalıb ki, heç tanımaq olmur. Arvadına nə deyirsə, it kimi qapır. Çay gətir deyəndə “Bu evi xaraba qalsın, odunmu var, ocaqımı var? Harda qaynadım, narda dəmləyim? – deyər cavab verir.

Nuh üstünü vurmur, başa düşür ki, bu onun itindən dönmüş qızıdır.

Bu qızın “tərifini” Dədə Qorqud belə vermişdir: “Gəldin ol kim, solduran soydur: sabahdanca yerindən uru durar, əlin-yüzün yumadan doqquz bazlamac ilə bir güvələk yağurd güvəzlər, doyunca tıxa-basa yeyər, əlin böyrünə urar ayıdar: - Bu evi xarab olası, əvə varalıdan bəri dəxi qarnım doymadı, üzüm gülmədi, ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi, deyər; ah, nolaydı bu öləydi, birinə dəxi varaydım: umarımdan yaxşı o barı olaydı - deyər” (Kitabi 1978,17).

Nuhun itindən dönmüş qızın xasiyyəti ilə Dədə Qorqudun söylədikləri necə də üst-üstə düşür.

Nuh birinci qızın evindən çıxıb ikinci qızın evinə gəlir. Baxır ki, ikinci kürəkəni də çox qocalıb. Saçı-saqqalı ağarıb, üzü-gözü qırıxıb. Kürəkən qonağı evə aparır. Arvad çay-çörək hazırlamaq əvəzinə birincidən də çox deyir: “Sumu gətirdin, odunmu verdin, ocaqımı qaladın?! İndi məndən çay istəyirsən, çörək istəyirsən”.

Bu qızın “tərifini” Dədə Qorqud görək necə vermişdir: “Gəldin ol kim. Necə söylərsən, bayağıdır:

Evinə yazıdan-yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, (əri) ona desə ki, dur (övrət) ətmək gətir, yeyəlim, bu da yesin. Bişmiş ətməyin bəqası olmaz, yemək gərəkdir.

Övrət aydır:

-Neyləyim? Bu yıxılacaq evdə un yox, ələk yox. Dəvə dəyirmanından gəlmədi, - deyər. Nə gəlersə mənim süfrəmə gəlsin deyü əlin... urar. Yönün anaru sağrısın ərinə döndərər.

Mən söylərsən birisini qoymaz, ərin sözün qulağına qoymaz.

Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” (1, 17-18).

Nuh bilir ki, bu da onun eşşəyindən dönmən qızıdır.

Ordan çıxıb üçüncü qızın evinə gəlir. Baxır ki, kürəkəni çox cavan qalır. Saçlarına hələ də dən düşməyib. Rəngindən, rufundan 15 yaşında oğlana oxşayır.

Kürəkəni qonağı evə aparır. Arvadına deyir ki, get çardaqdan bir qarpız gətir. Arvad boyluymuş. Gedib çardağa çıxır və bir qarpız gətirir. Kişi qarpızı alıb yoxlayır və deyir: – Çardaqda bundan daha yaxşı qarpız var, get onu gətir. Beləcə kişi boylu qadını düz qırx dəfə geri qaytarır. Qadın da ağdan ağ, qaradan qara bir söz demədən qarpız qucağında qırx dəfə çardağa çıxır, ordan düşür və qarpızı gətirib kişiye verir.

Nuh söhbətə başlayır. Əvvəlki kürəkənləri haqqında danışır. Sonra kişidən belə cavan qalmağının sirrini soruşur. Kişi deyir:

– Bizim çardaqda cəmi bir dənə qarpız varıydı. Bunu mən də bilirdim, arvadım da bilirdi. Mən boylu ola-ola onu qırx dəfə geri qaytardım ki, çardaqda daha yaxşı qarpız var, get onu gətir. O da çardaqda cəmi bicə qarpız olduğunu bilə-bilə qayıdıb mənə demədi ki, orda başqa qarpız yoxdu. Bu sirr açılmadı, sizə də elə gəldi ki, çardaqda ən azı qırx dənə qarpız var. Mənim cavan qalmağımın sirri bax bundadır.

Nuh başa düşür ki, bu, onun öz doğma qızıdır.

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud bu qızın tərifi belə vermişdir:

– Ozan, evin dayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol onu yedirər, içirər, ağırlar, əzizlər, göndərər. Xanım, onun bəbəkləri bitsin.

Ocağına buncilayın övrət gəlsin! (Kitabi 1978,17).

Nuh haqqında əfsanədə qızlar haqqında deyilənlərlə dastanda qarılarnın xasiyyətləri haqqında söylənənlər o qədər üst-üstə düşür ki, elə bil Dədə Qorqud hadisələri özü görmüş, söhbətlərə qulaq asmışdır.

Burada haşiyə çıxıb bir ifadəni açmaq istəyirəm. Dədə Qorqud “evin dayağı olan qarı” haqqında deyir: “onun bəbəkləri bitsin!” “Solduran soy” və “dolduran toy” qarıları haqqında isə deyir: “bəbəkləri bitməsin!” “Bayağı qarı” haqqında “tərifdə” bu ifadə yoxdur.

“Bəbəkləri bitsin” alqışdır, “balaları olsun, böyüsün, boya-başa yetsin” deməkdir. Təbii ki, “bəbəkləri bitməsin” qarğışdır, birinci ilə tamam əks anlamda işlənmişdir.

Deməli, Dədə Qorqud yaxşılara övlad arzulayır ki, doğub-tərəsinlər, artsınlar! Pislərə isə övladsızlıq arzulayır ki, sonsuz qalsınlar, törəyib çoxalmasınlar, olanların da kökü kəsilsin.

Hazırda dilimizdə bir çox qarğışlar və söyüşlər işlənir. Onların da Dədə Qorqudun şeiri ilə birbaşa bağlılığı var. Məsələn, it oğlu, qancığın doğduğu, qancıxdan süd əmən, itdən əmələ gələn, it nəsl, itimin qurd dayısı, sümüyünü it sümüyünə calamaq, filankəsin qanında it qanı var, itdən düşmüşə dönmək, it apararı olsun, itə dönmək, it kimi adamı qapmaq, it oğrusu, it itliyini tərgidər, sümük yığmağını tərgitməz, eşşək oğlu, eşşəyin doğduğu, eşşəkdən əmələ gələn, eşşəyimin qurd dayısı və s. bu cür ifadələrdir. Məsələ burasındadır ki, bu qəbildən olan söyüş və qarğışlarda başqa heyvanların adları çəkilmir. Heç vaxt “at oğlu”, “atdan əmələ gələn”, “dəvə oğlu”, “dəvədən əmələ gələn”, “camış oğlu”, “inək oğlu” deyilmir. “Donuz oğlu” və “qoyun oğlu” deyimləri az-az işlədilir. Həm də onların digər variantları yoxdur. “Donuz oğlu” deyiminə “Dədə Qorqud”da bir dəfə rast gəlinir. Beyrək Yalançı oğlu Yalınçıya deyir: “Donuz oğlu donuz!” (Kitabi 1978, 64). “Qoyun oğlu” deyimi isə kalka yolu ilə rus dilindən dilimizə keçmişdir. “Eşşəyimin qurd dayısı” və “itimin qurd dayısı” deyimlərində də yalnız itin və eşşəyin adının çəkilməyi qətiyyənlə təsadüfi deyil. Bu deyimləri Dədə Qorqudun şeiri ilə bağlayan da onlarda yalnız it və eşşək sözlərinin işlənməsidir. Görünür, tarixin çox uzaq dövrlərində Nuhla bağlı yuxarıda söylədiyimiz olay xalqın yaddaşında olub, bu deyimlər də onun əsasında yaranıb.

İndi qayıdaq dörd sayına. Dədə Qorquda görə, qarılar dörd dürlüdür. Biz isə onlardan üçü haqqında danışırdıq:

- Nuhun öz qızı;
- Nuhun eşşəyindən dönən qız;
- Nuhun itindən dönən qız.

Dastanda da dörd açıqlama var. Onlardan üçünü yuxarıda vermişik. Qarılarnın dördüncüsü “dolduran toy”dur. Onun açıqlaması belədir:

“Gəldin ol kim, dolduran toydur. Təpədicə yerindən uru durdu. Əlin-üzün yumadan obanın ol ucundan bu ucuna, bu ucundan ol ucuna çarpışdırdı. Qu qıldı, dək dinlədi (sabahdanca öyləyə dəgincə) gəzdı, öylədən sonra evinə gəldi. Gördü kim, oğru köpək, yekə dana evini bir-birinə qatmış, toyuq komasına, sığır damına dönmüş.

Qonşuların çağırır ki: Qız Züleyxa! Zübeydə! Üpeydə! Can qız, can paşa! Ayna Mələk! Qutlu Mələk! Ölməyə itməyə getmişdim? Yatacaq yerim yenə bu xaraba olasıydı. Nölaydı mənim evimə bir ləhzə baxaydınız. Qonşu haqqı, tanrı haqqı - deyib söylər.

Bunun kiminin, xanım, bəbəkləri bitməsin! Ocağına bunun kimi övrət gəlməsin! (Kitabi, 1978, 17).

Göründüyü kimi, “Dədə Qorqud” dastanının “Müqəddimə”sində “Solduran soy” və “dolduran toy” qarıları haqqında deyilənlərin sonu tamamilə eynidir, başlanğıcı çox az fərqlənir, ümumi mənası da üst-üstə düşür.

Bəs görəsən, dördüncü qarı kimdir? Üç qarı birbaşa Nuhla bağlı olduğuna görə, bu sualın cavabını axtararkən də Nuhun ailəsindən kənara çıxmaq məntiqsizlik yarada bilər. Çünki Nuh haqqında yuxarıda xatırladığım əfsanə yarananda cəmi dörd qarının olduğunu görürük: Nuhun arvadı və üç qızı. Əgər belədirsə, onda dördüncü qarı Nuhun öz arvadıdır. Belə çıxır ki, Nuhun arvadı haqqında Dədə Qorqud pis danışmışdır. Bu ağılabatan deyil. Gözəl xasiyyətli bir qızı bu cür ana tərbiyə edə bilməzdi. Dədə Qorqud özü deyirdi: “Qız anadan görməyincə öyüd almaz” (Kitabi, 1978,15). Sözsüz ki, Nuhun qızı da öz anasından tərbiyə almışdır. Xalqımız da deyir ki: “Qırağına bax, bezini al, Anasına bax, qızını al!”

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bu əfsanənin yarandığı dövrü nəzərə alsaq, deyə bilərik ki, Nuhun arvadından başqa dördüncü qarı olmamışdır. Ola bilər ki, “Dədə Qorqud” dastanı şifahi yaddaşda yaşadığı zaman, yaxud bu əfsanə dastana düşməzdən öncə dördüncü qarı –“dolduran toy” qarısı haqqındakı mətn unudulmuşdur. Bu, tamamilə ağılabatandır və mümkündür. Çünki insan yaddaşı yazılı kitab deyil. Heç bir mətn min illər boyu şifahi yaddaşda dəyişmədən yaşaya bilməz. Mətnin unudulduğunu bir fakt da təsdiqləyir ki, “Müqəddimə”də eşşəyin adı çəkilsə də, itin adına rast gəlinmir. Ən azından “bayağı qarı” haqqında “Ol Nuh peyğəmbərin eşşəgi əslidir” deyilirdisə, onda qarılardan biri haqqında da “Ol Nuh peyğəmbərin iti əslidir” deyimi işlənməli idi. İndi əminliklə demək olar ki, bu deyim dastana düşməməyi yaddaşın günahıdır.

Deməli, Nuh haqqındakı əfsanə kitaba tam şəkildə düşməmişdir. İndi belə bir ehtimal ortaya çıxır ki, nə zamansa “dolduran toy” qarısı haqqındakı mətn unudulmuş, söyləyici “solduran soy qarısı” haqqında deyilənlərin əsasında onu öz fəhmiylə bərpa etmişdir. Mətnin təhrif olunmasının bir yolu budur. Burada başqa hallar da mümkündür. Bunları dürüstləşdirmək üçün davamlı axtarışlara ehtiyac var.

Onu da demək lazımdır ki, türk epik təfəkkürünə görə, simmetriya pozulmamalıdır. Yəni qarılar dörd dürlüdürsə, onların ikisi müsbət, ikisi mənfi olmalıdır. İndiki halda isə qarılardan üçü mənfi, yalnız biri müsbətdir. Bu o qədər də inandırıcı görünmür. Belə düşünə bilərik ki, “dolduran toy qarısı” əvvəlcə müsbət obraz olmuş, mətn itirildikdən sonra onun haqqında yeni mətn uydurulmuşdur.

Beləliklə, dördüncü qarının kimliyi bir qədər qaranlıq qalsa da, şeirdəki qarılardan üçünün kimliyi düzgün açılmışdır. Bundan başqa, Dədə Qorqudun şeiri qoşarkən dörd sayını təsadüfən seçmədiyini, onun konkret bir tarixi gerçəkliyə söykəndiyi bəlli olmuşdur.

QAYNAQLAR

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” (Tərtib edən H.Araslı). Bakı, “Gənclik”, 1978.
2. Qədim Şərq ədəbiyyatı müntəxəbatı (Tərtib edən İ.Vəliyev). Bakı, 2007

İslam Sadig

POETICAL ANALYSIS OF THE POEM “OLD WOMEN ARE FOUR KINDS” OF “DADA GORGHUD”

Summary

In the “Preface” of “Dada Gorghud”, there is a poem of five hemistiches. Here Dada Gorghud dividing all old women into four parts given their characters. In the article this poem was analysed and the reason why old women was divided into four parts, was revealed.

Key words: “Dada Gorghud”, epos, old woman, four, poem, poetical analysis.

Ислам Садыг

ПОЭТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СТИХОТВОРЕНИЕ ПОД НАЗВАНИЕМ «ЖЕНЩИНЫ БЫВАЮТ ЧЕТЫРЕХ РОДОВ» ИЗ «ДЕДА КОРКУДА»

Резюме

В введении «Китаби-Деде Коркуд» есть одно стихотворение всего из пяти строк. Деде Коркуд все женщины разделил на четыре группы и в этом стихотворении изложил их характеристики. В данной статье анализирован это стихотворение, выдан ответ на вопрос: почему Деде Коркуд все женщины разделил на четыре группы.

Ключевые слова: «Китаби-Деде Коркуд», дастан, старуха, четыре, стихотворение, поэтический анализ.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

İsmayıl Hacıyev
akademik

AMEA Naxçıvan Bölməsinin sədri
e-mail: ismayil_haciyev@yahoo.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANLARI
AZƏRBAYCAN OĞUZ TÜRKLƏRİNİN TARİXİDİR

Özət

Məqalədə qeyd edilir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında əksini tapan ictimai-siyasi hadisələr əsasən Azərbaycan ərazisində baş vermiş və bununla da Azərbaycanın qədim oğuz türklərinin məskəni olduğunu bir daha təsdiq edir. Dastan oğuz türklərinin şəcərəsi, soy kökü, onların həyat tərzini, məişəti, adət-ənənələri barədə məlumat verən elmi qaynaq, tarixi bir mənbədir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, Azərbaycan, oğuz türkləri, qorqudşünaslıq

Dastan yaradıcılığı dünya ədəbiyyatında ayrı-ayrı xalqların müxtəlif tarixi dövrlərdə ədəbi-bədii, ictimai-siyasi düşüncəsini əks etdirən şifahi yaradıcılıq sahələrindən biridir. Azərbaycan oğuz türklərinin yaratdığı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları dünya ədəbiyyatında özünəməxsus yer tutur. Xalqımızın həyatını, məişətini, adət və ənənələrini özündə əks etdirən, türk dünyasının qədim mədəniyyət abidələrindən, bədii və fəlsəfi təfəkkürümüzün ən nadir incilərindən sayılan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları xüsusi maraq doğurmuşdu. Elə buna görə də alman şərqşünası Fridrix Fon Dits tərəfindən 1815-ci ildə aşkar edildiyi vaxtdan bu günə qədər dastanlara olan maraq azalmamış, dünyanın çox məşhur alimləri tərəfindən bunlara dəfələrlə müraciət edilmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz türklərinin dastanıdır. Dastanın ilk mötəbər tədqiqatçılarından V.V.Bartold onun Qafqaz mühitində yarandığını qeyd edir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mükəmməl nəşrini çap etdirən böyük türk alimi O.Ş.Gökyay “Drezden” nüsxəsində açıq olaraq “Azərbaycan şivəsi özəllikləri gözə çarpmaqdadır” – deyir. Fuad Köprülü, Məhərrəm Ergin kimi nüfuzlu qorqudşünasların, habelə V.V.Bartold, V.M.Jirmunski, A.H.Kononov, A.Y.Yakubovski kimi rus türkoqlarının, təbii ki, tanınmış Azərbaycan filoloqlarının (H.Araslı, M.H.Təhmasib, Ə.Sultanlı, Ə.Dəmirçizadə, F.Zeynalov, S.Əlizadə, T.Hacıyev, K.Vəliyev, Ş.Cəmşidov, E.Əlibəyzadə, Ə.Fərzəli və b.) dəfələrlə təsdiq etdikləri kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” dil xüsusiyyətləri, cərəyan edən hadisələrin coğrafi məkanı baxımından daha çox Azərbaycanla bağlıdır. Bununla əlaqədar Ümummillə lider, böyük dövlət xadimi Heydər Əliyev Kitabi-Dədə Qorqudla əlaqədar keçirilən Dövlət Komissiyasının iclasında demişdir: **“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı bütün türk dünyasına məxsusdur, onun vətəni Azərbaycandır, sahibi Azərbaycan xalqıdır, müstəqil Azərbaycan dövlətidir”**.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının Azərbaycan xalqının ictimai-siyasi və mədəni həyatında mühüm rolunu nəzərə alan görkəmli dövlət xadimi Heydər Əliyev dastanların dünya miqyasında təbliği və Azərbaycanda adının əbədiləşdirilməsi, əks etdirdiyi vətənpərvərlik ideyalarının genişləndirilməsi üçün “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının 1300 illiyi haqqında” 20 aprel 1997-ci ildə xüsusi fərman imzalamışdır. Bu Fərman əsasında həyata keçirilmiş genişmiqyaslı tədbirlər sözün böyük mənasında, “Dədə Qorqud” dastanlarının yenidən doğuluşu və əbədiyyət qazanması hadisəsinə çevrilmişdir. Həmin tarixi fərmandan sonra Dədə Qorqudun adının Azərbaycanda, eləcə də Naxçıvan Muxtar Respublikasında əbədiləşdirilməsi sahəsində müxtəlif tədbirlər həyata keçirilmişdir. İki cildlik “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyasının, onlarla kitab və monoqrafiyaların nəşri, beynəlxalq və respublika səviyyəli kollokvium, konfrans və simpoziumların keçirilməsi, dünyanın tanınmış qorqudşünas alimlərinin Azərbaycana gəlməsi və tədbirlərdə iştirak etmələri, Dastanın YUNESKO səviyyəsində qeyd edilməsi məhz 1300 illik yubileyin yüksək səviyyəsindən xəbər verirdi. Naxçıvan şəhərində 1999-cu ildə Dədə Qorqudun abidəsinin ucaldılması, Naxçıvanda və Van şəhərində beynəlxalq simpoziumun keçirilməsi, simpoziumda elm adamları ilə birgə Naxçıvan Muxtar Respublikası Ali Məclisi Sədrinin və dövlət nümayəndələrinin iştirak etmələri bu işə nə qədər böyük əhəmiyyət verildiyini bir daha göstərirdi. Azərbaycan Respublikasının Prezidenti Heydər Əliyevin Naxçıvan Muxtar Respublikasına səfəri zamanı Naxçıvan şəhərindəki Dədə Qorqud abidəsinə ziyarət etməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının, onun qəhrəmanlarının Azərbaycan Respublikası üçün nə qədər önəmli olduğunu bariz ifadəsidir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Azərbaycan Respublikasının dövlət başçısı İlham Əliyev siyasi fəaliyyətində ulu öndər Heydər Əliyevin siyasi kursunu və strateji xəttini ən yüksək səviyyədə həyata keçirir. Prezident İlham Əliyev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarına münasibətində də ümummilli lider Heydər Əliyevin müəyyən etdiyi siyasəti yaradıcılıqla inkişaf etdirir, Dədə Qorqudun adının əbədləşdirilməsinə dair ölkə miqyasında müxtəlif tədbirləri ardıcıl olaraq həyata keçirir. Bunun ifadəsidir ki, Prezident İlham Əliyevin 2004-cü ildə Belçikanın paytaxtı Brüssel şəhərində, Dünya Gömrük Təşkilatının iqamətgahı qarşısında “Dədə Qorqud” abidəsinin açılışında iştirakı və çıxış etməsi möhtəşəm eposa verdiyi dəyərin yüksək ifadəsi idi.

Dövlət başçısının 2007-ci ildə imzaladığı “Azərbaycandakı monumental heykəltəraşlıq abidələri, memorial və memarlıq kompleksləri haqqında” sərəncama əsasən Dədə Qorqud heykəli və “Dədə Qorqud dünyası” tarixi-etnoqrafik kompleksinin yaradılması ilə bağlı müvafiq tədbirlərin görülməsi haqqında tapşırıq verilmişdir. Bakının Nərimanov rayonunda 6 hektar ərazidə Dədə Qorqud parkı salınmış, parkın mərkəzində “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsi ucaldılmışdır. Beləliklə, 13 dekabr 2013-cü ildə Qorqud Atanın ölməz adı əbədləşdirilmişdir. Prezident İlham Əliyev Dədə Qorqud kompleksinin açılış mərasimində çıxış edərək demişdir: **“Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan xalqının milli sərvətidir. Bu əsərdə Azərbaycan xalqının keçmiş həyat tərzini, məişətini, psixologiyasını əks etdirmişdir... Bu dastan hər bir azərbaycanlı üçün əzizdir. Bu abidənin ucaldılması Azərbaycan xalqının bir daha öz tarixi keçmişinə, mədəniyyətinə olan münasibətinin təzahürüdür...**

Bu abidə kompleksinin açılışından dərhal sonra 28 dekabr 2013-cü ildə Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “Dədə Qorqud” dastanları əsasında çoxseriyalı bədii televiziya filmi-nin çəkilməsi haqqında” imzaladığı sərəncamında da dastanın **“Azərbaycanın tarixi coğrafiyasını bütün genişliyi ilə əhatə edən monumental epos” və “xalqımıza məxsus qədim adət-ənənələrin ulu babalarımızın dünyagörüşünün mənəvi aləminin... öyrənilməsində qiymətli mənbə”** olduğunu xüsusi olaraq nəzərə çarpdırılmışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dünya miqyasında Azərbaycan oğuzlarının canlı tarixi, bədii nəsr təfəkkürünün möhtəşəm abidələrindən biridir. Fikrimizcə, Azərbaycan Respublikasının Prezidenti İlham Əliyevin “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilinə ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinin qeyd edilməsi haqqında” 20 fevral 2015-ci il tarixli Sərəncamı da mahiyyət etibarilə bu böyük azərbaycançılıq abidəsinin dünya mədəniyyəti hadisəsi səviyyəsində dəyərləndirilməsi istiqamətinin daha da dərinləşməsinə uğurla xidmət edən ardıcıl dövlət siyasətinin məntiqi davamıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un alman dilində ilk tərcüməsi və nəşrinin 200 illiyinin Naxçıvan Muxtar Respublikasında qeyd edilməsi ilə bağlı Tədbirlər Planı Naxçıvan Muxtar Respublikası Ali Məclisi Sədrinin 25 iyul 2015-ci il tarixli Sərəncamı ilə təsdiq edilmişdir. Tədbirlər Planına uyğun olaraq “Naxçıvanda Dədə Qorqud” beynəlxalq elmi simpoziumun keçirilməsi, professor Səfərəli Babayevin “Naxçıvanda “Kitabi-Dədə Qorqud” toponimləri” monoqrafiyasının yenidən nəşr olunması, “Kitabi-Dədə Qorqud” və Naxçıvan” televiziya filminin hazırlanması, “Kitabi-Dədə Qorqud” və onun Naxçıvanla bağlılığı” mövzusunda açıq dərslərin təşkili, dəyirmi masaların keçirilməsi, kütləvi informasiya vasitələrində tematik verilişlərin və qəzet materiallarının hazırlanması və başqa məsələlər nəzərdə tutulur. Həmin sərəncamlardan irəli gələn vəzifələrin yerinə yetirilməsi uğurla davam etdirilir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları dünya dastan yaradıcılığının nadir hadisələrindəndir. Görkəmli türk ədəbiyyatşünası Fuad Köprülü “Dədə Qorqud” dastanlarının əhəmiyyətini qabarıq şəkildə nəzərə çarpdırmaq üçün aşağıdakı kimi bir müqayisə aparmışdır: “Türk ədəbiyyatının bütün əsərləri tərəzinin bir gözünə “Dədə Qorqud” o biri gözünə qoyulsa, yenə də “Dədə Qorqud” tərəfi ağır gələ”. Bir sıra tədqiqatçıların fikrincə dastanın yarandığı VII əsrə qədərki dövrdə, yaxud da boyların tam halda yazıya köçürüldüyü XVI əsrdə nə qərbdə, nə də Şərqdə “Dədə Qorqud” səviyyəsində bədii nəsr nümunəsi olmuşdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilk dəfə adı elmə məlum olmayan şəxs tərəfindən 1052-ci ildə qələmə alınıb. Dastan təxminən beş əsr şifahi təzahür (formalaşma, inkişaf) dövrü yaşamış, bundan sonra XI əsrdə yazıya alınmışdır. Əlyazmanın üzü dəfələrlə (XI əsrdən XVI əsrə qədər) köçürülmüşdür. Drezden nüsxəsi də orijinal deyil, köçürülən nüsxədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bəhs olunan hadisələrin V-VII əsrlərdə, bəzi boyların ondan da xeyli əvvəl olmaları ehtimal edilir. Dastan Azərbaycan oğuzlarından bəhs edir. “Dədə Qorqud kitabı” salnamədir, ədəbi əsər olmaqdan başqa, Azərbaycan-Oğuz dövlətinin ərəb işğalından əvvəlki

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

müəyyən dövrün və ərəb işğalı ərəfəsinin, “Oğuz zamanı”nın tarixidir. Amma bədii şəkildə yazılıb. Bu dastana yalnız ədəbi ölçülərlə dəyərləndiriləsi əsər kimi baxmaq olmaz. “Kitab” həm də tariximizin, soykökümüzün, mənşəyimizin, məskənimizin müəyyənləşdirilməsi üçün də son dərəcədə etibarlı və mötəbər bir qaynaqdır. Azərbaycanımızın Quzeyli-Güneyli, Doğu Anadolunun, bu gün Ermənistan adlanan Qərbi Azərbaycan ərazisində qədimdən bəzi türklərin yaşadığı sahələrin hələ də yaşayan, yaxud məqsədli olaraq dəyişdirilmiş coğrafi adlarında, toponim və hidrotoponimlərində hiş olunub.

Oğuzlar Azərbaycanın demək olar ki, bütün ərazisində və indiki Ermənistan, Gürcüstan ərazisinin müəyyən hissələrində yaşayırdılar. Bu, azərbaycanlıların tarixən və indi yaşadığı yerlərə tam uyğun gəlir.

H.Araslıya görə, dastanların ilk variantı - orijinalı Azərbaycanda yazıya alınmışdır. M.Ergin belə bir fikrə gəlmişdir ki, “Dədə Qorqud” dastanları Azərbaycan dilində yazılmış və azərbaycanlılara aid bir abidədir. “Dədə Qorqud kitabı”nın özü təsdiq edir ki, onun boyları... Qafqazın cənub ətkləri və bütövlükdə Azərbaycan ərazisilə bağlıdır, boylardakı əhvalatlar Kür-Araz düzənliyində, Şərur mahalında, Əlincəqala qoruqlarında, Dərəşamda, Ağcaqalada, Sürməlidə, Ağqayada, Qaradərədə, Qara dağda, Kökcə dağda, Boyatda və s. yerlərdə baş verir. Bu adda yerlər isə Naxçıvan ərazisində, Araz üstündə, Zəngilanda, Göyçə mahalında, Ağcabədidə, Şəmkirdə, Şəkidə, Şirvanda, Dəvəçidə, Abşeron torpağında bu gün belə mövcuddur.

Mahmud Kaşğarlının məlumatına görə, oğuzlar türklərin daha güclü boyudur. Bu boy öz daxilində müstəqil qollara ayrılır. Oğuz qolları 24-dür. Bunlardan “Qınıq”lar, “Boyandır”lar, “Əfşar”lar, “Bəgtili”lər, “Bükdür”lər, “Boyat”lar, “Beçənək”lər Azərbaycanın tarixi torpaqlarında daha çox məskunlaşmışlar.

“Dədə Qorqud kitabı”nda V-VII əsrlərin hadisə və əhvalatlarından bəhs edən Azərbaycan dövlətçilik ənənəsi əks olunmuşdur. V-VI əsrlərdə bütövlükdə Qafqaz Göy Türk xaqanlığına daxil idi. Azərbaycan isə müstəqil dövlət olaraq fəaliyyət göstərirdi. Onun 90 minlik qoşunu, özünəməxsus dövlətçilik ənənələri, ciddi qayda-qanunları vardı. “Qalın Oğuz” xaqanlığı “İç oğuz” və “Dış (Daş) oğuz” inzibati ərazilərinə bölünmüşdü. “İç oğuz” dedikdə Kür-Araz ovalığı (Aran) yerləşən torpaqlar nəzərdə tutulurdu. “Dış oğuz”a isə Şimali və Cənubi Azərbaycan vilayətləri, habelə gündoğan Anadolunun Van vilayəti və qalan ərazilər daxil idi. Erkən orta əsrlərdən Azərbaycan kimi tanınan Oğuz dövləti Urmiya, Göyçə gölü və Xəzər dənizi, Qızılüzən və Samur çayı, Dəmir qapı Dərbənd və Həmədan çevrəsi əraziləri əhatə edirdi.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Azərbaycanımızın ulu sələfi - Oğuz eli təsvir olunur ki, bu eposda müasir mənada anladığımız dövlətçiliyin bütün əlamətləri var. Qədim dövlətçiliyimizdə ikihakimiyyətlik olub. Xaqan və şah hakimiyyəti, “Dədə Qorqud”da Bayandır xan xanlar xanıdır, Qazan xan bəylər bəyi. Qanunvericilik hakimiyyəti - hökm vermək, fərman vermək Bayandır xanın səlahiyyətində, icra hakimiyyəti, habelə, ordu, iqtisadiyyat Qazan xanın əlində cəmləşmişdi.

Dastanda ən nümunəvi cəhətlərdən biri də vahid dövlətçilik ideyasıdır. Bu məqsədlə Oğuz bəyləri özlərində öz içərilərindən ağsaqqal seçmək, onun təklif və tapşırıqlarını sözsüz yerinə yetirmək amalı formalaşdırmışlar. Belə bəylərdən biri də Bayandır xan olmuşdur. Bayandır xan dastanda böyük bayraq götürən, Oğuz igidlərinin vətəni qorumaq mübarizələrinə rəhbərlik edən bir dövlət başçısı kimi çıxış edir, dövlətçiliyi hər şeydən üstün tutur, dövlətə qarşı çıxanlara heç bir güzəşt etmir.

Dastanda Oğuz elinin dövlətçiliyə, qanunların aliliyinə, ictimai ədalətin qorunmasına riayət və hörməti özünü qabarıq göstərir.

Dastanda belə bəylərdən biri də Salur Qazandır. Qazan xalqın ümidi, ümmət soyunun aslanı, igid arxası, Qalın Oğuzun başçısı hesab edilir. O, bu etibarını və hörməti dövlət xidmətində qazanmışdır. Salur Qazan, Oğuzun bütün dövlət işini aparır. O, dövlət qanunlarının pozulması hallarına yol vermir, Oğuz qarşı çıxan, onun birliyini pozub parçalamaq istəyən öz dayısı Aruzu belə öldürür və məmləkətin bütövlüyünü qoruyub saxlayır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlıq, vətənpərvərlik haqqında dastandır. Burada oğuz igidlərinin Azərbaycana hücum edən erməni və gürcü feodallarına, onların havadarları olan Bizansa, həmçinin gürcü hakimləri ilə əlbir hərəkət edən qıpçaq türklərinə qarşı mübarizəsi daha geniş və daha parlaq əks olunmuşdur. Azərbaycan xalqının yadellilərə qarşı qəhrəmanlıq mübarizəsi səhifələri ilə zəngin olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları həm də xalqımızın zəngin oturaq mədəniyyətə malik olduğunu sübut

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

edir. Dastanda Vətən anlamı – Dəmirqapı-Dərbənddən tutmuş Göyçəyə, Əlincədən tutmuş Zəncana və Anadoluya qədərki əraziləri əhatə edir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” həm də oğuzların əxlaq kitabıdır. Böyüyə hörmət, ata-anaya məhəbbət, ailəyə sədaqət - bu insani keyfiyyətlər oğuz övladlarının qanına ana südü ilə, ata nəfəsi ilə birlikdə daxil olur. Oğuz igidləri “ana haqqı - tanrı haqqıdır” ifadəsini özləri üçün müqəddəs alın yazısı, həyat amalı seçmişlər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları **Naxçıvanla** da xeyli dərəcədə bağlıdır. Çünki dastanda göstərilən, baş verən hadisələr, bir sıra boylarda adı çəkilən Qaraçuq, Əlincə qalası, Dərəşam, Şəhur (Şəruk) kimi coğrafi adlar Naxçıvan ərazisindədir. Son illərə qədər tədqiqatçılar dastanda Naxçıvanla bağlı ancaq bu toponimlərdən bəhs edirdilər. Lakin yer-yurd adlarının sayı daha çoxdur.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında təsvir edilən bir sıra tarixi hadisələrin məhz Naxçıvan ərazisində baş verdiyi göstərilir. Oğuzların güclü bir qolu Azərbaycanın cənubunda, Naxçıvan, Urmiya regionlarında və Anadoluda məskunlaşmışlar. Naxçıvan ərazisində mövcud olan qədim qəbir abidələri minillər boyu xalq arasında “oğuz qəbirləri” adlandırılmışdır. Bu abidələrə ən çox Naxçıvanın qala şəhərinin, Əlincə qala və Oğlanqalanın yerləşdiyi ərazilərdə rast gəlinir.

Yeri gəlmişkən qeyd etmək lazımdır ki, bir sıra dilçi alimlərin tədqiqatlarına görə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili və üslubu ilə bağlı səciyyəvi cəhətlər Naxçıvan Muxtar Respublikasının Şəhur diyarı əhalisinin dili ilə bu gün də səsləşir. Müəyyən olunmuşdur ki, abidənin dilinin sistemi orta əsr Azərbaycan dilinin səviyyəsinə tam uyğundur.

Naxçıvan ərazisinin toponimlərinin ən yaxşı tədqiqatçısı sayılan coğrafiyaşünas alim, AMEA-nın müxbir üzvi Səfərəli Babayev “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında adı çəkilən 50-dən çox yer adlarının, hidronimin Naxçıvanda bu gün də qorunub saxlandığını qeydə almışdır. S.Babayev Naxçıvan ərazisində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə səsləşən coğrafi adlara xüsusi monoqrafiya – “Naxçıvanda “Kitabi-Dədə Qorqud” toponimləri” – həsr etmişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının Naxçıvanla bağlılığı ilə əlaqədar tədqiqatlar aparan akademiklər İ.Həbibbəyli, İ.Hacıyev, müxbir üzvlər V.Əliyev, Q.Qədirzadə, A.Bağirov, elmlər doktorları A.Bayramov, V.Əliyev, A.İmanlı, Y.Səfərov, dosentlər F.Rzayev, N.Bababəyli və başqaları dastanda bu və ya başqa səviyyədə adı çəkilən, yaxud bilavasitə qeyd olunan Naxçıvanın coğrafi adlarından bəhs etmişlər.

Prof. S.Babayev müəyyən etmişdir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”la əlaqədar olan toponimlər Naxçıvan Muxtar Respublikasının əsasən üç regionunda yerləşir:

1. Arazboyu düzənlik və alçaq dağlıq sahədə (Sədərək, Qaraçoban, Şəhur, Böyükdüz düzləri; Sədərək, Əyrək, Qazançılı, Qazançılar, Qaraçuğ kəndləri, Dərəşam qədim yaşayış məntəqəsi, Dərəşam suyu, Qara dərə).

2. Orta dağlıq sahədə (Əlincə qalası, Ağ qaya, Qazançı kəndi, Qazançı qalası, Qaraquc Dərbəndi, Məkkəz Dərbəndi, Sirab Dərbəndi, Günortac (Günorta daşı), Qaradağ).

3. Yüksək dağlıq sahədə (Salaxan qayası, Qaracuuq (Qaraquş) dağı, Qazan yaylağı, Altuntaxt, Buğaçəsmə, Köksügözəl, Göy dağ (Göyçə dağı), Göy-göl, Qazangöl aşırımı, Qazangöl dağı, Qazan-köç yaylağı, Qazan yurdu və bunlarla bilavasitə əlaqədar olan Nəbi yurdu, Gəmiqaya və s.

Dastanda adı çəkilən Səkrək, Əkrək, Qaraca Çoban, Buğac kimi adlarla Naxçıvanda neçə-neçə yer adları mövcuddur. Oğuzun məşhur sərkərdəsi Salur Qazan adı və onunla bağlı qəhrəmanlıqlar Naxçıvan əhalisinin dilində, yaddaşında yaşamışdır. Qazan xanın adı ilə bağlı Əlincə qalası yaxınlığında Qazançı kəndində qala-şəhər, Ordubad rayonu ərazisində Qazan yurd - yaylağı və s. toponimlər vardır. Dastandan aydın olur ki, Qazan xan oğuzların Salur (Salur Qazan) boyundandır. Fikrimizcə, Culfa rayonunun Saltaq kəndinin adı da bu tayfa ilə bağlıdır. Dastanda onun adının əvvəlində işlənmiş “Qaraçuğun qapları” epiteti də maraq doğurur. Dastanı söyləyən və onu düzüb-qoşan həmin bədii təyini işlətməmişdir. Maraqlıdır ki, onun sədaqətli çobanı da Qaraçuq Çoban adlanır. Qaraçuq leksik vahidi Salur tayfasından olan bir eli, tirəni və ya Qazan xanın yurdunu bildirməkdədir. Etnonimdən – tayfa adından törənən toponimlər (Qaraçuq, Qaraçalar, Qaraca və s.) ilk vaxtlar qaraca köməkçi ad kimi işlənmiş, sonra şəxs və tayfa adında ifadə olunmuş, daha sonra isə həmin adlar toponimə çevrilmişdir. Bu hal bir sistem kimi bütün türk ellərinin, eləcə də Azərbaycanın toponimiyasında mövcuddur.

Ordubad rayonu ərazisində olan Qazangöl dağı, Qazanyurd, Əlincə yaxınlığındakı Qazanqala, Culfa rayonundakı Qazançı kimi toponimlər Oğuz qəhrəmanı olan Qazan xanı xatırlatmaqdadır. Qazançı kənd adı əşya ilə yox, şəxs adı ilə bağlıdır. Onun mənası “Qazanın tərəfdarı” deməkdir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında qeyd olunan bir sıra mühüm tarixi-coğrafi yer adları Naxçıvan diyarının ərazisinə aiddir. Əsərdə Ağcaqala və Sürməlik adları bəzən eyni, bəzən də müxtəlif yer adları kimi verilmişdir. Bu məskənin Arpaçay vadisində, indiki Naxçıvan torpağında yerləşdiyi göstərilir.

Qeyd etmək lazımdır ki, Sürməlik adlı kənd Culfa rayonu ərazisində Əlincə qala yaxınlığında da olmuşdur. Bu ərazidə Zoğala adlı kənd və çay adına da təsadüf edilir.

“Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy”da yazılmışdır: “Qazan Ağcaqala, Sürməliyə gəlib, qırx otaq tikdirdi. Yeddi gün, yeddi gecə yemək-ichmək oldu. Qazan qırx evli qulu qırx xidmətçi qızı oğlunun başına çevirib azad eylədi. Qəhrəmanlıq göstərənələrə böyük ölkə verdi, cübbə-çuxa verdi”.

Dastanın “Uşun qoca oğlu Seyrək boyu”nda məşhur Əlincə qalanın və Şirəkuzun (Şərukun, Şərun) adları çəkilir və baş vermiş hadisələrdən bəhs olunur: “Tərsuzamışın sözü Əyrəyə təsir elədi. Durdu Qazan bəydən yürüş üçün icazə istədi. İzn verildi. Çağırdılar, döyüşçülər yığıldı. Üç yüz nizəli seçmə igid Əyrəyin yanında cəmləşdi. Meydanda beş gün yemək-ichmək oldu. Ondan sonra Şirəkuz (Şərun) kənarından Göyçə dənizindək sahəni çapıb taladılar. Böyük qənimət əldə etdilər. Əyrəyin yolu Əlincə qalasına düşdü. Qara Təkür orada bir qoruq düzələndirmişdi... Quşlardan bu dairəyə qaz, toyuq, heyvanlardan keyik, dovşan doldurub, buranı oğuz igidləri üçün tələ etmişdi”.

Əlincə “Dədə Qorqud” dastanında qala kimi xatırlanır. Şahbuz rayonunda daha bir Əlincə kənd adı da var. Bir sıra tədqiqatçıların fikrincə həmin qala və kənd adları eyni adın müxtəlif fonetik tələffüz formalarıdır. “Naxçıvan sancağının müfəssəl dəftəri”ndə də Əlincə azərbaycanlı kəndi kimi göstərilmişdir. Əlincə toponiminin yayılma arealı çox geniş olmuşdur. Ərincə adlı yaşayış yer adları Göyçə, Ərzurum, İran, Ağbaba elində, məsxəti türklərinin vətəni olan Axısqa şəhəri yaxınlığında da olmuşdur. Çox güman ki, bu toponimlər öz mənşəyini “ərincə” adlı tayfanın adından almışdır. M.Kaşqarlının “Divani-lügəti-it türk” əsərində də erincə //ərincə formasında leksik vahid xatırlanır. Əlincə//Ərincə modelində Naxçıvanda Qaraca, Qızılca, Yarımca, Əyricə, Yengicə kimi kənd adları vardır.

Bir sıra tədqiqatçılar Şərun mənasına gətirib çıxaran Şirəkuz etnonimini müxtəlif cür oxumuşlar. A.Bartold bunu “Şerüküz”, O.Gökyay və E.Rossi “Şürük”, M.Erkin “Şiroquvən”, H.Araslı “Şəruk”, Ş.Cəməşidov isə “Şərun” kimi oxumuşdur. Qərbi Azərbaycandakı (indiki Ermənistandakı Şirək) Şirək yaylası ilə bağlıdır. O bir yer adı kimi protobulqarlarla bir vaxtda cənubi Qafqaza gəlib yerləşmiş şirəklərin adından yaranmışdır. Ola bilsin ki, şirəklər özləri də protobulqar (protooğuz) soyu imişlər. Sözüün tərkibindəki “okuz” və ya “kuz/quz” komponenti belə ehtimal üçün əsas ola bilər.

“Dədə Qorqud”un “Uşun qoca oğlu Səkrək boyu”nda iki yerdə Dərəşam toponimi xatırlanır: “Dərəşam ucundan keçdi”, “Dərəşam suyunu dəlüb keçdilər”. Elə həmin boyda ərquru yatan Aladağ və Əlincə qalası toponimləri də xatırlanır. Burada ərquru, yəni köndələn yatan Aladağ dedikdə Naxçıvandan görünən Ağrı və ya Ələyəz dağı nəzərdə tutulur. Aladağ Ələyəz dağının ikinci bir adı kimi işlədilir.

XVIII əsrin 20-ci illərində Naxçıvan osmanlıların tabeliyində olarkən Dərəşam 315 kəndi birləşdirən nahiyə kimi Naxçıvan sancağının tərkibində idi. İndi Babək rayonunun Nəhrəm kəndi ətrafında Birinci Dərəşam və Dərəşam kənd adları qalmaqdadır. Bu toponimin tərkibindəki “dəre” leksik vahidi müasir dilimiz üçün aydın olan coğrafi termindir, “şam” isə Naxçıvan və Zəngəzur bölgələrinin kəndlərində dialekt söz kimi işlənir. Məsələn, Alıbəyli şamı, Abbas bəy şamı, Mincivan şamı, Muğanlı şamı (Zəngilan), Qız şamı, Ordubad şamı (Ordubad). Toponimin tərkibindəki şam dialekt söz olaraq çayın durğun yerində bitən qamışlığı bildirir.

Naxçıvan şəhəri yaxınlığında olmuş, indi şəhərin tərkib hissəsinə çevrilmiş Qaraçuq toponimi Oğuz qəhrəmanlarında Qaraca çobanla, Kəngərli rayonu ərazisində yerləşən Böyükdüz Bəkdüz Əmənin adı ilə bağlıdır. Qaraçuq // Qaraçiq adlı etnotoponimlər Qafqazda, Krımda, Bolqarıstanda, Orta Asiyada, İran və Türkiyədə də geniş yayılmışdır. Tayfa adından törənən bu toponim ilk vaxtlar qaraca köməkçi ad kimi işlənmiş, sonra isə həmin adlar toponimə çevrilmişdir.

Professor S.Babayev Naxçıvanın “Dədə Qorqud”la əlaqədar yer adlarını üç qrupa bölmüşdür:

1. Adları birbaşa “Kitabi-Dədə Qorqud”da göstərilən coğrafi obyektlər. Belə obyektlərin sayı 16-dır: Ağ qaya, Altuntaxt, Qara dəre, Qaraçuq, Qaraquc (Qaraquş) dağı, Qara dağ, Dərbəndlər, Dərəşam, Dərəşam suyu, Əlincə qalası, Köksügözəl, Günortac, Salaxan qayası, Şəruk (Şərun), Göyçə dənizi (Göy-göl), Göyçə dağ.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

2. Dastanın qəhrəmanlarının və oğuz tayfalarının adlarından törəndiyi güman edilən toponimlər: Sədərək, Qaraçoban, Böyükdüz düzləri; Sədərək, Səyrək, Əyrək, Qazançı, Oğuz daşı, Daş qışlağı, Aşağı Daşarx, Yuxarı Daşarx, Qazançılar, Qazançılı və Bayat əsrətinin kəndlərini, Buğaçeşməni, Qazan gölü, Qazan yaylağı, Qazanköçü, Sarı ağılı, Sarı bulağı, Sarı dağı və başqalarını göstərmək olar. İkinci qrupa daxil olan coğrafi obyektlərin adları içərisində dastanın baş qəhrəmanı Qazan xanın adı ilə əlaqədar olan toponimlər çoxluq təşkil edir. Onlar muxtar respublikanın 4 regionunda (Ordubad, Culfa, Babək, Şərur) yerləşir: Qazangöl dağı, Qazangöl aşırımı, Qazanköç yaylağı, Qazan yurdu, Qazangöl; Qazançı kəndi, Qazançı qalası, Qazançı gölü, Qazançı mineral bulağı; Qazan yaylağı, Qazan yurdu, Qazan bulaq, Qazan yoxuşu, Qazan çuxuru, Xan yurdu, Altuntaxt; Xan bulağı, Qazançılar, Qazançılı kəndləri.

Naxçıvan ərazisində Qazan xanın adı ilə əlaqədar 20-yə qədər toponimin olmasını, onların birbirinin yaxınlığında dörd qrupda yerləşməsinə təsadüfi hesab etmək olmaz. Bunlar bilavasitə Salur Qazanın adı ilə əlaqədar yaranmışdır.

Uşun qoca oğlu Səkrəyin adından Sədərək kəndi, Sədərək düzü toponimləri, Əkrəyin adından isə Əyrək kəndləri adının yaranmasını demək olar. Fikrimizcə, Səkrək və Əkrəyin atası Uşun qoca oğuz ellərinin Sədərək, Şərur, İqdir, Qaraçuğ bölgəsinin hakimi imiş, Böyükdüz - dastanın qəhrəmanlarından Bükdüz Əmənin, Qaraçoban düzü - Qaraca Çobanın, Sarı ağıl, Sarıbulaq, Sarı dağ Qopuz qoca Sarı Çobanın, Buğaçeşmə Buğacın adını yaşadan toponimlərdir. Dastanda boyat boyundan bəhs olunur. Naxçıvan ərazisində mövcud olmuş Ağgül kəndi, Nəcəf və Zülfüqar qışlaqları Bayat tayfası ilə əlaqədardır.

3. Üçüncü qrup toponimlərə yuxarıda göstərilən toponimlərdən törəyən mikrotoponimlər daxildir. Bunlara misal olaraq Qazan yurdu, Qazan yoxuşu, Qazan çuxuru, Qazan bulağı, Buğaçeşmə dərəsi, Salaxan dərəsi, Salaxan yurdu və başqa mikrotoponimləri göstərmək olar.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Uşun qocanın oğlanları Əkrək və Səkrəyin səfərlərinin istiqaməti, rastlaşdıqları coğrafi obyektlər, Salur Qazanın qoyunlarının hansı Dərbənddə saxlanması, Qaraçuğun, Qaraquçun, Göyçə dənizinin harada yerləşməsi məsələsi qorqudsünaslar tərəfindən müxtəlif cür izah edilmişdir. Bu məsələlərə prof. S.Babayev aydınlıq gətirmiş və göstərmişdir ki, “Əkrək öz səfərinə şimaldan deyil, Naxçıvan diyarının qərbindən Şərukun (Şərunun) ucundan başlayır, Göyçə dənizə (Göy göl) təkin çapıb-talayır, oradan qayıdarkən Əlincə qalasında əsir düşür. Qardaşını axtarmağa gedən Səkrək də həmin marşrutla hərəkət edib, Dərəşam ucundan keçir, qardaşının əsir olduğu Əlincə qalasına gəlir, onu azad edir, Dərəşam suyunu keçərək oğuz elinə qayıdırlar”.

Dastanın tədqiqatçıları Dəmirqapı Dərbəndlə Qapalı Dərbəndi eyniləşdirirlər. Bunlar ayrı-ayrı yerlərdə yerləşir. S.Babayev buna da aydınlıq gətirmişdir: “Qapalı Dərbənd ya Naxçıvanın Şərur rayonundakı Qaraçuq (Tənənəm) Qapalı Dərbəndi, ya da Qərbi Azərbaycandakı Qapalı Dərbənddir”.

Naxçıvan bölgəsində xeyli yer-yurd, çay, qala adlarının eposla bağlı olduğunu qeyd etdik. Bundan başqa, Naxçıvan ərazisindəki Şahbuz, Buzqov yer adlarındakı “buz” şəkilləri Midiya tayfalarından biri olan “bus” qəbiləsinin adını yaşadır. “Buz”, “bus”, eləcə də “bos” oğuzların əsas tırəsi sayılan “boz oğ”lardır. Hələ erkən əsrlərdə Naxçıvanda məskunlaşmış türkeş, peçenek, kənkər, az, ahur, şada, yayçı, qarabağlar, qaraçuq, qızılca və digər tayfa adları Naxçıvanın coğrafi adlarında öz əksini tapmışdır ki, bunların bir qisminə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlinir.

Naxçıvan ərazisində “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında ifadə olunan çoxsaylı yer-yurd adlarının qeydə alınması bu regionun qədim Oğuz yurdu, Azərbaycan torpağı olduğunu bir daha təsdiqləyir. Çünki Dədə Qorqud toponimləri Qorqud Atanın torpağa basılmış Türk-Oğuz möhürüdür. Bu mühüm elmi nəticə hələ də Naxçıvana ərazi iddiaları xülyası ilə yaşayan bədnam qonşularımıza çox tutarlı cavabdır. Deməli, Dədə Qorqud toponimləri hətta bu gün də Azərbaycanla bağlı Naxçıvanın ərazi bütövlüyünün qorunub saxlanması, möhkəmləndirilməsi baxımından mühüm əhəmiyyətə malikdir.

Naxçıvan Muxtar Respublikasında “Dədə Qorqud”la səsleşən yer adları ilə bağlı onlarla əfsanə və rəvayətlər də mövcuddur ki, xalqımız bunları da yaşadır. “Ağ qaya”, “Qız gəlin qayası”, “Daşlaşan-heykəlləşən analar”, “Yeddi bulaq (Yeddi bacı)”, “Oğlanqala-Qızqala”, “Adamyeyən Kəlləgöz qəhrəman”, “Matı ilə ayının əfsanəsi” və başqa əfsanə və rəvayətlər “Dədə Qorqud”la səsleşir və bunlar təsadüfən yaranmayıb.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında əksini tapan ictimai-siyasi hadisələr əsasən Azərbaycan ərazisində baş vermiş və bununla da Azərbaycanın qədim oğuz türklərinin məskəni olduğunu

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bir daha təsdiq edir. Dastan oğuz türklərinin şəcərəsi, soykökü, onların həyat tərzı, məişəti, adət-ənənələri barədə məlumat verən elmi qaynaq, tarixi mənbədir.

Ismayil Hacıyev

**THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD” IS THE HISTORY
OF AZERBAIJAN OGHUZ TURKS**

Summary

In the article it is said that the social-political events representing in the epos “The Book of Dede Gorgud” took place basically in the territory of Azerbaijan and so it again proves that Azerbaijan is the native land of the ancient Oghuz Turks. The epos is the scientific and historical source giving the information about the generation, life style, daily life, traditions of Oghuz Turks.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, Azerbaijan, Oghuz Turks, Gorgud-study

Исмаил Гаджиев

**ЭПОС «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» - ИСТОРИЯ
АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ОГУЗОВ ТЮРКОВ**

Резюме

В статье рассказывается, о том, что политико-общественные события отраженные в «Книге моего Деда Коркута» в основном происходили на территории Азербайджана. И этим еще раз подтверждается тот факт что, Азербайджан является исконной родиной древних тюрков-огузов. Эпос является научным и историческим источником, рассказывающим о генеалогии тюркских племен, об их быте, обычаях и традициях.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркута», Азербайджан, огузские тюрки, коркуто-ведение

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kakajan Janbekov

Professor

Türkmenistan Elmlər Akademiyası

Əlyazmalar İnstitutunun elmi katibi

e-mail: kakajanjanbekov@yahoo.com

“GORKUT ATA” EPOSYNYŇ TÜRKMENISTANDA ÖWRENILIŞI

Türkmen halkynyň medeniýetini, milli mirasyny, dilini öwreniji alymlar dünýä medeniýetiniň altyn hazynasyna giren gadymy oguz-türkmen halkynyň ajaýyp edebi ýadygärligi bolan «Gorkut ata» eposynyň üstünde indi iki asyr bäri ylmy-derňew işlerini alyp barýarlar. Mälim bolşy ýaly, Gorkut ata bilen baglanyşyky dürli rowaýatlar türkmen halk döredijiliginde, ýazuwly edebiýatda, taryhy-ylmy çeşmelerde köp gabat gelyär. Hatda, türkmen halkynyň arasynda “Gorkut atanyň” özboluşly bir warianty hem saklanyp galypdyr. “Gorkut atanyň” çowdur warianty diýlip atlandyrylýan bu eposy edebiýaty öwreniji Ata Rahmanowilat arasyndan ýazyp alypdyr. Ata Rahmanowyň beren habaryna görä, bu nusga 16 bölümden ybarat.¹ Türkmenistanyň Ylymlar akademiýasynyň Milli gollýazmalar institutynda Ata Rahmanow tarapyndan 1940-50-nji ýyllarda Kalinin raýonynyň (häzirki Boldumsaz etraby) «Birleşik» oba Sowetiniň «Komsomol» kolhozynda ýaşayan 59 ýaşly başy Jumamyrat Oraz oglunyň dilinden ýazylyp alnan «Yza berilediren nesilsiz», «Ýekegöz», «Salır», Kalinin raýonynyň Dyşky oba Sowetiniň «Woroşilow» adyndaky kolhozynda ýaşayan 89 ýaşly Gurbangylyç Çakan oglunyň dilinden ýazylyp alnan «Makow», «Görogly beg», «Bamsym Birek», «Igdir», Kalinin raýonynyň Dyşky oba Sowetiniň «Agrotehnik» kolhozyndan 67 ýaşly başy Orazmet Mätjuma oglunyň dilinden ýazylyp alnan «Gorkudyň gabry gazylgy» atly bölümler saklanýar.² «Gorkut Atanyň» çowdur warianty «Ýaşlyk» žurnaly tarapyndan /1988-1989ý.ý./ halka ýetirildi. Halk warianty bilen ýazuwly nusgasynyň arasynda tapawut saklanýar. Munuň özi tebigy ýagdaýdyr.

Türkmen halk döredijiliginde Gorkut ata parasatly ýaşuly hökmünde çykyş edýär.

Akademik W.W.Bartold “Турецкий эпос и Кавказ” atly makalasynda A.G.Tumanskä we A.N.Samoýlowiçe salgylanyp, Gorkut ata hakyndaky türkmen rowaýatларыnyň ikisini belläp geçýär. Ol bu barada şeýle ýazýar: “Туманский сослов эрсаринского муллы приводит поговорку: “Не рой могилы Коркуда”, причем в объяснение ее приводит придание, что Коркуд был “богатырем, который не мог долгое время найти себе могилу, а потому и рыт такую для него бесполезно. А.Н.Самойлович слышал ту же поговорку у салыров в Серахсе, причем там ее почему-то применяли к тем, “кто рассказывает через третье лицо сплетни, интриги”³. Edil şu manydaky rowaýaty Ata Rahmanow Daşoguz welaýatynyň Boldumsaz etrabyň Dyşky obasyndan belli başy Orazmet Mätjuma oglundan ýazyp alypdyr.⁴ Umuman, Gorkut atanyň ölümünden gaçmagy ýa-da onuň gazylgy gabry bilen baglanyşykly rowaýat gazak, gyrgyz we beýleki türki dilli halklaryň arasynda hem gabat gelyär. Bu ýerde geňläp oturasy zat ýok. Çünki öňki döwürlerde ähli türki halklar özara medeni gatnaşykda bolupdyrlar. Horezmdäki, Buharadaky ýa-da başga şäherlerdäki medreselerde dürli türki halklaryň wekilleri okapdyr. Şolaryň üsti bilen bolsa ol ýa-da beýleki halkyň meşhur alymy, şahyry, ozany hakyndaky rowaýatlar türki halklaryň arasynda ýaýrapdyr. Bu Gorkut atanyň ölümünden gaçmagy ýa-da gabrynyň gazylamgy bilen baglanyşykly rowaýatlar babatda hem şeýle. Şonuň üçin hem şeýle rowaýatlar haýsy halkyň arasyndan ýazylyp alnan bolsa, ol şol halkyň halk döredijiliginiň önümidir. Emma anyk bir ýazuw ýadygärligi hakynda aýdylanda, onda-da şol ýazuw ýädigärliginiň haýsy halka degişlidigi hakynda anyk maglumatyň bar wagty şol ýädigärligi umumymilli ýädigärlik hasaplamak, biziň pikirimizçe, bir taraply. Bu “Kitaby dädem Gorkut” eposy barada hem şeýledir. Dogry, ähli türki halklar bu ajaýyp eposa öz kowumdaşларыnyň döreden milli mirasy hökmünde guwanyp biler. Hakykatdan hem bu ajaýyp esere ähli türki halklaryň edebi, medeni, durmuş däp-dessurlary öz täsirini ýetirendir. Bu şübhesiz. Ýöne bu epos oguz-türkmen dilinde ýazylypdyr we olaryň orta asyrlardaky ýaşayyş-durmuşларыnyň şöhlendirýär. Ajaýyp türkolog, meşhur alym

¹Rahmanow A. “Gorkut ata” eposy we türkmen edebiýaty. Ýaşlyk. Ž. 1988, 9-njy san, 49 sah.

²Türkmenistanyň Ylymlar akademiýasynyň Milli gollýazmalar instituty, 852-nji bukja (Mundan beýläk MGI)

³Книга моего деда Коркута. Изд-во АН СССР. М.-Л. 1962, 117-118 стр.

⁴MGI, 852-nji bukja

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

A.Ý.Ýakubowskiniň bu ajaýyp eposa bagyşlan düýpli ylmy işini “Kitaby Gorkut” we onuň irki orta asyr türkmen jemgyýetini öwrenmekdäki ähmiýeti” diýip atlandyrmagy hem biziň pikirimizi tassyklaýar.¹ Muňa belli derejede geçmiş türkmen ýazuwly edebiyaty we halk döredijiligi, şeýle hem hut häzirkä günlerde gabat gelýän Gorkut ata hakyndaky rowaýatlar, legendalar şaýatlyk edýär.

Edebiyatçy alym H. Goçmyradow “Magaryf” neşirýaty tarapyndan 1999-njy ýylda neşir edilen “Gorkut ata 1500” atly makalalar ýygyndysynda çap bolan makalasynda Gorkut atanyň öwrenilşini we metbugatda beýan edilşini aşakdaky döwürlere bölýär:

“Şeýlelikde, biziň Milli metbugatymyzda “Gorkut atanyň” beýan edilşini esasan dört sany döwre bilmek bolýar.

Onuň **Birinji döwri** — 1945-1951-nji ýyllar aralygyny öz içine alýar.

Şu döwürde “Gorkut ata” kitaby gahrymançylykly, taryhy epos hökmünde häsiýetlendirildi. Milli gazetlerde “Gorkut ata” hakynda öwgüli materiallar zygiderli berildi. Hatda “Sowet edebiyaty” žurnalynyň 1944-nji, 1945-nji hem 1946-njy ýyllardaky sanlarynda “Gorkut atanyň” gysgaldylan boýlary hem çap edildi. “Gorkut ata” kitaby dogrusynda tanymlar rus alymlarynyň oňat pikirleri hem metbugatda zygiderli berildi.

“Gorkut atany” beýan etmekligiň **Ikinji döwri** bolsa, 1951-nji ýylyň iýul aýyndan 1953-nji ýylyň ahyryna çenli dowam etdirildi.

Ýagny, 1951-nji ýylyň 2-nji iýulynda “Prawda” gazetinde “Edebiyatda ideologik ýoýuşlar” atly sözbaşy bilen baş makala çap edilip, onda “Däde Gorkudyň kitaby” berk tankyt astyna alynýar. Onda “Gorkut ata” halk aňny zäherleýän zyýanly eser hökmünde häsiýetlendirilýär. Baş makalada gürrüňi edilýän “Gorkut ata” kitabyň türkmen däl-de Kawkaz warianty hakyndadygyna garamazdan, bu gürrüň Türkmenistanda-da uly başagaýlyk döretdi.

M. Kösäýew, B. Garryýew, O. Abdalow dagy tarapyndan taýýarlanylýan “Gorkut ata” kitabyň ahlili tiražy okyjylara ýetirilmän, ýok edildi.

Partiýanyň MK-nyň “Gorkut ata” kitaby hakyndaky ýörite kararyndan (1951ý. Sentýabr) soň, Türkmenistanda bu esere garşy “haçly ýöriş” täze usullary ulanyldy. Ilki bilen partiýanyň esasy işgärlerinden O.Şyhmyradowyň, A. Annanuwowyň epos hakyndaky “ýangynly” makalalary “Sowet Türkmenistany” / häzirkä “Türkmenistan” / gazetinde çap edilip, şonuň netijesinde partiýanyň ýörite karary kabul edilýär. Şol makalalara esaslanyp, bolsa ýörite “Gorkut ata” garşy göreşmek boýunça guramaçylyk çäreleri (ýygnaklar we beýlekiler) geçirilip ugraýar. Okuw-pedagogik neşirýatynda, Ylymlar akademiýasynda, Ýazyjylar soýuzynda, şäher partiýa guramasynda geçirilen ýygnaklarda M.Kösäýew, B. Garryýew, O. Abdalow, A. Rahmanow, N. Esenmyradow dagylar tankyt obektine öwrüldi. Soňra olaryň “Sowet Türkmenistany” gazetinde “gaýtmysym” etdirilýän çykyşlary berildi. Olar “Gorkut ata” kitaby üçin berk jezalandyryldy. Kitabyň käbir bölümleri / boýlary / okuw kitaplaryndan tutuşlygyna aýryldy, umuman, bu kitap dünýä inmedik derejesine getirildi, okuw programasyndan doly öçürildi.

“Gorkut ata” kitabyň, ony neşire taýýarlanylýan tankytamak soňraky plenumlarda (1951ý, dekabr; 1952ý. iýun) hat-da 1953-nji ýylda bolan Gurultaýda hem bu ýagdaý dowam etdirildi.

“Gorkut atanyň” **Üçünji döwri** 1954-nji ýyldan 80-nji ýyllaryň ahyryna çenli dowam etdi. Dogrusy, bu döwri dymşyk döwri hasaplasan boljak. Sebäbi metbugatda şu wagt aralygynda “Gorkut ata” hakynda asla material berilmedi diýen ýaly. Hatda “Gorkut ata” kitabyň Moskwada rus dilinde çykandygy hakyndaky materialam / 1962ý / “Edebiyat we sungat” gazetinde çap edilmedi (seret: H. Goçmyradow. Ruhy gözelligiň aýnasy. Aşgabat: magaryf, 1994, 43-nji sah.).

Dördünji döwür “Gorkut atany” beýan etmekligiň Garaşsyzlyk döwürüdür.

Garaşsyzlyk ýyllarynda geçmiş edebi mirasy, şol sanda “Gorkut ata” eposyny öwrenmekligiň täze döwri başlandy. Gazet we žurnal sahypalarynda bu ugurda zygiderli makalalar peýda boldy².

1990-njy ýylda eposyň Türkmenistanyň ylymda at gazanan işgäri, professor Mäti Kösäýew tarapyndan baryp, 1950-nji ýylda çapa taýýarlanylýan we akademik B.A.Garryýew tarapyndan redaktirlenen nusgasy neşir edildi. 1995-nji ýylda bolsa filologiya ylymlarynyň doktorlary A.Annanuw bilen T.Guzuçyýew «Kitaby dädem Gorkut» eserini çap etdiler. Bu iki neşir hem

¹Книга моего деда Коркута. Изд-во АН СССР. М.-Л. 1962, 121-228 стр.

²“Gorkut ata 1500”, “Magaryf” neşirýaty, Aşgabat-1999ý. 111-112 sah.

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Gorkut ata” eposynyň Drezden nusgalarynyň esasyndady. Soňra şu setirleriň ýazary tarapyndan bu epos 1997-nji ýylda “Kitaby dädem Gorkut we hekaýaty Oguznamaýy Gazan beg we gaýry” ady bilen çap edildi. Bu neşire “Gorkut ata” eposynyň iki nusgasy, ýagny Drezden we Watikan nusgalary girizildi. Soňra 1999-njy ýylda 2 gezek neşir edildi. Edil şol ýyl bu eser “Gorkut ata” (türkmen halk nusgasy) ady bilen Ankarada neşir edildi. «Gorkut ata» eposy bilen baglanyşykly türkmen alymlaryndan B.A. Garryýew, M.Kösäýew, R.Rejebow, A.Annanurow, A.Gylyçdurdyýew, A.Bekmyradow, G.Ballyýew dagynyň işlerini bellemek bolar. Epos bilen baglanyşykly ýazylan işlerde dürli jedelli garaýyşlar beýan edildi. Aýratyn hem, onuň dörän topragy, dowri, dili we ş.m. meseleler babatynda alymlaryň, arasynda dürli pikirler boldy.

2000-nji ýylda YUNESCO tarapyndan Gorkut atanyň 1300 ýyl ýubileýi ýokary derejede belleniş geçirildi. 2015-nji ýylyň aprel aýynyň 15-nde Parižde YUNESCO-nyň 70 ýyllygyna we Gorkut ata eposynyň Drezden nusgasynyň ýüze çykarylmagynyň 200 ýyllygyna bagyşlanyp ylmy maslahat geçirildi. Bu maslahatyň edil önüsyrasynda Türkmenistanda täze metbugat merkeziniň açylyş dabarasyny bolup, oňa Türkmenistanyň Prezidenti Gurbanguly Berdimuhamedowyň özi gatnaşdy. Türkmenistanyň Ylymlar akademiýasynyň milli golýazmalar instituty tarapyndan professor A. Aşyrowyň taýýarlan “Kitaby dädem Gorkut” atly eseriň täze Metbugat merkezinde ilkinji bolup çap edilmegi hem türkmen halkynyň Gorkut ata naderejede sarpa goýandygynyň aýdyň subutnamasydyr.

Oguz-türkmenleriniň baýat boýundan dörän dana-akyldar Gorkut atanyň türkmeniň ruhyrowanyna öwürülen we türkmen sähralarynda ýaňlanyp gelýän eposy asyrlar boýy bütin türki halklar üçin edep-ahlak öwrediji eser we taryhy hem edebi maglumatlary öz içine alan gollanma hökmünde hyzmat edip gelipdir. Gadymy oguz-türkmen eposyny öwreniji alymlaryň ýörite nygtaýşy ýaly, «Gorkut ata» eposy türkmen topragy, türkmen halky bilen aýrylmaz baglanyşyklydyr.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kamran Əliyev
Əməkdar elm xadimi,
filologiya elmləri doktoru, professor
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: kamranimranoglu@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD” BÜTÖV BİR MƏTN KİMİ

Özət

Türk xalqlarının tarixi və etnik düşüncəsinin möhtəşəm abidəsi sayılan “Dədə Qorqud” eposu qəhrəmanlıq dastanı kimi həmişə diqqət mərkəzində olmuş və ictimai, siyasi, tarixi, mədəni aspektlərdən araşdırmaya cəlb olunmuşdur. Belə abidələrin diqqət mərkəzində saxlanması və hər hansı bir istiqamətdə tədqiq edilməsi bir çox məsələlərə aydınlıq gətirilməsi baxımından da olduqca aktualdır.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu, dastan, rəqəmlərin simvolikası, oğuzlar

Azərbaycan xalqının, geniş mənada türk xalqlarının tarixi və etnik düşüncəsinin möhtəşəm abidəsi olan “Dədə Qorqud” eposu həmişə qəhrəmanlıq dastanı kimi diqqət mərkəzində olmuş və ictimai, siyasi, tarixi, mədəni aspektlərdən araşdırmaya cəlb edilmişdir. “Dədə Qorqud” ətrafındakı belə araşdırmalar bu sahənin mütəxəssisləri olmaq şərti ilə müxtəlif nəsillər tərəfindən çox böyük coşqu ilə həyata keçirilmişdir. Onu da əlavə etmək lazımdır ki, belə abidələrin həmişə diqqət mərkəzində saxlanması və hər hansı bir istiqamətdə tədqiq edilməsi, bu istiqamətlə bağlı olan məsələlərə aydınlıq gətirilməsi davamlı bir proses olmuşdur. Yəni “Dədə Qorqud” eposu ilə bağlı müəyyən bir problemin tam dərki və tam izahı baxımından hər hansı bir problemə son nöqtə qoymaq istəyi, sadəcə olaraq, mümkün deyildir.

Başqa bir mühüm cəhət ondan ibarətdir ki, “Dədə Qorqud” eposunun möhtəşəmliyi bu eposun surətləri və nəql olunun hadisələr vasitəsi ilə canlandırılan ideyalarda özünü göstərir. Qalın Oğuz eli kimi simvollaşan Vətənə məhəbbət, “Ana haqqı Tanrı haqqı” andında təcəssüm olunan Ana sevgisi, aman diləyənmə aman vermək kimi davranışın doğurduğu Humanizm və bunlara bənzər bəşəri ideyalar “Dədə Qorqud” eposunu hamıya sevdiren və dünyanın bütün xalqlarının doğma kitabına çevirən başlıca fikir və mülahizələrdir.

Üçüncü bir məqam da var. Belə ki, “Dədə Qorqud” eposunun möhtəşəmliyi yalnız onun müxtəlif aspektlərdə araşdırılması, yaxud da yalnız onun ideyalarının cəhanşümul və müasir olması ilə məhdudlaşmır. Eposun möhtəşəmliyi bədii mətnin özünün spesifik cəhətləri ilə də çox bağlıdır. Yəni “Dədə Qorqud” eposunun mətn yaradıcılığı elə bir səviyyədədir ki, bu səviyyənin elementləri eposun poetika baxımından da möhtəşəmlik qazanmasına böyük imkanlar açır.

“Dədə Qorqud” eposu xalq düşüncəsinin unikal nümunəsi olaraq vahid bir bədii sistemi əks etdirir. Hər halda onun bir mətn kimi tapılması, bir folklor abidəsi kimi xalqın arzu və ideallarını əks etdirməsi bu məsələdə elə bir şübhə yeri qoymur. Lakin qorqudşünaslıqda eposun ayrı-ayrı boylarının az və ya çox dərəcədə vahid bir sistemə bağlılığı da həmişə mübahisələrə yol açmışdır. Şübhəsiz, eposun bütün boylarında Dədə Qorqudun iştirakı – sonda gəlib boy boylaması, soy soylaması, xeyir-dua verməsi, yaxud eyni bir obrazın (məsələn, Qazan xanın) müxtəlif boylarda iştirakı kimi faktlar vahid “süjet xəttini” şərtləndirən amillərdir.

Buna baxmayaraq, mətnin bütövlüyünü sübut etmək üçün başqa mühüm dəlillərə də həmişə ehtiyac olmuşdur. Məsələn, bunlardan biri Oğuz eli xanımlarının təsviridir. Bu xanımlar müxtəlif boylarda, o cümlədən “Qazan xanın evinin yağmalanması”, “Dirsə xan oğlu Buğac”, “Bəkil oğlu İmran”, “Beyrək”, “Səyrək”, “Dəli Domrul” və “Qanturalı” boylarındadır. Say etibarilə biz burada 7 (yeddi) boyun adını xatırladıq. Həmçinin ən maraqlısı ondan ibarətdir ki, “Dəli Domrul” boyu dastanın mətn şəcərəsində çox zaman və çox tədqiqatçılar tərəfindən şübhə ilə qarşılanmışdır. Bu boyun eposun mətni ilə heç vaxt uyuşmaması fikrini açıq-açıq söyləyənlər də az olmamışdır. Bəs Oğuz elinin xanımlarının təsviri bizə nə verir?

«Dədə Qorqud» eposunda Oğuz xanımları sırasına Burla xatun, Baniçiçək, Selcan xatun və adları bəlli olmayan Dirse xanın, Dəli Domrulun, Bəkilin və Səyrəyin xanımları daxildir. Dirse xan öz xanımını belə vəsf edir:

«Bəri gəlgil, başum bəxti, evüm təxti!
Evdən çıqub yürüyəndə səlvi boylum!
Topuğımdan sarmaşanda qara saçlum!

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

*Qurulu yaya bənzər çatma qaşlum!
Qoşa badam sığmayan tar ağızlum!
Güz almasına bənzər al yanaqlım!»*

Dirsə xanın xanımının ecazkar bir portreti cızılmışdır. Adama elə gəlir ki, şərti olaraq cızılan portretdə xanımın *sərv boyu, qara saç, çatma qaşı, dar ağzı və al yanağı* açıqca görünür. Burla xatunun təsvirinə diqqət yetirək:

*«Boyu uzun, beli incə Burla xatun boynilə qulağın aldı, düşdi.
Güz alması kibi al yanağın tutdı, yırtı.
Qarğu kimi qara saçını yoldı».*

Eposun mətnində başlanan təsvir ənənəsi, yaxud iki Oğuz xanımının - Dirsə xanın qadınının və Burla xatunun zahiri baxımdan oxşarlığı açıq-aydın hiss edilir: *uca boy, incə bel, al yanaq, qara saç*. Sadəcə olaraq, Dirsə xanın xanımının təsvirində olan «çatma qaş» və «dar ağz» ifadələri Burla xatunun təqdimatında yoxdur. Əsası budur ki, Dirsə xanın xanımının da, Burla xatunun da təqdiminə aid olan hər iki mətnə bir sözləyicinin danışığı, yaxud bir sözləyicinin ifası kimi baxmaq daha doğrudur.

Bəs Banıçəyayın və Selcan xatunun təsviri, yaxud təqdimi necədir? Bu məqamda Beyrəyin Banıçəyə üz tutub söylədiklərini xatırlayaq:

*«Qarğu kibi qara saçın yoldınmi, qız?!
Qara gözdən acı yaş dökdinmi, qız?!
Güz alması kibi al yanağın yırtınmi, qız?!»*

Beyrək həqiqəti bilmək üçün Banıçəyə verdiyi sualları təsvirin alt qatında yerləşdirir. Yəni Banıçəyayın *qara saçlı, qara gözlü, alma kimi al yanaqlı* olması sual işarəsindən qabaq və açıq-aydın görünür. Banıçəyayın təsvirində ənənədən gələn, yəni Dirsə xanın xanımının və Burla xatunun təsvirindən sıyrılib qalan bəzi məqamlar təkrar edilir.

Selcan xatunun təsvirinə gəldikdə isə Qanturalı onun gözəlliyi haqqında aşağıdakıları söyləyir:

*«Yalab-yalab yalabıynan incə tonlum!
Yer basmıyub yürüyən,
Qar üzərinə qan tammış kibi qızıl yanaqlım!
Qoşa badam sığmayan tar ağızlum!
Qələmçilər çaldığı qara qaşlum!
Qurması qırq tutam qara saçlum!»*

Artıq burada Banıçəyəklə müqayisədə «al yanaq», «dar ağz», «qara qaş», «qara saç» ifadələri bərpa olunur, hətta belə demək mümkünsə, Dirsə xanın xanımının təsvirinə də tam yaxınlaşma hiss edilir. Amma istər Dirsə xanın xanımının, istər Banıçəyayın, istərsə də Selcan xatunun təqdimində Burla xatuna aid olan «boyu uzun» ifadəsindən olduğu kimi istifadəyə son dərəcə ehtiyatlı yanaşılmış, əslində isə həmin ifadəyə toxunulmamışdır. Bu isə, şübhəsiz, Burla xatunun statusu ilə bağlı məsələdir.

Oğuz elinin xanımlarının təsvirləri eposun poetikasında təsadüfi səciyyə daşımır və qeyd etmək zəruridir ki, həmin təsvirlər xoş əhvali-ruhiyyə vəziyyətlərini xatırlatsa da, əsil həqiqət tamamilə bambaşqadır. Dirsə xan qara otağa aparıldıqdan sonra, Burla xatun əsirlikdə olanda, Banıçəyə başqasına ərə veriləndə, Qanturalı ilə Selcan xatun üz-üzə gələndə, yəni həyatla ölüm arası gündəmə gələndə bu təsvirlər meydana çıxır.

Xatırladaq ki, həm Dəli Domrulla xanı, həm Səyrəklə xanı, həm də Bəkillə xanı arasında da həyatla ölümün sərhəddi görünür. Belə ki, Dəli Domrul ölümqabağı xanı ilə halallaşmaq istəyir, Səyrək xanı qərdəkdə qoyub qardaşını xilas etməyə, bir növ ölümə gedir, Bəkil də Bayandır xandan küsəndə, əslində başının üstünü ölüm kabusu alanda xanımının məsləhətinə qulaq asır. Yəni hər üç məqam həyatla ölüm arasında qalmaq məqamıdır.

İndi nəticə çıxarmaq olar ki, Oğuz eli igidləri ilə Oğuz eli xanımlarının bir-birlərinə münasibət məqamları o qədər ortaqdır ki, onları yalnız bir mətn çərçivəsində təsəvvür etmək mümkündür.

Yaxud eposdakı təsvirlər ayrıca götürülmüş bir şeir mətninin yaranmasını şərtləndirir ki, bu da “Dədə Qorqud” mətninin vahid struktura malik olmasını sübut edən faktlardandır:

*«Bərü gəlgil,
başum bəxti, evüm xətti!
Evdən çıxub yürüyəndə incə belli,
boyu uzun,*

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

*səlvi boylum!
Topuğundan sarmaşanda
qurması qırq tutam qarğu kibi
qara saçlum!
Qələmçilər çaldığı, qurulu yaya bənzər
qara qaşlum,
çatma qaşlum!
Güz almasına bənzər,
qar üzərinə qan tammış kibi
al, qızıl yananqlım!
Qoşa badam sığmayan tar ağızlım!»*

Beləliklə, tam şəkildə təsdiq edilir ki, “Dədə Qorqud” eposu ayrı-ayrı boylardan ibarət olmasına baxmayaraq, bir söyləyicinin dilindən söylənərək xalq təfəkkürünü əsrlər boyu yaşadan vahid bir bədii sistemin ifadəsidir.

Yaxud “Dədə Qorqud”dakı rəqəmlər silsiləsinə bütöv yanaşmaq və həmin rəqəmlərin nəyəyə açar olacağı inamına güvənmək lazımdır. Əslində bu, qırxıncı qapının açarı və sirrini tapmaq kimi bir arzuya bənzəyir.

Bəs eposda daha çox hansı rəqəm işlənir? Tərəddüd etmədən demək olar ki, bu, 3 rəqəmidir. Bu rəqəmin nəyə istiqamətləndiyini yada salmadan xalq təfəkküründə onun həmişəyaşar olduğu məlumdur: atalar üçə qədər deyib. Bu mənada eposda Qazan xanın xarici düşmənlərə qarşı mübarizəsi 3 boyda ifadə olunub, yaxud Qazan xan 3 ildən bir evini tərk edib var-dövlətini xalqa paylayır. Bir az dərin qat da var. Eposun mətnində Dədə Qorqud 3 igidə ad verir: Buğac, Beyrək, Basat.

Mətnə 3 rəqəminin nəyə doğru istiqamətləndiyini müəyyənləşdirmək üçün isə konkret məqamlara diqqət edək:

1. Qazan xan deyir ki, Uruz 300 igidlə mənim evimin üstündə dursun.
2. Qaraca Çobanın sapandı 3 yaşar dana dərisindən, sapandının qolları 3 keçi tükündən hazırlanıb. Onun atdığı daş haraya düşsə, 3 il orada ot bitməz. Qaraca Çoban 300 düşmən öldürür.
3. Uruz dustaqlıqdan xilas olanda oğuzdan 300 igid şəhid olur.
4. Bəkil 300 igidi yanına buraxır.
5. Əyrək səfərə çıxanda 300 igid onun yanında cəm olur.
6. Təkur Əyrəyi Səyrəyin üzərinə qaldıranda 300 igidi ona yoldaşlığa verir.

Eposdakı rəqəmlər içərisində işlənmə tezliyinə görə 3 rəqəmindən sonra ikinci yerdə 6 rəqəmi dayanır.

1. Şöklü Məlik deyir ki, 600 igid varıb qoyunları gətirsin.
2. Qaraca Çobanın üzərinə 600 kafər gedir.
3. Qazanın üzərinə hücum olanda 6 bölük toz görünür.
4. Təkur Oğuz türklərinin üzərinə 600 kafər göndərdi. Arşın oğlu Dirək 60 arşın qaməti olan bir adamdır, 60 batman gürz salardı.
5. Kafər 6 pərli gürzü götürüb hücum edir.
6. Səyrəyin üzərinə 60 dəmir donlu kafər gəlir.

İndi nəticə çıxarmaq olar ki, 3 rəqəmi oğuz, 6 rəqəmi isə kafərlərə məxsus rəqəmdir.

Bunlar vahid mətn anlamına gəlir və eposdakı ümumi mətnin harmoniyasıdır. Yəni yalnız elə bunun özü eposun möhtəşəmliyinin sübutudur.

Başqa bir nəticə isə ondan ibarətdir ki, eposdakı 3 və 6 rəqəmlərinin açar rolu da var. Bu açar eposun möhtəşəmliyini, həmçinin təkrar olunmazlığını bir daha sübut edir.

Arşın oğlu Dirək Təkur belə təsvir edilir: “60 arşın qaməti var, 60 batman gürz salardı”. Burada rəqəmlər eynidir: 60 (altmış) və birbaşa Dirək Təkurun nəhəngliyini göstərməyə xidmət edir. Hətta maraqlıdır ki, arşın konkret deyil və hər adam üçün ayrı-ayrıdır. Elə “Hərə öz arşını ilə ölçür” ifadəsi də buradan yaranıb və hər adamda nəhənglik təsəvvürü yaradır. Amma hər halda 60 düşmənin rəqəmi kimi özünü bir daha təsdiqləyir.

Bəs Aruz Qocanın təsviri necədir? Qərībədir ki, həmin təsvir Arşın oğlu Dirək Təkurun təsvirinin, demək olar ki, eynidir: “60 ərək dərisindən kürkü, 6 ögəc dərisindən külahı (papağı) var”. Deməli, mətn lap əvvəldən Aruz Qocanın Oğuz düşmən olacağını işarələmişdir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Rəqəmlər eposdakı başqa bir sirri də açmağa imkan verir. Belə ki, Oğuz elinin xanımlarını xatırlasaq, onlardan Qazan xanın xanımı Burla xatun, Dirsə xanın xanımı və Bəkilin xanımı xan qızıdır və İç Oğuzdandırlar. Dəli Domrulun xanımı haqqında aydınca deyilir ki, “yad” qızıdır və deməli, kafər düşərgəsinə aiddir. Qanturalının xanımı Selcan xatun Trabzon Təkurunun qızıdır. Beyrəyin xanımı Banuçiçək Dış Oğuzdandır. Qaldı Səyrəyin xanımı. Bu xanımın kimliyini müəyyən etmək çox vacibdir. Təəssüf ki, mətnə o barədə birbaşa deyilmiş heç bir işarə yoxdur. Amma onu müəyyənləşdirmək üçün eposun 3 və 6 açarı var.

İndi əsirlikdə qalan xanımını xilas etməyə yollanan Səyrəklə xanımı arasındakı dialoqu xatırlayaq. Səyrəyin xanımına söylədiklərinə nəzər salaq:

“Qız, sən mana bir yıl baqğıl!
Bir yildə gəlməzsəm, iki yıl baqğıl!
İki yildə gəlməzsəm, üç yıl baqğıl!
Gəlməzsəm, ol vəqt mənim öldüğimi biləsən.
Ayğır atum boğazlayub, aşum vergil!
Gözün kimi tutarsa, könlün kimi seversə, ana varğıl!”

Üç rəqəmi oğuzlara aid olduğuna görə Oğuz igidi Səyrək də məhz sayıb-sayıb üçdə dayanır: “İki yildə gəlməzsəm, üç yıl baqğıl! Gəlməzsəm, ol vəqt mənim öldüğümü biləsən”.

İndi isə Səyrəyin xanımının sözlərinə, daha doğrusu, onun Səyrəyə cavabına diqqət verək:

“Yigidim, mən sana bir yıl baqam.
Bir yıl də gəlməzsən, iki yıl baqam.
İki yıl də gəlməzsən, üç-dört yıl baqam.
Dört yıl də gəlməzsən, beş yıl, altı yıl baqam.
Altı yol ayırdına çadır dikəm.
Gələndən-gedəndən xəbər soram.
Xeyir xəbər gətürənə at, ton verəm,
Qaftanlar geydürəm.
Şər xəbər gətürənin başın kəsəm.
Ərkəg sinəgi üzərimə qondırmıyam.
Murad ver, murad al, andan get, yigidim!”

Maraqlıdır ki, Səyrək 3-də dayanmasına baxmayaraq, Səyrəyin xanımı 6 rəqəminə qədər davam edir və 6-da dayanır: “Dört yildə gəlməzsən, beş yıl, altı yıl baqam. Altı yol ayırdına çadır dikəm”. Beləliklə, Səyrəyin xanımının düşüncə sistemində altı rəqəmi əsas yer tutur. İndi qəti şəkildə demək olar ki, Səyrəyin xanımı da məhz kafər düşərgəsindəndir.

Səyrəyin xanımı kafər düşərgəsi ilə İç Oğuz arasındakı barışığı simvolizə edir və barışığın qarantıdır.

Başqa bir məsələyə də diqqət yönəltmək istəyirik. Eposun “Bəkil oğlu İmran” boyunda Bəkil haqqında deyilir: “366 alp ova çıxıb keyik üzərinə yürüş etsə, Bəkil yay qurub ox atmışdı”. Bəs bu 366 rəqəmi nəyə işarədir?

Birincisi, Bəkil Oğuz eli ilə düşmən arasındakı sərhəddə keşik çəkir və əslində 3 rəqəmi ilə 6 rəqəminin arasındadır. İkincisi, Bəkil ilə Bayındır xan arasında elə bir münaqişə yaranmışdır ki, həyata keçməyə belə Bəkilə Bayındır xanın yanında qalmaq, yoxsa ona düşmən kəsilmək düşüncəsi yaranmışdı. Bu, rəqəm simvolikasında 366 ilə, yəni 3 və 6 ilə ifadə edilmişdir.

Nəticə kimi onu qeyd etmək olar ki, təkcə bu rəqəmlər sübut edir ki, “Dədə Qorqud” vahid bir mətnədir və onun kifayət qədər semantik qatları vardır.

Eposda qabarıq görünən xəbərləşmələr də vahid bədii mətnin elementləridir. “Buğac” boyunda Buğacla, «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy»unda Qazan xanın anası, boyu uzun Burla xatun, qırx incə belli qız və Uruzla bağlı xəbərləşmələr, “Dəli Domrul” boyunda Dəli Domrulun Allahın böyüklüyündən danışması, Allahdan isə «Can əvəzinə can tap!» tapşırığının gəlməsi, Yeynək” boyunda Buraqdan, “Səyrək” boyunda yetim uşaqdan, eyni zamanda dustaqlıqda olan Qazandan və Uruzdan gələn informasiyalar tam doğruluğu ilə təsdiq olunurlar.

Bəs Beyrəklə bağlı xəbəri necə dəyərləndirmək olar? Məsələnin də əsl mahiyyəti buradadır. «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda sadaladığımız həmin hadisələrdən tamamilə fərqli bir məqam var. Həmin məqam Beyrəyin dustaq olmasından sonrakı dövrə aiddir: «Bu hadisədən on altı il keçdi. Beyrəyin ölü-dirisini bilmədilər. Bir gün qızın qardaşı Dəli Qarcar Bayındır xanın divanına

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

gəldi. Diz çöküb dedi: «Ağıllı xanın ömrü uzun olsun! Beyrək diri olsaydı, on altı ildən bəri gələrdi. Beyrəyin diri olduğu xəbərini gətirən bir igid olsa, qızılı tikişli, naxışlı çuxa, qızıl-gümüş verərəm. Ölüm xəbərini gətirənə bacımı verərəm».

Belə dedikdə, muradı gözündə qalsın Yalançı oğlu Yalancı, dedi: «Sultanım, mən gedim, ölüsü-dirisi xəbərini gətirim».

Sən demə, Beyrək Yalançı oğluna bir köynək bağışlayıbmiş; geyməyib saxlayırmış. Getdi, həmin köynəyi qana-mana batırdı, gətirib Bayındır xanın önünə atdı. Bayındır xan dedi: «Ədə, bu nə köynəkdir?» Yalançı: «Beyrəyi Dərbənddə öldürmüşlər, bu da nişanıdır, sultanım!» - dedi».

Bu xəbər «Dədə Qorqud» eposundakı bütün xəbərlərdən fərqli xəbərdir. Yəni bu məqamda digər qəhrəmanlarla müqayisədə Beyrək haqqında ölüm xəbəri gəlir. Ola bilsin ki, həmin məqamda yalandır, amma nəticə başqadır. Burada «İç Oğuzun Dış Oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boy»u xatırlamaq lazımdır. «Aruz dedi: «Ədə, hərzə-hərzə danışma. Qanına susama, gəl and iç!» Beyrək dedi: «Vallah, mən Qazanın və İç Oğuzun yolunda başımı qoymuşam. İstəyirsiniz yüz para eyləyin, mən Qazana xain çıxmaram!» Aruz yenidən hirsələndi. Beyrəyin saqqalından bərk tutub, bəylərə baxdı. Gördü kimsə gəlmir, qara polad qılıncı çəkib, Beyrəyin sağ oyluğunu çapdı. Beyrək qara qanına boyandı, başı dumanlandı. Bütün bəylər dağılışdı. Hər kəs öz atına mindi. Beyrəyi də mindirdilər. Bir nəfər tərkinə minib, onu qucaqladı. Beyrəyi gətirənlər atlarını çaparaq, onu öz evinə çatdırdılar. Cübbəsini üzərinə örtüldülər. Beyrək burada söyləyib dedi:

İgidlərim, yerinizdən qalxın, durun!
Boz atımın quyruğunu tutun, kəsin!
Ala dağdan Arqubeli gecə aşın.
İti axan gözəl suyu üzüb keçin.
Qazan xanın divanına çapıb gedin.
Siz hamınız ağ çıxarıb, qara geyin.
«Qazan, tək sən sağ ol, Beyrək öldü!» deyin...»

«Dədə Qorqud» eposunun sonuncu boyunda Beyrək öldürülür. Beləliklə, «Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu»nda yalan kimi təqdim edilən Beyrəyin qanlı köynəyi digər boyda - «İç Oğuzun Daş Oğuzun dönük çıxması və Beyrəyin öldüyü boy»da həqiqəti ifadə edən xəbərə çevrilir.

Bütün bu və digər faktlar «Dədə Qorqud» eposunun bütöv bir mətn kimi qavranılmasına imkan verir. Bu tədqiqatın davam etdirilməsi isə eposun boyları arasındakı əlaqələrin də möhkəmlənməsinə şərait yaradacaqdır.

Kamran Aliyev

“DEDE GORGUD” IS AS THE WHOLE TEXT

Summary

The epos “Dede Gorgud” considering the magnificent monument of the history and ethnic thinking of Turkic nations has been always in the centre of the attention as the heroic epos and it has been investigated in social, political, historical, cultural aspects. Being in the centre of the attention such monuments and their investigation in any sphere are very actual according to the studying of many problems.

Key words: the epos “The Book of Dede Gorgud”, epos, the symbolical numbers, oghuzs

Камран Алиев

«ДЕДЕ КОРКУТ» КАК ПОЛНОЦЕННЫЙ ТЕКСТ

Резюме

Выдающийся памятник истории и эпического мышления тюркских народов «Деде Коркут» как героический эпос всегда был в центре внимания и привлекался к исследованиям в социальном, политическом, историческом и культурном аспектах. Исследование таких памятников в каких либо направлениях, оставление их в центре внимания является актуальным в проявлении света на многие вопросы.

Ключевые слова: эпос «Книга моего деда Коркута», дастан, символика чисел, огузы

Lalə Bayramova

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA akad. Z.M.Bünyadov adına Şərqsünaslıq

İnstitutunun “Ərəb filologiyası” şöbəsinin böyük elmi işçisi

e-mail: bayramova78@hotmail.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINA İSLAM ELEMENTLƏRİNİN TƏSİRİ

Özət

Məqalədə islam elementlərinin qədim Azərbaycan dastanı Dədə Qorquda təsirindən bəhs olunur. Abidənin müqəddiməsi və boyları nəzərdən keçirilərək islam elementləri araşdırılır. Əsasən, abidəyə islam elementlərinin nə vaxt və hansı şəraitdə təsiri problemi nəzərdən keçirilir. Dastanda yer almış mətnlərin həm islam təfəkkürünü, həm də islama qədərki inanc sistemini özündə birləşdirməsi qənaətinə gəlinir.

Açar sözlər: dastan, islam, struktur, xalq romanı, filologiya, janr, ədəbiyyat, şair, təşəkkül, mühit.

İşin məqsədi. Hər bir xalqın tarixi keçmişini, həyat tərzi, adət-ənənələrini öz mətnində cəmləşdirən qədim folklor nümunələri mövcuddur. Azərbaycan xalqının dünya ədəbiyyatına bəxş etdiyi ən nadir incilərdən biri “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanıdır. İşin məqsədi dastanın müqəddiməsi və boyları əsasında islam elementlərinin təsirini izləmək və islam dininin təsiri dövrünü araşdırmaqdan ibarətdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı yazıya alındığı vaxt ona İslam dini elementləri gətirilmişdir. Bunu hətta Qorqudun “Dədə” ünvanı daşması da təsdiqləyir. Dastanın ikinci formalaşma dövrü İslam mədəniyyəti vaxtına düşür. Dədə Qorqudun peyğəmbər zamanına yaxın tarix səhnəsinə daxil olmasını təsdiq edən müqəddimədə İslami ünsürlər yetərincədir. Dastanın müqəddiməsini oxuyuruq: «**Bismillahi ir-rəhman ir-rəhim¹ və bihi nəstəin.** Rəsul əleyhüssəlam zamanına yaxın Bayat boyundan, Qorqud Ata deyərək bir ər qopdu» (4, 19). 1300 il bundan əvvəl qələmə alınmış Azərbaycan milli mədəniyyətinin, eləcə də türkdilli xalqların müştərək abidəsi olan “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının ilk cümləsinin peyğəmbərin (s.a.s) adı ilə başlaması heç də təsadüfi deyil. Azərbaycan şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası sayılan və yüz illəri aşaraq bu günümüzdə gəlib çatan dastanın ilk cümləsindən əcdadımızın İslam dininə bağlılığı ifadə edilir. Daha sonra müqəddimənin girişində Dədə Qorqudun dili ilə Allahın adı ilə başlanğıc, Hz. Məhəmməd (s.a.s.), Hz. Əbu Bəkir, Hz. Əli (ə) və oğulları, Məkkə kimi müqəddəs yerlərin və digər dəyərlərin öyülməsi verilir: “Allah-Allah diməyincə işlər onmaz. Qadir Tanrı verməyincə ər bayırmaz. Tanrı dostu, din sərvəri Məhəmməd görkli. Məhəmmədin sağ yanında namaz kılan Əbu Bəkir Sıddıq görkli. Kılıç çaldı, din açdı, şahı-mərdan Əli görkli. Əlinin oğulları, Peyğəmbər nəvalələri-Kərbala yazısında yezidilər əlində şəhid oldu, Həsən ilə Hüseyin iki kardaş bile görkli” (4, 21). Bu beyt İslam dininin müqəddəs kitabı Qurandan, Tanrı evi Məkkədən, İslam dininin vacib şərtlərindən biri olan Həcc ziyarətindən, fəzilətli günü cümə günündən, xütbədən, azan vermək üçün məscidlərin yanında və ya üstündə ucalan qüllədən-minarədən söz açılaraq davam edir: “Yazılıb-düzülüb gögdən endi, Tanrı elmi Quran görkli. Ol Quranı yazdı-düzdü... Alçaq yerdə yapılbudur Tanrı evi Məkkə görkli. Ol Məkkəyə sağ varsa, əsən gəlsə sidqi bütün hacı görkli. Sağış günündə ayna (cümə günü) görkli. Ayna günü oquyanda xütbə görkli. Qulaq urub dinləyəndə ümmət görkli. Minarədə banlayanda (azan verən) fəqih görkli” (4, 21).

Dastanın müqəddiməsində ozanlar ozanı Dədə Qorqud: “Qadınlar dörd dürlüdür”, deyir. Bu qadınların ən üstününün, evin dayağı olanının Peyğəmbərin (s.a.s) həyat yoldaşı Həzrəti Aişə və qızı Həzrəti Fatimə (s.ə) soyundan olduğunu söyləyir: “Ozan evin dayağı oldur ki, yazıdan-yabandan evə bir qonuq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər-çirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ol Ayişə, Fatimə soyudur, xanım” (4, 22).

İslam dininin Dədə Qorqud dastanına təsiri müqəddimə ilə məhdudlaşmır. Dastanın hər boyunda demək olar ki, islami elementlərin təsiri ilə qarşılaşmaq mümkündür. On iki boyu nəzərdən keçirtməklə bir neçə nümunələr əsasında islam dininin Dədə Qorqud dastanına göstərdiyi təsiri müxtəsər şəkildə izləyək.

I BOY. “**DİRSƏ XAN OĞLU BUĞAC XAN BOYINI BƏYAN EDƏR, XANIM HEY!**” boyunda Qam Gan oğlu Bayandır xanın əmri ilə oğuz bəyləri üçün təşkil etdiyi məclisdə oğuz bəylə-

¹ Əslində بسم الله الرحمن الرحيم bu ifadənin oxunuşu belədir: **Bismilləhi-r-rəhmani-r-rəhim!**

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

rindən-Dirsə bəyin övladı olmadığı üçün qara çadırdə otuzdurur. Dirsə bəy övladı olması üçün ümidini Allaha bağladı, “Tanrıdan hacət dilədi” (4, 26) və Allah ona övlad verdi. Buğanın başını kəsdiyi üçün oğuz igidləri Dədə Qorqudu ad qoymağa çağırdılar. Dədə Qorqud uşağın atasına soylarkən: “Adını bən verdüm yaşını Allah versün” deyə yenə Ulu Tanrıya xitab etmişdir (4, 29).

İslam dininin ən vacib şərtlərindən biri də namaz qılmaqdır. Namazın növləri çoxdur və bunlardan yalnız üçünə - “hacət”, “vacib” (fərz) “cümə”- “Kitabi Dədə Qorqud” da rast gəlirik. Buradakı “Saqqalı uzun tat əri banladıqda” (4, 24), deyimi bilavasitə sübh azanı ilə bağlıdır.

II BOY. “SALUR QAZANIN EVİNİN YAĞMALANDIĞI BOYI BƏYAN EDƏR”. Oğuz igidləri kafirlərlə vuruşda islami ayinlər icra edir və çox vaxt Peyğəmbəri xatırlayır, adına salavat söyləyirlər (4, s. 50). Salavat isə Allaha peyğəmbər üçün müraciət olunan dualar sırasındadır. Salavattla yanaşı, boyların sonlarındakı dualarda “amin”də tez-tez təkrar olunur.

Həzrət Əlinin(ə) “Şahi Mərdan” adı “Qılınc çaldı, din açdı şahı-mərdan Əli görkli” (4, 49), “Şahi mərdan Əlinin Döldülünin əyəri ağac” (4, 46) şəklində iki dəfə xatırlanır. Bundan savayı, abidədə, Həzrət Əlinin (ə) oğlanları Həsən və Hüseyndən, məşhur atından (Döldül), atının yəhərindən, eləcə də Haçabaşlı qılıncından-“Zülfiqarın qınıyla qəbzəsi ağac”! Şah Həsənlə Hüseyndən beşigi ağac! bəhs edilir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda İslam dininin iki müqəddəs şəhərinin adı çəkilir. Bunlar “Tanrı evi Məkkə və Mədinə şəhərləridir”. Abidənin ikinci boyunda kafirlər Uruzu dardan asmaq istədikdə o, bu asılacağı ağacı öyür və ona “Məkkə və Mədinənin qapusu ağac”! (4, 55) - deyə müraciət eləyir.

III BOY. “QAM BÖRƏNİN OĞLI BAMSİ BEYRƏK BOYINI BƏYAN EDƏR, XANIM HEY”. Allaha dua bu boyda da öz əksini tapmışdır. Baybörə və Baybican bəyin övladı olmadığı üçün bəylərdən Allaha dua etməsini xahiş edirlər. Oğuz bəyləri də əl qaldıraraq dua edirlər: “Allah Taala sana bir oğul versün! Allah Taala sana da bir qız verə!” (4, 52).

Eyni zamanda Cəbrayıl və Əzrail mələklərinin, islam dininin ideyalarına əks tərəfdə duran “kafir” anlayışının, şeytanın, Allahın birliyinə, axirətə inam, Tanrıya edilən şükür və tövbə kimi islam ünsürləri də əks olunur: “Birligünə sıqındım, Əziz Allah, xocam, mana mədəd. Axirət hakkını halal etsün, Beyrək aşığa baqdı. Kəndözün yer yüzində gördi. Allaha şükür eylədi. Üç kərə ağzından iqrar eylədi. Günahına tövbə eylədi” (4, 65).

Sonra bu boyda Dədə Qorqudun Dəli Qacarın bacısı Banıçəyəyə elçi düşməsi səhnəsində islam dini elemətlərinin güclü təsirini görürük: “Tanrının buyruğıyla, Peyğəmbər qövlüylə Aydan arı, gündən görkli qız qardaşın Banıçəyəyi Bamsı Beyrəgə diləməgə gəlmişəm!” (4, 58).

Boyun sonu Məhəmməd peyğəmbərin Mustafa adı ilə bitir: “Adi görkli Məhəmməd Mustafa yüzi suyuna bağışlasun, xanım hey!..” (4, 77).

IV BOY. “QAZAN BƏY OĞLI URUZ BƏĞİN TUTSAQ OLDUĞU BOYU BƏYAN EDƏR, XANIM HEY!”. Oğlu Uruzun anası-Burla xatunla görüşükdən sonra oğlunun kafirlər tərəfindən dustaq edildiyinə əmin olan Qazan xanın Allaha inancının şahidi oluruq. O, Burla xatuna deyir: “Bulursam, buldum; bulmaz isəm, Tanrı verdi, Tanrı aldı, neyləyin?” (4, 87).

Allahın peyğəmbərinin (s.a.s.), islam dininə inanmayan “kafir”in, islam dininin əsas beş şərtindən biri olan namazın, namazdan əvvəl paklıq üçün müsəlmanların əməl etdiyi abdəstin (dəstəmaz) adı çəkilir: “Doquz qara gözli, örmə saçlı, əlləri biləgindən qınalı, parmaqları nigarlı, boğazları birər qarış kafir qızları al şərabi altun ayağla Qalın Oğuz bəglərinə gəzdirərlər” (4, 78), “Qazan bəg gördi ki, kafir qatı yaqlandı. Atından endi, arı sudan abdəst aldı. Ağ alnın yerə qodı, iki rikət namaz qıldı. Adı görklü Məhəmmədi yağ gətürdi. Qara dinli kafirə göz qarartdı” (4, 83).

V BOY. “DUXA OĞLU DƏLİ DOMRUL BOYINI BƏYAN EDƏR, XANIM HEY!” adlı boyda dini motivlər daha çox üstünlük təşkil edir. Allah-Təalanın sifətləri vəsf edilir və onun qüdrət və əzəmətindən danışılır: “Qadir” Tanrıdan hacət dilədi”, “Ya Qadir Allah, birligin, varlığın, haqqıyçun (4, 95). Allahın didər adlarından “Cabbar”, “Səttar” (Eyibləri örtən, eyibləri gizlədən), “Əhəd”, “Səməd” adları da dastanda rast gəlinir: “Daim duran Cabbar Tanrı, Baqi qalan Səttar Tanrı” (4, 98).

VI BOY. “QANLI QOCA OĞLI QANTURALI XAN BOYINI BƏYAN EDƏR, XANIM HEY!” Bu boyda da Allahın “Qadir” adı çəkilir - “Qadir qorsa, yapam-yıqam” (10, 106). Qanturalı Selcan xatunu yalnız bir şərtlə alıb apara bilər ki, qağan aslana, qara buğa və qara buğraya üstün gələ bilsin. Bu vuruşda ümidini Allaha bağlayan Qanturalı belə deyir: “Yaradan Qadir Tanrıya sığındım” (4, 111).

İslamda müsəlmanlar üçün Allahdan sonra ən müqəddəs varlıq – Məhəmməd Peyğəmbərdir. Hər bir işin onların razılığı ilə yerinə yetəcəyinə inanılır. Məhz bu boyda Dədə Qorqud elçiliyə gedəndə,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yaxud Qanturalı Selcanı halallığa almaq istəyəndə onlar bu işi “Tanrının buyruğıyla, Peyğəmbər 8 qövliylə Qızını almağa gəlmişəm!” (4, 108) deyərək etdiklərini söyləyirlər.

Dədə Qorqudun Allahın ən uca adına, yəni “İsmi-əzəm” oxuması, kəramət göstərməsi (Dəli Qarcarın əlini havada asılı saxlaması) İslamın abidəyə təsirindən xəbər verir. İslamda “Ən böyük adlar” adı ilə tanınan və mənası etibarilə həm Allahın bütün simalarının vəsf olunduğu “İsmi-əzəm” duasının adının çəkilməsi dastanda islami ünsürləri daha da qabarıq əks etdirir: “Dədənin anısı anıtdı. Tanrıya sıqındı. İsmi-əzəm oqıdı. Yucalardan yucasan, Kimsə bilməz necəsən, Görklü Tanrı! Sən atadan olmadın, Anadan doğulmadın. Hak Taala atamın könlinə rəhmət eyləsə. Ya Rab noldı? Kadir Tanrı səni namərdə möhtac eyləməsün. Sənə sıqındım comərdlər comərdi Qadir Tanrı, mədəd didi” (4, 112).

VII BOY. “QAZILIQ QOCA OĞLI DƏLİ DOMRUL BOYUNU BƏYAN EDƏR, XANIM HEY! İslam dininin abidəyə təsiri bu boyda da yetərinə verilmişdir. Bu boyda Allahın, Əzrayılın adları çəkilir. Oğuz igidlərindən Dəli Domrul bir gün obada ölmüş oğlanın niyə öldüyünü soruşur və ona dedilər: “Valah, bəg yigit, Allah Taaladan buyruq oldu. Al qanatlı Əzrayıl ol yigidin nə kişidir kim, adamın canın alur?” (4, 95).

VIII BOY. “BASAT TƏPƏGÖZİ ÖLDÜRDÜĞÜ BOYU BƏYAN EDƏR, XANIM HEY!” Bu boyda dinin əsası olan Kəlmeyi-şəhadətə xüsusi yer verilmişdir. Misal olaraq, Basat Təpəgözüün tələsindən qurtulmaq üçün: “La ilahə illallah, Məhəmməd rəsullallah” – deyir (4, 131). Peyğəmbərə salavat verilir:

“Basat əlinə aldı. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətürdü.” Tanrının gücünə inam nümayiş etdirilir: “Aydır: “Oğlan qurtuldunmi?” Basat aydır: “Tanrım qurtardı” (4, 130). Boyun sonunda Məhəmməd peyğəmbərin Mustafa adı çəkilir: Ölüm vaxtı gəldügendə arı imandan ayırmasun! Günahınızı adə görklü Məhəmməd Mustafaya bağışlasun, xanım,hey” ! (4, 130).

IX BOY. “BƏKİL OĞLI ƏMRANIN BOYINI BƏYAN EDƏR”

Abidənin “Bəkil oğlu Əmran boyu”nda “aləmləri yoxdan var edən Allah” kafirlərlə vuruşan Əmrana Cəbrayıl vasitəsilə qırx ər gücü verir: “Haq Taala Cəbrayılə buyurdu kim”: “Ya Cəbrayıl, var, şol quluma qırx ərəcə qüvvət verdin”, - dedi (4, 143).

Bu boy da Allahın və Məhəmməd peyğəmbərin(s.a.s) adı ilə bitir:

“Yum verəyin, xanım!

Yürlü qara dağların yığılmasun!

Kölgəlicə daha ağacın kəsilməsün!

Allah verən ümidin üzülməsün!

Günahınızı adi görklü Məhəmmədə bağışlasun, xanım, hey”! (4, 144).

X BOY. “UŞUN QOCA OĞLI SƏGRƏK BOYINI BƏYAN EDƏR”

Bu boyda da ənənəvi olaraq Allahın Qadir adı çəkilir: “Qadir Tanrı yol vermiş” (4, 146)

Dastanda oğuzlar da İslamı qəbul edib peyğəmbərə (s.a.s.) iman gətirdikləri üçün bütün əməllərində Allahdan sonra məhz bu müqəddəs şəxsə arxalanırlar. Abidənin on iki boyundan on birinin sonunda işlənən “Günahınızı Məhəmməd Mustafa yüzi suyına bağışlasun” (4, 153) duaları ilə bitir.

XI BOY. “SALUR QAZAN TUTSAQ OLUB OĞLI URUZ ÇIQARDIĞI BOYU BƏYAN EDƏR” Bu boyda da Salur Qazanın islam dininə inancı əks olunub. O, kafiri öldürüb deyir: “Mərə kafirlər, qopuzum gətürün, sizi ögəyin!” (4, 156). Bu boyda hətta kafirə qalib gəlib, məscidin tikilməsindən danışılır: “Dərələrdə, dəpələrdə kafirə qırgün girdi. Qalayı aldılar. Kəlisasın yıqub məscidə yaptılar” (4, 163).

XII BOY. “İÇ OĞUZA DAŞ OĞUZ ASI OLUB BEYRƏK ÖLDÜĞÜ BOYU BƏYAN EDƏR” Bu boyda islam elementləri azdır. Allah və axirətin adına rast gəlinir: “Axirət haqqını halal etsün. Beyrək padşahlar padşahı Haqqa vasil oldu, bəllü bilsün!” (4, 169).

Göründüyü kimi, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının əlimizdə olan müqəddimə və boylarının hamısında islam elementlərinin təsiri açıq-aydın görülməkdədir. Düzdür, dastanı incələyərkən islam adət-ənənələrinə rast gəlməsək də, dastanın islam elementlərinin təsirindən kənar qala bilməməsi qənaətinə gəlməmişə mətnin özü əsas verir.

Yuxarıda müqəddimə və boylar əsasında misal gətirdiyimiz nümunələr, dastanda islamın dərinliyini, islami ünsürlərin kəmiyyət çoxluğunu göstərməkdədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” un islamdan qabaq yaranmış olduğunu nəzərə aldıqda orada islam dininin prinsiplərinin hələ möhkəmlənmədiyini bilmək çətin deyildir. Əsərdəki düşüncə və ifadə tərzini bu qənaətə gəlməyə əsas verir. Eposdakı hadisələrin cərəyan etdiyi yerlərdə kilsələrin olması xristianlığın mövcudluğu ilə bağlı idi. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına islam dininin təsiri olsa da, abidədə islam

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dininin deyil, büt-pərəstliyin əlamətləri qüvvətli yer tutur. İnsanlar Allahdan çox təbiət qüvvələrinə inanıb etiqad edirlər. Yerlərdə “yapma ağac tanrılı” adamların yaşaması isə büt-pərəstlikdən xəbər verir. Büt-pərəstliyin izlərini “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyunu bəyan edər, xanım, hey!” boyunda nəzərdən keçirtməklə dastanda büt-pərəstlik əlamətlərini təsəvvür etmək mümkündür (4, 95-104).

“Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu”nda Allah adı insan kimi təsvir olunur. O, xudbin, məğrur və tərif sevəndir. Burada Əzrail real qəhrəmandan zəif verilir. O, qılıncı çəkib hücum edən Domrulun qorxusundan qapını qoyub bacadan qaçır. Domrulu yalnız hiylə ilə məğlub edə bilir, atını ürküdür, at onu götürüb yerə vuran kimi sinəsinə qonub canını almaq istəyir. Dastanda xalq öz qəhrəmanlarını dini qüvvələrdən üstün tutur. Əzrail obrazı, dastanın bir çox başqa boylarında olduğu kimi, əsərə İslamın qəbulundan sonra artırılmış və eposun ümumi ruhuna uyğunlaşdırılmışdır.

Dastanın bəzi boylarına islam motivləri sonradan əlavə edilib. Bunu təkcə Əzrailin olmasına görə yox, məişət hadisələri fonunda, eləcə də Dədə Qorqudun dilindəki alqışlardan görmək olur.

Dədə Qorqudun yaşı “Kitabi-Dədə Qorqud”un bütövlükdə orta əsrlərdə formalaşmış yazıya alınmasına baxmayaraq, onun tarixinin islamdan əvvəlki dövrlərə gedib çıxmasına şəhadət verir. Bu cür məqamlar göstərir ki, dastana İslam ehkamları sonradan salınıb. Çünki dastanın yazıya alındığı dövr islamın təşəkkülü və yayılması vaxtına düşüb. Yəni dastan yazıda dəyişib. Dastanda nə qədər islam dininin yarandığı dövrə xas əlamətlər olsa da qədim oğuz elinin tarixi köklərinə daha çox bağlılıq var. Folklorşünas alim Əfzələddin Əsgərin “Oğuznamə yaradıcılığı” adlı kitabında bunu daha açıq-aydın görmək mümkündür (2). Kitabın “Oğuznamə mətnləri” (2, 180) adlanan V fəslin 5.2 yarımparagrafında Dədə Qorqud Oğuznaməsini “Şifahi ənənədən yazıya alınmış oğuznamələr” (2, 202) adlandırılması qədim dastanın tarixi mənşəyinin oğuz eliylə bağlılığını bir daha sübut edir. Dastanın mətnində Oğuzların ən vacib məsələləri, problemlərini Qorqud ata ilə məsləhətləşmələri dastanın kökünün qədim oğuz eliylə bağlılığını göstərməkdədir.

Digər bir maraqlı məqam ərəb adlarının dastanda yer almasıdır. İ.Sıxıyevanın statistik hesablamalarına görə, “Dədə Qorqud”da işlədilmiş 77 şəxs adından 50-si türk, 24-ü ərəb və 2-si fars mənşəlidir (7, 111). Ərəb adlarının islamın Qafqaza gəlişindən çox-çox öncəyə gedən qədim dövrə aid olan bir abidədə əks olunması, bu dəyərli dastanın islamdan öncə yaranıb şifahi şəkildə yayılaraq, islam dini yarandıqdan sonra isə dastana islami elementlərin təsirinin göstəricisidir. Dastanda islam dinindən əlavə müxtəlif dinlərin – şamanizm, totemizm əlamətlərinə də rast gəlirik. Dastan X-XI əsrlərdə yazıya alınarkən islam dininin təsirinə məruz qalıb. Dastanda təsvir olunan adət-ənənələr, əxlaq normaları və s. də abidənin islam dininin qəbulundan əvvəl yaranmasını sübut edir. Məsələn, qızın ova çıxması, at çapıb ox atmaqda yarışması, gürz tutub gülüşməsi, ərə getmək istədiyi oğlanı yoxlaması, döyüşdə ərəinə kömək etməsi islamdan qabaqkı adətdir. İslama yad bəzi başqa qaydalara adi hal kimi baxılması da bu qəbildəndir.

Dastanın üzünü köçürən şəxslər islam dini ilə bağlı bəzi epizodlar əlavə edib, Dədə Qorqudun Məhəmməd Peyğəmbərlə görüşməsi anından bəhs etmişlər. Qaynaqlarda Qorqud Atanın “Məhəmməd peyğəmbərin yaxın dostu, ondan dərs alan və üç yüz il ondan sonraya qədər yaşayan səhabə, şirvanlıların təqdim etdikləri sultan, həm də Məhəmməd tərəfindən Dəmirqapı Dərbəndə göndərilmiş Salmani-farsinin təyin etdiyi Şeyx” olması xəbəri də vardır (6, 33). Dədə Qorqudun 295 il yaşadığı və Hz. Məhəmməd peyğəmbərə (s.a.s.) elçi olaraq göndərildiyi və Oğuz Xana vəzirlək etdiyi də söylənilir (8). Digər dəyərli mənbədə deyilir: “Qorqud Ata Məhəmməd peyğəmbərdən sonra miladi 632-634 illərdə Ərəbistanı gəlmiş, xəlifə Əbubəkrə görüşmüş və İslam dinini qəbul etmişdir” (5, 73).

Folklorşünas alim Bəhlul Abdulla Dədə Qorqudun Məhəmməd Peyğəmbərlə görüşməsi haqqında yazır: “Deməli Qorqud Ata elə əslində Həzrəti-Əkrəmlə bir vaxtda, bir dövrdə yaşamışdır. Ərəbistanı gedənə qədər də oğuzlar adına “Oğuznamə”lər qoşub düzən Qorqud Ata islam dinini qəbul etdikdən sonra artıq şaman-ozan yox, dərviş-ozan olaraq fəaliyyətini davam etdirir” (1, 6). Akademik Tofiq Hacıyev haqlı olaraq bu hadisəni ozan yaradıcılığı ilə əlaqələndirir (3, 79).

Folklorşünas Bəhlul Abdulla “Dədə Qorqud kitabı”nda İslam dini ilə bağlı məlumat və deyimləri seçərək “Kitabi-Dədə Qorqud” və İslam dini” (1) adlı kitab yazmış və oğuznamələrdə İslam dininin yetərinə yer tutduğundan bəhs etmişdir. Görkəmli alim M.Təhmasib də “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı islamla bağlı elementlərin VII əsrdən sonrakı mühitlə əlaqəli olduğunu vurğulayıb (6, 33-39).

Biz islam dininin dastana təsir göstərdiyini söyləyən alimlərin fikri ilə razılışaraq, bu dastanın mənşəyinin qədim oğuznamələr olduğunun, əsrlərin süzgəcindən keçərək formalaşma dövrü islam dininin yaranması dövrünə təsadüf etdiyi dövrdə islam prinsiplərini mənimsəmişdir. Təbiidir ki,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

formalaşma dövründə dastana islam elementləri əlavə edilməli idi. Çünki dastan tarixən məxsus olduğu xalqın dini inancına mənsub olaraq, öz yarandığı və formalaşdığı dövrün aynası olmuşdur.

Məhz bu məziyyətlərinə görə dastan aid olduğu ölkənin qədim salnaməsi hesab olunmuşdur. Bütün dünya ölkələrinin dastan tarixinə diqqət etsək, bunu daha aydın anlamaq mümkündür.

İşin elmi nəticəsi. Yuxarıda sadalanan nümunələrin hamısı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında islam düşüncəsinin məhsuludur və deməyə əsas verir ki, islam dini, doğrudan da, əvvəldən sona kimi dastanın abu-havasının əsasını təşkil edir. “Dədə Qorqud kitabı” islam inanc düşüncəsini, dini dəyərləri yaşadan möhtəşəm epik abidədir. Dastanda yer almış mətnlər həm islam təfəkkürünü, həm də ondan əvvəlki inanc sistemini özündə birləşdirmişdir.

Beləliklə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı tarixi əvvəlki dövrlərə aid olub, islama qədər və islamın sonrakı mərhələləri də daxil olmaqla bir şifahi nümunə olaraq hər dövrün tələbinə uyğun inkişaf etdirilərək, yazıya alındıqdan sonra müəyyən müdaxilələr edilərək, əslər boyu öz varlığını qoruyan monumental abidəmiz, mədəni irsimiz, dəyərli şifahi söz və milli öz sərvətimizdir.

QAYNAQLAR

1. Abdulla B. (1997) “Kitabi-Dədə Qorqud” və İslam dini. Bakı, Ozan
2. Əsgər Ə. (2013) Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı, Elm və təhsil
3. Hacıyev T. (1999) Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı, Yeni nəşrlər evi
4. Kitabi-Dədə Qorqud. (2004) Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, Elm
5. Köprülü F. (1981) Türk ədəbiyyatında ilk mütəəvviflər. Ankara
6. Təhmasib M. (1972) Azərbaycan xalq dastanları. Bakı, Elm
7. Şıxıyeva İ. (1993) “Kitabi-Dədə Qorqud”da şəxs adlarının linqvostatistik xüsusiyyətləri. “Azərbaycan ədəbiyyatşünaslığı problemləri”. Bakı, Elm
8. http://www.turkcebilgi.com/dede_korkut_hikayeleri

Lala Bayramova

THE INFLUENCE OF ISLAMIC ELEMENTS TO THE EPOCE “KITABI DEDE QORQUD”

Summary

The article is about the influence of Islamic elements in the ancient epos of Azerbaijan Dede Gorgud. Look through the preface and heights of the monument the islamic elements are investigated.

Especally, it is looked through the period of influence and condition of islamic elements to the monument.

Texts where have taken part in the epos are connect islam and thinking previous from islam.

Key words: epos, islam, structure, national novel, philology, jenre, literature, poet, forming, environment.

Лала Байрамова

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМСКИХ ЭЛЕМЕНТОВ К ЭПОСУ «КИТАБИ ДЕДЕ КОРКУТ»

Резюме

В статье повествуется о влиянии исламских элементов на древний азербайджанский эпос Деде Коркуд. Анализируя предсловие и главы памятника, исследуются исламские элементы. В основном, анализируется проблема влияния исламских элементов, а также времени и условий их возникновения.

В результате делается вывод о том, что тексты имеющие место в эпосе объединяют не только исламское сознание, а также охватывают систему верований и доисламского периода.

Ключевые слова: эпос, ислам, структура, народный роман, филология, жанр, литература, поэт, появление, среда.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ləman Vaqifqızı (Süleymanova)
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
AMEA Folklor İnstitutunun aparıcı elmi işçisi
e-mail: lemansuleymanova@rambler.ru

XALQ DEYİMLƏRİNİN DÜNƏNİ VƏ BU GÜNÜ
(“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Şəki-Zaqatala” bölgəsinin dil faktlarının müqayisəsi əsasında)

Özət

Şəki-Zaqatala bölgəsindən toplanmış folklor mətnləri, etnoqrafik materiallar, həmçinin dil faktları bu bölgənin “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyası ilə yaxından bağlı olduğunu göstərir. Bu ərazidən qeydə alınmış deyimlərdə də dastanla səsleşmələrin olduğunu müşahidə etdik. Deyimlər həcm etibarilə kiçik janr olsa da, ehtiva etdiyi məzmun baxımından tutumlu janrdır. Bölgədə mövcud olan deyimlərin bir qismi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının üç boyunda təsviri verilən adqoyma mərasimi ilə bağlı məlumatları özündə əks etdirir. “Ad alıb surfa salmicasanı”, “Ad batırif yurd itirən”, “Adımı düz de, mənə beş çanax düyü töküb ad qoyublar” kimi deyimlər buna misaldır.

Bu bölgənin “Kitabi-Dədə Qorqud”la” səsleşən deyimləri adqoyma ritualı ilə bağlı olan deyimlərlə məhdudlaşmır. “İgid odur, Aladağda at oynada”, “Baş kəsib qalamı almısan?” deyimləri bu gün bir qədər ironik çalar daşıyır, amma “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı oğuz qəhrəmanlarının həyat tərzindən xəbər verir. Və yaxud “Şöhrət at belindədir” ifadəsi əslində Dədə Qorqud dünyasının Şəki-Zaqatala bölgəsinin təmsalında davamıdır.

Bölgədə işlədilən daha bir deyimə nəzər salaq: “Qabırğanla dişimi qurtdalayaram”. Hərbə-zorba xarakterli bu deyimdə əslində çox dərin mifoloji qatlar var. Bu deyim türk mifoloji təsəvvüründə yaygın olan miflərlə bağlıdır. Sadəcə olaraq bu gün mifin özü yaddaşlardan silinib, amma qəlpəsi bölgə insanının xatirələrində yaşayır.

Açar sözlər: Şəki-Zaqatala regionu, “Dədə Qorqud kitabı”, adqoyma ritualı, igidliklə bağlı deyimlər, nəhənglərlə bağlı deyimlər

Adqoyma ritualı ilə bağlı deyimlər. Şəki-Zaqatala bölgəsindən toplanmış folklor mətnləri, etnoqrafik materiallar, həmçinin dil faktları bu bölgənin “Kitabi-Dədə Qorqud” dünyası ilə yaxından bağlı olduğunu göstərir. Bu ərazidən qeydə alınmış deyimlərdə də dastanla səsleşmələrin olduğunu müşahidə etdik. Yazıda istifadə etdiyimiz deyimlərin bir hissəsi bizim tərəfimizdən qeydə alınıb, bir hissəsi isə prof. R.Tahirzadə tərəfindən toplanıb. Deyimlər həcm etibarilə kiçik olsa da, ehtiva etdiyi məzmun baxımından tutumlu janrdır. Bölgədə mövcud olan deyimlərin bir qismi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının üç boyunda (“Dirşə xan oğlu Buğacın boyu”, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy” və “Bamsı Beyrəyin boyu”) təsviri verilən adqoyma mərasimi ilə bağlı məlumatları özündə əks etdirir. Hər üç boyda oğuz igidlərinin adlandırılması səbəblərini görürük. Fikrimizin izahı üçün bu boylardan yalnız birini misal çəkməklə kifayətlənəcəyik. “Dirşə xan oğlu Buğacın boyu”nda Buğac 14 yaşa çatıb, amma hələ adı yoxdur. Yalnız Bayandır xanın buğasını yendikdən sonra gördüyü işə uyğun olaraq Dədə Qorqud tərəfindən onun şərəfinə keçirilən məclisdə Buğac adlandırılır. Burada hünər göstərdikdən sonra ad almaqdan başqa diqqəti çəkən başqa bir məsələ də var. Ad elə-belə verilməz, bütün oğuz igidlərinin qarşısında, onların toplaşdığı yığnaqda – qonaqlıqda verilər. Maraqlıdır ki, bu mərasimin özü günümüzdə yaşamasa da, izləri hələ də türk təfəkküründə öz varlığını qoruyub saxlayıb. Şəki rayonunda folklor toplayarkən bu məsələ ilə bağlı iki deyim qeydə almışdıq. Şəki rayonunun Göynük kəndlərində övladından narazı olan valideyn onu belə danlayır: “Ad alif surfa salmicasanı,” [Şəki folklor örnəkləri, III kitab, s.342]. Bu, “Kitabi-Dədə Qorqud”da gördüyümüz ritualın təsviri deyilmi? Yəni məhz ad aldıqdan sonra süfrənin salınması, qonaqlığın təşkili. Bu danlaq hələm-hələm işlənmir və çox ağır ittiham kimi səslənir. Yəni də eyni ərazidə işlənen daha bir məzəmmət: “Ad batırif yurd itirən” [Şəki folklor örnəkləri, III kitab, s.342]. Yəni adın batması, ləkələnməsi bütövlükdə yurdun, daha da irəli getsək, statusun itirilməsi kimi dəyərləndirilir.

Adqoyma ritualının izləri qorunub saxlanan daha bir deyimi də Qax rayonunun Sarıbaş kəndindən prof.R.Tahirzadə qeydə alıb. Sarıbaş kəndində işlədilən deyim belədir: “Adımı düz de, mənə beş çanax düyü töküb, ad qoyublar” [Tahirzadə, səh. 261]. Bu ifadədə ada münasibət özünü qabarıq

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

şəkildə biruzə verir. Bir tərəfdən böyüklər tərəfindən verilmiş adın qəsdən düz deyilməməsi təhqir hesab olunur və qarşı tərəfdə haqlı olaraq qıcıq yaradır. Digər tərəfdən bu deyimdə işlədilən “beş çanax düyü tökmək” ifadəsi də diqqətimizi çəkir. Çünki bu, əslində adın elə-belə deyil, adlandırılacaq uşağın şərəfinə məclis təşkil edib, orada ona ad verilməsinin sübutudur.

Tədqiqatçıların da dediyi kimi, günümüzdə doğum gününün ad günü kimi adlandırılmasının bu məsələ ilə birbaşa əlaqəsi vardır. Bir sıra xalqlarda bu gün doğum günü adlandırılır. Yəni digər xalqlarda insanın doğum günü onun dünyaya gəldiyi gün hesab olunursa, bizdə isə insanın doğuluşu onun ad almasından başlayır. Daha dəqiq desək, hələ hünər göstərməmiş, ad almamış adam şəxsiyyət sayılmırdı, bu üzdən onun dünyaya gəlişini bayram etməyə də ehtiyac duyulmurdu.

İgidliklə bağlı deyimlər. Bu bölgənin “Kitabi-Dədə Qorqud”la” səsleşən deyimləri adqoyma ritualı ilə bağlı olan deyimlərlə məhdudlaşmır. Qax rayonunun Sarıbaş kəndində işlədilən “Baş kəsib qalamı almısan?” [Tahirzadə, səh. 61] deyimi bu gün bir qədər ironik çalar daşıyır, amma “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı oğuz qəhrəmanlarının həyat tərzindən xəbər verir. Dastan deyir ki, Oğuz elində baş kəsib, qan tökmək hünər sayılır. Bu məsələ özünü dastanın iki boyunda “Qazan bəy oğlu Uruz bəyin tutsaq olduğu boy”da və “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda daha qabarıq şəkildə göstərir. Qazan xan təşkil etdiyi məclisdə sağında oturan qardaşı Qaragünəyə baxır, qas-qas gülür, sol tərəfində oturan dayısı Aruza baxıb sevinir, qarşısında oturan oğlu Uruza baxıb ağlayır. Səbəbini də belə izah edir ki, qardaşı və dayısı baş kəsib qan töküblər, oğlu Uruz isə hələ belə bir hünər göstərməyib. Dastanda oxuyuruq: “Bəri gəlgi, qulunum oğul! Sağım ələ baqduğumda qardaşım Qaragünəyi gördüm. Baş kəsübdür, qan döküpdür. Çöndi alubdur, ad qazanıbdır. Solum ələ baqduğumda dayım Aruzu gördüm. Baş kəsübdür, qan döküpdür. Çöndi alubdur, ad qazanıbdır. Qarşum ələ baqduğumda səni gördüm. On altı yaş yaşladın. Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan. Yay çəkmədin, ox atmadın. Baş kəsmədin, qan dökmədin. Qanlı Oğuz içində çöldi almadın. Yarınkı gün zaman dönüb, bən ölüb sən qalıcaq tacım-taxtım sana verməyələr, – deyü sonumı andım ağladım, oğul! – dedi.” [Kitabi-Dədə Qorqud, səh. 66]. ” “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda Qazanın məclisinə kefi istəyəndə gələn, kefi istəyəndə gedən, ürəyi istəyən yerdə oturan Səgrəyə digər Oğuz igidi Tərsuzamış irad bildirir: “Mərə Uşun qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıcıyla-ətməgiylə alubdur. Mərə, sən başını kəsdin, acını doyurdun, yalnızcaqını donatdın?” [Kitabi-Dədə Qorqud, səh. 99].

Dastanda Qaragünə oğlu Qarabudağın epitetlərindən biri də Həmdilən Mərdin qalasını dəpüb yığandır, Boz ayğırly Beyrəyin epitetlərindən biri də “Parasarin Bayburd hasarından parlayub uçan”dır [Kitabi-Dədə Qorqud, səh.52]. Qeyd edək ki, Parasarin Bayburd hasarı dastanda bir neçə yerdə işlədilir. Yeri gəlmişkən, onu da deyək ki, Qax rayonunun Sarıbaş kəndi ərazisində mövcud olan dağlardan biri Parasarin adlandırılır.

Bölgədə işlədilən “İgid odur, Aladağda at oynada” [Tahirzadə, səh.61 və səh. 368] və yaxud “Şöhrət at belindədir” [Tahirzadə, səh. 225] deyimləri də müəyyən mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə səsleşməkdədir. Atın türk xalqlarının məişətində oynadığı rolu xatırlamaq bu baxımdan yerinə düşür. Ucsuz-bucaqsız əraziləri at belində fəth edən türk üçün at vazkeçilməzdir. Atla düzgün rəftar, atı həтта namusu saymaq türk xalqları üçün xarakterik haldır. Dastan qəhrəmanlarından bir neçəsinin epiteti də məhz atla bağlıdır: At ağızly Aruz qoca, Boz ayğırly Beyrək və s. [Kitabi-Dədə Qorqud, səh.52].

Nəhəngliklə bağlı deyimlər. Bölgədə işlədilən daha bir deyimə nəzər salaq: “Qabırğanla dişimi qurtdalayaram” [Şəki folklor örnəkləri. II kitab, səh.350]. Hərbə-zorba xarakterli bu deyimdə əslində çox dərin mifoloji qatlar var. Bu deyim türk mifoloji təsəvvüründə yaygın olan miflərlə bağlıdır. Sadəcə olaraq bu gün mifin özü yaddaşlardan silinib, amma qəlpəsi bölgə insanının xatirələrində yaşayır. Diqqətlə incələdikdə deyimə də “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanları ilə yaxından səsleşdiyini görürük. Dastan qəhrəmanlarının bir neçəsinin olduqca azman olması ilə bağlı işarələr mövcuddur ki, onların da bir qismi məhz qəhrəmanların epitetlərində öz əksinin tapmışdır. Məsələn, Aruz haqqında deyilir: “Altmış ögəc dərisindən kürk eyləsə, topuqlarını örtməyən, altı ögəc dərisindən küləh etsə, qulaqlarını örtməyən, qolu-budu xaranca, uzun baldırları incə, Qazan bəgün dayısı, at ağızly Aruz qoca çapar yetdi” [Kitabi-Dədə Qorqud, səh. 52]. Gözümüz önündə olduqca heybətli, azman bir igid canlanır və bu igidin boy-buxunu belə bir təsəvvür yaradır ki, belə nəhəngliyə malik insanın dişini qurtdalamaq üçün məhz elə qabırğaya ehtiyac vardır.

Burada araşdırmaya cəlb etdiyimiz deyimlər Azərbaycanın kiçik bir hissəsindən toplanmış mətnlərdir. İnanırıq ki, digər bölgələrimizdə də bu cür deyimlər və ifadələr çoxdur. Bütün bunlar sübut edir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə səsleşən mətnlər hələ də xalq arasında yayğındır.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qaynaqlar

1. Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000
2. Şəki folklor örnəkləri. II kitab. Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqıfçı (Süleymanova). Bakı, Elm və təhsil, 2014
3. Şəki folklor örnəkləri. III kitab. Toplayıb tərtib edən: fil.ü.f.d., dos. Ləman Vaqıfçı (Süleymanova). Bakı, Elm və təhsil, 2015
4. Tahirzadə Rəsul. Sarıbaş və sarıbaşlılar. Bakı, 2013

Ləman Vaqıfçı (Süleymanova)

YESTERDAY AND THIS DAY OF THE PEOPLE SAYINGS

(On the basis of comparison of the "Dədə Qorqud kitabı" and language facts of the Shaki-Zagatala" region)

Summary

Folk-lore texts gathered from the Shaki-Zagatala region, ethnographical materials and language facts shows having connection closely with Dada Gorgud world of this region. We observed, sayings which have gathered are connected with this epos. Volume of the sayings is little, but they have deep meaning. One part of the existing sayings in the region reflects in own ceremony of the name-day of which description in three parts of the "Dədə Qorqud kitabı" and information about it. For example, "Ad alıb surfa salmışasan", "Ad batırif yurd itirən", "Adımı düz de, mənə beş çanax düyü töküb ad qoyublar".

Sayings which are connected with "Dədə Qorqud kitabı" of this region do not become limited with persons which be connected with name-day ritul. "İgid odur, Aladağda at oynada", "Baş kəsib qalamı almısan?" sayings reflect ironic sense today, but informs about life manner of the Oghuz heroes of "Dədə Qorqud kitabı". And expression "Şöhrət at belindədir" actually is continuation Dada Gorgud world an example of the Shaki-Zaqatala region.

Lets focus on another famous sayings of this region: "Qabırğanla dişimi qurtdalayaram". Actually, these threatening sayings have deep mythological layers. This saying is connected with famous myths of the Turkish mythological idea. Simply, myth has been removed from minds today, but traces of these sayings are still alive in memories of the region people.

Key words: Shaki-Zagatala region, "Dədə Qorqud kitabı", name-day ritual, saying, bravery hugeness

Ляман Вагифчы (Сүлейманова)

**СОБРАННЫЕ ШЕКИ-ЗАКАТАЛСКОГО РЕГИОНА ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ,
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ А ТАК ЖЕ ЯЗЫКОВЫЕ ФАКТЫ
ПОКАЗЫВАЮТ ТЕСНУЮ ВЗАМОСВЯЗЬ С МИРОМ «ДЕДЕ ГОРГУДА»**

Резюме

Высказывания, зафиксировано с этих территории, как наблюдается перекликаются с дастаном. Несмотря на то, что жанр высказывания – это малый жанр которое по содержанию является лёгким жанром. Некоторые высказывания существующие в регионе влещотся в трех боях дастанаописывающие обряд именин отражает содержат в себе информацию: "Ad alıb surfa salmışasan", "Ad batırif yurd itirən", "Adımı düz de, mənə beş çanax düyü töküb ad qoyublar".

Высказывания этих территории, связанные с ритуалам именин, перекликающихся с высказываниями «Книги Деде Горгуда» этим не ограничиваются. "İgid odur, Aladağda at oynada", "Baş kəsib qalamı almısan?" – эти «Книги Деде Горгуда» это являлось образом жизни. Или же выражение "Şöhrət at belindədir" является продолжением мировоззрения «Деде Горгуда» в качестве лице Шеки-Закатальского региона.

Если обратим внимание ещё на одно выражение "Qabırğanla dişimi qurtdalayaram", то можно сказать, что несмотря на насильственный характер высказывания, на самом деле оно имеет глубокие мофологические корни. Это выражение в тюркском мифологическом представлении связана с распространёнными мифами.

Проще говоря сам миф на сегодняшний день смёрт с памяти, но остался осколок у людей данного региона, который живёт в их памяти в форме данных выражений.

Ключевые слова: Шеки-Закатальский регион, «Книга Деде Горгуда», ритуал именини, выражение, героизм, гигантизм

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Mehmet Turmus
Türkiyə, Giresun Universiteti
Doçent, Doktor

“DƏDƏ QORQUD” BOYLARI VƏ “BATTALNAMƏ” HEKAYƏLƏRİNİN
STRUKTUR BƏNZƏRLİYİ

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ilə “Battalnamə” hekayələri arasındakı bənzərliklər araşdırılmışdır. Təhlil nəticəsində müəyyənləşdirilmişdir ki, hər iki dastan türk epik ənənəsini əks etdirir, süjet, motiv və obrazların qaynağı eyni kökdən gəlir.

Açar sözlər: Dastan, kitab, Dədə Qorqud, Battal, struktur, bənzərlik.

Türk halk edebiyatında yapılan araşdırmalara görə “Kitabi-Dede Korkut” İslam öncəsi epik gələni yansıtmaktadır. Oysa “Battal Gazi” destanı tamamen İslami bir dastandır. Her iki destana ait hikayeler gerek İslam öncəsi olsun, gerekse de İslam sonrası olsun, İslam düşüncesini, din kavramını, imanı ve ahireti en iyi ve de en sade bir şekilde anlatmaktadır. Yani anlatılan hikayelerin yigittik ve kahramanlık olayları ile süslenmesi asil amacın üstünü kapatmıyor. Nereden bakılırsa bakılsın, bu iki grub destansal hikayelerin asil amacının insanlara, türk, oğuz toplumu ile yanı sıra diğer halklara Allahın birliyini, haqqı ve adaleti, helalı ve haramı ve bu türlü İslam terbiyesini tebliğ etmek olduğu görülmektedir.

“Battalnamə”dən fərqli olaraq, “Dədə Qorqud” boyları nə qədər əski yaradıcılıq nümunəsi olsa da, orada alplıq və ərənlilik tiplərinin qovuşduğu müşahidə olunmaqdadır. Görünür, mətnlər məhz İslama keçid dövründə yazıya alınmış və beləcə özündə din mücadiləsi verən türk qəhrəmanlığı ünsürlərini də əhatə etmişdir. Burada iki böyük dönm-İslam öncəsi və İslamın ilk dönməsi öz ifadəsini bu və ya başqa şəkildə tapır.

Həm “Battal Qazi” dastanı, həm “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı inkişaf etmiş, möhkəm dövlətçilik ənənələrinə sahib oğuz-müsəlman cəmiyyətini, daha doğrusu, dövlətini tərənnüm edir. Həm “Battal Qazi”, həm “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında təsvir olunan Oğuz-müsəlman toplumunda dövlətin önemini görə biliriz. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazan xanın emiri ahuru Karaca Çoban, bütün zorluqlara rağmen devletine, eline, hanına sadakatını sonadək muhafıza eder, “Battal Qazi”də də sadə müsəlmanlar Qeysərin atəşinə atılsalar da, öz dinlərindən və dövlətə sədəqətlərindən əl çəkmirlər.

Görkəmli alim Fuat Köprülü Battal Qazi dastanını türk ədəbiyyatı tarixində Anadolu türk dastanlarının ilk nümunəsi kimi səciyyələndirmişdir.

Türklərin İslamı qəbul etməsindən sonra qısa bir zaman içində bu dastan oxşar dastanları gölgədə qoyaraq insanların könül dünyasına daxil olmuş və sonsuz bir sevgi ilə sevilmişdir. Uzun qış gecələrində səhərə qədər insanlar bu dastanı söyləyərək yaşamışlar. Uşaqlarını bu dastanın ruhu ilə böyütmüşlər. Hətta fəthlərin azaldığı dövrlərdə türk ordusu Battal Qazinin türbəsinə gələrək duasını alaraq savaşlara çıxmışdır. Bu dualarla alınan ruhi-mənəvi enerji ilə bir çox qələbələr qazanılmışdır.

Lakin Anadolu türkləri arasında Battal obrazının böyük populyarlığına baxmayaraq, “Battal Qazi” dastanı kitab eposu nümunəsidir və onda yazılı ədəbiyyat ənənələrinin təsiri aşkardır. “Battal Qazi” dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” kimi qəhrəmanlaq eposlarından fərqli olaraq, ozan, aşiq kimi xalq nəğməkarları tərəfindən yaradılmamışdır. Əl-Battal haqqında ərəb “sirə”lərindən qaynaqlanan və XII-XIII əsrlərdə Anadolu türkləri arasında yenidən populyarlaşan rəvayətləri dini savadlı ravilər və ya katiblər “kitab” halına salmışlar.

Her iki dastanın mükəyiseli araşdırılması Orta çağ oğuz mənşəli xalqların epik abidələrinin tipoloji xüsusiyyətlərinin müəyyənləşdirilməsi üçün əvəzsiz qaynaq təşkil edir.

Bildiyimiz kimi, dastançılıq ənənəsinin əsas özünəməxsusluq göstəricisi ənənəvi kompozisiyadır. İslami dastanlar türk-oğuz xalqlarının dastan yaradıcılığında yeni mərhələ olaraq, özündə əski türk dastan kompozisiyasının sabit elementlərini daim qorumaqla yanaşı, həm də yaradıcı şəkildə inkişaf etdirmişdir. Yeni tarixi-siyasi və sosial şəraitlərdə xalq epik yaradıcılığı da sabit motiv və süjetlər əsasında yeni ideyalı və yeni məzmunlu dastanlar ortaya çıxarmağa meyl etmişdir. Bu aktualıq dastanların populyarlığını təmin etmiş əsas faktor olmuşdur.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Anadolu türk xalq dastanı kimi “Battal Qazi”nin kompozisiyasını digər oğuz dastanları ilə müqayisə edərkən iki faktoru diqqətə almaq lazımdır:

Türk epik düşüncəsinin oğuzlar üçün səciyyəvi olan dastançılıq ənənəsi;

Anadolu üçün səciyyəvi olan və əsasən, islam faktoruna bağlı dastançılıq ənənəsi.

Təbii ki, Anadolu türklərinin dastan yaradıcılığı bütün hallarda türk-oğuz dastançılıq ənənəsinin xarakterik yaradıcılıq xüsusiyyətlərini özündə yaşatmışdır.

Türk dastançılıq ənənəsinin və ümumən şifahi xalq yaradıcılığının xarakterik və mühüm göstəricilərindən biri ənənəvi tematikadır. “Battal Qazi” dastanının kompozisiyasında türk folklorunun ənənəvi mövzuları aydın şəkildə müşahidə edilir. “Battal Qazi” dastanı kitab eposu olmasına, müəyyən qədər ərəblərin “Zat əl-Himmə” dastanından təsirlənməsinə və hətta tarixi hadisələrlə səsələşməsinə baxmayaraq, onun mətni əsasən «ənənəvi tematikanı» qoruyur.

“Battalnamə”, “Danışməndnamə”, “Saltuknamə”, “Həməzənamə” kimi dastanların orijinal mövzusu və dini təmayülü epik təfəkkürün onları türk dastançılığı üçün ənənəvi sayıla biləcək tematikalara, ənənəvi süjet sxemlərinə sıxışdırmasına mane ola bilməmişdir. Bu dastanlarda qəhrəmanın qazavatlari və ümumiyyətlə bütün fəaliyyəti bu sxemlərə tabe edilmişdir.

“Battal Qazi” dastanı Battalın islam dini uğrunda kafirlərlə apardığı əksəri kiçik məzmunlu çoxsaylı müharibələr – qazavatlər zəncirindən ibarətdir. Bəzən onun hissələri “hekayə” və “məclis” kimi ayrılıb: “Cəfər Qazinin (Allahın rəhməti onun üzərinə olsun!) ilk hekayəsi” (8, s.19), “Bu məclis Seyyid Battal Qazinin son qazasıdır” (8, s.321). Dastanda qəhrəmanlıq ideyası tam qabarıq olduğundan, məişət mövzuları və məhəbbət motivləri cəmi bir neçə epizodda qarşımıza çıxır. Battal tez-tez müxtəlif səbəblərdən Ruma təkbaşına səfərlər edir. Bunların bir neçəsində qəhrəman özünə həyat yoldaşı qazanırsa da, məhəbbət motivi dastanda heç vaxt aparıcı xəttə çevrilə bilmir.

“Battal Qazi” dastanında Battalı əsas qazavat və sərgüzəştlərini aşağıdakılar təşkil edir:

Qəhrəmanın şəcərəsi, doğulması, atının və silahının peyda olması;

Qəhrəmanın atasının intiqamını almaq üçün Rum Qeysərinin sərkərdəsi Mihriyayil ilə müharibəsi;

Battalı Qeysərin üç oğlu – Şəmun, Şəmmas və Rabinin orduları ilə döyüşü;

Battalın Zeynəbə aşiq olması;

Battalın Şəmun və Şəmmasla ikinci savaşı;

Battalın əsir düşmüş Zeynəbin dalınca İstanbula getməsi, Qeysərin qızını qaçırması;

Battalın Əbdüssəlamı xilas etmək üçün Ruma səfəri və oradakı macəraları;

Battalın Mihriyayilin qardaşı Mihranla müharibəsi;

Battalın Sunbatla müharibəsi;

Battalın Şəmun oğlu Cazbanla müharibəsi;

Battalın Qeysərin sərkərdəsi İlyunla müharibəsi;

Battalın Kaytur Sasani ilə müharibəsi;

Battalın Şamliyyə və ya məğrib səfəri;

Battalın Rum sərkərdəsi Şamaseplə müharibəsi;

Battalın Kilabla müharibəsi;

Battalın Harcin səfəri və Güləndamla evlənməsi;

Battalla Konstantin və Rum ordusu ilə yeni müharibəsi;

Battalın Akabe ilə macərası;

Battalın Hindistan səfəri (Battalın Əmir Ömər qızı Fatiməyə tələb olunan başlığı gətirmək üçün Hindistana getməsi, büt-pərəstlər, divlər, və ifritlərlə döyüşü);

Battalın Qeysərin qızı Ketayunla macərası;

Battalın Əsatur Qeysər və onun sehrbazları ilə müharibəsi;

Battalın Flekrat Firənglə macərası;

Battalın Qaf dağına səyahəti və yolda başına gələn macəralar;

Battalın Babəklə müharibəsi;

Battalın Ayn əl-Qatara səyahəti;

Battalın Kanatur Qeysərlə müharibəsi və vəfatı.

“Battal Qazi” dastanı, türk epik ənənəsinə uyğun olaraq qəhrəmanın ata və anasının kimliyi, doğulması, qeyri-adi silahı və atının peyda olması, bundan sonra ilk igidliyi və ad alması ilə başlayır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Battalın atası Hüseyin Qazi hələ Battal dünyaya gəlməmiş bir mağarada gələcək qəhrəmanın silahlarını və Aşkar adlı atını tapıb evə gətirir. Bu şəkildə doğumundan əvvəl (və ya doğumu ilə eyni vaxtda) qəhrəmanın hərbi təchizatın peyda olması onun gələcək missiyasını (arxa planda ilahi missiyasını) müəyyən etmiş olur.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda qəhrəman kafiri – düşməni məğlub edərkən, düşmən: – Yigit, aman! Sizin dinə nə derlər? Dinünə girdün. Barmaq götürüb şəhadət götürüb, müsəlman oldu”.

“Kitabi-Battal Qazi”də Battal düşmənlərinə qabaqcadan dinini - müsəlmanlığı qəbul edərlərsə, onlara aman verəcəyini bildirir və belə də olur.

“Saluq Qazan dutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boyu”nda düşmən-kafir məğlub edildikdən sonra “Kəlisanı yıxub məscid yaptılar”.

Battal qazi də kafirləri məğlub edir, müsəlmanlığı qəbul etdirir, kəlisaların yerində məscidlər tikdirir və s”. (8, s.204-205)

Battal Qazinin qazavatı – kafirlərlə müharibəsi isə türk-oğuz epik folkloru üçün xarakterik sayıla biləcək “ata intiqamı almaq” motivi ilə başlayır. Azərbaycan “Koroğlu”sunda da Koroğlunun ilk qəhrəmanlığı atasını kor etdirdiyi üçün Həsən xandan intiqam almaqdan ibarətdir. Qəhrəmanı səfərə təhrik edən eyni başlanğıcı biz bir necə halda “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında izləyə bilirik.

“Battal Qazi”də Cəfər məscidə gəlir və atasının (düşmən tərəfindən şəhid edilmiş Hüseyin Qazinin) “məqamında” əyləşmək istəyir. Bu zaman məsciddəkilərdən Əbdüssəlam buna etiraz edir: “Sənin atan hünər göstərdi, mənəşəb aldı. Sən də hünər göstər, ondan sonra mənəşəb istə! Sənin atanın yerdəki qanı hələ qurumayıb. Sənin nə həddin var mənəşəb istəyəsən! Sənin işin məscid və ya mədrəsə küncündə oturub elm öyrənməkdir. Ərlik davası sənin işin deyil. Əgər atanın mənəşəbini almaq istəyirsən, öncə onun qanlısı Mihriyayılı öldür. Onda mən öz əlimlə bu mənəşəbi sənə verərəm” (8, s.21).

Epik qəhrəmanın sosial statusu əsil-nəcabəti ilə deyil, ilk növbədə cəmiyyətdə siyasi, sosial və ya mədəni həyatında oynadığı rolla müəyyənləşir. Oğuz qəhrəmanı məhz işinə və əməlinə görə sosial status qazanır və ad alır. Qeyd edək ki, arxaik mədəniyyətlərdə inisiyasiya mahiyyətli “ad alma” “Battal Qazi” dastanında tam dini (islami) prosedur kimi verilir. Yeni ad alma insanın kafirlikdən və cəhalətdən qurtulub Haqq dininə – İslama gəlməsini ifadə edir. Məsələn, Yemliha islamı qəbul etdikdə Əhməd, Kilabın oğlu müsəlman olduqda isə adını İsmayıl qoyurlar.

Hər iki dastanda bənzər motivlərdən biri səfərdir. “Səfər etmə” türk (Anadolu) dastanlarında iki mənada verilir:

Hərbi səfər mənasında;

Sevgili üçün qürbətə getmək mənasında.

Təbii ki, daha arxaik dastanlarda səfərin kosmik (yeraltı, yerüstü dünyalara) səyahət anlamı da vardır. Bu arxaik-kosmoloji məzmunun “Oğuz kağan”, “Koroğlu”, “Battal Qazi” kimi klassik qəhrəmanlıq dastanlarımızın alt qatında saxlandığı da bir gerçəkdir.

Azərbaycan folklorşünaslığında epik səfərin daha başqa, detallı sinifləndirilməsi də mövcuddur. Bu qənaətə görə, dastanlarımızda qəhrəmanın səfərə yollanması («evdən ayrılması») əsasən aşağıdakı «səbəblərə» bağlanır:

I. Qəhrəman ziyankar düşməni məğlub etmək üçün evdən ayrılır;

II. Qəhrəman ov və ya qənimət əldə etmək üçün evdən ayrılır;

III. Qəhrəman özünə həyat yoldaşı qazanmaq üçün evdən ayrılır. Birinci hal yalnız qəhrəmanlıq dastanları üçün spesifikdir. «Oğuz Kağan», «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir çox boylarında, «Koroğlu» dastanının bəzi qollarında rastlanılır. Nağıllarda da qəhrəman ona (ailəsinə, yurduna) ziyan vermiş fantastik qüvvələrin (məsələn, sehirliləri almanı oğurlayan divin) dalınca səfərə çıxır. İkinci və üçüncü səbəblə bağlı səfərlər həm qəhrəmanlıq, həm də məhəbbət dastanlarında rastlanılır.

“Battal Qazi” dastanını fərqləndirən xüsusiyyətlərdən biri nağıl elementlərinin bolluğudur. Qəhrəman səfərlərində tez-tez fantastik məxluqlar – divlər, ifritlər, pərilər, yelmaranlar və əjdahalarla qarşılaşmalı olur. Onların bəzisi Battala yardım edir, bəzisi isə onu məhv etməyə çalışır. Məsələn, Battal əsir düşəndə bir ilan peyda olub düşmənlərin yeməyini zəhərləyir (11, 219). Digər bir epizodda – düşmənlər Battalı əsir edib “Cahi-Cəhənnəm” adlı quyuya saldırdıqda Şah Maran (İlanlar şahı) öz ordusu ilə gəlib, ona yardımçı olur. Daha sonra peyda olan əjdaha isə onu quyudan çıxarır (11, 227).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bu türlü unsurlar “Dede Korkut”ta azdır. “Dede Korkut”ta peri, azrayıl və Depegöz buna örnək ola bilər.

Dastanların hər ikisində qəhrəmanların düşmənlə döyüşü, qələbəsi və dini qəbulu məsələlərinin təsvirində yaxınlıq, hətta eynilik nəzərə çarpır:

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Bəkil oğlu Əmrən boyu”nda qəhrəman kafiri – düşməni məğlub edər-kən düşmən: – Yigit, aman! Sizin dinə nə derlər? Dinünə girdün. Barmaq götürüb şəhadət götürüb, müsəlman oldu” (7, 122).

“Kitabi-Battal Qazi”də Battal düşmənlərinə qabaqcadan dinini-müsəlmanlığı qəbul edərlərsə, onlara aman verəcəyini bildirir və belə də olur.

QAYNAQLAR

1. Abbasov E.H. “Koroğlu”: poetik sistemi və strukturu. Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.
2. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı, “Sabah”, 1993, 194 s.
3. Cəfərli M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası. Bakı: Elm, 2000, 264 s.
4. Cəfərov N.Q. “Kitabi-Dədə Qorqud”: İslama keçidin poetikası. Bakı: Elm, 1999, 40 s.
5. Xəlilov A. “Dədə Qorqud kitabı”nın semiotik strukturu / Türk dastanları türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Konfransın materialları. Bakı: Adiloğlu, 2004, s.268-270.
6. Kazımoğlu M. «Koroğlu» eposu: mərd-namərd qarşılıqlı dramatiklik və komiklik // «Dədə Qorqud» jur., Bakı: Səda, 2005, №1, s. 54- 62.
7. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı, 1988.
8. Kitabi-Seyyid Battal Qazi. Bakı: Elm, 2008.
9. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı, Elm, 1972, 379 s.
10. Köksal H. “Battalname”lərdə tip və motif yapısı. Ankara: Milli Folklor Araştırma dairesi yayınları, N:59, 1984, 201 s.
11. Köksal H. Battal Gazi Destanı. Ankara: Akçağ, 2003, 328 s.
12. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. М.-Л.: Наука, 1975, 727 с.

Mehmet Turmush

THE STRUCTURAL SIMILARITIES OF THE PARTS OF THE EPOS “DEDE GORGUD” AND THE TALES “BATTALNAME”

Summary

In the article the similarities of the parts of the epos “Dede Gorgud” and the tales “Battalname” are investigated. According to the investigational results it is determined that both of the eposes represent Turkic epic tradition, the source of the plot, motif and characters are from the same root.

Key words: epos, book, Dede Gorgud, Battal, structure, similarity

Мехмет Турмуш

СТРУКТУРНАЯ СХОЖЕСТЬ ПЕСЕН «ДЕДЕ КОРКУТА» И РАССКАЗОВ «БАТТАЛНАМЕ»

Резюме

В статье исследуются схожесть песен «Книги моего Деда Коркута» и рассказов «Батталнаме». В результате анализа было выявлено что, оба эпоса отражают тюркскую эпическую традицию, сюжеты, мотивы и образы восходят к одному источнику.

Ключевые слова: эпос, книга, Деде Коркут, баттал, структура, схожесть

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Məlihə Əzizpur
Hacettepe Universiteti
Doktora tələbəsi
e-mail: maliheh.azizpour@gmail.com

DƏDƏ QORQUD BOYLARINDA AĞIT VƏ BƏNZƏR XOCALI AĞITLARINDAN
BİR NEÇƏ ÖRNƏK

Özət

Türk kultüründə olduqca köklü bir keçmişə sahib olan ağıt və ağıt söyləmə gələniyi keçmişdən günümüze sözlü və yazılı gələnkədəki yerini qorumuş önəmli kültürel ürünlerimizdən biridir. Ağıtlar, ən əsgü dönəmlərdən bu yana varlığını sürdürmüş, insanlığın ortağ dəyərləri arasında yer almışdır.

Fərdi, ya da ictimai duyğuları, acıları dilə gətirən ağıtlar vasitəsi ilə ölüm, ayrılıq, xəstəlik və doğal afətlər kimi hadisələrin sonucunda çəkilən acılar xəfiflədilməyə, ya da digər fərdlər tərəfindən paylaşılaraq acı hadisəni yaşayanlar təskin edilməyə çalışılmışdır.

Türk millətinin qədim gələnk, görənək və yaşam biçimini yansıdan ən böyük kultür varlıqlarından biri sayılan “Dədə Qorqud kitabı”nda da əski Oğuzların yas adətləri və ağıt yaxma gələniyiyer almışdır. Bu gələniyin günümüzdə də bənzər şəkildə davam etməsi diqqət çəkməkdədir. Yaxın geçmişdə ermənilər tərəfindən Azərbaycanda törədilən Xocalı qətliamı¹ ilə ilgili yaxılan ağıt nümunələri, ağıt yaxma gələniyinin günümüze qədər daşındığını aydınca göstərməkdədir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, Türk Kultürü, Xocalı Ağıtları, Gələnk, Yas, Ağıt.

Giriş

İnsanlığın ortağ acılarını canlı və təsirli bir şəkildə ifadə edən ağıt yaxma gələniyi, keçmişdən günümüze sözlü və yazılı biçimdə gəlib çatmışdır. Fərdi ya da ictimai duyğuları, acı və iztirabları dilə gətirən ağıtlar vasitəsi ilə ölüm, ayrılıq, xəstəlik, savağ və doğal afətlərin səbəb olduğı acı duyğular dilə gətirilir.

Ağıt, Türkcə Sözlükdə; “*Ölən bir kimsənin gəncliyini, gözəlliyini, yaxşılıqlarını, dəyərlərini, arxada buraxdıqlarının acılarını və ya böyük fəlakətlərin acılı təsirlərini dilə gətirən söz və ya oxunan əzgi, yazılan yazı, sağı, mərsiyə*”² şəklində tərif edilir.

Şükrü ELÇİN ağıt’ı bu şəkildə tanımlar: “*İnsanoğlunun ölüm qarşısında və ya canlı-cansız bir varlığını itirmə, qorxu, tələğ və həyəcan anındakı üzüntülərini, fəryadlarını, üsyanlarını, talehsizliklərini, düzənli düzənsiz söz və əzgilərlə ifadə edən mahnılardır*”³.

Arslan TEKİN’ə görə, ağıt “*Bir kimsənin ölümündən dolayı duyulan acıları anlatmaq üçün söylənən şeirdir. Bu xüsusiyyətdəki şeirlərə divan ədəbiyyatında mərsiyə, islamiyətdən öncəki Türk ədəbiyyatında da “sagu” adları verilir*”⁴.

Ağıt söyləmə, dünya yaradıldıqdan sonra Hz. Âdəmin oğlu Qabil’in qardağı Habil’i öldürməsi və arxasından peşman olaraq ağlayıb-sızlaması ilə başlamış, günümüzədək davam etmişdir⁵.

“Türklərə aidən əsgü ağıt örnəyi M. Ö. 119.cu ildə Hunların Ordos’un quzeyindəki topraqlarını Çinlilərə qapdırınca Böyük Çölün quzeyinə çəkilmələri üzərinə söylənmişdir. Çin qaynaqlarında, bu ağıtın bir dörtlüyü bu şəkildə qeyd edilmişdir:

“Yen-çi şan dağıni itirdik
Qadınlarımızın gözəlliyini aldılar

¹1992-ci il Fevralın 25-dən 26-na keçən gecə Ermənistan silahlı qüvvələri tərəfindən Rusiyanın 366-cı motoatıcı alayının iştirakı ilə Xocalı şəhərini işğal edərəkən, etnik Azərbaycanlılara qarşı baş vermiş soyqırımdır. Bu faciə Dağlıq Qarabağ münaqişəsi zamanı baş vermiş ən dəhşətli hadisələrdən biridir. Bu soyqırım zamanı Azərbaycan xalqı minlərlə şəhid qurban vermişdir.

²<http://www.turkcesozluk.gen.tr/a%C4%9F%C4%B1t.html>

³ ELÇİN Şükrü, **Halk Edebiyatına Giriş**, Kultür Bakanlığı Yayını, Ankara 1981, s. 287.

⁴ŞİMŞEK’dən nəqlən: UZUN Oğuzhan; TEMİZ Mehmet; ÖZDEMİR Halil İbrahim, **Kahramanmaraş Yöresi Ağıtları**, Cild 1 (Andırın Ağıtları), Küney yayınları, Kahramanmaraş 2012, s. 16.

⁵UZUN Oğuzhan; TEMİZ Mehmet; ÖZDEMİR Halil İbrahim, **agə**, s. 16.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

*Sı-lan-şan yaylaqlarını itirdik
Heyvanlarımızı ürətəcək yeri aldılar¹.”*

Göytürklərin ağıt gələnəyinə dair bilgilərə isə Orxun Abidələrində və VI əsrə aid iki Yenisey bəlgəsində; “*Ey sizlər! Ağıt yaxınız; yaxınız ki, səmavi âləmdə diri və tanınmış olayım və yemək bulayım*” şəklində rastlanmaqdadır².

Qaraxanlılar dönəminin önəmli əsərlərindən olan Qutadgu Biligdə “*yuğ aş*”ndan söz edilməkdədir. Divani-Lüğət-it Türkdə isə Alp Ər Tunganın ölümü üzərinə söylənən Ağıtdan bir bölüm yer almaqdadır³.

*Alp Ər Tunga öldü mü
İssız Ajun qaldı mı
Ödlək öçün aldı mı
Emdi ürək yırtulur⁴.*

Orxunabidələrində “*sığıt*” və “*sığıtçı*” olaraq görülən ağıt və ağıtçılıq gələnəyi çeşitli Türk boyları arasında zaman içindəfərqliadlarla anılmışdır. Ağıtlar üçün Azərbaycan Türkləri “*Şivən, Ağı*”, İran Türkləri “*Oxşama, Mərsiyə⁵*”, Anadolu Türkləri “*Ağıt*”, “*Ağıtmak*”, “*Ağıtlama*”, “*Ağat*”, “*Ağıt*”, “*Avut*”, “*Deme*” vs. Uygurlar “*Mərsiyə Qoşuqları*”, Qaraçay Malkar Türkləri “*Küv*”, Kırım Tatarları “*Taqmaq*”, Özbəklər “*Matənnamə*”, Qırğızlar “*Coktav*”, Türkmənlər “*Ağı, Tavs, Tavşa*”, Çaqatay Türkləri “*Yığlamak*”, Quzey Qafqaz və Dobruca da yaşayan Nəgəylər isə “*Bozlav⁶*” Müsəlman Kərkük Türklərində “*Sazlamağ*” və Xristian Kərkük Türkmənlərində “*Madras*”, Qazaq türklərində “*Köris*” adlarını işlətmişlər⁷.

Dədə Qorqud boyları və Xocalı ağıtları:

Sözlü gələnəyin önəmli məhsullarından olan “*Kitab-i Dədə Qorqud*”, Oğuz Türklərinin qədimgələnek, görənək və yaşam tərzini yansıdan ən böyük kultür varlıqlarından biridir. Bu əsərdəəsgü Oğuzların digər adətləri kimi yas adətləri və ağıt yaxma gələnekleri də açıqca görünməkdədir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda yer alan 12 boy arasında “*Dirsə Xan Oğlu Boğaç Xan Boyu*”, “*Salur Qazanın Evi Yağmalandığı Boy*”, “*Qam Pürənin Oğlu Bamsı Beyrək*”, “*Qazan Bəy Oğlu Uruz Bəyin Tutsaq Olduğu Boy*”, “*Basatın Təpəgözü Öldürdüyü Boy*” və “*İç Oğuz Dış Oğuz Asi Olub Beyrəyin Öldüyü Boy*” olmaq üzrə toplam altı boyda ağıt mətinləri mövcuddur.

Genəlliklə yaxılan ağıtların ən mühüm xüsusiyyəti yaşanmış hadisələrə dayanmasıdır. Hər ağıtın özünəməxsus hekayəsi vardır. Yəni qaynağını gerçək həyatdan alan ağıtlar dildən-dilə dolaşaraq keçmiş günümüze daşıyırlar.

Son dönmə tariximizin ən acı və tragik hadisələrindən biri; Ermənilərin Azərbaycanda törətdiyi Xocalı Soyqırımıdır. Yurdunu, toprağını, qohum qardaşını və evladlarını itirən Azərbaycan insanının çəkdiyi acı və iztirabları qismən də olsa söylədiyi ağıtlarda görmək mümkündür.

“Dədə Qorqud kitabı”nda Basatın Təpəgözü Öldürdüyü Boyda; Aruz oğlu Basat, gəzadan dönüb qardaşı Qıyan Selçuğun öldüyünü duyunca ağlayaraq qardaşı üçün belə söyləmişdir:

*Kənar yerdə tikilmiş otaqlarını
O zalim yıxdırdı demək, qardaş.
Qoşucu olan atlarını tövləsindən
O zalim seçdirdi demək, qardaş.
Cins cins dəvələrini qatarından
O zalim ayırdı demək, qardaş.
Şöləndə kesdiyini qoyununu
O zalim kəsdi demək, qardaş.
Güvəncimlə gətirdiyim gəlinciyini
O zalim səndən ayırdı demək, qardaş.*

¹ŞİMŞEK’dən nəqlən: UZUN Oğuzhan; TEMİZ Mehmet; ÖZDEMİR Halil İbrahim, **a.g.ə.**, s. 26.

²YARDIMCI Mehmet, **Başlangıçtan Günümüze Türk Halk Şiiri**, Ürün Yayınları, Ankara 2002.s. 361.

³YARDIMCI Mehmet, **a.g.ə.**, s. 361.

⁴ <http://www.uludagsozluk.com/k/alp-er-tunga/>

⁵ müəllifdən.

⁶YARDIMCI Mehmet, **a.g.ə.**, s. 362.

⁷ULUDAĞ Süleyman, “Ağıt”, **DİA**, I, Ankara 1988, s. 472.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

*Ağ saqqallı babamı oğul diyə ağılatdın demək, qardaş.
Ağca üzli anamı sızlatdın demək, qardaş.
Qarşı yatan qara dağımın yüksəyi, qardaş.
Axıntılı gözəl suyumun daşqını, qardaş.
Güçlü belimin qüvvəti, qardaş.
Qaranlıqlı gözlərimin aydını, qardaş,
qardaşımdan ayrıldım¹.*

Burada tragik bir hadisəylə qarşılaşan Basatın çarəsiz anları, sevdiyi qardaşının itirilməsi üzüntü-süylə, onu bir daha görəməmənin verdiyi ayrılıq acısından hiss etdiyi qayğıyla ağlama və döyünmələri görünməkdədir. Bu ağıtda Basat, “güclü belinin qüvvəti” və “qaranlıqlı gözünün aynası” bildiyi qardaşının ardından “ağlayan ağ saqqallı babasını”, “sızlayan ağca üzli anasını” və ondan geri qalan hər şeyi anaraq duyğularını və iztirablarını dilə gətirmişdir.

Buna bənzər bir örnəyi; Xocalıda yaşanan soyqırırma yaxından şahid olan və öldürülmüş, başları kəsilmiş, dəriləri soyulmuş qohum qardaşını görən bir fərdin fəryad fiğanında və çarəsizcə yaxınmalarında da görə bilərik:

*Ağrıya acıya dözmək çətindir,
Ay Allah, neyləyək biz yazıq indi?
O gecə qan deyib qudurdu düşmən
O gecə inlədi, ağladı vətən.
O gecə Xocalı qana bələndi,
Nəğmələr yerinə güllələr dindi.
Beşikdə doğrandı körpə uşaqlar,
Dondu qar içində əllər, ayaqlar.
Ağlama, qardaşım, səbr eylə bir az
Bu dərdi, bu qəmi heç kəs unutmaz.
Qoymaz bu günahı yerdə Türk oğlu,
Qalxacaq ayağa Babək, Koroğlu².*

DirsəXan Oğlu Boğaç Xan Boyunda; DirsəXanın həyat yoldaşı, babasıyla ova gedən oğlunun dönmədiyini görüncə oğlunu aramağa getmiş. Qazılıq Dağına gəldiyində oğlunu qan içində yatdığını görmüş və belə səslənmişdir:

*Qara süzmə gözlərini yuxu bürümüş, aç artıq,
On iki kəmikciyin xərab olmuş, topla artıq.
Tanrının verdiyi dadlı canın seyranda imiş yaxala artıq
Öz gövdəndə canın var isə, oğul, xəbər mənə
Qara başım qurban olsun, oğul, sənə.
Axar sənin suların, Qazılıq Dağı,
Axar ikən axmaz olsun.
Bitər sənin otların, Qazılıq Dağı,
Bitər ikən bitməz olsun.
Qaçar sənin geyiklərin, Qazılıq Dağı,
Qaçar ikən qaçmaz olsun, daş kəsilsin.
Nə biləyim oğul arslandan mı oldu,
Yoxsa qaplandan mı oldu, nə biləyim oğul?
Bu qəzalar sənə nərədən gəldi?
O gövdəndə canın var isə, oğul, xəbər mənə
Qara başım qurban olsun, oğul, sənə.
Ağız dildən bir kaç kəlimə xəbər mənə³.*

Bu ağıtta, qəza yerinə gəlib oğlunu itirmək qorxusunu yaşayan bir ananın yaxınması və iztirabını gördüyümüz kimi; Xocalıda öldürülmüş körpəsi üstə oxşayıb ağıt söyləyən bir ananın sızlaması da eyni hal havadadır:

¹ERGİN Muharrem, **Dede Korkut Kitabı-I**, TDK Yayınları, Ankara 2008, s. 210.

²<http://www.notdelisi.com/xocali-soyqirimi-27725/>

³ERGİN Muharrem, **a.g.ə.**, ss. 88-89.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

*Körpə gülüm, ləçəklərin
Niyə vaxtsız soldu belə?
Sinəndəki qızartılar
Lalə, yoxsa qandı belə?*

*Yağ qalmadı ürəklərdə,
Qəm yurd saldı diləklərdə.
Belə zülmə fəlaklər də
Qan ağladı, yandı belə¹.*

Salur Qazan'ın Evi Yağmalandığı Boyda; Salur Qazan, yurdunun gəlip talanmış olduğunu görəncə yurduna xitabən belə söyləmişdir:

*Qohum qəbilə mənim ortağ yurdum
Yaban eşşəyi ilə yaban geyigə qonşu yurdum
Səni düşman nəradən dolamış gözəl yurdum
Ağ otaqlar tikilincə yurdu qalmış
İxtiyarcıq anam oturunca yeri qalmış
Oğlum Uruz ox atınca hədəf qalmış
Oğuz bəyləri at sürüncə meydan qalmış
Qara mutfaq tikilincə ocaq qalmış².*

Talanmış yurduna xitabən ağıtlar yaxan Salur Qazanın “gözlərinin qan-yaşla dolması”, “qan damarlarının qaynaması” və “qara bağrının sarsılması” əslində ulu bir varlığın itirmə acısından meydana gəlmişdir. Çünki onun üçün “yurd” sadəcə üzərində yaşadığı topraq deyil; eyni zamanda qohum qəbilə, ailə, eş, dost, maddi, mənəvi dəyərləri qoruyan və fəda ediləməz qutsal bir varlıq olaraq bilinmişdir.

Talan edilmiş yurdunda qəsbkar düşməni görə bir Xocalı vətəndaşında oyanan hisslər əslində Qazan Xanın yaşadığı bu hisslərdən fərqli deyildir. Arzularının beşiyi nitəliyində olan şəhərinin, bir gecədə düşmən əli ilə yandırılıb yağmalanmasını görə bir fərdin duyğuları bu örnəkdə açıqca görülməlidir:

*Bir gecədə yanan şəhər,
Arzuları donan şəhər,
İşıqları sönən şəhər,
İlgim tək titrəyirsən
şəhidlərin qəbri üstə.
Qız-gəlinin əllərdədir,
Uçmuş ruhun çöllərdədir,
Yuxun gəlmir.
Havalər da heç düzəlmir.
Bu dünyanın səbri üstə xərclənənlər
Geri gəlmir, Xocalı³.*

Buna bənzər digər bir örnəkdə; itirilmiş toprağa yaxılan ağıtlar iç acıdıdır:

*Köksü kabab olmuş, ellərim, ağla,
Dağlarım, daşlarım, çöllərim, ağla,
Sinəsi yaralı illərim, ağla,
Süngüylə doğrandı əsir Xocalı,
Əlacsız Şuşama qəsir Xocalı⁴.*

Sonuc

İnsanlığın ortağ acılarının ifadə qalıblarından biri olan ağıt yaxma gələniyyənin Türk kültüründə köklü bir keçmişə sahib olduğu görülməkdədir. Bu gələnek Hz. Adəm zamanından başlayaraq günümüzə gəlmişdir.

¹<http://news.milli.az/society/99431.html>

²ERGİN Muharrem, **a.g.ə.**, s. 100.

³http://525.az/site/?name=xeber&news_id=6015

⁴<http://www.shirinxanim-shadiman.net/>

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Yazılı və sözlü kültürümüzdə önəmli bir yer qapsayan ağıt yaxma gələniyi vasitəsi ilə ölüm, ayrılıq, həsrət, topraq itirmə kimi fərdi və ictimai duyğular paylaşılır və acı hadisələri yaşayanların təskin edilməsinə çalışılır.

Əski türklər arasında topraq itirmə və ölüm hadisələrində matəm törənlərinin təşkil edilməsinə dair kültür tariximizdə bir sıra örnəkləri görmək mümkündür. “Dədə Qorqud kitabı”nda da bu örnəklər təsbit edilmişdir. Bu gələniyin günümüzdə qədər gəlib çıxması, eynən Xocalı Qətliamı ilə ilgili yaxılan ağıtlarda da görülməkdədir.

QAYNAQLAR

- Mehmet YARDIMCI. (2002), Başlangıçtan Günümüzdə Türk Halk Şiiri, Ürün Yayınları, Ankara.
- Muharrem ERGİN. (2008), “Dədə Qorqud kitabı” - I, TDK Yayınları, Ankara.
- Oğuzhan UZUN; Mehmet TEMİZ; Halil İbrahim ÖZDEMİR. (2012), Kahramanmaraş Yöresi Ağıtları, Cilt 1 (Andırın Ağıtları), Küney yayınları, Kahramanmaraş.
- Şükrü ELÇİN. (1981), Halk Edebiyatına Giriş, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- Süleyman ULUDAĞ, “Ağıt”, DİA. (1988), I, Ankara.
- http://525.az/site/?name=xeber&news_id=6015
- <http://news.milli.az/society/99431.html>
- <http://www.notdelisi.com/xocali-soyqirimi-27725/>
- <http://www.shirinxanim-shadiman.net/>
- <http://www.turkcesozluk.gen.tr/a%C4%9F%C4%B1t.html>
- <http://www.uludagsozluk.com/k/alp-er-tunga/>

QISALTMALAR:

agə. : adı geçən əsər.

DİA. : Diyanet İşleri Ansiklopedisi.

s. : səhifə.

ss. : səhifədən səhifəyə.

TDK. : Türk Dil Kurumu.

vs. : və sair.

Maliha Azizpur

ELEGY IN THE PARTS OF THE EPOS “DEDE GORGUD” AND SOME EXAMPLES FROM ALIKE KHOJALI ELEGIES

Summary

Elegy is one of the important cultural elements protected its place in the oral and writing tradition coming from the past to nowadays and the elegy and telling the elegy tradition which have the most fundamental past in Turkish culture. Elegies have immortalized its existence from the ancient periods to nowadays and have taken important place among the common values of the humanity. In the book Dede Gorgud the ancient Oghuzs mourning ceremonies and telling elegy traditions have taken place which is considered one of the culture creatures showing the ancient tradition, custom and life style of Turkish nation.

Key words: Dede Gorgud, Turkic culture, Khojali curses, tradition, mourning, curse

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Minarə Quliyeva

Modelyer-rəssam

Hacettepe Universiteti Türk Halk Bilimi, doktorant

e-mail: minara.guliyeva85@yahoo.com

“DƏDƏ QORQUD KİTABI”NDA SAVAŞ GEYİMLƏRİ

Özət

“Dədə Qorqud kitabı” öz dövrünün adət və ənənəsi, həyat tərzini əks etməsi ilə yanaşı, geyim mədəniyyətinin incəlik və xüsusiyyətləri haqqında bilgi verən zəngin mənbədir. XVI əsrin sonlarından qalmış olsa da, günümüzdə qədər gəlib çatan yazılar, içində var olduğu dövrün savaşı geyim xüsusiyyətlərini də qoruyub saxlamışdır.

“Dədə Qorqud kitabı”nda, Oğuzların geyim tərzini əks etdirən bir çox geyim nümunələrini, eləcə də dövrün savaşı geyimlərini görmək mümkündür. Kitabın hər iki nüsxəsində savaşı geyim adları və terminlər təsbit edilmişdir ki, bunlardan yola çıxaraq “Dədə Qorqud kitabı”nda savaşı geyimi”nin araşdırılması hədəflənmiş və üç başlıq altında incələnməmişdir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, Folklor, Oğuz, Alp, Savaşı, Geyim, Başlıq, Zireh.

Giriş

Folklora aid maddi mədəniyyət ünsürü olan geyim, fərdin ictimai statusunu, mənsubu olduğu toplumun, millətin inanclarını, duyğu və düşüncələrini əks etdirməsi ilə yanaşı, milli kimliyin ən önəmli göstəricilərindən sayılır. Bu mədəni kodların çıxarılması, paylaşılması, birləşdirici olması və s. kimi xüsuslarda “Dədə Qorqud kitabı” nümunə göstərilə bilər. Bu bağlamda “Dədə Qorqud kitabı”, qədim Türk geyim tarixinin, eləcə də, geyim folklorunun araşdırılması baxımından dəyərli mənbələrdən biridir.

“Dədə Qorqud kitabı”, Oğuzların həyatı, onların müxtəlif xalqlarla qəhrəmancasına savaşları və o cümlədən savaşı geyimləri haqqında bilgi verir. Lakin Kitabda Oğuzlar, nə tarix, nə də coğrafiya içində dəqiq bir zamana və sərhədləri qətiliklə çizilə bilən bir yerə bağlana bilmir. Buna baxmayaraq “Dədə Qorqud kitabı”nda, savaşı geyimlərini təhlil və tədqiq etmək üçün dövrün səyahətnamələrinə, yazıçı və şairlərin əsərlərinə, eləcə də təsviri sənət əsərlərinə müraciət edilmişdir. Araşdırmada, bu kimi qaynaqlara müraciət etmək, savaşı geyim tariximizin daha ətraflı öyrənilməsinə yönəlmişdir.

Savaşı geyimi keçmiş əsrlərdəki dövlətlərdə olduğu kimi türklərdə də dəyişməz geyim növlərindən sayılır. Belə ki, Mahmud Kaşqarlının (1008-1105) əsərindən öyrəndiyimizə görə müxtəlif coğrafi bölgələrdə yaşayan Türk xalqlarının hər birinin fərqli geyimləri vardır. Hansı coğrafi bölgədə yaşayırsa yaşasın, hansı boya aid olursa olsun, Türk geyimlərinin ümumi xətləri ilə bir-birinə oxşadıqları görünür. Bizans ordusunda xidmət edən peçenek və uz kimi türk boyları, Malazgird Meydan müharibəsində özləri kimi türk soyundan bir boyla toqquşduqlarını dillərindən olduğu qədər geyimlərindən də başa düşmüşlər və kütlələr halında Səlcuqlar tərəfə keçmişdirlər. Deməli, bir insanın geyiminə baxıldığında onun oğuzmu, qıpçakmı, qarluqmu və s. olduğu anında bilinir (Abalı, 2009: 165, 166).

Türklərdə bozqır mədəniyyətinin inkişafında atın minik heyvanı olaraq istifadə və dəmirin işlənməsinin əhəmiyyətli bir yeri vardır. At, dəmir və bəylik xarakteri bozqır mədəniyyətinə şəxsiyyət qazandırmışdır. Bu mədəni dairədə, insanın özünü təbiətə görə nizamlama nöqtəsində bu gün şalvar adını verdiyimiz əhəmiyyətli bir geyim ortaya çıxmışdır. "At üstündə doğulub at üstündə ölən millət" (İsmayılova, 2011: 30) deyərək xarakterizə edilən qədim Türklərdə şalvar, cinsiyyət ayrı-seçkiliyi olmadan bozqırlının gündəlik, savaşı həyatında əhəmiyyətli bir yer əldə etmiş və keçmişdən günümüzdə uzanmışdır. “Dədə Qorqud kitabı”nda, Salur Qazanın evi yağmalandığı boya, bu ifadənin keçdiyini görürük: “Al mahmudi şalvarlı, atı bahri hotazlı Kara Gönə oğlu Budak çapar yetdi.” (Ergin, 2014: 112).

Oğuz dastanlarında, o cümlədən də “Kitabi-Dədə Qorqud”da ideal insan tipi alpdir. Alp əski tayfa strukturunda qoçaqlığına, mərdliyinə görə seçilən, bir zümrə təşkil edən, davranış, rəftar, geyim və silahları ilə başqalarından fərqlənən imtiyazlı təbəqədir. Bunun kökündə türk atlı-köçəri mədəniyyətinin biçimləri olan alplıq durur. XIV yüzilliyin böyük təriqət şairi Aşiq Paşa, “Qəribnamə” əsərində alplara xas olan doqquz şərtədən danışır: möhkəm ürək, güc, qeyrət, yaxşı at, döyüş paltarları, yay-ox, qılınc, cida, yoldaş (1: 27.10.2015). Bu baxımdan Türk qəhrəmanlıq dastanlarında, həmçinin “Dədə Qorqud kitabı”nda, Oğuz elinin igidlərinin (alpların) savaşı geyimlərinin araşdırılması əhəmiyyətli hesab edilir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Dədə Qorqud kitabı”nda “demir ton”, “kara ton”, “cevşen”, “tuğulqa”, “(kunt, altun, ağ) işuk”, “dizcık”, “karıcuk” və s. savaşı geyim ad və terminləri təsbit edilmişdir. Bu təsbit edilən savaşı geyimi ilə bağlı ad və terminlər üç ana başlıq və alt başlıqlar altında yer almışdır:

1. Dəbilqə
2. Zireh
3. Savaşı geyiminin hissələri

“Dədə Qorqud kitabı”nda, Oğuz igidlərinin eləcə də kafərlərin (düşmənin) savaşı geyimləri, onların daşıdığı mənə və funksiyalar xüsusi yer tutur. Bu mənada kitabda, savaşı geyimləri ilə bağlı rast gəlinən ad və terminlərin hər birini ayrılıqda nəzərdən keçirək.

1. Dəbilqə

Oğuzların savaşı zamanı başı müdafiə məqsədilə istifadə edilən dəbilqəyə “Dədə Qorqud kitabı”nda “*tuğulqa*”, “*işiq*” adlarının verildiyini görürük. Orhan Şaik Gökyayın hazırladığı lüğətdə tuğulqa və işiq sözü, sinonim söz olaraq dəbilqə mənəsini verir. Tuğulqaya, sinonim söz olaraq miğfer və dəbilqə də deyirlər. Miğfer ərəb sözü olub, İslamı qəbul etdikdən sonra Türklər tərəfindən istifadə edilməyə başlanmışdır. Reşad Ekrem Koçu “Geyim Kuşam və Süsleme Sözlüğü”ndə miğfəri, savaşı zamanı başa geyilən dəmir tas və Türk dilində tuğulqa, tolqa, tulqa olaraq adlandırır. Ona görə, savaşı geyimində ilk gözə çarpan miğferdir və Avropalı savaşıçılar dalğic başlığı kimi yalnız göz yerləri açıq başı tamamilən əhatə edən miğfərlər istifadə etmişlər. Yalnız Türk miğfərlərində isə göz üzərində bir sipər qoyulmaqla yetinilmiş, üz açıqda buraxılmış və sadəcə başı qorumuşdur (Koçu, 1967: 173).

Tarixdə Qırğızlara aid qaya rəsmlərində miğfərli (dəbilqəli) süvarilər görülməkdədir. Çin qaynaqları, Yenisey-Qırğızların ağacdan hazırlanmış zirehli geyimlərinin tapıldığını və ayrıca atlarını da bu tip -zirehlərlə qoruduqlarını qeyd edir (Ögel, 1984: 220). Orta Asya üsuluna görə də uzun kaftanlar geyən kurikan döyüşçüləri də dəbilqə istifadə edirdilər (Ögel, 1984: 205). Belə ki, Baburnamə əsərində (Ögel, 1984: 205) də, düşmənlə savaşı zamanı başı zərbələrdən qorumaq üçün dəmir dəbilqədən istifadə olunmasını görə bilirik.

Emel Esinə görə, qədim dövr türk miğfər (dəbilqə) şəkli sivri idi və tasın tulqasında, bəzən tək buynuz, bəzən də bir bəzək olardı (Gökyay, 1973: CCCLXV, CCCLXVI). Tuncer Baykara yazır: “Şimali Asiya atlı boylarının məzarlarının bir xüsusiyyəti də çox sayda və inkişaf etmiş silah cinsləri və zirehlər ilə tulğalardır. Atlı boylar dörd nala gedişdə həm önə, həm arxaya ox atmaq məharəti ilə şöhrət qazanmışdılar. Türklərdə belə üstün oxçuların əlaməti, başa taxılan cüt şahin qanadı idi” (Baykara, 200: 38). Mahmud Kaşqarlımın dediyinə görə, tulqanın təpəsinə şahin qanadı taxmaq bir türk xüsusiyyəti idi və Uyqur sənətində görülən bu xüsusiyyət Sasanilərdə də var idi. Bir çox quzey Asiya alplarının rəsmlərində alpların miğfərlərində, perçəmlər, lələklər, kiçik bayraqlar vardır və M. Kaşqarlı beçkem (perçem) adlanan bu işarələrin savaşıda taxıldığını qeyd etmişdir. O, Türk tulqasının təpəsində Oğuzların “*perçem*” dedikləri alplıq əlaməti olan lələk, sorğuç (bəzək) və parçanın gözə çarpdığını da qeyd etmişdir (Gökyay, 1973: CCCLXV, CCCLXVI). Lakin Reşad Ekrem Koçu, farsca kəlimə olan “*perçem*”i, vaxtı ilə başlarını tərəş edənlərin təpədə buraxdıqları saç olub, bu saç kəsiminin də xüsusi-lə əsgər başlarında görüldüyünü deyir (Koçu, 1967: 190).

Oğuz elində zirehlilərin baş geyimi, yəni dəbilqəsi, tuğulqa və işiqdir.

1.1. Tuğulqa

Türklər, XI əsrdə tuğulqaya “uşuk” və ya “yusık”, tuğulqa geymiş adama da “yuşıklıq (Kaşğari, 2006: 50) (yuşıklıq ər, yəni başına dəbilqə qoymuş adam)” deyirdilər. Tuğulqaların altına isə keçədən hazırlanmış “kedük” və ya “keyük (Kaşğari, 2006: 589) adlanan başlıq geyinilirdi. Tuğulqa, savaşıçılardan başını, düşmənin qılınc, ox, mizraq kimi silâlarından qoruyurdu. Müsəlman türk dövlətlərində və daha sonrakı türk ordularında üzərlərində müxtəlif motivlərin tapıldığı tuğulqalar istifadə edilmişdir.

S. Dünyamalyeva, “mütəxəssislərin qeyd etdiyi “tuğulğa, “tuğulba” adlanan bitkidən düzəldilən “sultan” imiş fikrini bildirərək, bu baş geyiminə çalma taxılır və rütbə, təbəqə bildirirmiş” şəkildə izah edildiyini bildirir” (Dünyamalyeva, 1999: 173). Yalnız “tuğulqa” sözü, dəbilqə, dəmir başlıq, metal papaq mənalarına gəlir ki, bu da döyüşçünün başını zərbələrdən qoruyan geyimin adıdır (Tanrıverdi, 2015: 139). Reşad Ekrem Koçu da bu başlığı, savaşı zamanı başa geyilən dəmir tas və Türk dilində tuğulqa, tolqa, tulqa olaraq adlandırır. Kitabda cəmi iki dəfə işlədilən tuğulqa sözü, Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyda “*Başundağı tuğulqanı* ne ögersin mere kafir” (Ergin, 2014: 98); Bəkil

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

oğlu Əmrənin boyunda isə “Kalkanın uvatdı, *tuğulgasını* yoğurdu, kapakların sıyırdı, oğlanı alımadı.” (Ergin, 2014: 223) olaraq keçir.

1.1. Işıq

“Kitabi-Dədə Qorqud” Ensiklopediyasında, “*ışiq*” üst hissəsi cilalanan və dəbilqənin alını örtən hissəsinə bağlanılan tunc güzgü olaraq adlandırılmışdır. Burada “*ışığ*” adına bağlanılan vasitə olduğundan onun “dəbilqə” olmadığını, qədim dövr və orta əsrlərdə dəbilqənin, əsasən, tuncdan hazırlandığı, elə ilk güzgülərin də, əsasən, tuncdan olduğu qeyd edilmişdir. Belə tunc güzgülərin həm də döyüş vaxtlarında adına bağlandığı və o öz parlaq şüası ilə rəqibin gözlərini qamaşdırdığı, onu çaşdırdığı kimi izah edilir (KDQ Ensiklopediyası, 2000: 151).

“Dədə Qorqud kitabı”nda məlum olur ki, bu güzgünü – “*ışığ*”ı bağlamağa hər adamın ixtiyarı yox imiş. Necə ki, oğuz igidlərinin hamısı yox, yalnız dördü (Bamsı Beyrək, Qanturalı, Qara Çəkür, Qara Çəkür oğlu Qırqqınuq) niqabla gəzərmiş. Bunlar hünərə, bacarığa görə el böyüyü, tayfa başçısı tərəfindən seçilmə, fərqlənmə nişanı kimi alplara verilmiş” (KDQ Ensiklopediyası, 2000: 151). Həqiqətən, Bəkilin öz yurduna niyə “*altun ışıq*”sız qayıtmasının səbəbini öyrənmək istədikdə bəlli olur ki, o, xanlar xanı Bayandırdan incimiş, küsmüş və buna görə də onun verdiyi şeyləri, eləcə də “*ışığ*”ı geri qaytarmışdır. Yaxud Qazlıq Qoca oğlu Yegnək qardaşını əsirlikdən qurtarmağa gedəndə yuxuda özü ilə elə-belə igidləri yox, yalnız “*ağ ışıqlı alpları*” apardığını görür. Kafirlər Əmrəndəki işığın Bəkilin olduğunu dərhal tanıyırlar. “*İşıq*”, həm də hər vaxt yox, rəsmi çağırış və döyüş zamanı bağlanılmış. Abidənin “İç Oğuz Daş Oğuz asi olub Beyrək öldürdüüyü boyu”nda Beyrək Aruz tərəfindən aldadılıb aparıldığını bildikdə deyir ki, sənin məqsədini, xəyanətini öncədən bilsəydim, elə-belə hüzuruna gəlməzdim. “Alın başa *kunt ışıqum* urur-idüm” (Ergin, 2014: 248) yəni yarlı-yaraqlı, həmçinin *kunt ışıq*ma vurub gələrdim.

O.Şaik Gökyay işukların həm sağlam, həm də parlaq mädəndən hazırlandığına dair işarə olduğunu deyir və “gün kimi şılayup gelen kafirin işığıdır”, “*altun işuk*”, “*ağ işıklı*”, “*kunt işık*”lar kimi örnəklər verir. Lakin o, bu işuk kafirin başında isə o zaman Oğuz alp için bunun bir “*börk*” denli önəmi olmaz olaraq qeyd edir (Gökyay, 1973: CCCLXVI).

M. Ergin “*kunt*” sözünü sağlam, quvvətli (Ergin, 2009:194), “*ışuk*” sözünü dəmir başlıq, miğfer, tolqa (Ergin, 2009:143) olaraq, O.Ş.Gökyay isə “*kunt işık*” ifadəsini sağlam miğfer, ağır, quvvətli tulqa (Gökyay, 1973: 253) olaraq izah etmişdir. Lakin Ə.Tanrıverdi “*qunt ışıq*” ifadəsini parlaq zireh, dəbilqə olaraq vermişdir. O, həmçinin “*ışiq*” sözünü “*başə keçirilən zireh geyim*” mənasında verərək, *qunt*, *ağ* və *altun* sözlərini isə “*ışiq*” sözünün təyinediciləri (Tanrıverdi, 2015: 138) olaraq qeyd etmişdir. Bu nümunələr, Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda “Başumda *kunt işuklar* saklar idim bu gün için, günü geldi” (Ergin, 2014:159); Qazlıq Qoca oğlu Yignek boyunda “*ağ işuklu* alpları yanuma saldım” (Ergin, 2014:201); Bəkil oğlu Əmrənin boyunda “Egnünde *altun işuk* cübbəsi yox” (Ergin, 2014:217) olaraq keçir.

2. Zireh

Oğuzlar mülkü geyimlə yanaşı, döyüş geyimi zireh də geyinirdilər. Savaş geyimi, məsləyə və yaxud görülən işə görə də dəyişirdi və bu da xüsusilə döyüşçülər üçün son dərəcə vacib sayılırdı. Onların həm yüngül, həm də hərəkət qabiliyyəti olan geyimlər geydikləri məlumdur və ayrıca lazım olduğunda başı və bədəni qoruyacaq zirehlərdən də istifadə olunurdu.

Savaş geyimi olan zireh hələ qədim zamanlardan bədəni müxtəlif zərbələrdən qorumaq üçün istifadə edilirdi. Zirehin savaş zamanı əhəmiyyətindən Baburnamədə də bəhs edilir. Baburun İsfahani mühasirəyə almasında bu cür ifadə işlədilib: “Müharibənin ilk günündə ata-əkəm Xudaverdi bəyə zəmbərək oxu dəyib öldürdü. Zirehsiz savaşıdığı üçün bəzi igidlər öldü, bir çoxu da yaralandı.” (Məhəmməd B., 2011: 50).

Zirehli geyimin ilkin forması göndən tikilmişdir. Dəvə və ya camış dərisindən olduğunu da düşünülə bilər, hətta Türklərdə bir deyim də var, “dəvə dərisi kimi üzü var”, yəni möhkəmdir, sağlamdır, asanlıqla zərbə görməz. Sonralar dəridən tikilmiş zirehli geyim, metalın meydana gəlməsi ilə əlaqədar olaraq mühafizə geyimi kimi öz əhəmiyyətini itirir və yeni zirehli geyim, çuxa və gödəkcə halında hazırlanır və onun üzərinə metal lövhəciklər bərkidilirdi.

XII əsrin başlanğıcında halqalar vasitəsilə bir-birinə geydirilmiş zirehli geyimlər meydana gəlir. Bu metal halqalardan toxunmuş geyim ön, arxa və yan hissələrdən metal hissəciklərlə əhatə edilirdi

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(Mövsümov, 1996: 96). Azərbaycan ədəbiyyatının klassikləri Xəqani Şirvani və Nizami Gəncəvi əsərlərinin birində zirehli geyimi çox gözəl təsvir etmişdir.

Xəqani Şirvani şeirlərində zirehli geyimin metal hissələrdən ibarət olduğunu belə təsvir edir:
Zirehdən bədənəm göz-göz olsa da,
Gözüm yox aləmə yetirəm nəzər (Şirvani, 2004: 299).

...

Neçə zireh toxudum goydə pəhləvanlar üçün,
Vuruldu halqalara sinədə Gunəşlə düyün (Şirvani, 2004: 243).

Nizami Gəncəvi isə “İsgəndərnamə” əsərində yazır:

Belində gövhərlə bəzənmiş kəmə, r,
Başında polad bir qalxan çilvəgər,
Əynində zirehli mavi qıvrırcıq,

Yəmənə qılınca içirmiş zəhər (Gəncəvi, 2013).

İlk öncə bu cür zirehli geyimlərin nadir olduğunu və çox çətin hazırlandığına görə ancaq yüksək rütbəli şəxslərə, qoşun başçılarına məxsus olduğunu söyləyə bilərik.

“Dədə Qorqud kitabı”nda Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda, Uruzun saxlandığı yerə gəlib çıxan Qazan bəyi görən kafirlərin, qorxub ürəkşməsi və cəvşən geyib hazırlanması: Kim atın biner kim *cevşən* giyər” (Ergin, 2014:168). cümləsində zireh anlamına gələn cəvşənin bir savaş geyimi olaraq keçdiyini göstərir.

Ə.Tanrıverdi, fars mənşəli olan “cövşən” sözünün, zirehli geyim, döyüş paltarları olaraq Kitabı-Dədə Qorqudun izahlı lüğətində keçdiyini, ərəb və fars sözləri lüğətində isə bu sözün “qədimdə silahdan mühafizə üçün dəmir halqalardan toxunmuş zirehli köynək” olduğunu qeyd edir (Tanrıverdi, 2015: 142, 143). M. Ergin də “cevşən” sözünü zireh (Ergin, 2009: 66) mənasında vermişdir. O.Ş. Gökay isə “cevşən”i savaşlarda zireh kimi arxaya geyilən silah olaraq tərif etsə də, zirehin yalnız halqalardan olduğunu, cəvşənin isə halqa-halqa dəmirdən olub aralarına kiçik pullar qoyulan hörmə zireh, zəncir və pul zireh olaraq izah etmişdir (Gökyay, 1973: 184).

“Dədə Qorqud kitabı”nda “geyim”, həm paltar, həm də zireh, savaş geyimi mənasında işlədilmişdir. Divanü lüğət-it-türk əsərində geyim sözünün qarşılığı olaraq “ton” (Kaşğari, 2006: 559) sözü verilmişdir. Geyim-kecim sözünün də savaş geyimi mənasına gəlməsi mətnlərdən aydın olur. Ümumiyyətlə, geyim-kecim dedikdə həm bədənə geyilən, həm də ayağa və başa keçirilən bütün paltar formaları nəzərdə tutulur (Tanrıverdi, 2015: 144). Eləcə də Azərbaycan dilinin izahlı lüğətində geyim-kecim, üst-baş, paltar mənasında verilmişdir (Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti 2006: 225). Kitabda ümumi olaraq geyimlərə “ton”, “tonatmaq” isə geyindirib-kecindirmək mənasında işlədilib.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz sözlər, boylarda bu şəkildə keçir: Uşun Qoca oğlu Səgrək boyunda, Tekür aydur: “Ya niçə eylemek gerek, varun ol tutsak yigidi çıkarun götürün, depegen köpini süsegen yırtar, at virün *ton* virün didi” (Ergin, 2014: 230), “Atlarınun eyerlerin aldılar, *geyimlerin* çıkardılar.”; Bəkil oğlu Əmranın boyunda, “Mere geyimüm götürün oğlum geysün, al ayğırum getirün oğlum binsün, il ürkmədin oğlum meydana varsun girsün didi. Oğlanı tonatdılar” (Ergin, 2014: 221); Salur Qazanın dustaq olub oğlu Uruzu çıxardığı boyda, “*Geyimini* kesdi, omuzına dörd parmak denlü zahm urdı.” (Ergin, 2014: 242); “Kazana *geyim* getürdi. Kılıç ve sünü ve çomak ve sayir cenk (savaş) aletin geydürüp *tonatdılar.*” (Ergin, 2014: 240), “Toksan bin yağı gördüm ise *tonanmadum*” (Ergin, 2014: 236); Qazılıq Qoca oğlu Yəgnək boyunda, “Kafirün çignine bir kılıç urdı, *geyimini kiçimini* toğradı,” (Ergin, 2014: 205).

Savaş geyimi olaraq, zireh mənasını da verən “dəmir ton” və kafirlər (düşmən) üçün savaş zamanı istifadə edilən “qara ton” sözünə “Dədə Qorqud kitabı”nda bir çox yerdə rast gəlinir. Bu ifadələrin hər birinə gəlin ayrılıqda nəzər salaq.

2.1. Dəmir don

“Dəmir ton” bədənə geyilən bir zirehdir və Oğuz alrı öyünərkən bunu “*egnümdeki demir ton*” və yaxud “*egni bərk demür ton*” olaraq vurğulayır. Hətta Firdovsinin “Şahnaməsi”ndə türk ordusunun dəmirdən qurulmuş ordu olduğu haqqında da bəhs edilir. Bu dastanı rəvayətə görə, Rüstəm ilk dəfə Türklərə qarşı savaşa gedərkən atası Zal ona Türkləri təsvir edir:

Döyüşdə o türk əjdəhadır, oğul,
Hücum eyləsə bir bələdir, oğul!

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qara xoftanı (zirehi) var, qara bayrağı,
Dəmindən dəbilqə, dəmir qolçağı...

Qorun ondan, oğlum, amandır, aman! (Firdovsi, 2005: 292).

Bu bəhsdən də məlum olur ki, Türk savaşı yenilməzdir və onlar savaş zamanı dəmindən zireh, dəbilqə və biləklik istifadə edirmişlər.

“Dədə Qorqud kitabı”nda “dəmir don” sözü bu cür ifadələrlə təsvir edilir: Uşun Qoca oğlu Səgrək boyunda da “nagahandan altmış *dəmir donlu* oğlanın üzərinə gəldilər”. Bəkil oğlu Əmranın boyunda “Egnümdeki **demir tonum** çignüm kısır” (Ergin, 2014: 222) yenə həmin boyda “Egnündeki *demir tonun* Begilündür Begil kamı” (Ergin, 2014: 223) demişdir, Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyunda da bu cür ifadələr keçməkdədir: **Egni bek demür tonum** saklar-idüm bu gün için Günü geldi (Ergin, 2014:158, 248); Bəkil oğlu Əmranın boyunda: “**Egni bek demür tonum** mana virgil (Ergin, 2014: 221).

Təpəgözün Basatı öldürdüyü boyda ““**Demir tonlu** Mamak elinde helak oldu” (Ergin, 2014: 208) ifadəsi işlədilib. Burada addakı “dəmir tonlu” ləqəb olub igidlik rəmzi bildirir (KDQ Ensiklopediyası, 2000: 85).

“Salur Qazan dustaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da “Kazan gördi kim leşker önünce bir ağ boz atlu, ağ alemlü *egni bek demür tonlu* Oğuzun önünce geldi, çadırın dikdürdi, alay bağladı turdu.” (Ergin, 2014: 240); “İç Oğuz Taş Oğuz asi olub Beyrəyi öldürdüyü boy”da “*egni berk demür tonum geyer idüm*” (Ergin, 2014: 248); “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruzu çıxardığı boy”da “*egni bek demür tonun geyen yigit ne yigitsin*” cümləsində də *dəmir don* sözü keçməkdədir.

2.1. Qara don

Oğuzlar arasında “ton” həmçinin zireh cəng (savaş) köynəyi mənasında dəbdə olmuşdur (KDQ Ensiklopediyası, 2000: 91). Bu halda “ton” sözü hem Oğuz igidləri üçün “dəmindən”, “egni bek (bərk) demir tonlu”, həm də kafirlər (düşmən) üçün “kara tonlu” “demir tonlu” olaraq boylarda verilmişdir.

“Dədə Qorqud kitabı”nda “Dirse xan oğlu Buğac xan boyu”nda “**Kara tonlu** azgun dinli kafirlere bir oğul aldurdun ise degil mana” (Ergin, 2014: 87); Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda “On altı bin *kara tonlu kafir* ata bindi.” (Ergin, 2014:157); Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyunda “Kan Turalı “**Kara tonlu kafire** at saldı, karşı vardı.” (Ergin, 2014:194); Bəkil oğlu Əmranın boyunda Əmran Bahadır “**Kara tonlu** kafirlere uğradunmı” (Ergin, 2014: 218) və Bəkil oğluna “**Kara tonlu** kafirlere uğradum”(Ergin, 2014: 219) olaraq cavab verir”. Uşun Qoca oğlu Səgrək boyunda “**Kara tonlu** kafire at saldılar, kılıç yorıtdılar” (Ergin, 2014:111) və yenə həmin boyda “Altı yüz *kara tonlu kafir* bunların üzerine koyıldılar” (Ergin, 2014: 225), “Vardılar nagahandan altmış *demir tonlu* kafir oğlanın üzərinə geldilər” ifadələri işlədilib. Geyim *kılıcdasından* (Azərbaycan dilində cingiltəməsi, xırcıldaması), at çokramasından” (Ergin, 2009: 76,180). “Kılıcda” sözünün rus dilində kalçuqa (кальчуга) (2: 29.11.2015) formasına düşərək zirehin özünü ifadə etdiyi düşünülə bilər. “Atına bindi, *kara tonlu* kafire kılıç urdı, basdı kalaya koydı.” (Ergin, 2014: 230) və Qazılıq Qoca oğlu Yegnek boyunda, “**Kara tonlu** kafire at deperem” (Ergin, 2014: 205) olaraq keçməkdədir.

Kafirlər üçün bir yerdə “*gök demirli*” ifadəsi istifadə edilmişdir. Bu Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyunda keçir. “Meger hanum tekür peşiman oldı. Üç canavar öldürdüğü-y-içün bir kızçuğazımı aldı gitdi didi. İçin **Kara tonlu gök demürlü** altı yüz kafir seçdi.” (Ergin, 2014: 193). Bahəddin Ögələ görə, türklərdə dəmir müqəddəs sayılırdı və dəmirə, ümumi olaraq kök-Temür, “gök demir” deyilirdi (Ögel, 2014: 75), yəni göydən gələn səmavi dəmir. Bunu inkar etməyə cürət etməsəm də, düşünürəm ki, Bahəddin Ögələ sonradan Qurani Kərimin dəmiri göydən endirilməsi barədə olan ayəsinin şüuraltı təsiri olmamış deyil. Göy sözünü türk dillərində səmaya, mavi rəngə, həm də yaşıl rəngə aid edirlər. Məsələn, Azərbaycan türkcəsində göy göyerti, Özbəklərdə və Uygurlarda yaşıl çaya “kök” çay demələri bu qəbildəndir. Dəmir müqəddəs olduğu üçün düşüncədə, düşmənin əlində ola bilməzdi. Düşməne qalib gəlmək üçün digər tərəfdən düşmənin silahı (geyimi) tərifləmə, öyülə bilməzdi. Buna görə düşmənin silahına (geyiminə) “*gök demirli*” deyilməsi səma ilə bağlı deyil. Onların geyiminin artıq xarab olan, çürümüş, paxır (mis oksidi) tutmuş misdən olduğunu göstərir, yəni onların geyimi çürükdü və bizim qılıncı toqquşmağa davam gətirməyəcək və mis oksidinin, paxırın məhz tünd göy, bir az yaşıla çalan rəngdə olması bu ehtimalı gücləndirir. Bu ehtimalın doğru olduğu düşüncəsini böyük alimlərimizin, müəllimlərin önünə çıxartmaq cəsarətimizə görə həm Bahəddin Ögəldən, həm də bütün

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

alim və müəllimlərdən üzr istəyirik. Lakin mənəm böyük hocalarım Fikret Türkmen, Metin Ekici hocamız bizə fərqli düşünməyi öyrətdiklərinə görə özümüzə bu cəsarəti tapdıq.

Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyunda “Yidi bin *kaftaninun* ardı yırtuhlu yarımından kara saçlu sası dinlü din düşməni alaca atlu kafir bindi, yıldıgı dün puçugında Kazan begün ordusına geldi.” (Ergin, 2014: 96) Bu cümlədə olduğu kimi düşməni təsvir edərkən kara donlu ardı yırtıqlı sözləri işlənməmişdir ki, burda savaşa gələn düşmənin ardı yırtıqlı qara donlu olaraq görülə bilər. Düşmənin burada da alçaldılması qara donlu, ardı yırtıqlı deyilməsi ilə geyiminin misginliyinin göstərilməsi yuxarıda geyimi misdən, paxırlı, çürükdən olması fikirlərini bir daha təsdiqləyə bilər.

1. Savaş geyiminin hissələri

Savaş geyimi, boylardan da görüldüyü kimi, dəmir dondan, zirehdən ibarətdir və buna əlavə olaraq zireh ayrıca dəmirdən döyülmüş “sinəlik” (sinəni qoruyan hissə) “karıçuk” (kolu koruyan parça), “yakalık”, “dizcik”(dizi koruyan parça) (SÜSLÜ, 1989: 183) ilə də tamamlanırdı. Vücudun biçiminə görə şəkilləndirilən, çiyindən asılı sinəlik, belə bağlı əmək, qolluqlar, ayaqlıqlar, əzalara görə şəritlərlə bağlanıb bərkidilirdi. Kiçik dəri parçalarının geyimin üzərinə yan-yanə və üst üstə balıq pulu kimi möhkəm şəkildə tikilməsindən zirehlər meydana gəlirdi. Hazırlanan bu zirehlər eyni zamanda, gündəlik bir geyim ola biləcək şəkildə üzəri müxtəlif cür bəzədilirdi (Kalkan, 1995: 100, 101). Bununla yanaşı, hörmə zirehlər də mövcud idi (Gökyay, 1973: CCCLXV).

Boylarda, sinəni, qolu və dizi qorumaq üçün istifadə edilən savaş geyim parçalarının adları keçir. Bunlar: “yaqa”, “dizcik” və “qarucıq”dır.

1.1. Yaqa

“Dədə Qorqud kitabı”nda, savaş geyimi olan zireh, dəmir donla yanaşı Oğuzların ayrıca savaş geyiminin hissələri olan dəmir sinəlik, dizcik və qarucuk geyindikləri barədə bilgi verilir və ilk olaraq “*Yin yakalar* dikdüyeyim” ifadəsinə diqqət yetirək. Belə ki, “Yen” Həmid Araslıda “yey ”kimi, “dikdüyeyim” isə dögürəyim kimi, Şamil Cəməşidovda “yeg yəqalər dökdüyeyim”, müasir mətnə isə “günü gəldi, qolçaq-yaxa tikdirib-taxım sənin üçün yazıldığını qeyd edən S. Dünyamalıyeva, tikmələnməmiş qolçaq-yaxa döyüşçü geyimi kimi tərif edilmədiyindən “dikdüyeyim” deyil, “dögürəyim” - “dökdüyeyim” sözünün düzgün olduğunu irəli sürmüşdür. Bu da savaş geyim elementi olan qolçaq və yaxalığın dəmirdən döyülməsinə (ola bilər ki, “tökdüyeyim”) işarədir (Dünyamalıyeva, 2003: 74). Görüldüyü kimi, Drezden nüsxəsində “yaqa” sözü döyüşçü geyimi, daha doğrusu, dəmir yaxa mənasındadır (Tanrıverdi, 2015: 142).

İki yerdə işlənən, Bəkil oğlu Əmranın boyunda, “Egni bek demür tonum mana virgil, *Yin yakalar* dikdüyeyim senün için” (Ergin, 2014: 221) və Qazan bəy oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda, “Egni bek demür tonum saklar-idim bu gün için, Güni geldi, *Yin yakalar* dikdüyeyim senün için” (Ergin, 2014:158-159) ifadələrinə rast gəlinir. Nümunədən də görüldüyü kimi, hər iki boyda, Oğuz igidləri üçün zamanı gəldiyində savaş geyiminin bir hissəsi olan dəmir “yaqa”nın hazırlanması yeni döyüşə, qələbəyə işarədir.

3.2. Dizcik

Dizcik dizə bağlanan döyüş zirehidir. Bu dizcikle at belində əyləşən döyüşçü düşmən zərbəsindən qoruna bilirdi və material olaraq dəmirdən hazırlanırdı. Ə.Tanrıverdi “dizcik” sözünün izahını bir neçə müəllif vasitəsilə açıqlasa da, nəticədə “dizlərə bağlanan zireh qapaq” (Tanrıverdi, 2015: 140) mənasını daha məntiqli hesab edir. Reşad Ekrem Koçunun geyim lüğətində isə dizçək - qədimdə müharibələrdə dizləri mühafizə etmək üçün ayağın yuxarı hissəsinə taxılan zirehin adı (Koçu, 1967: 91) olaraq izah edilir.

“Dizcik” sözü, “Dədə Qorqud kitabı”nda bir dəfə işlənilib: Uşun Qoca oğlu Səgrək boyunda, Səgrək “geyimin geydi, *dizcük* karıçuk bağlandı.”(Ergin, 2014: 228)

3.3. Qarucıq

“Qarucıq” (karıçuk) sözü döyüşçünün biləyinə bağladığı dəmir zirehdir. “Qolcaq” sözü ilə eyni mənada olub bu sözün ilkin formalarından biridir (KDQ Ensiklopediyası, 2000: 173). Ə.Tanrıverdi “karıçuk” sözünü üç şəkildə açıqlayır: birincisi, “qarucıq” sözünün kök morfemi Orxon-Yenisey

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

abidələrində “karağ” şəklindədir, əl, qol, qolun qarısı mənasını ifadə edir; ikincisi, “qarı” sözü Azərbaycan dilinin qərb şivələrində “qol”, “qolun qarısı” mənasında işlənməkdədir; üçüncüsü, “Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti”ndə belə bir şərh verilib: “Qədim zamanlarda müharibələrdə qollara taxılan dəmir və ya poladdan xüsusi şəkildə hazırlanmış geyim, qolu zərbədən qorumaq üçün ona keçirilən, ya sarılan hər cür qoruyucu” (Tanrıverdi, 2015: 140).

“Qarucıq” sözü də kitabda bir dəfə işlədilib: Səgrək, “dizcük *karıçuk* bağlandı.” (Ergin, 2009: 94, 173). Deməli, kitabda, “qarucıq” sözü, həm savaşı geyiminin bir hissəsi, həm də material baxımından dəmirdən hazırlanmış, qol üçün qoruyucu təchizat kimi işlənmişdir.

Sonuc

Araşdırmada, “Dədə Qorqud kitabı”nda təsbit edilən savaşı geyim ad və terminləri, dövrün səyyahlarının, yazıçı və şairlərinin əsərlərində, eləcə də təsviri sənət əsərlərində adı keçən savaşı geyim ad və terminləri ilə qarşılaşdırıldı. Beləliklə, qaynaqları qarşılaşdırmaqla, nəticədə “Dədə Qorqud kitabı”nda təsbit edilən savaşı geyim ad və terminlərinin istifadə və funksiyaları, dövrün savaşı geyimləri haqqında ətraflı bilgi əldə edildi.

Araşdırma nəticəsində, savaşı geyim təchizatları sayılan, dəbilqə adları olan “tuğılqa”, “(kunt, altun və ağ) işuk”, zireh olaraq “(egni berk) dəmir ton”, “kara tonlu gök dəmirli” “cevşən”, savaşı geyiminin hissələri olaraq “yaqa”, “dizcük”, “karıçuk” ad və terminləri müəyyən edildi. Görüldüyü kimi, “Dədə Qorqud kitabı”nda savaşı geyim ad və terminləri müxtəliflik təşkil etsə də, yekcinsdir və Oğuz igidlərinin savaşı geyimi, savaşı təchizatı olaraq önəmli xüsusiyyət daşıyır. Onu da qeyd edək ki, kitabda adı keçən savaşı geyimləri, düşmən zərbəsindən qorunmağı bacaran həm Oğuz igidlərinin, həm də kafərlərin (düşmənlərin) özlərini müdafiə məqsədilə istifadə etdikləri təchizatlar olaraq yer alır. Buna baxmayaraq, Oğuz igidlərinin geyimlərində fərqli olaraq, düşmənin savaşı geyimində olan xüsusilə bir neçə cəhət gözə çarpır. Bunlar: düşməne qarşı, “qara donlu gök dəmirli”, “ardı yırtıxlı” ifadələridir ki, düşmənin alçaldılması ilə geyiminin misginiyini göstərir. Eyni zamanda boylarda düşmənin, savaşı geyim hissələrinin adlarına rast gəlinməsə də, bu adlara Oğuz igidlərinin geyimlərində rast gəlinir.

Oğuzların zirehləri atlı savaşılarda da həmçinin əlverişli geyimlərdir. Belə ki, hərəkətin asanlaşması məqsədi ilə zirehlər, dəmir və ya dəridən hazırlanmış kiçik halqa parçaları ilə də tamamlanır. Digər tərəfdən, savaşı geyimində istifadə olunan materiallar, vücudun zərbələrə davam gətirmə, xarici təsirlərdən qorunma funksiyasını yerinə yetirir. Onu da qeyd edək ki, qəhrəmanların geydiyi zirehlər dəmirdən olduğu üçün zirehin adı çox yerdə “*dəmir ton*”, zireh geymiş adam isə “*dəmir tonlu*” adlandırılır. Beləliklə, Türk xalq fəlsəfəsində xüsusi mənalarla kodlanmış olan savaşı geyimi bir çox xüsusiyyətləri ilə xalq zehmində savaşıçıya verilən önəmin mesaj göndərməsindən ibarətdir.

Özünü hər mənada isbat etmiş olan Türk milləti, nəinki adət-ənənələri, yaşam tərzi ilə, hətta geyim mədəniyyəti ilə də zəngin olmasıyla, bu zənginliklərini nəsilədən nəsilə sözlü və yazılı olaraq davam etdirməkdədir. Necə ki, bir millətin varlığını sürdürə bilməsi üçün mədəni dəyərlərini mühafizə edib, yaşatması lazımdır. İnsan topluluqlarını da millət olma vəsfinə çatdıran mədəni dəyərlər, insanlar tərəfindən yaşandığı və yaşadıldığı müddətcə mənə qazanır. Bu vəziyyətin şüurunda olan toplumlar da mədəniyyətlərinə sahib çıxaraq varlıqlarını sürdürə biləcəkdir.

QAYNAQLAR

- Abalı, Nurulla (2009). Geleneksellik ve Modernizm açısından Kılık kıyafet. İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti (2006). Cild II. Bakı: Şərq-Qərb.
- Baykara, Tuncer (2001). Türk Kültür Tarihine Bakışlar. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi yay.
- Dünyamalyeva, Səbirə (1999). Dədə Qorqud eposunda Azərbaycan milli geyimlərinin izləri. Kitabı-Dədə Qorqud məqalələr toplusu. Bakı: Elm.
- Dünyamalyeva, Səbirə (2003). Azərbaycan geyim mədəniyyəti tarixi. Bakı: Nağıl evi.
- Ergin, Muharrem (2009). Dədə Korkut - 2. Ankara: TDK yayımları
- Ergin, Muharrem (2014). Dədə Korkut - 1. Ankara: TDK yayımları.
- Firdovsi, Əbülqasım (2005). Şahnamə. tərc. Mübariz Əlizadə. Cild I. Bakı: Nurlar.
- Gəncəvi, Nizami (2013). Əsərləri. Cild II. Bakı: Şərq-Qərb.
- Gökyay, Orhan Şaik (1973). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müstəşarlığı Kültür yayımları.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- İsmayılova, Yeganə (2011). “Dədə Qorqud kitabı” və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi. Bakı: Elm.
- Kalkan, Mustafa (1995). Orta Asya Türk Devletlerinde Ordu ve Savaş Stratejileri. İzmir.
- Kâşgarlı, Mahmûd (2005). Divânü’l Lügâti’t Türk, tərc. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser. İstanbul.
- Kaşğari, Mahmud (2006). Divanü Lügat-it Türk. tərc. Ramiz Əsgər. Cild III, IV. Bakı: Ozan.
- Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası (2000). Cild II. Bakı: Yeni nəşrlər evi.
- Koçu, Reşad Ekrem (1967). Türk Giyim Kuşam ve süslenme sözlüğü. Ankara: Başnur Matbaası.
- Məhəmməd Babur, Zəhirəddin (2011). Baburnamə. tərc. Ramiz Əskər. Bakı, MBM.
- Mövsümov, R. (1996). Hərbi Bilik Jurnalı.
- Ögel, Bahaeddin (1984). İslamiyettən önce Türk kültür tarihi. Ankara: Türk tarih yayımları.
- Ögel, Bahaeddin (2014). Türk Mitolojisi. Cild I. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Süslü, Özden (1989). Tasvirilere göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri. Ankara: A K M yay.
- Şirvani, Xəqani (2004). Seçilmiş əsərləri. Bakı: Lider nəşr.
- Tanrıverdi, Əzizxan (2015). Çal qılıncımı, Xan Qazan!. Bakı: Elm və Təhsil.
- 1: <http://dede.musigi-dunya.az/a/alp.html>. 27.10.2015.
- 2: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/837486>. 29.11.2015.

Minara Guliyeva

THE BATTLE CLOTHES IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

The epos “The Book of Dede Gorgud” is the rich source giving the information about the traditions and customs, life style, including the tenderness and the characters of the cloth culture. In the epos “The Book of Dede Gorgud” one can see many cloth examples representing the cloth style of Oghuzs, including the battle clothes. In both copies of the book the names and the terms of the battle clothes of that period have been investigated and according to them the battle clothes in the epos “The Book of Dede Gorgud” have been as the target and have been studied in three chapters.

Key words: Dede Gorgud, folklore, Oghuz, Alp, battle, cloth, chapter, armor

Минара Кулиева

ВОЕННАЯ ОДЕЖДА В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

«Книга моего Деда Коркута» отражает обычаи и традиции, жизнь и быт своего времени, а также является богатым источником информации об особенностях культуры одежды. В «Книге моего Деда Коркута» можно повстречать многие образцы одежды огузов, а также военную одежду того времени. В обеих рукописях «Книге моего Деда Коркута» были выявлены термины и названия образцов военной формы и на основе этих образцов названий и терминов была исследована поставленная проблема.

Ключевые слова: Деде Коркут, фольклор, огуз, алп, война, одежда, заглавие, броня

Мурадгелди Соегов

Академик АН Туркменистана, профессор, доктор филологических наук АНТ, Национальный институт рукописей.

Отдел «Источники туркменского языка»

e-mail: msoyegov@gmail.com

О СОБЫТИЯХ, РАЗВЕРНИВШИХСЯ В СВЯЗИ С ИЗДАНИЕМ В 1951 ГОДУ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА, И ИХ УЧАСТНИКАХ

Аннотация

В статье рассматриваются события, происходившие после издания в 1951 году в Ашхабаде героического народного эпоса “Книга моего деда Коркута”, а именно заседание Бюро ЦК КП(б) Туркменистана от 16 августа и 13 декабря того же года и принятые им решения по рассмотренному вопросу. В центре этих и последующих событий оказались подготовитель эпоса к изданию Мяти Косаев, редактор Баймухамед Аталиевич Каррыев и издатель Оразмаммед Абдалов, которые после исключения из рядов партии были осуждены в 1952 и 1953 гг. сроком на 25 лет лишения свободы. Более подробно рассказывается о жизни и научной деятельности ученых-литераторов К. Косаева и Б.А. Каррыева, которые к середине 1956 года были реабилитированы и вели в последующем большую педагогическую и научно-исследовательскую работу, заслужив высоких научных званий профессора и академика. Далее приводятся некоторые данные о других осужденных в тот период по политическим мотивам. Анализируется история об устных вариантах эпоса, записанных в свое время собирателем фольклора А. Рахмановым у туркменских сказителей. Приводятся сведения об изданиях эпоса, осуществленных в девяностые годы прошлого столетия издательствами «Туркменистан», «Магарыф» и «Бллым», а также Национальным институтом рукописей Академии наук Туркменистана. В конце отдельно выделяется ашхабадское издание 2015 года, которое приурочено к 200-летию со дня выхода в свет немецкого перевода эпоса «Книга моего деда Коркута».

Ключевые слова: эпос, подготовка к печати, издание, редактор, репрессирование, реабилитация, профессор, академик, новые издания.

Введение

На заседании Бюро ЦК КП(б) Туркменистана, проходившем 16 августа 1951 года под председательством Первого секретаря ЦК Сухана Бабаева, был «проанализирован» эпос “Коркут-ата” в свете решений ЦК ВК(б) по вопросам идеологии, искоренения допущенных ошибок в области литературоведения и языкознания, развертывания литературной критики. В принятом постановлении по обсужденному вопросу констатировалось, что в республике в течение ряда лет пропагандировался антинародный эпос “Коркут-Ата”, восхваляющий разбойническую жизнь огузских ханов и беков, призывающий к пантюркистским идеям и вражде между народами, неизвестный и чуждый туркменскому народу эпос, и поэтому, без сомнения, “Коркут-Ата” является религиозно-националистическим творением. Далее в постановлении отмечалось, что за допущенную политическую слепоту при подготовке эпоса “Коркут-Ата” к изданию член партии с 1930 года (по другим источникам с 1926 года – М.С.) Мяти Косаев заслуживает исключение его из рядов партии, но учитывая его чистосердечное признание своих ошибок, Бюро ЦК ограничивалось объявлением коммунисту Мяти Косаеву строгого выговора с занесением в его учетную карточку. Было дано поручение руководителям соответствующих учреждений по исключению из учебников, учебных программ и пособий всех материалов об эпосе “Коркут-Ата” и переиздать их заново [См. 11, с. 13, Перевод с туркменского наш – М.С.].

Из практики работы органов властвовавшей тогда в стране партии было известно, что той или иной вопрос заранее подготавливается для рассмотрения на бюро соответствующим отделом ЦК (обкома, горкома, райкома) и готовые материалы (проект постановления и справка по этому вопросу) вносятся на бюро с визой (за подписью) курирующего секретаря партийного комитета. Следовательно, в нашем случае вопрос об эпосе “Коркут-Ата” был подготовлен и внесен на Бюро ЦК Компартии Туркменистана отделом пропаганды и агитации ЦК, где заведо-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

вал в то время Аманмурад (Аман Мурад) Аннануров (в будущем ученый-языковед), а визи­ровал эти материалы секретарь ЦК по идеологии Ораз Шихмурадов (бывший работник ОГПУ-НКВД), которому Бюро поручило выступить на страницах печати с разоблачающей эпос “Коркут-Ата” статей. Подобная статья за подписью О. Шихмурадова появилась одновременно на русском и туркменском языках в газетах “Туркменская искра” и “Совет Туркменистаны” от 16 сентября 1951 года. Вскоре А. Аннануров на страницах газеты “Совет Туркменистаны” выступает со статей о творчестве современных туркменских поэтов (Дж. Илмурадов, К. Курбансахатов и др.), подвергнув необоснованной критике патриотические стихи, посвященные Туркменистану, и объявив их авторов националистами.

В упомянутом выше постановлении Бюро ЦК говорилось, что в связи с нахождением в настоящее время редактора изданного эпоса “Коркут-Ата” коммуниста Баймухамеда Аталиевича Каррыева на трудовом отпуске, а главный редактор Туркменского государственного издательства коммунист Оразмаммеда (Ораз Маммед) Абдалов, выпускавший данной эпос в свет, – болен, вопрос о них будет рассмотрен дополнительно. Действительно, спустя четыре месяца, 13 декабря 1951 года Бюро ЦК КП(б)Т заново вернулось данному вопросу и исключило из рядов партии Б.А. Каррыева и О. Абдалова. До этого еще в феврале 1951 года Б.А. Каррыеву был объявлен строгий выговор за скрытия при вступлении в партию свое социальное происхождение и он был снят с должности директора академического Института языка и литературы [См. 11, с. 21]. Решение высшего партийного органа Туркменистана в вопросе об эпосе “Коркут-Ата” послужило поводом и своеобразным сигналом для карательных органов сталинского периода по возбуждению уголовных дел против лиц, связанных с изданием данного безобидного героического огузского эпоса.

Профессор Мяти Косаев (1906-1974)

Автору этих строк, будучи студентом факультета туркменской филологии Туркменского госуниверситета в 1968–1973 годах, посчастливилось слушать доклады и выступления заведующего кафедрой туркменской литературы, профессора Мяти Косаева не только на ежегодных конференциях профессорско-преподавательского состава и на встречах с корифеем национальной литературы, Героем Социалистического Труда Берды Кербабаевым (1894–1974) и другими видными писателями и поэтами, которые организовались специально для студентов, но и слушать целый курс лекций по дисциплине «История туркменской литературы XVIII века», который профессор читал перед студентами третьего года обучения.

М. Косаев был крупным ученым и замечательным педагогом, воспитателем не одного поколения учителей, журналистов, писателей и научных сотрудников республики. Преподавать он любил и умел, пользуясь методами, разработанными им самим. Умение ясно, просто и ясно излагать мысли по сложным вопросам литературы у него выработалось, по-видимому, еще в первые годы преподавательской деятельности, и сопутствовало ему всю жизнь.

Те, кто слушал лекции М. Косаева, запомнил их навсегда. Заходя в аудиторию с большим, но полупустым портфелем, худощавый профессор в очках, идя прямо к трибуне и не смотря в сторону слушателей, приветствовал их еле слышным голосом: “Эс-салам-а-лей-ким!” (“Здравствуйте”). Это внималось всеми как-то божественно, пророчески. Ибо в те годы официальное приветствие осуществлялось при помощи сокращенного слова “Салам!”, а его полный вариант “Эссаламалейким!” считался религиозным и вредным остатком ислама. Таким образом, М. Косаев с первой минуты своей лекции мог сосредоточить внимание студентов на себе и держал их в напряжении до конца занятия. Студенты тех лет рассказывали и рассказывают до сих пор интересные истории, как принимал профессор Мяти Косаев у них экзамены.

Сложный и тернистый был жизненный путь профессора. Уроженец села Херрикгала, бывшего пригородного Ашхабадского района (в личных документах местом его рождения ошибочно записано село Багши-Мириш Тедженского района) Мяти Косаев после завершения учебы в Тедженской сельской школе поступает в Ашхабадский государственный педагогический институт, после окончания которого в 1936 году был оставлен там же преподавателем. В 1943 году на заседании Ученого совета Одесского государственного университета защищает кандидатскую диссертацию на тему: “Омонимы туркменского языка. Исследование и словарь омонимов”, а в 1945 году он был удостоен почетного звания “Заслуженный деятель науки Туркменис-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

тане”. В военные годы М. Косаев замещал преподавательскую деятельность с выполнением обязанностей главного редактора художественно-литературного журнала “Совет эдебияты”, на страницах которого опубликовал свои научные статьи, а также отдельные главы огузо-туркменского героического эпоса “Коркут-Ата” (указанный журнал, 1945, № 1–2) .

В начале 1950 годов М. Косаева насильно разлучили от любимого дела, отделили от своих студентов. Решением Военного трибунала от 27–29 августа 1952 года были лишены свободы на 25 лет М. Косаев (подготовка к печати) и О. Абдалов (главный редактор издательства), а 13 марта 1953 года Б.А. Каррыев (научный редактор), которые якобы, создав специальную группировку, пропагандировали среди читательских масс националистические, антисоветские идеи путем издания в 1951 году «реакционного, кровавого и антинародного» эпоса “Книга моего деда Коркуда”.

В книге “Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде” (авторы: О.В. Эдельман, С.В. Мироненко, В.А. Козлов. Москва, 1999) об Оразмаммеде Абдалове читаем следующую запись от 12 августа 1955 года: Абдалов О.М. (1909 года рождения, туркмен, член КПСС до 1951 г., литературный работник, Туркменская ССР) в 1940–1943 гг. в разговорах со знакомыми и в дневниковых записях высказывал пораженческие настроения и недовольство низким уровнем жизни народа, с 1943 г. в статьях и выступлениях активно пропагандировал эпос “Коркут-Ата” [12, с. 139]. Спустя несколько лет после смерти «вождя всех народов» И.В. Сталина, последовавшей 5 марта 1953 года, уголовные дела туркменских филологов направили на дополнительные расследования и к середине 1956 года они были полностью реабилитированы и отпущены из под стражи.

После вынужденной и горькой разлуки, которая продолжалась мучительные четыре года, Мяти Косаев вернулся к своему любимому делу – продолжил преподавание туркменской литературы студентам госуниверситета и одновременно занимался исследовательской работой. Он руководил и принял действенное участие в подготовке вузовских учебников. Но пережитое в тюремных стенах не прошло бесследно: его здоровье было сильно расшатано. Уже не было сил и прежнего вдохновения для оформления и защиты своей докторской диссертации, хотя его ценными консультациями всегда пользовались аспиранты и соискатели. В 1966 году М. Косаеву присвоено высокое ученое звание профессора. Его опубликованные труды, особенно, сборники статей “Некоторые вопросы истории литературы” (1963) и “Беседы о литературе” (1974) находились и находятся до настоящего времени среди настольных книг туркменских филологов. Последняя из этих книг содержала большую статью автора об эпосе “Коркут-Ата” в то время, когда все остальные туркменские ученые-литераторы дружно и стойко молчали в этом актуальном вопросе национальной науки.

В связи с предстоящим 80-летием со дня рождения тогдашнего еще живого классика туркменской литературы Б. Кербабаява профессор М. Косаев в 1974 году выступает на страницах детской газеты “Мыдам тайяр” (“Всегда готов”) с юбилейной статьей, назвав ее “Туран аксагалы” (“Старейшина Турана”). Неподобающая история термина «туран», использованного в заголовке статьи, послужила поводом для директивных органов отправить ее автора на пенсию, и после чего его работы не печатали нигде почти 10 лет. Являясь в течении многих лет безработным, отец и дед большой семьи М. Косаев в последние годы жизни был вынужден трудиться в Главной редакции Туркменской советской энциклопедии простым редактором.

Полезным и ценным для русскоязычного читателя является то, что из новых публикаций книга “Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период 1917–1991 гг.” (Подг. Я. В. Васильков, М. Ю. Сорокина), изданная в Петербурге в 2003 году, содержит наиболее полную информацию о туркменском ученом, хотя некоторые проведенные в ней данные требуют уточнения: Мяти Косаев (1906–1974). Тюрколог-литературовед. Родился в ауле Багши-Мириш Тедженского района Ашхабадской области Член ВКП(б) с 1926 года. Окончил литературный факультет Ашхабадского педагогического института (1931–34 гг.); преподавал там же в 1934–41 гг. Жил в Ашхабаде (ул. Первомайская, д. 133). В 1937–39 гг. младший научный сотрудник, в 1939–41 гг. старший научный сотрудник Института языка и литературы АН Туркменско ССР (скорее всего, Туркменского филиала АН СССР – М.С.). В 1939 получил строгий партийный выговор “за политическую близорукость в отношениях с врагами, которые были арестованы в педагогическом институте”. Заведовал кафедрой туркменского языка (?) и литературы Ашхабадского (должно быть: Туркменского) государственного университета. Редактор многих

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

школьных учебников по литературе, по туркменскому языку для взрослых; издатель фольклора. Арестован в июле 1952 года. Военным трибуналом войск МГБ (?) Туркменской ССР 27–29 августа 1952 года осужден по ст. 54-10, ч. 3, и 54-11 УК Туркменской ССР на 25 лет ИТЛ. В заключении в Карлаге. Затем Верховным Судом Туркменской ССР 12 августа 1955 года осужден по ст. 54-10, ч. 2 УК Туркменской ССР на 10 лет лишения свободы. Срок отбывал в Ашхабаде. 28 мая 1956 года освобожден. В 1958 году реабилитирован. В 1974 году освобожден от заведования кафедрой туркменской литературы АшхабадГУ (ТГУ – М.С.); поводом послужила статья Косаева в пионерской газете, посвященная Б. Кербабаеву, названному “аксакалом Турана”, что будто бы было созвучно призывам к объединению тюркских народов СССР. “Дело М. Косаева” обсуждалось на заседании Бюро ЦК КП Туркмении [См. Грамота ру: <http://memory.pvost.org/pages/kosaev.html> – 29.07.2015]. Нами были опубликованы сначала для ознакомления обучающихся в Туркменистане студентов-турок маленькая статейка на турецком языке под названием “Dedem Korkut, Hocalarım Kösäyev ve Karryev” (“Мой дед Коркуд и мои наставники Косаев и Каррыев”) в 1999 году [15], а затем в 2009 году библиографические очерки о М. Косаеве и других туркменских филологах, защитивших кандидатские диссертации в Одесском университете в 1943–1944 годах, который находился во время ВОВ в Туркменистане (г. Байрамалы) [10, с. 29–38]. Последняя из этих статей была включена в нашу книгу, изданную в 2013 году в Саарбрюкене (ФРГ) под названием «Литература и филология, приближая народы, укрепляют их толерантность» [См.: 7].

Имеется еще запись от 23 марта 1953 года о трех туркменах в книге, посвященной делам по антисоветской агитации и пропаганде: Журменек Б. (1916 года рождения, туркмен, образование незаконченное высшее, член КПСС, заведующий сектором филиала Института Маркса – Энгельса – Ленина, г. Ашхабад), Аманеков Д. (1913 года рождения, туркмен, образование высшее, член КПСС, заведующий кафедрой географии Туркменского государственного университета), Муразов Н.М. (1911 года рождения, туркмен, образование высшее, прежде судим по ст. 58-12 Уголовного кодекса РСФСР, бывший заведующий кафедрой химии Чарджоуского педагогического института, временно не работал) осуждены как члены буржуазно-националистической группы, проводившей борьбу против советского строя. Аманеков говорил, что цифры о хорошей жизни в Туркмении дутые, на выборах избиратели голосуют слепо, народ грабят займами, ругал русских. 29 ноября 1956 года они были реабилитированы [12, с. 11–12].

Багши Журменек и Дурды Аманеков были живы и здоровы в начале семидесятых годов, которых я видел, будучи студентом, по показу пальцем знавших их людей – моих знакомых. Для меня новым “открытием” стало теперь то, что П.А. Дружинин во втором томе своей книги «Идеология и филология» (Москва, 2012), цитируя журнальный вариант книги М.Д.Симашко «Четвертый Рим» (Иерусалимский журнал. Иерусалим, 2000. № 6. С. 142–143), утверждает (цитата сокращена нами – М.С.): «на месте арестовывалась группа наиболее авторитетных ученых, так или иначе связанных с изучением эпоса. В Туркмении таким образом были арестованы Баймухамед Каррыев, Мяти Косаев, Оразмамед Абдалов, Б. Журменек и другие. Им быстро дали по десять лет и отправили в Карлаг, лишь придержав для доследования Журменека... Журменек дал показания, что они не просто изучали антинародный эпос “Коркут-Ата”, но по сговору с иностранной агентурой образовали туркменское национальное правительство в подполье. Всех привезли назад из Караганды и судили заново... Вместе с Журменеком всем теперь дали по двадцать пять лет и отправили назад в Караганду» [3, с. 110]. Конечно, проведенные здесь некоторые данные, особенно в отношении Багши Журманека, требуют свое документальное подтверждение в будущем.

Хочется еще отметить, что в первой половине восьмидесятых годов, будучи инструктором отдела науки и учебных заведений Ашхабадского обкома партии, который курировал также деятельность органов и учреждений здравоохранения области и города Ашхабада, я познакомился с дочерью Б. Журменек – Олей (Огулкурбан?), умной и высококультурной женщиной, которая работала специалистом-врачом в облздравотделе, и, как выяснилось позже, оказывается, она со своим мужем и детьми жила еще и в соседстве с нами.

Академик АН Туркменистана Б.А.Каррыев (1914–1981)

Мы, тогдашние студенты-первокурсники факультета туркменской филологии Туркменского государственного университета им. А.М.Горького (ныне – ТГУ им. Махтумкули),

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

образованного в 1950 году на основе бывшего Ашхабадского госпединститута, впервые увидели живого академика в лице Баймухамеда Аталиевича Каррыева в 1968/1969 учебном году, когда он читал перед нами общие лекции и вел отдельно с каждой учебной группой практические занятия по курсу «Устное туркменское народное творчество». Но он не рассказывал нам ничего об эпосе «Коркут-Ата», ибо в еще не обновленной, старой учебной программе не было предусмотрено тема по изучению эпоса.

Оказывается, как нам позже стало известно, доктора филологических наук, профессора, чл.-корр. АНТ Б.А. Каррыева вместе с другим нашим преподавателем профессором Мяти Косаевым, а также редактором издательства Оразмаммедом Абдаловым, в 1952–1953 годах осудили на 25 лет, которые якобы, создав специальные группировку, пропагандировали среди читательских масс националистические, антисоветские идеи путем издания в 1951 году эпоса «Книга моего деда Коркуда».

В цитированной выше книге «Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде» приводится следующая запись, занесенная 13 марта 1953 года: Каррыев Б.А. (1914 года рождения, туркмен, профессор, в 1951 году исключен из КПСС как буржуазный националист, старший научный сотрудник института языка и литературы Академии наук Туркменской ССР) в 1943–1951 гг. принимал активное участие в издании и популяризации эпоса «Коркут-Ата», способствовал распространению националистических, панисламистских и пантюркистских взглядов. В период войны распространял пораженческие слухи, надеялся на восстановление буржуазных порядков с приходом немецко-фашистских захватчиков в Туркмению, доказывал, что при победе фашистов будет создано единое мусульманское государство [12, с. 7–8]. В 141-й странице данной книги к вышеприведенным данным добавляется еще одно предложение: Прокурор в протесте указывал, что публикация эпоса не является контрреволюционной деятельностью, ссылаясь на экспертизу эпоса, проведенную в Московском государственном университете и Институте востоковедения Академии наук СССР. 18 августа 1956 года реабилитирован. Действительно, после смерти Сталина уголовные дела туркменских ученых-филологов направили на дополнительное расследование и после многочисленных судебных разбирательств лишь к середине 1956 года они были полностью реабилитированы и выпущены из-под стражи. Тогда М. Косаев и О. Абдалов вернулись в Ашхабад, а Б.А. Каррыев уехал в Москву, ибо, в отличие от двух других собратьев по профессии, он в свое время учился в городской школе и превосходно владел русским языком.

Примерно через год Б.А. Каррыев устроился на работу в Институт мировой литературы им. А.М. Горького научным сотрудником сектора по изучению эпоса народов СССР, заведовала которым М.И. Богданова – его знакомая по совместной работе еще в тридцатые годы в Ашхабаде. Восстановили его в лишенной ранее ученой степени доктора филологических наук (была присвоена в 1948 г.) и ученом звании профессора (было присуждено в 1948 г.), а также в рядах членов-корреспондентов АН Туркменистана (был избран в 1951 г.). В последующем Б.А. Каррыев в качестве профессора-часовика вел занятия со студентами МГУ им. М.В. Ломоносова по учебному плану кафедры М.И. Богдановой. Имеются интересные воспоминания ученого В.Х. Ганиева (Москва) и писателя Чингиза Гусейнова (Баку) как М.И. Богданова и Б.А. Каррыев под руководством Георгия Ломидзе принимали у них вступительные экзамены при поступлении в аспирантуру [См. 9, с. 132–140]. Являясь основным работником Института мировой литературы, Б.А. Каррыев вел плановую научно-исследовательскую работу, результаты которой спустя много времени были изданы в Москве в виде двух книг: монография «Эпическое сказание о Кёр-оглы» у тюркязычных народов: Исследования по теории и истории эпоса» (1968. Объем 259 с.) и тексты на туркменском и русском языках «Гёр-оглы. Туркменский героический эпос» (1983. Объем 805 с.).

Если взглянуть в жизненный путь ученого, то уроженца села Геокче, что под Ашхабадом, Б.А. Каррыева можно считать интеллектуалом-энциклопедистом, хотя бы по направлениям полученного им высшего образования. Он одновременно обучался в двух факультетах Ашхабадского государственного педагогического института (АГПИ) им. А.М. Горького. В 1938 году с отличием окончил его филологический факультет; в 1939 г. – исторический факультет; в 1940 г. – географический факультет (экстерн). Кроме того, Б.А. Каррыев обучался в Туркменском

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

государственном медицинском институте и окончил его в 1945 году. Хотя он в дальнейшем выбрал для себя судьбу историка литературы и фольклориста, после освобождения из тюрьмы в 1956 году пришлось сначала устроиться в научно-методическую станцию Мосгорздрава, используя при этом полученный в свое время диплом врача.

В сороковые годы прошлого столетия Б.А. Каррыев, обладая огромной работоспособностью ученого-археографа, подготовил к изданию сборники произведений туркменских поэтов-классиков Азади, Махтумкули, Сеиди, Зелили, Зинхари, Кятиби, Ашики, Шабенде, Магруфи, Талиби, Мискинкльча, Мятяджи, Молланепеса и дестаны (народные романы) «Асли-Керем», «Хурлукга-Хемра», «Гюль-Бильбиль», «Сейпелмелек-Метхалджемал», «Юсуп – Ахмед», «Али-бек-Балибек», «Гюль-Сенибер», «Мелике-Диларам», «Неджебоглан», «Рай- Чини» и т.д. Каждый сборник снабжен комментарием и обширным предисловием составителя. Б.А. Каррыеву принадлежат десятки научных статей о старой литературе и ее представителях: «Зелили и его эпоха», «Поэт-полководец Сеиди», «Очерки по истории туркменской литературы», «Туркменская литература – наша гордость», «Древняя туркменская литература» и др. Велика заслуга ученого в систематизации истории туркменской литературы, изучении ее как самостоятельной дисциплины и курса в школах и вузах страны, что сыграло большую роль в подготовке будущих специалистов-литераторов.

Большое место в научной деятельности Б.А. Каррыева занимало изучение творчества великого туркменского поэта-классика Махтумкули. Наряду с кандидатской и докторской диссертацией богатому наследию великого гения посвящены многочисленные статьи ученого: «О языке Махтумкули», «Поэт-патриот Махтумкули», «Махтумкули и Неваи», «Социальная несправедливость и ее отражение в творчестве Махтумкули», «Махтумкули о среднеазиатских соседях», «Диван Махтумкули, опубликованный в Германии», «О диване Махтумкули, хранящемся в Лондоне» и др. Он подготовил к печати сборник туркменских пословиц и поговорок, который был издан несколько раз на туркменском и русском языках. Б.А. Каррыев всегда активно участвовал в подготовке и издании произведений Махтумкули не только в Туркменистане, но и в других странах.

В 1964 году Б.А. Каррыев вернулся из Москвы в Ашхабад и начал работать в системе национальной академии наук, где возглавил Институт языка и литературы. Через год его избирают академиком, а в 1974 году в связи с его 60-летием было присвоено ему почетное звание заслуженного деятеля науки Туркменистана. Скончался Б.А. Каррыев в 1981 году.

Являясь старшим из четырех братьев Каррыевых, Баймухамед Аталиевич всегда гордился своими младшими братьями, ибо они также выбрали для себя судьбу исследователя: Нури Каррыев – кандидат физико-математических наук, Аба Каррыев – кандидат педагогических наук. Самый младший из них Сеид Каррыев пошел по стопам своего старшего брата и стал доктором филологических наук, профессором, лауреатом Государственной премии Туркменистана в области науки и техники.

В конце отметим и то, что статья автора этих строк о туркменских филологах, защитивших кандидатские диссертации в 1942 году в Московском государственном университете, который во время ВОВ находился в эвакуации в Ашхабаде, содержит также очерк о Б.А. Каррыеве, и была опубликована в Уфе (Республика Башкортостан / РФ) [8, с. 53–63] и затем включена в книгу «В алтаистику через тюркологию: опыт реконструкции былых связей» (Саарбрюкен, 2013) [См. 6].

Афера собирателя или заслуга перед наукой?

Книга “Коркут-Ата”, подготовленная Мяти Косаевым к печати и изданная в 1951 году в Ашхабаде, кроме основного текста содержала еще текст его устного варианта, записанный Ата Рахмановым из усть туркменских багши-сказителей. Такое положение вещей вовсе не устраивало “гонителей” М. Косаева, Б.А. Каррыева и других издателей эпоса, ибо уже было внесено в проект постановления ЦК сокращительное понятие “неизвестный и чуждый туркменскому народу эпос”. Для подтверждения его была создана комиссия, члены которой с участием местных руководителей провели проверку и убедились в “липости” записей А. Рахманова, сделанные им аж десять-двенадцать лет тому назад. К тому времени одни информаторы собирателя вымерли, а оставшие в существующей тогдашней стране “атмосфере всеобщего страха” отказались, что они когда-либо рассказывали слушателям такой “кровавый” эпос, каким является “Коркут-Ата”. Кажется, А. Рахманов был беспартийным, и именно это и обрек его от неминуемого наказания. Но появилась

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

легенда об аферах А. Рахманова, якобы текст эпоса от имени туркменских багши-озанов придумал он сам на основе турецкого (подг. Килисли Муаллим Рифат, 1916 г.) или азербайджанского (подг. Гамид Арасли, 1939 г.) изданий, уподобив его на лад човдурского диалекта туркменского языка. Автору этих строк приходилось слушать от отдельных носителей човдурского диалекта (например, научный сотрудник Гуйч Артыков) утверждение о том, что издаваемые А. Рахмановым тексты в языковом отношении никак не соответствуют особенностям их диалекта и во многом являются языковой выдумкой. Но они не высказали сомнения по их содержанию. Нам посчастливилось во второй половине девяностых годов увидеть Ата Рахманова, этого легендарного человека, который, несмотря на почти девятостолетний возраст, сохранил бодрость и свой ясный ум, принимал активное участие в работах научных форумов и рассказывал слушателям, как он, работая учителем туркменского языка и литературы в тогдашнем Калининском районе Ташаузской области, свободное от занятий время любил слушать дастаны в исполнении местных багши-сказителей и одновременно записывал из их уст дастан (эпос) “Коркут-Ата”, состоящий в целом из 16 больших и малых частей (разделов). В настоящее время на фондах Национального института рукописей АН Туркменистана (инвентарь № 852) хранятся его записи “Коркут-Ата” по рассказам таких сказителей, какими были Джумамырат Ораз-оглы, Гурбангылыч Чакан-оглы и Оразмет Мятджума-оглы [См. еще: 5, с. 213]. Сомневаться в их подлинности нет у нас никаких оснований.

С изданием в Анкаре (Турция) в 1999 году книги “Коркут Ата” (“Gorkut Ata”) [14] туркменский устный вариант эпоса стал доступным более широкому кругу читателей.

Дополнительный подраздел: Как поступали с политически “неблагонадежными”?

Представители репрессированной туркменской научной и творческой интеллигенции по политическим мотивам в конце сороковых и начале пятидесятых годов прошлого века не ограничились лишь лицами, связанными с эпосом «Книга моего деда Коркуда», их было немало, и не только они. Хочется начинать с добавлением к имеющимся данным вновь выявленного “антисоветского материала” об одном из первых драматургов двадцатых годов прошлого столетия Айытджане Халдурдыеве, врача по специальности, о котором ранее опубликована наша небольшая статья в апрельском номере журнала “Kardeş Kalemler” (Турция) за 2013 год [16]: Халдурдыев А. (1908 года рождения, туркмен, образование высшее, член КПСС, врач, г. Ашхабад) 9 марта 1953 г. (спустя 4 дня после смерти Сталина – М.С.) в отделении милиции, куда он был доставлен в нетрезвом состоянии, ругал Сталина. В жалобах утверждал, что он был осужден неправильно, по обвинению избивших его милиционеров. 13 марта 1954 года снижен срок, а 21 февраля 1958 года был реабилитирован [12, с. 86]. Понесли тогда незаслуженные наказания туркменские ученые-историки, академик Гаиб Непесов, Ага Каррыев (будущий академик) и другие. Когда, много лет спустя, в 1975 году А. Каррыева избрали академиком и назначили вице-президентом Академии наук Туркменистана, автор этих строк работал младшим научным сотрудником в академическом институте языка и литературы и участвовал в работе руководимой им научных мероприятий.

Список “антисоветчиков”-туркмен, осужденных в последующих 1953–1954 гг., можно продолжить за счет следующих лиц разного рода деятельности:

Давлетов А. (1906 года рождения, туркмен, неграмотный, в 1942—1945 гг. находился в немецком плену, сторож колхоза, Чарджоуская область) неоднократно в 1950–1953 гг. ругал советскую власть и колхозы, рассказывал, что когда он находился в плену в Германии, его кормили белым хлебом (Запись от 14 апреля 1953 года) [12, с. 32].

Сапаев А. (1914 года рождения, туркмен, грамотный, член КПСС, председатель колхоза, Калининский район Ташаузской области), Гаипов У. (1920 года рождения, туркмен, грамотный, прежде судим, счетовод хлопковой базы) обвинялись в критике налоговой политики: Сапаев говорил колхозникам, что пшеницу им не дает государство, а не он, пусть с государства и спрашивают, жаловался на налогообложение, необходимость платить за воду («В Советском Союзе уже начали и воду продавать населению, чего не было нигде в истории»); перед выборами..., говорил, что выборы происходят слишком часто, что ему они надоели, их проводят только для того, чтобы взять на учет население и потом давать план, что скоро нас завоюет Америка и т.д. Гаипов говорил, что до революции жить было лучше (запись от 21 апреля 1953 года) [12, с. 40]. Кулыев (Аннакулиев) А.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(1908 года рождения, туркмен, малограмотный, рабочий, Ташаузская область) в 1951 г. говорил, что снижением цен правительство только обманывает народ (запись от 20 мая 1953 года) [12, с. 64].

Ниязов М. (он же Мурадов Н., 1911 года рождения, туркмен, образование среднее, неоднократно судим, работник геологической экспедиции, Ашхабадская область) систематически среди своего окружения ругал советскую власть и коммунистов (запись от 17 августа 1953 года) [12, с. 99]. Амандурдыев К. (1916 года рождения, туркмен, прежде судим, без определенных занятий, г. Ашхабад) в июле-августе 1953 г. в кабинете инспектора по кадрам транспортной конторы, у железнодорожной билетной кассы «высказывал террористические намерения против руководителей Коммунистической партии и советского правительства...» (запись от 5 сентября 1953 года) [12, с. 103].

Джанабаев К. (1909 года рождения, туркмен, член КПСС, председатель колхоза, Тахтинский район Ташаузской области), когда бывал недоволен работниками колхоза, то оскорблял их... говорил, что ненавидит колхозы и колхозников и, работая председателем, сделает все, чтобы развалить колхоз, что скоро будет война с Америкой и колхозы отменят и т.д. Дело прекращено за недостаточностью доказательств (Запись от 3 февраля 1954 года – дата прекращения дела) [12, с. 124].

Махрамов Н. (Ташаузская область) во время ссор с соседями говорил, что ...в областном комитете партии работают нехорошие люди, работники областного комитета хорошо живут, а остальные живут бедно и т.д. Дело направлено судом на доследование, т.к. следствие проведено поверхностно и необъективно (Запись от 13 февраля 1954 года) [12, с. 125]. Овезмамедов С. (1911 года рождения, туркмен, грамотный, в 1931 г. был выслан из Туркменской ССР, кассир колхоза, Туркменская ССР) среди колхозников высказывал недовольство колхозами, говорил, что хлопок надо собирать руками, так как машины портят его на 50%, распускал слухи о предстоящей войне СССР с Америкой и Англией (Запись от 22 декабря 1954 года [12, с. 135]. Таким образом, можно подытожить, что преследование граждан по их политическим убеждениям (высказываниям), начатое в конце двадцатых и начале тридцатых годов, в той же силой продолжалось после смерти Сталина 5 марта 1953 года, и практически было неотделимой чертой советской системы государственности и советского общества.

Заклучение

ЦК Компартии Туркменистана 19 января 1989 года полностью отменил решения, принятые в 1951 году относительно эпоса «Коркут-Ата» и его издателей, и тем самым как бы «очистил» для разработок ранее «закопанные» им же самим пути-дороги в деле изучения этого непревзойденного сочинения народного гения. В том же году журнал «Гарагум» (бывший журнал «Совет эдебияты») после 1945 года второй раз в своих номерах 7 и 8 опубликовал текст эпоса «Книга моего деда Куркута», но уже точно в соответствии с его Дрезденской рукописи (подготовили Ата Аннануров и Тойлы Гузучыев, автор статьи-исследования об эпосе Ахмет Бекмурадов). Тогда же литератор Ата Рахманов опубликовал на страницах журнала «Яшлык» устный вариант эпоса «Коркут-Ата», записанный им у сказителей туркмен-човдуров. Начиная 1990 года, издательства «Туркменистан» [1], «Магарыф» [2] и «Ылым» [4] выпускают в свет «Книгу моего деда Коркуда» при подготовке к печати разными учеными, в 1999 году Национальных институт рукописей также издает текст эпоса [5]. В учебных планах школ, ССУЗов и вузов независимого Туркменистана отводятся необходимые учебные часы, а учебных программах и учебниках предусматриваются темы для углубленного изучения этого замечательного героического огузского эпоса.

Примечательно было и то, что подготовленный Мяти Косаевым и изданный в 1951 году, но не получивший свое тиражное распространение среди читательских масс из-за уже описанных нами событий, текст эпоса был издан заново в 1990 году с предисловием дочери профессора – кандидата филологических наук Кумуш Амангельдыевой и прежней вступительной статей самого М. Косаева. Как в прежнем, не полностью состоявшем издании 1951 года, в конце нового издания имеются устные варианты эпоса, записанные Ата Рахмановым в Дашогузском вилайете (современный Болдумсазский этрап) и Нурмурадом Эсенмурадовым (рассказы о Салыр Газане) в Марыйском (бывший Мерв) вилайете [См.: 1, с. 168–190]. Все эти книги были напечатаны на старом туркменском алфавите, основанном на кириллице. Новый туркменский алфавит, состоящий из латинских букв, получил свое внедрение в языковую практику, лишь начиная с 2000 года. В том же 1999 году, когда по решению ЮНЕСКО в Азербайджане, Казахстане и других странах отмечалось 1300-летие «Книги моего деда Коркута, в Ашхабаде также

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

приходила международная научная конференция, правда, посвященная 1500-летию огуз-туркменского эпоса «Коркут-Ата», хотя речь шла и идет об одном и тем же произведении.

В текущем 2015 году, когда отмечается 200-летие со дня ввода этого многопланового огузского эпоса немецким исследователем Фридрихом фон Дитцом в 1815 году в научный обиход, то есть вхождения эпоса в круг научных интересов ученых разных стран, в Ашхабаде издана красочно оформленная, отвечающая последнему слову полиграфии «Книга моего деда Коркута» [14]. Эта книга большого формата в белоснежном переплете является одним из первых продуктов нового издательско-полиграфического комплекса («Дом печати») в Ашхабаде, в торжественном открытии которого присутствовал Президент Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедов, и он снабдил новое издание эпоса своим превосходным предисловием. В конце отметим, что Дворцовый ансамбль Президента Туркменистана носит имя Огуз-хана (Oguz han), легендарного родоначальника туркмен, а один из его прекрасных дворцов назван именем Коркут-Ата (Gorkut Ata) и предназначен для ведения переговоров с иностранными делегациями. В залах дворцов имени Огуз-хана и Коркут Ата стоят их величественные статуи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горкут Ата (Чапа тайярлан К. Амангелдиева. Мэти Көсаевин 1950-нжи йылда язан сөзбашысы билен). Ашгабат: «Туркменистан» неширяты, 1990.
2. Горкут Ата (Чапа тайярлан ве сөзбашы язан Аба Гылычдурдыев). Ашгабат: «Магарыф» неширяты, 1990.
3. Дружинин П.А. Идеология и филология. Ленинград, 1940-е годы: Документальное исследование. Т. 2. М.: Новое литературное обозрение, 2012.
4. Китабы дедем Горкут (Чапа тайярланлар Ата Аннануров ве Тойлы Гузучыев. Сөзбашы язан Ашыр Оразов). Ашгабат: «Ылым» неширяты, 1995.
5. Китабы дедем Горкут (Чапа тайярлан ве сөзсоңы язан Аннагурбан Ашыров). Ашгабат: ТМГИ, 1999.
6. Соегов М. В алтаистику через тюркологию: опыт реконструкции былых связей. Saarbrücken: Издательский дом LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013.
7. Соегов М. Литература и филология, приближая народы, укрепляют их толерантность. Saarbrücken: Издательский дом LAP LAMBERT Academic Publishing, 2013.
8. Соегов М. МГУ им. М.В. Ломоносова в эвакуации в Ашхабаде: туркменские филологи, защитившие кандидатские диссертации в 1942 году // Вестник БИСТ (Башкирского института социальных технологий), № 4 (16), декабрь. Уфа, 2012. Стр. 53 – 63.
9. Соегов М. Страницы из истории туркменской и киргизской филологии в судьбах ее представителей (в связи с 105-летием со дня рождения М.И. Богдановой) // Тюркологические исследования, № 1. Afyonkarahisar – Казань, 2012. С. 132–140.
10. Соегов М. Туркменские филологи, защитившие кандидатские диссертации в Одесском университете в 1943–1944 годах // Східний світ (Восточный мир), № 2. Киев, 2009, Стр. 29-38.
11. Хомматдурдыев Ж. Мэти Көсәеве хем-де Баймухаммет Гаррыеве суд эдилиши. Ашгабат: Чепер эдебиятың пропагандасы бюросының ве Халкара эдебиат фондуның Туркменистан бөлүминиң бирлешен дирекциясы, 1993.
12. Эдельман О.В., Мироненко С.В., Козлов В.А. Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. М.: Демократия, 1999.
13. Gorkut Ata. Türkmen Halk Destanı (Yayına hazırlayan ve Önsöz yazan Sadık Tural). Ankara, 1999.
14. Kitaby Dädem Gorkut (Çapa taýýarlan we sözsoňy ýazan Annagurban Aşyrow). Aşgabat: Türkmen döwlet neşirýat gullugy, 2015.
15. Söyegov M. Dedem Korkut, Hocalarım Kösäyev ve Karriyev // Bülten Press Uluslararası Türkmen Türk Üniversitesi'nin Yayın Organı. Yıl: 1999 Sayı: 11.
16. Söyegov M. Kazakistan Doğumlu Türkmen Yazar veya Tek Piesiyle Edebiyat Tarihine Girmiş Olan Dramaturg // Kardeş Kalemler Avrasya Yazarlar Birliği'nin Dergisi Yıl: 7 Sayı: 76 Nisan. İstanbul, 2013.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ИЛЛЮСТРАЦИИ

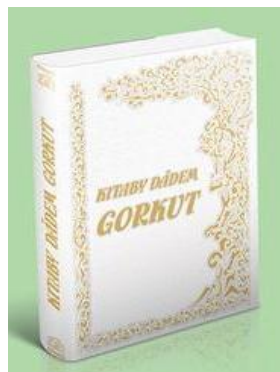


Рис. 1, 2. Издания огузо-туркменского эпоса, выпущенные в Анкаре (1999 г.) и Ашхабаде (2015 г.)



Рис. 3, 4. Памятная монета и денежная купюра Туркменистана с изображением Коркут-Ата, которые были выпущены в разные годы

Muradgeldi Soegov

**ABOUT THE EVENTS HAPPENING WITH THE CONNECTION
OF THE PUBLICATION IN 1951 THE HISTORICAL EPOS AND THEIR PARTICIPANTS**

Summary

The article deals with the events of happening after the publication of heroic epos “The Book of Dede Gorgud” in 1951 in Ashgabat. At the center of these and subsequent events were the compiler of the epos to publish the preparation Myati Kosayev, editor Baymukhamedov Atalievich Karryev and the publisher Orazmammedov Abdal who after expulsion from the party ranks were convicted in 1952 and 1953 for a period of 25 years in prison... For more information it is said about the life and scientific activities of scientists and writers K.Kosaev B.A.Karryev that by mid-1956 were rehabilitated and were subsequently extensive teaching and research work, earning the highest academic titles of professor and academician.

Key words: epic, preparation for printing, publishing, editor, victimization, realibilitation, professor, academician, the new edition.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nail Qurbanov
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: nail.qurbanov.79@mail.ru

DIŞ OĞUZ İÇ OĞUZA NİYƏ ASİ OLDU?!

Özət

Məqalədə göstərilir ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın müqəddimə hissəsində Dədə Qorqudun dilindən deyilən: “Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca” cümləsi heç də təsadüfi deyilmiş sözlər deyil. Bu sözlər çox böyük məna yükünə malikdir və dastanın sonuncu boyunda cərəyan edən hadisələr Dış Oğuzun İç Oğuzla asi olması və onların arasında savaşı baş verməsi məsələsi də bu sözlərlə bağlıdır.

Açar sözlər: “Dədə Qorqud kitabı”, Qayı, İç Oğuz, Dış Oğuz

Oğuz türklərinin tarixi, həyatı, adət-ənənəsi, əxlaqı, məişəti, yaşam normalarını özündə əks etdirən “Dədə Qorqud kitabı” 200 ildir ki, tədqiq olunur. Bu 200 ildə bir çox alimlər dastanı tədqiq etmişlər, lakin dastanın sirr dolu məqamları hələ də qalmaqdadır. Dastanda gizlənmiş sirli həqiqətlər nə qədər araşdırılırsa, tədqiq olunursa, bitmək bilmir ki, bilmir. Hər bir araşdırma bizə dastanla bağlı bu və ya digər həqiqətləri aşkarlayır, lakin özümüz də bilir ki, dastanla bağlı aşkarlanacaq həqiqətlər hələ tükənməyib, deyiləcək sözlər hələ bitməyib.

Dastanla bağlı bir müəmmalı, sirli məqam da var ki, o da dastanın müqəddimə hissəsində Dədə Qorqud tərəfindən deyilən: “Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca” (1, 28) cümləsi ilə bağlıdır. Belə ki, dastanda Dədə Qorqud tərəfindən işlədilən və sanki havadan asılı qalan bu sözlər elə bil təsadüfi deyilmiş sözlərdir və dastanda cərəyan edən hadisələrin sonrakı inkişafına heç bir təsir göstərmir və heç nəyi dəyişmir. Amma, zənnimizcə, bu, zahirən belə görünə də, əslində, heç də belə deyildir. Belə ki, əslində, bu sözlər çox böyük məna yükünə malikdir və dastanın sonuncu boyunda cərəyan edən hadisələr Dış Oğuzun İç Oğuzla asi olması və onların arasında savaşı baş verməsi məsələsi də, məhz, birbaşa bu sözlərlə bağlıdır.

Bu məsələyə, Dış Oğuzun İç Oğuzla asi olması və onların arasında savaşı baş verməsinin səbəbini fərqli şəkildə izah edən alimlər də vardır. “Dədə Qorqud” dastanlarının sirli dünyasına bizi ekskurs etdirən araşdırıcılardan biri olan akademik Kamal Abdulla özünün “Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud” kitabında dastanın üst qatında özünü göstərməyən, yaxud çox zəif şəkildə özünü göstərən hadisələri dastanın alt qatına nüfuz edərək çox uğurla bərpa etməyə çalışmışdır. K.Abdulla sözügedən kitabın “Mətnin semantik boşluqları” adlı III hissəsində yazır: “Konkret personajlar arasında üst qatda özünü göstərməyən və yaxud çox zəif şəkildə özünü göstərən münasibət və əlaqələr sanki mətnə semantik boşluqlar yaradır... Bu cür boşluqlar bizə elə gəlir ki, dərin, gizli qatda “nə iləsə” doldurulmuş kimidirlər və sadəcə olaraq onları, yəni dərinlikdə mövcud dolğunluğu üzdəki boşluqla, amma yeri görünən, özü barədə “söz” deyən, dəyəri olan boşluqla əlaqələndirmək, bunları bir-birilə bağlamaq lazımdır” (1, 301).

Müəllif toxunduğu və çox doğru olaraq müşahidə etdiyi semantik boşluqlardan biri olan dastanda Aruz Qoca və Salur Qazan arasındakı soyuq münasibətlərin nəticəsində İç Oğuzla Dış Oğuzun savaşı məsələsinin səbəbini özünəməxsus şəkildə izah etmişdir. Bu məsələyə münasibət bildirən K.Abdulla göstərir ki, İç Oğuzla Daş Oğuz qanlı müharibəyə gətirən münaqişənin üzə, formal qatda təqdim edilən səbəbi kimi Qazanın hər il evini yağmalatdığı (yəni Burla xatunun əlindən tutub evdən çıxıb Qalın (həm İç, həm də Daş) oğuz bəylərinə evindən nə istəsə aparmalarına icazə verdiyi) zaman bu adətini özünün pozması göstərilir. Yəni son dəfə yağmalatma törəsinə Qazan Dış Oğuz bəylərini dəvət etmir. Nəticədə savaş baş verir. Müəllifə görə, bu savaşın əsl səbəbi isə dastanda verilən bir sualın cavabı ilə bağlı idi. Salur Qazanın evi yağmalandığı boyda bəylərə ova çıxmağı təklif edən Qazana Aruz belə bir sual verir: “Sası dinli Gürcüstan ağzında otursan, ordun üstündə kimi qorsan?”. Qazan isə “Üç Yüz Yigitlən oğlum Uruz mənim evim üstünə dursun!” deyər cavab verir. K.Abdulla yazır: “Salur Qazandan aldığı cavab onu qane etməmişdi, qane edə də bilməzdi. Əvəzədən ola bilərdi ki, həmişəlik hakim olsun. Ən azı hakimiyyətə ən yaxın adam olsun. Qazanın başına bir iş gələrsə, hakimiyyət ona keçsin. Aruz Qoca özünün ordu başına qoyulacağına əmin idi. Verilən cavab sonralar aralarında münaqişə olacaq

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Salur Qazanla Aruz Qocanı bir-birindən bir addım aralayır, uzaqlaşdırır. Onları düşmən kimi üz-üzə qoyur. Bu gün bu məqam bizə məntiqli görünən, bəlkə də, yeganə səbəbdır” (1, 314).

Deməli, K.Abdullaya görə, dastanda baş verən savaş yağma zamanı Daş Oğuzun dəvətli olub-olmaması, onların bu yağmada iştirak edib-etməmələri ilə bağlı deyil, əslində mətndə aşkar görünməyən daha ciddi bir səbəblə bağlıdır. Bu da hakimiyyət davasıdır. Yəni Aruz əslində mövcud hakimiyyəti devirib özü xan olmaq istəyirmiş.

Bizim də fikrimizcə, dastanda baş verən savaş heç də yağma zamanı Daş Oğuzun dəvətli olub-olmaması, onların bu yağmada iştirak edib-etməmələri ilə bağlı deyil. Onların arasında baş verən savaş hakimiyyət davasıdır. Lakin Salur Qazanla Aruz Qocanı bir-birindən uzaqlaşdıran, onları düşmən kimi üz-üzə qoyan əsas səbəb heç də Salur Qazanın Aruz Qocaya verdiyi cavab deyildi, davanın əsas səbəbi daha əvvəldə qeyd etdiyimiz dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqudun dilindən deyilən Qayı tayfası ilə bağlı olan sözlərdə gizlənmişdir.

Qeyd etdiyimiz kimi, sözügedən cümləyə “Dədə Qorqud kitabı”nın daha heç bir yerində rastlanmamaqdadır. Məzmunundan da görüldüyü kimi, bu cümlədə söhbət axır zamanda xanlığın Qayıya çatacağından və qiyamətə qədər heç kim onu onların əlindən almamasından (və ya ala bilməməsindən) gedir. “Dədə Qorqud kitabı”nda bircə dəfə rast gəlinən və ilk baxışdan təsadüfi xarakter daşdığı təsəvvür edilən cümlənin əsl mənası digər oğuznamələrə (Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”si və Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcəreyi-tərakimə”sinə) nəzər saldıqda tam aydınlığa qovuşur. Belə ki, türklərin, əsasən, tarixini yazmaq məqsədi ilə qələmə alınan bu oğuznamələrdə bu cümlənin Dədə Qorqud tərəfindən deyilməsinin səbəbləri məlum olur. Bu əsərlərdə göstərilir ki, Oğuz xan dünyasını dəyişərkən hakimiyyəti Gün xana vəsiyyət etmiş və bu vəsiyyətində, ümumiyyətlə, hakimiyyətin Gün xana və onun nəslinə məxsus olacağını bildirmişdir. Kayı isə Gün xanın böyük oğlunun daşdığı ləqəb tamğa, onqon idi. “Oğuznamə”də göstərilir ki, İrki Xoca Oğuzun 6 oğlunun 24 oğlunun hərəsinə bir rütbə, məşğuliyyət, ləqəb və ad (Kayı, Bayat, Alkaravlı, Qara Avul və s.) vermişdi ki, hər birinin bir nişanı və tamqası olsun, bununla onlar tanınısınlar və heç birinin digəri ilə bir savaşı olmasın, hər övlad öz yerini bilsin və hər qəbilədən olan hər kəs bu ləqəblə, nəslin adı ilə tanınırdı.

Qeyd olunan “Oğuznamə”lərdə göstərilir ki, Oğuz vəfat etdikdən sonra hakimiyyəti Gün xana vəsiyyət etdiyi üçün Gün xan 70 yaşında taxta çıxdı və elə bir o qədər də padşahlıq etdi. Gün xan dünyasını dəyişdikdən sonra onun vəsiyyətinə əsasən taxta Dib Yavqu xan çıxdı. O taxta çıxanda onun yaxın köməkçiləri (hacibləri) Salur boyundan (Uçoklardan) olan Ulaş və Ulad adlı ata və oğul idi.

Kurs Yavkuy onun naibi Alış (və ya Ulaş) Oklı Olsun idi, Koru Yasaq Yavquy xan, İnal Yavquy xan, yüz iyirmi il padşahlıq etdi, vəziri, naib və bəyləri Karu Koyu və Bayat Dədə Kerençik, Salurlardan olan Damtaq və yenə Salurlardan olan Oksi idi. Hər bir işi onlarla məsləhətləşirdi. Padşahlığı sona yetəndə yerinə İnalsır Yavkuy xan çıxdı. Onun vəzirləri Salurlardan Oksi Xoca və Yivalardan Taban Xoca idi. Ondən sonra taxta Kayı İnal çıxdı. Onun padşahlığı dövründə peyğəmbərimiz həzrəti Məhəmməd Musatafa əleyhissəlam zühur etmiş, bu hökmdar da Bayat Dədə Kerençiki elçi sifəti ilə onun hüzuruna göndərmiş və müsəlman olmuşdu. Rəşidəddin yazır ki, bu Qorqud Bayat nəslindən olub Qara Xocanın oğlu idi. 295 yaş yaşamışdır. Çox ağıllı, bilikli və kəramət sahibi bir kəs idi... Onun gözəl sözləri, deyimləri və haqqında gözəl hekayətlər çoxdur (Xatırladaq ki, eyni fikirlər Əbulqazi Bahadır xanın “Şəcəreyi-tərakiməsin”də də var (4, 38)).

Daha sonra Rəşidəddin qeyd edir ki, İnal xanın atasının təyin etdiyi naiblər və köməkçilər öldülər. Onların yerinə Bayandurlardan olan Denker, İqdirlərdən Döngə seçildilər. Padşah ölənə qədər vəzirlik və naiblik bu iki şəxsə idi. Kayı İnal öləndən sonra onun oğlu doğulur. Qorqud və Bayandur Denkerin oğlu Erki İnalın təzə doğulmuş oğluna Tuman adı qoyurlar. Qorqud ata deyir: “Padşahımız öldüyü vaxt hamı bilir ki, Erki onun qulluğunda idi və gözəl ad-sanı vardı. Çox dəyərlı xidmətləri var. Onun haqqı daha çoxdur və zamanın və vəziyyətin hökmü belədir. Tuman xan çox kiçikdir və padşahlıq vəzifələrini yerinə yetirə bilməz. Padşahlıq bu uşağın adına yazılsın. O böyüyənə qədər onun adından bizlərə başçılıq etmək üçün indiyə qədər buna çox böyük haqq qazanmış Erkini onun naibi təyin etməliyik!”. Beləcə uşağı padşahlıq taxtına otuzdurdular, Erkini də ona naib seçdilər. Sonra Erki qızını Tuman xana verir və 32 il Erki oğuzda padşahlıq edir (2, 43).

Göründüyü kimi, Köl Erki Bayandurlardan olan Denkerin oğludur, yəni dastandakı Bayandur xandır (necə ki, Qayı tayfasından olanların hamısının adının əvvəlində Qayı sözü var, məsələn Qayı İnal və s., Qazanın da atasının adı Ulaşdır, amma Salurlardan olduğu üçün Salur Qazan adlanır). Rəşi-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dəddin yazır ki, Bayandurlar və Salurlar İçokdandırlar (yəni İç Oğuzdandırlar). Və onlar Qayıdan deyillər, deməli, müvəqqəti hakimiyyəti idarə etməkdədirlər. Müqəddimədə də yazılır ki, Dədə Qorqud deyir: “axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca”. Sözlərdən məlum olur ki, Oğuzda hakimiyyət Qayı tayfasında olmalıdır. F.Rəşidəddinin “Oğuznamə”sinə nəzər saldıqda görürük ki, Salurlar da (hansı ki, Ulaş oğlu Qazan) heç Qayı tayfasından deyil, İçoklardandır (İçok – İç Oğuz əslində eyni anlayışlardır). Bayındır xan da böyük ehtimal ki, Oğuzun oğlu Gök xanın oğlu Bayandurlardandır – İçoklardandır (2, 40). Məntiqlə hakimiyyət bunlarda – İç Oğuzda (İçoklarda) olmamalıdır. Əslində, yağmaya çağırılmamağın özü belə göstərir ki, bu tayfaların arasında müəyyən soyuq münasibətlər, bəlkə də, hakimiyyət çəkişmələri əvvəldən mövcud olmuşdur. Əslində isə Dədə Qorqudun da dediyi kimi, hakimiyyət Qayı tayfasına (yəni bozoklara) qayıtmalıdır. Ehtimal etmək olar ki, Aruz Qayı tayfasından və ya ona yaxın olan tayfalardandır. İçoklardan – İçoğuzlardan deyil, daş oğuzlardandırsa, çox yəqin ki, bozoklardandır, yəni ən azı Qayı tayfasına İçoğuzlardan daha yaxın bir tayfadandır. Bəlkə, məhz buna görə Aruz hakimiyyətə daha çox haqqının çatdığını düşünür və bunun üçün savaşa girişir. Və bu məntiqlə görünür ki, bu tayfalar arasında hər zaman ya aşkar, ya da gizli şəkildə hakimiyyət uğrunda çəkişmələr mövcud olmuşdur. Bu isə dastanda gizli və ya yarımçıq şəkildə olsa da, hər halda öz əksini tapmışdır.

Beləliklə, məlum olur ki, “Dədə Qorqud kitabı”nın müqəddimə hissəsində Dədə Qorqudun dilindən deyilən: “Axır zamanda xanlıq geri Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca” cümləsi heç də təsadüfi deyilmiş sözlər deyil. Bu sözlər çox böyük məna yükünə malikdir və dastanın sonuncu boyunda cərəyan edən hadisələr İç Oğuzun Dış Oğuzla asi olması və onların arasında savaşaın baş verməsi məsələsi də bu sözlərlə bağlıdır.

QAYNAQLAR

1. Kitabı-Dədə Qorqud. Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəndir. Bakı, Yazıçı, 1988
2. K.Abdulla. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı, Mütərcim, 2009
3. F.Rəşidəddin. Oğuznamə (tərcümə, ön söz və şərhlər R.M.Şükürovanındır). Bakı, Azərneşr, 1992
4. Əbülqazi Bahadır Xan. Şəcəreyi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi, bibliografiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı, Azərbaycan Milli Ensiklopediyası - NPB, 2002

Nail Gurbanov

WHY WAS DISH (OUTSIDE) OGHUZ AGAINST ICH (INNER) OGHUZ?!

Summary

In the article it is shown that in the introduction part of “The Book of Dede Gorgud” the sentence said by Dede Gorgud: “Akhir zamanda khanliq geri Gayiya dege, kimsene ellerinden almaya, akhir zaman olub giyamet gopunja” (When the end of the life Gayi returns, no one can get from hands, when the end of the life begins) was not said accidentally. These words have great meanings and the events happening in the last part of the epos about Ich (Inner) Oghuz and Dish (Outside) Oghuz, the problem among them are connected with these words.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, Gayi, Ich (Inner) Oghuz, Dish (Outside) Oghuz.

Наиль Гурбанов

ПОЧЕМУ ДЫШ ОГУЗ ВОССТАЛ ПРОТИВ ИЧ ОГУЗА?!

Резюме

В данной статье указывается что в разделе введения «Книги Деда Коркута», где цитируется речь самого Деда Коркута («В конце времен ханство вернется назад в Гайы, и никто не осмелится отнимать ханство у них до судного дня») не случайно. Эти слова несут в себе большую информативно-смысловую нагрузку и события, происходящие в последней главе дастана, в том числе восстание Ич Огуза против Дыш Огуза и война между ними связаны именно с этими словами.

Ключевые слова: «Книга Деда Коркута», Гайы, Ич Огуз, Дыш Огуз

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nailə Əskər
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: qaracantali@live.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA ƏRAZİ ADLARI VƏ YAŞAYIŞ MƏSKƏNLƏRİ

Özət

Türkün qızıl kitabı “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında məkan kimi bir çox coğrafi yerlərin, dağların, yaylaların, çayların, göllərin, kəndlərin, şəhərlərin adı çəkilir. Yaşayış məskənləri, onların yerləşdiyi bölgələr, bir-biri ilə bağları və s. mövzularda “Kitabi-Dədə Qorqud” dəyərli mənbə vəzifəsini öhdəsinə götürmüşdür. Şəhərlərin memarlıq nümunələri, xüsusilə, hərbi istehkam və qalaları; sosio-mədəni quruluşu, siyasi gücü tarix, etnoqrafiya, incəsənət və s. sahələrə aid olan bir çox məlumatı özündə gizlədir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarının yarandığı zaman kəsimini nəzərə alaraq Qalın Oğuz Eli sərhədləri daxilindəki, bu sərhədləri əhatə edən ərazilərdə və “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarının müxtəlif səbəblərlə getdikləri qonşu ölkə və vilayətlərdəki şəhərlərin, qalaların yerləşdiyi əraziləri təyin etmək, o dövrdə burada yaşayan insanların həyat tərzini haqqında da məlumat əldə etmək mümkündür.

Açar sözlər: dastan, məkan, şəhər, qala, oğuz, dövlət, bölgə, “Kitabi-Dədə Qorqud”

200 il bundan əvvəl “Kitabi-Dədə Qorqud” əlyazmasının Drezden kitabxanasında kəşf edilməsi və elm aləminə təqdim edilməsindən sonra türk özünün bu qədim dastanından xəbərdar oldu. Kim bilir, daha neçə buna bənzər yazıya alınmış dastanlarımız təbii fəlakətlər, müharibələr, qarətlər ucbatından kəşf olunmamış məhv olmuş və ya hələ də tarixin qaranlıq qatlarında kəşf ediləcək zamanını gözləyir. Türk heç vaxt öz şanlı tarixini qələmə almasa da dastan yaradıcılığı cəhətdən çox parlaq keçmişə sahibdir və o tarixi salnamələr dastanlarda gizlidir. Doğrudur, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir tarix kitabı deyildir, lakin dövrünün tarixi hadisələrini roman süjetində bizə təqdim edən çox dəyərli bir mənbədir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da daha tam olaraq təsdiqini tapmamış bir çox tarixi sənədlərin gizli olduğuna şübhəmiz yoxdur. Bu sənədlərdən biri də “Kitabi-Dədə Qorqud”un tarixi coğrafiyası ilə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da bəhs olunan hadisələrin cərəyan etdiyi məkan bir dövlət sərhədləri daxilindəki məkandır. Bu dövlət öz sərhədləri və qonşuları olan Qalın Oğuz Elidir. Mərkəzi idarə və bugünkü terminlə desək, muxtar idarə İç Oğuz və Daş Oğuzla ayrılır. İç Oğuzla həm də Boz ox, Daş Oğuzla Üç ox deyilir. Bu sərhədləri boylardakı coğrafi məlumatları izləməklə bərpa edə bilərik. “Kitabi-Dədə Qorqud” tədqiqatçılarının tarixi coğrafiya haqqında fikirləri müxtəlifdir. Bəzi alimlər bu ərazini şərqi, bəziləri isə qərbi sürüşdürərək yerləşdirməyə çalışmışlar.

“Kitabi-Dədə Qorqud”u meydana gətirmiş 12 boyu oxuduğumuz zaman buradakı yaşanmış hadisələrin bizim eradan, yəni miladdan əvvəlki orta əsrlərdən təxminən XIV-XV əsrlərə qədər olan tarixi hadisələri əks etdirdiyinin şahidi oluruq. Təxminən min il ərzində Kür-Araz düzənliyi, Bərdə-Gəncə-bugünkü Gürcüstana və şimalında Dəmir Qapı Dərbənd, qərbdə Göyçə, Altuntaxt, Ağcaqala, Pasenə qədər bu dövlətin sərhədləri daxilindədir. Köçəri və ya yarım köçəri həyat tərzlərini də nəzərə alarsaq, bu qəhrəmanların Kür və Araz çaylarının qovuşan düzənliklər, Bərdə-Gəncə ətrafı qışlaqları, Altuntaxt dağları Göyçə gölü ətrafı yaylaqlarıdır. Bunlardan başqa, Qalın Oğuz Elinin sərhədləri zaman-zaman döyüşlərlə alınan qala və topraqlarla günbəgün genişlənməkdədir.

Bir dastanın dastan xüsusiyyətlərini daşması üçün lazım olan sifətləri sadalarkən M. Ergin 9-cu yerdə coğrafiyanın əhəmiyyətini göstərməkdədir: “Milli dastanın doqquzuncu xüsusiyyəti bir coğrafiyaya sahib olmasıdır. “Dədə Qorqud”da da tarixə istinad etmək xüsusiyyətinin təbii bir nəticəsi olaraq belə bir coğrafiya vardır. Bu coğrafiya görünüşdə və ön planda Şərqi Anadolu və Azərbaycanıdır. Fəqət bunun arxasında ya birbaşa, ya bir çox dəfə bu sahəyə adaptasiya olunmuş olaraq Orta Asyanın, Türkünstan coğrafiyasının ünsürləri yatar. Beləliklə, əsər dastan olaraq, zamansız və məkansız olan nağıl və əfsanədən təbii olaraq çox ayrılmış olur” (13, 5).

“Memari məkanların bəziləri, hər zaman tam mənası ilə xəyali olmuşdur və xəyali qalmışdır” (15, 67). Bu fikir bir çox şifahi ədəbiyyat janrları üçün yerində olsa da, “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları üçün bunu söyləmək mümkün deyildir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Kitab”ın boylarının verdiyi coğrafi məlumatlara görə, iki ordunun yerləşdiyi Qalın Oğuz şərqdə Arazla Kürün qovuşduğu bucaqdan başlayıb bu çaylar arasından Qağızmana qədər uzanır. Bayındır xanın ordusu çaylar qovşağından qərbə doğru bugünkü Gürcüstan sərhəddinə qədər olan əraziləri əhatə edir. Xanın qərargahı Bərdəyə, Gəncəyə qədər uzanır. Qazan xanın qışlaq yerləri qayınatasının qərargahına bitişikdir. Çünki Bəkil oğlunu Bayındır xanın qərargahına göndərəkən məsafənin yaxın olduğunu nəzərə alaraq oğluna Bayındır xanı gördükdən sonra Qazan xana da baş çəkib əlini öpməsini tapşırır. Qazan xanın da yaylaq yerləri Göyçə gölü, Ala dağ və Altuntaxt dağlarıdır.

Daş Oğuz Araz çayının sağında Azərbaycanın cənubundadır. Fəqət “Kitab”dan onun cənub sərhədlərini təyin etmək mümkün olmur. Bu ərazidən kənarda adı çəkilən yerlər Gürcüstanda, Qara dənizin cənub şərq sahilləridir. Əlincə (Alınca) qalası da xristiyan qırpaqların əlindədir, amma Qazan xan Oğuz hüduqlarını hər gün bir az daha genişləndirir. “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında cərəyan edən hadisələrin izini təqib edərək qədim Albaniyadan, Kür-Araz düzənliyindən, Mil, Qarabağ, Muğan ərazilərindən və bu gün Ermənistan sərhədləri daxilindəki Göyçə gölü ətrafından, Altuntaxt, Ağlağan yaylarından, Sürməli, Ağcaqala, Ağsıqadan, Cənubi Azərbaycanda Təbriz, Urmiya, Xoy ətrafına qədər burada geniş olaraq söhbət açıldığını görə bilərik.

“Kitabi-Dədə Qorqud”dakı boylarda təsvir edilən hadisələr Cənubi Qafqazın böyük bir hissəsini əhatə edən Şimali və Cənubi Azərbaycanda və şərq-şimal şərq Anadolu da yaşanırdı. Dədə Qorqud qəhrəmanları Xəzər dənizi və Qara dəniz arasındakı torpaqlarda söz sahibidirlər. “Kitabi-Dədə Qorqud”un bu ərazilərlə bağlı olduğu, məkan olaraq hadisələrin buralarda cərəyan etdiyi, zamanında müxtəlif səbəblərlə Azərbaycana gəlmiş alimlərin, səyyahların əsərlərində də təsdiqini tapır.

Məşhur alman filosofu və diplomatı Adam Olearius 1638-ci ildə Dərbənddə olduğu zaman yerli türklərdən Dədə Qorqud dastanlarını eşitdiyini, Qazan xanın və arvadı Burla xatunun, hətta Dədə Qorqudun burada məzarları olduğunu yazmışdır. XVII əsrin ortalarında Şamaxıya gəlmiş səyyah Övliya Çələbi isə öz səyahətnaməsində Dərbənddə Dədə Qorqudun qəbrinin olduğunu və yerlilərin bu qəbrə böyük ehtiram bəslədiklərini və hətta etiqad etdiklərini yazmışdır (12).

Kitabi başdan sona qədər oxuduğumuz zaman boyların beşində adı çəkilən müxtəlif qalalar olduğunu görürük. Qəhrəmanlardan bəziləri “qala kilidi alan” ünvanı daşıyır. “Dəmir qapu Dərvənddəki dəmir qapuyı dəpub alan, altmış tutam alagöndərinin ucunda ər bəğürdən Qıyan Səlcuk oğlu Dəli Dəndar çapar yetdi: – Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim! – dedi” (16, 49).

“Kafərləri it ardına burağıb xorlıyan, eldən çıxub Aygırgözlü suyundan at yüzdürən, əlli yeddi qələnin kilidini alan, Ağ Məlik Cəsmə qızına nikah edən, Sufi Sandal Məlikə qan qusduran, qırq cübbə bürünüb otuz yedi qələ bəyinin məhbub qızlarını çalub bir bir boynun qucan, yüzində-todayında öpən İlək Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi: – Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim! – dedi” (16, 50).

Boylarda Ağcaqala, Ağhisar, Ağsaqa, Düzmürd, Tuman, Tatyana, Əlincə (Alınca), Bayburt, Cızıqlar, Dərbənd, Dərəşam, Gəncə, Gökçədəniz, Amid, Trabuzon, İstanbul, Məkkə, Mədinə, Cəsmə, Sonqurlu və s. şəhər, ərazi və qalaların, Gürcüstan, Türkünistan kimi ölkə adı olan adlar yazılıdır. “Kitab”da Gürcüstan adı iki dəfə çəkilir. Səslənişi bir-birinə çox bənzəyən, ancaq başqa-başqa coğrafi məkanlar və ya şəhərlər olduğu güman edilən Dərbənd adı da mübahisəli məsələlərdən biridir. Bu ad “Kitab”da müxtəlif yerlərdə Dərvənd, Qara Dərbənd, Qanlı Qara Dərbənd, Qapılar Dərbəndi, Dəmir Qapı Dərbənd və s. olaraq yazılıdır.

Tayfa, el-oba, dövlət adları da zaman-zaman coğrafi terminlərlə eyni mənanı daşıyır: Oğuz eli, Rum eli, Alpanlar, Abxazlar, Pasinlər, İç Oğuz, Daş Oğuz və s.

Bundan başqa, “Kitab”da tez-tez dağ, dərə, dəniz, çay, meşə və s. yer adları da məkan olaraq qarşımıza çıxır: Ağlağan dağı, Qazlıq dağı, Qara dağ, Ala dağ, Qara dəniz, Göyçə dağları, Gökçə dənizi, Altuntaxt dağları, Ağ orman, Talı sazı, Ağ saz, Ağ qaya, Arı gölü, Aygırgözlər suyu, Qanlı su, Amit suyu, Ulu çay, Ümman dənizi və s.

Dədə Qorqud boylarında adı çəkilən yer adlarının təxminən 20-si xəyali adlar olub, coğrafi məkan olaraq bilinmir. Bunlara nümunə olaraq Ağ orman, Qara saz, Kafir sınıırı, Günortac, Salaxana, Aslan yatağı, Ağ meydan, Qara yer, Ban təpə və s. göstərə bilərik. Təxminən ona qədər coğrafi ad isə müştərəkdir, ortaq türk dünyasının istifadə etdiyi adlardır. Bunlara nümunə olaraq Qara dağ, Ala dağ, Quru çay, Quru dərə və s. göstərə bilərik. Dörd coğrafi ad ərəbcədir və dini mərkəzlərə işarə edilir: Məkkə, Mədinə, Ərafat və Kərbala.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında adı çəkilən şəhər-qalalardan bir neçəsi haqqında məlumat verək:

Ağcaqala adı bu gün də tez-tez qarşımıza çıxan yer adlarından biridir. Cənubi qərbi Qafqaz və şərqə Anadolu ellərində daha geniş yayılmış qədim yaşayış məskəni, qala xarabalıqları və kəndlər olaraq adından bəhs edilir. Göyçədə Çəmbərək rayonu Murğuz dağında qədim qalanın adı da Ağcaqaladır. Onun bəzi müdafiə divarları hələ də ayaqdadır. Başqa bir Ağcaqala yenə bu qalaya çox uzaq məsafədə olmayan Şörəyellə Ağbabanın birləşdiyi yerdə Qarsdan şimalda Çıldır gölü sahilindədir. Ağcaqala Sürməli isə Ağbabanın Arpa gölündən başlanğıcını alan və Qağızmandan aşağı İğdır hüdudunda Araz çayına tökülən Arpa çayının sahilində bir təpədedir. “Kitab”da Ağcaqala Sürməli adı “Qazan bək oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyı bəyan edər, xanım, hey” və “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz cıqardığı boyı bəyan edər” boylarda çəkilir. “Ağca qala Sürməliyə gəlib, Qazan qırq otaq dikdirdi.” (16, 78) və “Ağca qala Sürməlidə at oynatdım” (16, 118). Bu ərazidə bugünkü Ermənistan sərhədləri daxilində bir-birinə çox da uzaq olmayan məsafələrdə Ağcaqala adlı beş kəndin olması da çox düşündürücüdür.

Bundan başqa, bugünkü Gürcüstan hüdudlarında Debed çayından sağda başqa bir Ağcaqala adlı qala daha vardır. Buna məsafə olaraq yaxın bir ərazidə Tovuzda Ağcaqala kəndinin yaxınlığında böyük bir qayanın zirvəsindəki qalaya da Ağcaqala deyilməsi də bu ərazilərin Dədə Qorqud məskənlərindən olduğunu göstərməkdədir. Zaqafqaziyanın qərbindəki qalaların çoxunun yanında yerləşən qədim qəbiristanlıqlar da buna başqa bir sübutdur. Kurqan və qutu şəklində qəbirlərdən meydana gəlmiş bu qəbiristanlıqlarda aparılmış qazıntı işləri zamanı atın başının da ölü ilə bir yerdə dəfn edildiyi aşkar edilmişdir. Çox qədim türk adətlərinin izlərini daşıyan bu ənənə eyni zamanda “Dədə Qorqud” dastanlarında tez-tez bəhs edilən “atdan ayqır qırdılar” və ya “göl kimi qımız sağdılar” ifadələrinin o dövrdə insanların at əti və südü istifadə etdiklərinin bir dəliliidir.

Boylardakı hadisələr “Kitabi-Dədə Qorqud”da adı çəkilən türklərin yaşadığı bütün torpaqlarda – Dəmirqapı Dərbənddən Diyarbəkir ətrafına və Mardinə, Xəzər dənizindən Qara dəniz sahilindəki Abxaz elinə və Trabzona qədər olan geniş bir sahəyə yayılmışdır. “Kitab”ın “Qazan bək oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyı bəyan edər, xanım, hey” boyunda adı çəkilən qala (Axıska) Ağsaqa və ya Ağsıqadır. Qalın Oğuz Eli sərhədlərindən kənarda Daş Oğuz torpaqlarına sonradan qatılmış bir qaladır. “Məgər Başı açuq Tatyən qələsindən, Ağsaqa qələsindən kafəriç casusu vardı” (16, 69) sözləri də bu tezisi müdafiə edən bir dəlildir. Bu gün Gürcüstan sərhədləri daxilində qalmış bu qalanın qalıqları yənidən təmir edilərək, açıq turistik sahə halına gətirilmişdir.

Kitabın “Qazan bək oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyı bəyan edər, xanım, hey” adlı boyu oğuzların coğrafiyasını təyin etmək baxımından bizə vacib məlumatlar verir. Qazan xanın oğlu Uruz bəyin igidlik göstərən ad alması üçün xan babası ilə ova çıxdığı ərazilər Qalın Oğuz Elinin tarixi coğrafiyasını bir daha göstərməkdədir. “...Mən bu oğlanı alayın, ava gedəyin. Yedi günlük azuqla çıxayın. Ox atduğum yerləri, qılıç çalub baş kəsdüğüm yerləri göstərayım. Kafər sərhəddinə Cızıqlara, Ağlağana, Gögcə tağa aluban çıxayın. ...Qazan oğlunu alub qara dağlar üzərinə ava çıxdı. Av avladı, quş quşladı. Sığın-keyik yıqdı. Göğ alan görklü çəmənə çadır tikdi. Bir qaç gün bəglər eylə yedi-içdi. (16, 69). Bu boyda adı çəkilən yer adları Daş Oğuz sərhədləri daxilində olan məkanlardır. Cızıqlar Arpa gölündən başlayan Arpa çayının sol üst sahillərindəki Ağbaba ellərini əhatə edir. Bu ərazidə bu adda bir kənd də mövcud imiş. Qızıl Qoç rayonuna bağlı olmuş Cızıqlar kəndi 1877-1878 Rus-Osmanlı müharibəsi (93 hərbi) zamanı rusların hərbi qərargahı olduğu üçün yerli türk əhali buradan çıxarılmış yerinə gəlmə ermənilər yerləşdirilmişdir. Yenə bu boyda adı çəkilən Ağlağan dağı Cızıqlara çox yaxın məsafədə Ağbaba yaylasında Boz Abdal dağı silsiləsinin bir halqasıdır.

“Qazan bək oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyı bəyan edər, xanım, hey” adlı boyun davamı belə rəvayət olunur: Tatyən və Ağsaqa qalasında olan kafir casusları təkura xəbər verir. Altı min qara donlu ordu savaşa gəlir və qızğın savaştan sonra Qazana məğlub olur. Tatyən qalası və ya Başı açuq Tatyən qalası bugünkü Gürcüstan sərhədi daxilində İnquri çayının sahilindədir. Evliya Çələbiyə görə, Başı açuq Tatyən Kutaisinin qədim adıdır. Qədim menqrellərin yaşadığı bu ərazidə insanlar başı asıq gəzdiklərinə görə qalaya da belə deyilmişdir (12).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər” boyunda “Bir gün Ulaş oğlu, Tulu quşun yavrısı, bizə miskin umudu, Amit soyunun aslanı, Qaracığın qaplanı, qonur atın iyəsi, xan Uruzun ağası, Bayındır xanın göygis, Qalın Oğuzun dövləti, qalmış yiğit arxası Salur Qazan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yerindən durmuşdu. Toqsan başlu ban evlərin qara yerin üzərinə dikdirmişdi. Toqsan yerdə ala qalı-
ipək döşəmişdi. Səksən yerdə badyalar qurulmuşdu. ...İçüb-İçüb Ulaş oğlu Salur Qazanın alınına şərabin
itisi çıxdı. Qaba dizi üzərinə çökdi, aytdı: “Ünüm anlan bəglər, sözüm dinlən bəglər! Yata-yata
yanımız ağrıdı, dura-dura belimiz qurıdı. Yüriyəlim, a bəglər, av avlıyalım, quş quşlıyalım, sığın-keyik
yıqalım, qayidalım otağımıza düşəlim, yeyəlim-içəlim, xoş keçəlim!” ...Atağızlı Aruz Qoca iki
dizinin üstünə çökdi. Aydır: – “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturarsan, ordun üstünə
kimi qorsan?” (16, 42) Bu mətndən də bir daha başa düşüldüyü kimi Gürcüstan ağzı Qalın Oğuz
Elinin sərhəd hüdudlarıdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da bir çox boyda Qazan xanın titullarını sayarkən bunlardan biri olaraq
“Amit soyunun aslanı” titulu da səslənir. V.Bartold Amutun bu gün Türkiyə sərhədləri daxilində
yerləşən cənubi şərqə Anadolu əyalətindəki Diyarbəkir şəhər-qalası olduğu fikrini müdafiə edir (4).

“Kitab”ın “Uşun Qoca oğlu Səkrək boyını bəyan edər” boyunda Uşun Qocanın yolunu təqib
edərək tarixi coğrafi məlumatlar əldə edə bilərik. “Meyxanədə beş gün yemə-icmə oldu. Andan Şiro-
küz ucından Gögcə dənizə dəkin el çarpdı. Qalaba toyum oldu. Yolu Əlincə qələsinə uğramışdı.” (16,
110). Şiriküz bir çox tarixi qaynağa görə Şirak düzənliyidir. Bugünkü Ermənistanın Türkiyə sərhəd-
indəki Şiraka öz aralarında yerli türklərin Şöreyel dediyini də nəzərə alarsaq, buranın Şirigüz olduğu
ehtimalı güclənməkdədir. Bir çox qədim türk şəcərə və cümlələrində Gökçə dəniz kimi yazılsa da
əslində bura göldür və bugünkü Ermənistanın mərkəzi ərazisində yerləşir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Alınca (Əlincə) qalasının adı üç dəfə çəkilir. Alınca (Əlincə) bu gün
Naxçıvan ərazisində yerləşən tarixin bir çox qanlı savaflarına şahidlik etmiş bir qaladır. Qala Culfanın
Qazancı kəndinin yaxınlığındakı Alınca dağındadır. Bir tərəfi sıldırım qayalar, bir tərəfi eyni adı
daşıyan çayla əhatəli olan qala 2000 metr yüksəklikdə yerləşir. Müdafiə məqsədi ilə tikilmiş qalanın
yaxınlığında yerləşən kəndin adının Qazancı olması da bizə görə təsadüfi deyildir və bu ərazinin
“Dədə Qorqud” qəhrəmanları ilə sıx bağlarından xəbər verir.

“Dədə Qorqud” coğrafiyasının soracağı ilə “Bəkil Oğlu Əmranın boyunu bəyan edər” boyunda
oxuyuruq: “Şahbaz aygırı çəkirdi, büdə bindi. Xəsmi, qövmi ayırdı, evini çözdü. Oğuzdan köç
elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varub vətən tutdı. Doquz tümən Gürcüstan ağzına varub qondu. Qaravulluq
eylədi.” (16, 104). Bu boydakı yol xəritəsinə görə oğuzu Bərdə-Gəncə və Gürcüstan sərhəd xəttindən
o yanda arayırdı. Bərdə qədim türk şəhər-qalasıdır. V-VI əsrlərdə salındığı təxmin edilən bu şəhər
Azərbaycanın ticarət və mədəniyyət mərkəzlərindən biri olmuşdur. Gəncə yenə “Dədə Qorqud”
boyunda bir yerdə adı çəkilən böyük Azərbaycan şəhəridir. “Kitab”dan bəlli olduğu kimi Qalın Oğuz
Elinin sərhəddində yerləşən bir qala-şəhərdir. XII əsrdə böyük zəlzələ ilə tamamilə dağılmış sonra
yenidən qurulmuşdur. Zəngin ticarət və sənətkarlıq şəhəri olan Gəncənin zəlzələdən dağılmasını fürsət
bilən gürcü çarı Dimitri ordusu ilə buraya basqın etmiş, həyatda qalan insanları əsir etmiş, şəhərin
bütün sərvətini talan etmişdir. Qənimətlər arasında olan Gəncənin şəhər qapısının bir tayı bu gün
Kutaisidə Gelati monastrında mühafizə edilir.

Qalın Oğuz Elinin zaman-zaman böyüyüb-kiçilən sərhədləri xaricində qonşu dövlət və vilayətlər-
dəki yaşayış məskənləri, qala və şəhərlər də “Kitabi-Dədə Qorqud”da tez-tez adı çəkilən coğrafi
məkanlardır. Həmişə at belində olan Dədə Qorqud qəhrəmanları tez-tez sərhədləri aşaraq Abxaz
elinə qız almağa, Trabzona qız bəyənməyə, Rum elinə, İstanbula alış-veriş etməyə, Qara dəniz sahil-
lərinə, Qarun elinə “av avlayıb, quş quşlamağa”, istirahət etmək və əylənmək üçün gedərdilər. Bir
nümunə göstərək:

“Qan Abxaz elinə mən gedərəm,
Altun xaça mən əlümi basaram,
Pilon geyən keşişin əlin öpərəm
Qara gözlü kafir qızın mən aluram” (16, 68).

“Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyı beyan edər, xanım, hey” boyunda oxuyuruq: “İç Oğuz girdi.
Qız bulamadı. Tolandı. Taş Oğuz girdi, bulamadı. Tolandı. Trabuzana gəldi. Məgər Trabuzan təkürü-
nün bir əzim-görklü məhbub qızı vardı” (16, 85).

“Bunlar bu sözdə ikən məgər, xanım, təkura xəbər vardı: “Oğuzdan Qanturalı deirlər bir yigid var
imiş, qızın diləyi gəli yürür” – dedilər. Kafərlər yeddi ağac yer qarşu gəldilər: “Niyə gəldiniz, yigid,
degil?” – dedilər. “Berişməgə-alışmağa gelmişik” – dedilər. İzzət-hörmət eylədilər. Ağ çadır diktilər,
ala qalı döşədilər, ağça qoyun qırdılar, yedd yıllık al şərab içürdülər. Alıban bunları təkura götürdülər.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Təkur təxt üzərində oturmuşdu. Yüz kafər için geyinmişdi. Yedi qat meydanı tolandı gəldi” (16, 87). Bu boyda Qanlı Qoca oğlu Qanturalı Trabuzon təkurunun qızı ilə evlənir. “Bəkil oğlu Əmranın boyunu bəyan edər” boyunda Trabuzon təkuru Qazan xana hədiyyə göndərir.

Bu nümunədən də görüldüyü kimi, Trabzonda o dövr saray quruluşu, qonaq qarşılama, qonağa xidmət, mətbəx, silah, döyüşçü və s. haqqında bir çox məlumat əldə etmək mümkündür. Bu Trabuzan, Trabozan, Turabuzan və s. fərqli olaraq yazılan bu şəhər-qala Qalın Oğuz Elinin sərhədləri xaricindədir və Oğuzla qonşuluq əlaqələri saxlanılır.

Bundan başqa, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Bayburd və onun qalası haqqında da məlumatlar mövcuddur.

Baybörə bəyin oğlu Beyrək və Baybican bəyin qızı Banıçıçək bəylərin duası ilə dünyaya gəldilər. Bəylər dua edərkən Baybican bəy demiş: “Bəglər, Allah-təala mana bir qız verəcək olursa, siz tanıt olun, mənim qızım Baybörə bəg oğluna beşiklətmə, yavuşlu olsun!” – dedi” (16, 52). Ancaq Baybican sonradan başqasına da qızını verəcəyi haqda söz verir. “Yarımasun-yarçımasun kafərin casusu bunları casusladı. Varıb Bayburd hasarı bəginə xəbər verdi. Aydır: “Nə oturarsan, sultanım, Baybican bək ol sana verəcəyi qızı Beyrəgə verdi. Bu gecə gərdəgə girür” – dedi” (16, 57).

Bayburd bəyi yeddi yüz kafirlə yemək-içməklə məşğul olan Beyrəyin çadırına gecə vaxtı hücum edər. Beyrəyin naibi şəhid olar, özü isə otuz doqquz igidi ilə əsir götürülür və on altı il Bayburd qalasında əsirlikdə qalar.

Türklərin altın kitabı, həm yazılı, həm şifahi ədəbiyyatının məhək daşı, böyük abidəsi ”Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında məkan olaraq bir çox coğrafi yerlərin, dağların, çayların, yaylaların, kəndlərin, şəhərlərin adı çəkilir. “Kitab”ın bizə verdiyi bir böyük xidmət də bugünkü adıyla Ermənistan dövlətində qalmış qeyri-maddi mədəni irsimizlə, toponimlərimizlə bağlı daşdığı məlumatlardır. Bu gün xəritələrdə “Ermənistan” olaraq gördüyümüz, tarixi türk torpaqlarında, həqiqi oğuz yurdlarında qurulmuş Ermənistan Respublikası siyasi sərhədləri daxilində dövlət qərarları ilə tarixi kənd, qəsəbə, şəhər, ərazi, dağ, çay, göl və s. bütün toponimlərin adı dəyişdirilir və bu yerlərdən türk izləri silinir. Son 25-30 il əvvələ qədər bu ərazilərdə əsasən türklər yaşamışdır. “Kitab”da adı dəfələrlə dilə gətirilmiş Ala dağ, Gökçə dağı, Cızıqlar, Şöreyel, Sürməli, Ağcaqala, Altuntaxt, Ağlağan, Göyçə dənizi və s. yer adlarının son 20 ilə qədər yaşamış olması buranın gerçək sahibi və aborigen xalqından xəbər verməkdədir. Bu mənada “Kitabi-Dədə Qorqud” bizə çox böyük informasiya və tarixi sənədlər təqdim edir. “Kitab”da adı çəkilən türk yaşayış məskənlərinin və bütünlüklə toponimlərinin adlarının hələ o vaxtdan bu günə qədər “Kitabi-Dədə Qorqud” türkcəsində olması buranın tarixən oğuzların yaşadığı yaylalar, ovalar olduğuna bir sübutdur.

QAYNAQLAR

1. “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası. 2 cildə / II cild. / Abbaslı İ.və b.; layihənin rəhbəri Ələkbərli O., Həsənov T.; AMEA; Azərbaycan Respublikasının Mədəniyyət Nazirliyi; Azərbaycan Respublikasının Təhsil Nazirliyi; Azərbaycan Yazıçılar Birliyi; “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komissiyası. – Bakı: YNE, 2000.

2. “Kitabi-Dədə Qorqud” [ensiklopediyası: 2 cildə / I cild. Drezden və Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Erginin nəşri əsasında tərtib edib çapa hazırlayan Əlizadə S.](#); AMEA; Azərbaycan Yazıçılar Birliyi; TÜRKSOY; “Kitabi-Dədə Qorqud” [dastanının 1300 illiyi üzrə Dövlət Komissiyası](#). – Bakı: YNE, 2000.

3. Alptekin A.B. Halk Hikayelerinin Motif Yapısı. Ankara: Akça Yayınları, 1997.

4. Bartold V. Tureçskiy epos v Kafkas. Knika moevi Dede Korkuta. Moskva-Leningrad., 1962.

5. Bünyadov Z. Azərbaycan VII-IX əsrlərdə. “Şərq-Qərb”-Bakı, 2007.

6. Bayramov A. Qədim Oğuz ellərinin - Ağbaba, Şöreyel və Pembək bölgələrinin yer-yurd adları (toponimləri) / Bayramov A. – Sumqayıt, 1996.

7. Cəmsidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” kitabında coğrafi mühit. Dədə Qorqud dünyası. Bakı-Öndər nəşriyyatı. 2004.

8. Cəmsidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud” Azərbaycan oğuzlarının canlı tarixidir // “Xalq qəzeti”. – 1998, 5 iyun.

9. Cəmsidov Ş. “Kitabi-Dədə Qorqud”u vərəqləyərkən / Cəmsidov Ş. – Bakı, 1969.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

10. Cəmişidov Ş. A. Qaracüq dağı və Qaracüq Çoban. "Azərbaycan gəncləri" qəzeti. 1960, 28 sentyabr;
11. Develioğlu F. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları. 1996.
12. Evliya Çelebi. "Seyahetname", I cilt, İstanbul.
13. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Hisar kültür gönüllüləri, 2003.
14. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul- 1973.
15. Karatepe Ş. "Şehirler Sahibini Arıyor" İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler 2, İstanbul: Ülke Yayınları, 1996.
16. "Kitabi-Dədə Qorqud". Bakı: Yazıçı, 1988.
17. "Kitabi-Dədə Qorqud" Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, "Öndər nəşriyyat", 2004.
18. Kurılev V. P. Obhestvennyy stroy Okuzov po dannım eposa Dede Korkut. Moskva, İzdatelstvo Nauka, 1964.
19. Kırzioğlu F. Dede Korkud Oğuznameleri. İstanbul-1952.
20. Mahmudov Y. "Dədə Qorqud kitabı" - Xalqın yaratdığı və yaşatdığı tarix. Dədə Qorqud dünyası. Bakı: Öndər nəşriyyatı, 2004.
21. Nasibov Y. O geografiçeskom termine Ağcakala iz eposa Dede Korkuta // Sovetskaya Tyurkologiya, 1953, №2.

Naile Asker

**THE NAMES OF THE SETTLEMENTS IN THE AREA
IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT"**

Summary

"The Book of Dede Korkut" is the golden book of Turks. The sagas undertake the mission of source about the cities, their settled and the relationship. The construction of cities, especially military fortification and castles, the socio-cultural structure hosted many historical information. By studying the formed period of sagas It's possible to get an information, about the lifestyle of the people lived there, to state the cities, castles in province and neighboring countries where went the heroes of saga of Dede Korkut and about the cities in Ichoghuz and Dishoghuz in the border of Galin Oghuz.

Key words: saga, residence, city, castle, oghuz, state, region, Dede Korkut book

Наилья Аскер

ГОРОДА И ПУНКТ НАСЕЛЕНИЯ В "КНИГЕ ДЕДЕ КОРКУДА"

Резюме

В золотой книге тюрков "Книги Деде Коркуда" упоминаются географические названия местностей: гор, степей, рек, озер, деревень, городов. Поселения, их региональное расположение, ихний связи между собой и.т.д., где "Книга Деде Коркуда" является ценным источником. Архитектурные образцы городов, особенно военный форт и их башни; социально-культурное устройство, история политических сил, этнография, искусство и.т.д., тем самым, скрывают в себе информацию касающихся этих городов. Здесь так же даётся информация о пункт населения и городе Галын Огуз Эли и о героях "Книги Деде Коркуда", которые временами путешествовали за границей по разным причинам, по пункт населением и башням, наблюдая стиль жизни данного населения.

Ключевые слова: дастан, место, город, пункт населения, огуз, государство, регион, "Книга Деде Коркуда"

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nəzakət Hüseyn qızı

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Bakı Dövlət Universiteti, filologiya fakültəsi,

e-mail: turkkizi@rambler.ru

**“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” VƏ “MANAS” DASTANLARINDA KEÇİRİLƏN
ŞÖLƏNLƏRİN SİYASİ-İDEOLOJİ ƏHƏMİYYƏTİ**

Özət

Bəşər tarixində özünəməxsus yer tutan qədim türklərdə şölən keçirmə adət-ənənəsinin mövcudluğu onların yüksək mədəni səviyyəsinin göstəricisidir. Keçirilən şölənlər, eyni zamanda siyasi və ideoloji baxımdan da böyük əhəmiyyətə malikdir. Bu şölənlər müxtəlif rütbəli adamlar tərəfindən müxtəlif münasibətlərlə keçirilirdi. Bu şölənlərin keçirilmə səbəbləri müxtəlif olmasına baxmayaraq, sosial-ədalət prinsipi qorunmalı idi. Xaqan, xan, bəy şölənləri təkcə sosial deyil, siyasi gözləntilərə dayanırdı. Çünki, toplananlar arasında vəzifəli şəxslərin olması yeni-yeni müqavilələrin, ittifaqların və birliklərin təməlini qoyurdu.

Məqalənin tam mətnində “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Manas” dastanlarında keçirilən şölənlərin siyasi-ideoloji yönələri araşdırılacaq.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Manas”, şölən, siyasi, ideoloji.

Giriş

Əski türklərin həyat tərzini, dünyagörüşünü, adət-ənənəsini dəyərləndirmə baxımından eposların əvəzədlənməz rolu vardır. Çünki bu eposlar mücadilələr, basqınlar nəticəsində başqa torpaqlarda yaşamağa məcbur edilmiş türklərin coğrafi ərazilərinin hüdudlarını, əski tarixini, dil və mədəniyyət özəlliklərini qoruyub bizlərə çatdıran ulu mənbələrdir. Bu mənbələr türkün qan yaddaşındadır.

1.1. Şölənlərin keçirilmə motivləri

Bəşər tarixində özünəməxsus yer tutan əski türklərdə şölən keçirmə adət-ənənəsi onların yüksək mədəni səviyyəyə malik olmalarından xəbər verir. Belə ki, keçirilən «şölənlərin» çox böyük əhəmiyyəti var idi. Bu şölənlər müxtəlif rütbəli adamlar tərəfindən, müxtəlif münasibətlərlə keçirilirdi. Məhz bu təbəqələşmə prosesində ictimai və sosial durum arasındakı fərq aydın nəzərə çarpırdı.

Xaqan, xan, bəy şölənləri əhatə dairəsinə görə daha geniş idi. Çünki buraya müxtəlif türk birliklərinin nümayəndələri: xaqanlar, sərkərdələr, bəylər, dəvət olunmuş qəbilə üzvləri, hətta qonşu qəbilələrin nümayəndələri də toplanırdı. Bu şölənlərin keçirilmə səbəbləri müxtəlif olmasına baxmayaraq, sosial-ədalət prinsipi möhkəm qorunmalı idi.

Eposlara nəzərən şölənlərin keçirilmə səbəblərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Xüsusi mənsəblərə (başçı) layiq olduqları zaman keçirilən şölənlər.

2. Yeni doğulan uşaqların şərəfinə keçirilən şölənlər.

3. Müxtəlif münasibətlərlə keçirilən şölənlər. Buraya vaxtilə ölənlərin şərəfinə verilən «Aş»lar, xalqın adət-ənənəsi ilə əlaqədar xüsusi günlərin qeyd olunması daxildir.

4. Döyüşdə qazandıqları uğurlarla əlaqədar keçirilən şölənlər.

Xaqan, xan şölənləri təkcə ictimai-sosial deyil, həmçinin siyasi əhəmiyyət də kəsb edirdi. Belə ki, dəvətlilər arasında müxtəlif qəbilə, qoşun başçılarının olması yeni-yeni ittifaqların, dostluqların təməlini qoymaqla yanaşı, yaranan kiçik incikliklərə görə düşmənçiliklərin də yaranmasına səbəb olurdu.

Türk xalqlarının ulu abidəsi olan «Kitabi-Dədə Qorqud» və «Manas» eposlarında təsvir edilən şölənlərin bəzilərinin məhz belə sonluqla bitdiyinin şahidi olurdu.

Xan Bayandırın – «oğlu-qızı olmayanı qara otağa qondurun, altına qara keçə döşəyin, qara qoyun yəxnisindən önünə gətirin, yeyərsə yesin, yeməzsə dursun getsin...» – əmri Dirsə xanın qüruruna toxunur.

- Bayandır xan mənim nə əksikliyi gördü? Qılıncımdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Məndən alçaq kişiləri ağ otağa, qızılı otağa qondurdu, mənim suçum nə oldu ki, qara otağa qondurdu? – deyər soruşduqda,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- Övladı olmayanı Tanrı Taala qarğıyıb, biz dəxi qarğıyırız», - Bayandır xandan buyruq belədir, cavabını alır (K.D.K.,1962: 17).

Xüsusi günlərin birinin təsvirini verən «Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu»nda ildə bir dəfə İç və Dış Oğuzun iştirakı ilə evini yağmaladan Qazan növbəti yağmada Dış Oğuzu dəvət etmədiyindən iki qohum tayfa arasına ədavət düşür ki, bunun da çox acı nəticələri olur (K.D.K.,1962: 150-156).

Buna bənzər şölən motivi «Manas» eposunda da diqqəti cəlb edir. Lakin hər iki eposda motivlərin mahiyyəti eyni olsa da, nəticə etibarını ilə fərqlidirlər. Belə ki, Bokmurun atası Kökötöyün «Aş» şöləninə Ər Manas dəvət edilmədiyindən o, inciyir. Amma Aruz Qocadan fərqli olaraq onun incikliyi düşmənçiliyə çevrilmir. Müvəqqəti xarakter daşıyır. Eşidəndə ki, şölənə gələn Çin xaqanı Neskara qırğızlara pislik etmək niyyətindədir, Ər Manasın milli qüruru şəxsi incikliyinə üstün gəlir. Qoşunu toplayaraq Bokmurun köməyinə gedir («Manas»1995: 180). Demək, Ər Manas öz haqqının tapdanasına razı olur, amma ona ümid edən elini, xalqını darda qoymağı qüruruna sığıdırmır.

İctimai-siyasi səciyyə daşıyan «Aşlar» və «Xüsusi günlər» dövlətçilik baxımından önəmli əhəmiyyətə malikdir. Bu tədbirlər böyük siyasi ustalıqla təşkil olunmalı idi ki, dostun düşməne çevrilməsinə səbəb olmasın. Ona görə də bu cür şölənlərin keçirilməsi xüsusi diqqət tələb edirdi.

«Başçı seçmə» ilə əlaqədar keçirilən şölənlər öz əhatə dairəsinə görə daha geniş və xarakterinə görə isə daha əhəmiyyətli idi. Çünki yeni seçilən «xaqan» özünün təqdimatında xalqa sadıq, qayğıkeş, qəhrəman və s. sifətlərə malik olduğunu sübut etməli idi. Bunun üçün təşkil olunmuş xüsusi sınaqlardan keçməli, çox böyük miqdarda bəxşişlər paylamalı idi. Bütün bunlar xalqın etimadını qazanmaq üçün bir vasitə idi. Bu şölənlərə başqa tayfa, qəbilə, dövlət başçıları da dəvət olunduğundan seçilən xaqan, xan özünü tədbirli, ağıllı bir başçı kimi təsdiq etməli idi.

Övladların dünyaya gəlişi ilə əlaqədar keçirilən şölənləri isə öz mahiyyəti etibarını ilə iki qismə ayırmaq olar:

1. Övlad dünyaya gəlməzdən öncə.

2. Övlad dünyaya gələndən sonra.

1. Övlad həsrəti ilə yaşayan ailələrin Tanrı şərəfinə keçirdiyi şölənlər. Bu şölənlərin əsas məqsədi Tanrıdan övlad diləmək idi. Bunun üçün onlar Tanrı şərəfinə böyük qurbanlar verir, sədəqələr paylayır, heç vaxt etmədikləri xeyirxahlığı göstərirdilər.

«Dirse xan ulu toy elədi, hacət dilədi. Atdan aygır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırdı. İç Oğuz, Dış Oğuz bəylərini üstünə yığnaq etdi. Ac görsə doyardı, yalın görsə donatdı. Borclunu borcundan qurtardı. Təpə kimi ət yığdı, göl kimi qımız sağdırdı. Əl götürdülər, hacət dilədilər. Bir ağzı dualının alqışı ilə Allah-Taala bir əyal verdi. Xatunu hamilə oldu» (K.D.K., 1962:18).

Bu analoji süjetə Ər Manasın dünyaya gəlmə prosesini izləyərkən də rast gəlmək mümkündür.

«Çakıp ziyafətə Altaydakı on iki qəbilə ilə birlikdə, Qırğızı, Qazağı, Noykutu, Noqoyu, Türk soydaşlarını, bunlardan başqa yenə Kalmıki və Turqut Moğollarını da inciməsinlər deyə dəvət etdi. Sərvətə düşkün Çakıp bu dəfə simiclik etmədi. Sevincindən topladığını, gizlətdiyini tamamilə xərclədi. İki altın xəzinəsinin ağzını açdı. Saysız atlarından doqquz qara qırsaq, doxsan qara qoyun, ağ baş dişi dəvə, quzu, inək kəsdi». («Manas»1995: 14)

Tanrıdan övlad diləmə münasibəti ilə aqları doyurmaq, çılpaqları donatmaq kimi müterəqqi məqsədli şölən keçirmə motivi təkcə eposlarda deyil, eləcə də nağıllardan üzün bəri bu günkü ədəbi əsərlərə qədər uzun bir yol keçərək, öz ilkin mahiyyətini qoruyub saxlamışdır.

Övladın dünyaya gəlməsi ilə əlaqədar keçirilən şölənlər məzmun etibarını ilə «Övlad diləmə» şölənindən bir qədər fərqlidir. Bu fərqləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. «Övlad diləmə» şöləni şadlıq məclisi sayılmaz, bura bədbin ruh hakimdir. Çünki övlad payı diləyən, dua edən hələ bilmir ki, Tanrı onun səsinə eşidərək ona övlad bəxş edəcək, ya yox. Lakin bu adətə tarixən inam olduğundan indinin özündə belə övladı olmayan Allahın şərəfinə böyük qurbanlar vəd edir, Müqəddəs yerlərə gedərək nəzir-niyazlar verirlər.

2. Övladın dünyaya gəlişi ilə əlaqədar keçirilən şölənlərə isə şadlıq ruhu hakimdir. Belə ki, dualarının Tanrı tərəfindən qəbul edildiyini görənlər insanlar uşağın dünyaya gəlişinin sevincini yaşayırlar. Bu şöləndə də çox böyük miqdarda bəxşişlər paylanırdı. Lakin bu bəxşişlər öz mahiyyətinə görə fərqlənirdilər.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

a) «Övlad diləmə» şölnündə ancaq aşağı təbəqənin adamlarına bəxşislər vermək nəzərdə tutulurdu. Orada bəxşis alanlar öz tayfalarının, qəbilələrinin adamları olurdu.

b) «Övladın dünyaya gəlişi» ilə əlaqədar keçirilən şönlər isə əhatə diapazonuna görə daha geniş xarakter daşıyırdı. Burada təkcə aşağı təbəqənin insanları deyil, həm daxili, həm də başqa dövlətlərin, tayfaların qəbilə başçıları, xaqanları, xanları, bəyləri və s. təmsil olunurdu. Bu şöln eyni zamanda siyasi durumu ilə də diqqəti cəlb edir. Çünki, aşağı təbəqə doğulan uşağın şərəfinə bəxşislər almaq üçün qatılırdısa, xaqan, xan, bəy və s. gətirdikləri bəxşislərlə həmin adama öz sayğı və hörmətlərinin məqamını bildirirdilər. Şöln sahibi də öz adət-ənənəsi müqabilində onları titul və şərəflərinə uyğun qonaqlamalı idi.

Şönlərdə Türk xalqının yüksək mədəniyyəti və zəngin məişəti daha qabarıq nəzərə çarpır. Belə ki, «Kitabi – Dədə Qorqud» eposunda otaqlar münasibətlərə görə rənglənərdi: - «Oğlu olanı ağ otağa, qızı olanı qızılı otağa, oğlu-qızı olmayanı qara otağa qondururdular» (K.D.K., 1962:17). Otaqlar eyni rəngdə olan xalı, ipəklə döşənərdi. Yemək mədəniyyəti son dərəcədə yüksəkdi. Otaqların rənginə uyğun heyvanlar kəsilirdi. Yeddi illik şərab içkisindən istifadə edilirdi.

«Manas» eposunda şölni keçirmək üçün üç il öncədən hazırlıq işlərinə başlanardı. Arıq heyvan kəsməzdilər. Kəsiləcək heyvanlar əvvəlcədən kəkəldilərək, ətləndirilərdi. Ağ və boz otaqlar hazırlanardı. Şöln üçün dağları otları örtülən, hövzəsi yayla, təpələri yayvan, suyu, odunu bol, tozsuz-dumansız, 7 illik otu olan, at yarışı keçirilə biləcək dərəcədə düz, bərkətli yer seçilərdi («Manas», 1995: 172-173).

Döyüşdə qazanan uğurlarla əlaqədar keçirilən şönlər isə dövlətçilik baxımından daha çox əhəmiyyətli idi. Çünki, bu şöln həm dost, həm də düşmən dövlətlərin marağında olduğundan buradakı bütün hərəkətlərdə dövlətçiliyin simvol və ənənələri qorunmalı idi.

Tarixdən də məlum olduğu kimi döyüşdə qələbə qazanan bir çox xalqlar məğlub etdiyi xalqı öz köləsinə çevirir, malını talan edir, qız-gəlinə zülm edirdi. Amma türk tarixində və dastanlarında belə alçaldıcı məqamlarla rastlaşmaq mümkün deyil. Çünki türk heç zaman basdığıni kəsməyib, yıxılanı əzməyib, qız-gəlinə zor göstərməyib, heç kəsin malını yağma etməyib. Türk döyüşçüsü ancaq öz haqqını, torpaqlarını qorumaq üçün əlinə silah alıb. Bunun ən bariz nümunəsinə uzun müddət düşmən tapdağında qalan torpaqlarını azad etməyin qururunu yaşayan Manasın öz əsgərlərinə etdiyi öyüddə rast gəlirik: «Göy bayraqlı igidlər! Göy tanrının övladları! Tekes xanın əsgərlərinə toxunmayın! Kalmık əsgərləri xalqımıza öz başına hücum etməmişlər. Bunların xalqını, malını, mülkünü talan etməyin! Əgər kim Kalmıkın, Tekesin xalqına pislik etsə, cəzası ölümdür!» («Manas», 1995: 70).

Bilgəc Bakayın nitqində də bu fakt öz təsdiqini tapır: «Yenmək, düşməni öldürmək demək deyil. Xalqını qurtarmaq erkəyin işidir. Tanrı bunu hər kəsin alınına yazmayıb» («Manas», 1995: 78).

Göründüyü kimi nə qədər humanist, insani bir öyüd!

Ümumiyyətlə əhv etmək, bağışlamaq ən müdrik ağıl, nəcibliyin əlamətidir. Lakin yenilən zaman tülkü cildinə girən düşmənin sonradan ac canavar hərəsliyi də unudulmamalıdır!

Nəticə

Beləliklə, qeyd etmək lazımdır ki, keçirilən bu şönlərin hər hansı bir motivə əsaslanmasına baxmayaraq, incə məqamların unudulmaması göz önündədir. Belə ki, şönlərin məram və məqsədi, həmçinin diapazonu da nəzərə alınmaqla öncədən etnoqrafik hazırlıqların: qonaqların ağırılanması üçün müvəqqəti yaşayış məkanlarının, yeyəcək və içəcəklərin təqdimində yüksək türk mədəniyyətinin sərgiləndiyinin şahidi oluruq. Bu şönlərdə bütün maraqlar əldə edilən dostluqların, müttəfiqlərin, ittifaqların və s. qorunması və yenilərinin yaranması məqsədilə dostlarla yanaşı düşmən birliklərinin nümayəndələrinə qarşı da incə davranışların mövcudluğu Türk dövlətçiliyinin siyasi və ideoloji görüşlərinin göstəricisi kimi diqqəti cəlb edir.

QAYNAQLAR

1. «Kitabi-Dədə Qorqud» (1962). Bakı, Maarif.
2. «Manas» dastanı (1995) Ankara, Türk Tarix Qurumu.
3. Радлов В.В. (1907) Образцы народной литературы тюркских племен. Санкт- Петербург
4. Pənah Xəlilov.(1994) Türk xalqları və Şərqi slavyanların ədəbiyyatı. Bakı, Maarif.
5. Геродот. История (1972) Т. IV, 5, Ленинград.
6. Nəzakət Hüseynova (2009) Qədim türk qəhrəmanlıq dastanlarının tipologiyası. Bakı, Apastrof

Nezakət Hüseynqızı

**POLITICO-IDEOLOGICAL VALUE OF FEAST CEREMONIES IN EPOSES
“KITABI-DEDE GORGUD” AND “MANAS”**

Summary

The tradition of carrying out feast ceremonies at the ancient Turks taking a worthy place in history of humankind is an indicator of their high level of culture. These ceremonies spent by different high-ranking officials, at the same time, had the big political and ideological value. Despite of many reasons were spent such ceremonies, the social justice rule nevertheless remained. Feast ceremonies of kagans, khans, beks firstly have been directed on political expectations, because here with the assistance of officials have been pawned of bases of new contracts, unions and associations.

In the article text is investigated the politico-ideological orientation of feast ceremonies in eposes Kitabi-Dede Gorgud and Manas.

Keywords: “Kitabi-Dede Gorgud”, “Manas”, feast ceremony, a policy, ideology.

Незакет Гусейнқызы

**ПОЛИТИКО-ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПИРШЕСТВЕННЫХ
ЦЕРЕМОНИЙ В ЭПОСАХ «КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД» И «МАНАС»**

Резюме

Традиция проведения пиршественных церемоний у древних тюрков, занимающих достойное место в истории человечества, является показателем их высокого уровня культуры. Эти церемонии, проводимые разными высокопоставленными лицами, в то же время, имели большое политическое и идеологическое значение. Несмотря на множество причин, по которым проводились такие церемонии, все же сохранялся принцип социальной справедливости. Пиршественные церемонии каганов, ханов, беков были направлены, прежде всего, на политических ожидания, потому что здесь при участии должностных лиц закладывались основы новых договоров, союзов и объединений.

В тексте статьи исследуется политико-идеологическая направленность пиршественных церемоний в эпосах «Китаби-Деде Горгуд» и «Манас».

Ключевые слова: «Китаби-Деде Горгуд», «Манас», пиршественная церемония, политика, идеология

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nizami Adışirinov
AMEA Folklor İnstitutu, doktorant
e-mail: adisirinov1983@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD” DASTANLARINDA DÖYÜŞ FORMULLARI

Özət

Azərbaycan xalqının təşəkkülü dövründə formalaşmış “Dədə Qorqud kitabı”nın əhatə etdiyi mövzular, irəli sürdüyü məsələlər, heç şübhəsiz, mənsub olduğumuz xalqın mədəni, ruhi marağının bilavasitə ifadəsidir. Bu baxımdan “Dədə Qorqud kitabı” hər zaman xalqımız üçün xüsusi əhəmiyyət kəsb edir, eyni zamanda da aktualdır. “Dədə Qorqud kitabı” təsvir etdiyi hadisələrin dili, tarixi, coğrafi sahəsi və milli etnik mənsubiyyətinə görə azərbaycançılıq mahiyyətinə malikdir. Əgər ayrı-ayrı türk xalqlarında abidənin tək-tək motivlərinə rast gəliriksə, onun bütün toplusu məhz Azərbaycan mühiti ilə bağlıdır.

Xalq dastanları milli özünüifadə və özünüdərkini tarixi-poetik ifadəsi olmaqla xalqa məxsus bir çox mədəni dəyərlərin özünəməxsus daşıyıcısıdır.

Dastanların daha da dərinədən öyrənilməsi (əslində daha da dərinədən dərkini) bizi mütənəsinə olaraq özümüzə, ilkin mənəvi dəyərlərimizə qaytarır.

Qəhrəmanlıq dastanlarının quruluşu ilk növbədə ənənə hadisəsidir. Ənənəvilik dastanların bütün poetik elementlərinə istisnasız olaraq aiddir. Əslində qəhrəmanlıq dastanlarının ənənəvilik məhz folklorun ənənəvilik mənəsinə başa düşülməlidir.

Dastan yaradıcılığında epik ənənənin tədqiqi mühüm rol oynayır. Bu, dastan yaradıcılığının sirri, ozan-aşıq sənətinin mahiyyəti, tarixi ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Danılmaz həqiqətdir ki, şifahi söz sənətinin ümumi uyğunluqları, tipoloji eynilik məqamları çoxdur. Bununla yanaşı, hər bir xalqın özünəməxsus, öz tarixinə uyğun dastan yaratma spesifikliyi mövcuddur. Hətta kökü eyni olan türk dillərinin belə hər birinin özünəməxsus dastan yaratma və yaşatma üsulları mövcuddur.

Formul nəzəriyyəsi daha çox şifahi ədəbiyyatın materiallarına söykənərək Milman Parri və onun tələbəsi Albert Lordun baxışlarına əsaslanır. Onların meydana gətirdiyi Parri-Lord nəzəriyyəsinin əsasında formul prinsipi və onun nəzəri-təcrübi təhlili dayanır. Bu nəzəriyyənin baniləri formul dedikdə müəyyən şəraitdə zəruri fikri, ani ideyanı ifadə etmək üçün müntəzəm işlənən söz qrupunu nəzərdə tuturdular. Yəni təkrarlılıq formulun başlıca funksional keyfiyyətidir.

Filoloji ədəbiyyatda “daşlaşmış ifadələr”, “epik klişələr”, “stereotip ifadələr”, “ortaq yerlər” və s. adlandırılan formula verilən izahlar, təriflər çoxdur.

“Dədə Qorqud kitabı”nın məhz qəhrəmanlıq salnaməsi olduğunu nəzərə alsaq, məlum məsələdir ki, döyüş səhnələri olduqca çox və rəngarəng olacaqdır. “Döyüş” formulları semantik prinsip əsasında formalaşan formullar qrupuna daxildir. “Dədə Qorqud” mətnlərinə nəzər saldıqda kifayət qədər rəngarəng döyüş formullarının şahidi oluruq.

Açar sözlər: dastan, formul, Dədə Qorqud, ənənə, döyüş, epos, Drezden, Vatikan.

Şifahi söz sənətinin təbiətinin öyrənilməsində adi təkrardan semantik işarəyə qədər müxtəlif cür mənalandırmaya, söz və qeyri-söz sənətlərinə tətbiq edilməsinə baxmayaraq, formul nəzəriyyəsi daha çox şifahi ədəbiyyatın materiallarına söykənərək Milman Parri və onun tələbəsi Albert Lordun baxışlarına əsaslanır. Onların meydana gətirdiyi Parri-Lord nəzəriyyəsinin əsasında formul prinsipi və onun nəzəri-təcrübi təhlili dayanır. Bu nəzəriyyənin baniləri formul dedikdə müəyyən şəraitdə zəruri fikri, ani ideyanı ifadə etmək üçün müntəzəm işlənən söz qrupunu nəzərdə tuturdular. Yəni təkrarlılıq formulun başlıca funksional keyfiyyətidir. Formul, düşüncə və musiqinin müşayiəti ilə söylənən misranın ortaq meyvəsidir. Nəzəri cəhətdən hər nə qədər azad olsa belə, nəticə etibarlı ilə musiqinin müşayiəti altında müəyyən ölçüyə tabe olan misra müəyyən sərhədlər çərçivəsində olur. Bu baxımdan formul ilə bağlı aparılan tədqiqatlar ilk öncə şeirin ölçüsü və musiqisi diqqətə alınaraq başlanmalıdır. Ən çox sabit olan formullar şeir ənənəsində ən çox yayılan fikirlərlə əlaqəli olan formullardır. Bunlar qəhrəmanların adları, müəyyən hadisə ilə bağlı onların fəaliyyətləri, zaman və məkanla bağlı formullardır. Dastanın nəsr hissələrində ən çox yayılan hərəkətlər, onları ifadə edən və misranın ilk və ya

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ikinci yarısını təşkil edən feillərin özləri demək olar ki, tam formullardır. Digər formullar isə müəyyən hərəkətin meydana gəlməsi əsnasında ortaya çıxan formullardır.

Filoloji ədəbiyyatda “daşlaşmış ifadələr”, “epik klişələr”, “stereotip ifadələr”, “ortaq yerlər” və s. adlandırılan formula verilən izahlar, təriflər çoxdur. Həm xaricdə, həm də keçmiş sovet filologiyasında bu barədə kifayət qədər elmi araşdırmalar aparılmışdır.

Formul nəzəriyyəsi ilə bağlı mövcud nəzəri ədəbiyyata söykənərək epik formulları üç prinsip üzrə təhlil edirlər (5; 6).

I. Sinqmatik prinsip.

II. Semantik prinsip.

III. Linqvistik prinsip.

Bəzən bir-birinə qarışdırılan bu prinsiplər ayrı-ayrı aspektlər əsasında formulun təsnifini nəzərdə tutur.

“Dədə Qorqud kitabı”nın məhz qəhrəmanlıq salnaməsi olduğunu nəzərə alsaq, məlum məsələdir ki, döyüş səhnələri olduqca çox və rəngarəng olacaqdır. “Döyüş” formulları Semantik prinsip əsasında formalaşan formullar qrupuna daxildir. “Dədə Qorqud” mətnlərinə nəzər saldıqda kifayət qədər rəngarəng döyüş formullarının şahidi oluruq. Məsələn: “İç oğuz daş oğuz asi olub Beyrək öldüğü boy”da: “Alaylar bağlandı, qoşunlar düzildi. Borular çalındı. Tavullar döğüldi” (3, 169).

“Aruz, Qazanın üzərinə at saldı. Qazanı qılıncladı, zərrə qədər kəsdirəmədi, ötə keçdi. Növbət Qazana dəgdi. Altmış tutam ala göndərin qoltuq qısdı. Aruza bir göndər urdu. Köksindən yalabdaq öte keçdi. At üzərindən yerə saldı. Qarındaşı Qaragünəyə işarət etdi. “Başın kəs”- dedi. Qaragünə atdan endi. Aruzun başın kəsdi” (3, 169) (Vatikan nüsxəsində də eynidir).

“Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardıği boy”:

“Yürüyübən kafirə at saldılar, qılıc urdular. Dərələrdə, təpələrdə kafirə qırğın girdi. Qalayı aldılar. Kəlisəsin yıqıb məscid yaptılar” (3, 163).

“On altı yigit sıçrayıb birər gürz vurub qapıyı avatdılar, içəri girdilər. Bulduqları kafiri qırdılar. Dil aqartmadılar. Malını yağmaladılar. Çəri üzərinə gəldilər, qondular” (3, 160).

“Bu məhəldə Oğuz ərleri alay-alay gəldi. Köpük-köpük davıllar, nəqarələr çalındı” (3, 161).

“Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”:

“...Qazılıq atlar binişdilər. Qara donlu kafirə at saldılar, qılıc yürütdilər. Kafiri basdılar- qırdılar, qalaya dökdülər” (3, 153).

“Bəkil oğlu İmran boyu”:

“...Gürzlə döğüşdilər, qara polat üz qılıc ilə dartışdılar, sərpə-sərpə meydana qılıclaşdılar, çiginləri toğrandı, qılıcları avandı, bir-birini almadı. Qarğu dalı sügülər ilə qırışdılar, meydana buğa kibi süsəşdilər, köksləri dəlindi, sügülləri sındı, bir-birin almadılar. Oğlan kafiri götürdi, yerə urdu. Burnundan qanı düdük kimi şorladı. Sıçrayıb şahin kimi kafirin boğazın ələ aldı” (3, 143).

“Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyu”:

“Həman dəm at saldı. Yel kibi yetdi, yeləm kibi yapışdı. Kafirin çigninə bir qılıc urdu. Geyimini keçimini doğradı. Altı parmaq dərinliyinə zəxm irişdirdi. Qara qanı şorladı. Qara sığırı soqmanı dolu qan oldu. Ala başı bunaldı, bunlu oldu. Həman döndü, qalaya qaçdı. Yegnək ardından yetdi. Hasar qapusuna girmişkən qara polat üz qılıca ənsəsinə eylə, çaldı kim, başı top kibi yerə düşdü. Anda Yegnək atın döndərdi, ləşkərə gəldi” (3, 123). (Vatikan nüsxəsi: “Dəxi qara dinli kafirə at saldı. Yel kibi yetdi, yeləm kibi yapışdı. Ol kafirin çigninə bir qılıc urdu, geyimini keçimini doğradı. Altı barmaq dərinini zəxm irişdirdi. Qara qanı şorladı, qoynu doldu. Qara başı bunaldı, bunlu oldu. Həməən at başını çevirib hisara qaçdı. Yegnək kafirin ardından yetdi. Kafirin boynun rastlayub şöylə çaldı kimbaşı top kibi öninə düşdü. Andan Yegnək atın döndərüb ləşkərə gəldi. Kafirlər bu halı gördü, ola kim qavqa başlayırdı deyüb dutsaq Qazılıqı qoyu verdilər, çıxub ləşkərə gəldi” (1, 205).

“Qazılıq qoca qalaya yetdigünləyin cəngə başladı. Pəs ol təkür qaladan daşra çıqdı. Meydana girdi, ər dilədi. Qazılıq qoca onu gördüginləyin yel kibi yetdi, yeləm kibi yapışdı. Kafirin ənsəsinə bir qılıc urdu. Zərrə qədər kəsdirəmədi. Növbət kafirə dəgdi. Ol altmış batman gürzlə Qazılıq qocaya dəpərə tutub çaldı. Yalan dünya başına dar oldu. Düdük kimi qan şorladı. Qazılıq qocayı qarmalayıb-tutub qalaya qoydular. Yigitləri durmayıb qaçdılar” (3, 119) (Vatikan nüsxəsi: “Pəs Qazılıq qoca qalaya yetdikdə cəngə başladı. Pəs haman təkür qaladan daşra çıqdı, meydana gəlüp ər dilədi. Qazılıq qoca onu gördi, həməən yerindən uru durdu, qara qoç atına suvar oldu, qara dinli kafirə yetdi. Kafirin

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ənsəsinə bir qılıc urdu, zərrə miqdarı kəsmədi. Növbət kafirə gəlicək gürzi çəküb əlinə aldı, Qazılıq qocaya dəpərə dutub çaldı. Yalan dünya başına dar gəldi. Ağzından burnundan qan boşandı. Qazılıq qocayı tutsaq aldı, getdi. Yigitləri anı görüb sınıb qaçdılar” (1, 199-200)).

“Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”:

“Selcan xatun at saldı, qırımın basdı. Qaçanın qovmadı. Eylə sandı kim, yağsı basıldı” (3, 114).

“Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boy”:

“Bir qiyamət savaş oldu, meydan dolu baş oldu. Qiyamətin bir günü oldu. Bəg nökdəndən, nökdər bəgdən ayrıldı” (3, 93) (Vatikan nüsxəsi: “Bir qiyamət savaş oldu, meydan dolu baş oldu. Carhaçılar döğişdi. Bəg nökdəndən, nökdər bəgdən ayrıldı” (1, 163)).

“...Qonur atından yerə endi, aqub gedən arı sudan abdəst aldı. Ağ alını yerə qodu, namaz qıldı, ağladı. Qadir Tanrıdan hacət dilədi. Yüzün yerə sürdü. Məhəmmədə salavat gətirdi. Dəvə kibi kükrədi, arslan kibi anradı. Nərə urubhayırdı. Baba yalnız kafirə at dəpdi, qılıc urdu. Dönə-dönə bir zaman yaxşı savaş eylədi, kafiri alam dedi alamadı. Bir saatda kafirə üç kərrə at dəpdi. Nagah gözi qapağına qılıc toqundu. Qara qanı şorladı, gözünə endi. Özin sarp yerlərə saldı. Görəlim imdi Yaradan neylər?” (3, 91) (Vatikan nüsxəsi: “Qazan Qonur atından endi. İki rəkat namaz qıldı. Din sərvərinə salavat verdi. Yalnız kafirə at saldı, savaşdı, kafiri alımadı. Bir saat içində kafirə üç kəz at saldı. Qəza yetişüb cəng içində gözünün qapağına qılıc doqundu. Qara qanı şorlayıb aqdı. Sarp yerlərə Qazan özünü saldı. Görəsən, Yaradan neylər imdi?” (1, 173)).

“Qazan bəg gördi kim kafir qatı yaqlandı. Atından endi, arı sudan abdəst aldı. Ağ alının yerə qodu, iki rəkat namaz qıldı. Adı görklü Məhəmmədi yad gətirdü. Qara dinli kafirə göz qarartdı. Hayırdı, at saldı. Qarşu vardı, qılıc urdu. Gumbur-gumbur tavıllar çalındı. Burması altın tac borular çalındı. Ol gün cılasun bəg ərənlər dönə-dönə savaşdı. Ol gün qara polat üz qılıclar çalındı, ol gün qarğı dilli qaim oxlar atıldı. Ala uclu sür cıdalar süsəldi. Ol gün namərdlər, müxənnətlər sapa yer gözəttdi” (3, 83) (Vatikan nüsxəsi: “Qazan bəg atından yerə endi, arı abdəst aldı, iki rəkat namaz qıldı. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətirdü. Dəxi qara dinli kafirə at saldılar, qılıc urdular düpə düplər. Gümür-gümür davıllar çalındı. Ol gün burması altın tac borular çalındı, cılasınlar savaşdılar. Ol gün bu cəngə baqa-baqa Uruzun cəngə şövqü gəldi” (1, 161)).

“Qaraqucun oynatdı. Uruz kafirin sağına at dəpdi. Sağlı-sollu kafiri xub dağıtdı. Sanasan kim, dar yolda dolu düşdü. Ya qara qazın içinə şahin girdi. Kafirin ucunu basdı, dağıtdı” (3, 84) (Vatikan nüsxəsi: “Atını oynatdı. Bəg Uruz sağı yanına at dəpdi. Sağı sola, solu sağa qatıb kafiri dağıtdı. Sanasan kim toz yerlərə dolu düşdi, qara qazın içinə şahin girdi” (1, 161)).

“Qalın Oğuz bəgləri arı sudan abdəst aldılar. Ağ alınların yerə qoydılar. İki rəkat namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədi yad gətirdilər. Gumbur-gumbur nəqarələr döğüldü. Bir qiyamət savaş oldu, meydan dolu baş oldu” (3, 50,77,91,93).

“Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”:

“Qalın Oğuz bəgləri atlandılar. Bayburd hasarına çapar yetdilər. Kafirlər dəxi bunları qarşılardı. Qalın Oğuz bəgləri arı sudan abdəst aldılar, ağ alınların yerə qodular, iki rəkat namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədi yad gətirdilər. Gumbur-gumbur nəqaralar döğüldü. Bir qiyamət savaş oldu, meydan tolu baş oldu. Şöklü Məliki böğürdübən Qazan bəg atdan yerə saldı. Qara Təkürü Dəli Dondar qılıcladı, yerə saldı. Qara Arslan Məliyi Qara Budaq yerə saldı. Dərələrdə kafirə qırğın girdi. Yedi kafir bəgi qılıcdan keçdi...” (3, 77) (Vatikan nüsxəsi: “Qalın Oğuz bəgləri atlandı. Bayburt hisarı qandasən deyüb yortdular. Kafirlərin casusları vardılar xəbər etdilər, təkür dəxi əsgərini cəm edib qarşı çıqdılar. Oğuz ərənləri arı sudan abdəst alub, iki rəkat namaz qılıb, atlarına süvar olub, Məhəmmədə salavat gətirüb, qından qılıc sıyırıb, təkür gətirüb kafirə at saldılar. Nəqaralar çalındı, borular ötdi, cigərində olanlar bəlirttdi, müxənnəslər kənar sıyirttdi. Bəg nökdəndən, nökdər bəgdən ayrıldı. Qiyamətin bir günü oldu. Meydan baş ilə döldü. Yedi kafir bəgi qılıcdan keçdi. Qazan bəg Şöklü Məliki yıqdı, başın kəsdi. Qara Təkür Məliyi Tondan yıqıb başın kəsdi. Qara Arslan Məlikini Qara Budaq yıqıb başın kəsdi. Kafirin sancağın tuğun Beyrək ilə Yegnək qılıcladı yerə saldı. Bəglər cəm olub xan Qazan önlərincə hasara yürüş etdilər. Beyrək qırq igidinin üzərinə gəldi (Drezden nüsxəsində qırq yox “otuz doquz igidinin üzərinə gəldi” – N.A) onları sağ buldu. Tanrıya şükür eylədi” (1, 152)). Drezden nüsxəsindən fərqli olaraq Vatikan nüsxəsinin “Bamsı Beyrək boyu”nda sonda Beyrək söz verdiyi kimi sözünün üstündə duraraq Məlikin qızı ilə evlənir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Bu məhəldə ərənlərin meydanı arslanı, pəhlivanların qaqlanı Boz oğlan yetdi. Bir-iki dimədi, qılıc urdu. Baş qaldıran kafirləri öldürdü, qəza eylədi” (3, 54) (Vatikan nüsxəsi: “Bu məhəldə ərənlərin arslanı yetdi. Ol kafirlərə qılıc urdu, baş qaldıran kafirləri qırdı, qəza qıldı. Bazırqanların malını qurtardı, geri döndü” (1, 119)).

“Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”:

“Sayılmaqla Oğuz bəgləri dükənsə olmaz. Həp yetdilər. Arı sudan abdəst aldılar. Ağ alınları yerə qodular. İki rükət namaz qıldılar. Adı görkəli Məhəmmədə salavat gətürdilər. Bitəkəllüf kafirə at saldılar, qılıc çaldılar. Gumbur-gumbur naqaralar döğildi. Burması altın tuc borular çalındı. Ol gün cigərində olan ər yigitlər bəlürdi. Ol gün müxənnətlər sapa yer gözətdi. Ol gün bir qiyamət savaşı oldu, meydan dolu baş oldu. Başlar kəsildi top kibi. Şahbaz-şahbaz atlar yügürdi – nalı düşdi. Ala-bula göndərlər süsildi. Qara polat üz qılıclar çalındı, yalmanı düşdü. Üç yeləkli qayın oqlar atıldı, dəmrəni düşdü. Qiyamətin bir günü ol gün oldu. Bəg nökerindən, nöker bəgindən ayrıldı” (3, 50) (Vatikan nüsxəsi: “Sayılmaqla Oğuz bəgləri dükənsə olmaz həp gələb yetdilər. Arı sudan Abdəst alub namaz qıldılar. Görkəli Məhəmmədə salavat gətürdilər, təkbir gətürüb kafirə at saldılar, qılıc urdular. Küpür-küpür davullar çalındı, borular ötdi. Qiyamətin bir günü qopdu əcəb. Şahbaz atlar yügürdü nalı düşdi, qılıclar çalındı yalmanı düşdi. Oqlar atıldı, dəmrəni düşdi. Sancaqlar gətürüldü, carhaçılar döğışdi. Bəg nökerindən, nöker bəgindən ayrı düşdi” (1, 114)).

“Daş Oğuz bəgləri ilə Dəli Dondar sağdan dəpdi. Cilasun yigitləri ilə Qaragünə oğlu Dəli Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəgləri ilə Qazan dopa dəpdi, Şökli Məlikə həvalə oldu. Şökli Məlikə böğürdübəni atdan yerə saldı, gəfillücə qara başın alub kəsdi, alca qanın yer yüzünə dökdü. Sağ tərəfdə Qara Tükən Məliyə Qıyan Səlcük oğlu Dəli Dondar qarşı gəldi. Sağ yanın qılıcladı, yerə saldı. Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qaragünə oğlu Dəli Budaq qarşı gəldi. Altı pərli gürz ilə dəpəsinə qatı tuta urdu. Dünya-ələm gözünə qarannu oldu. At boynun qucaqladı, yerə düşdü. Qazan bəgin qardaşı kafirin tuğıyla sancağın qılıcladı, yerə saldı. Dərələrdə-dəpələrdə kafirə qırğın girdi. Qaçanını Qazan bəg qomadı, aman deyənini öldürmədi. Qalın Oğuz bəgləri toyum oldu” (3, 50) (Vatikan nüsxəsi: “Ol gün Taş Oğuz bəgləri ilə Dəli Tondaz sağdan dəpdi. Cilasun bəg yigitlər ilə Qaragünə oğlu Budaq soldan dəpdi. İç Oğuz bəgləri ilə Qazan dəpdi, Şökli Məlikə həvalə oldu. Böğürdübəni atdan yerə saldı. Qafillücə qara başını kəsdi, alca qanını yer üzünə saçdı. Sağ tərəfdə Qara Təkür Məlikə Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Tondaz qarşı gəldi, sağ yanını qılıcladı, yerə saldı. Sol tərəfdə Qaragünə oğlu Budaq gəldi. Buğacıq Məlikə altı pərli gürz ilə dəpəsinə çaldı, canın cəhənnəmə saldı. Kafirin tuğıyla sancağını Qazan qardaşı Qaragünə qılıcladı, yerə saldı. On iki min kafir qılıcdan keçdi. Beş yüz oğuz yigidi şahid oldu. Qalın Oğuz bəgləri toyum oldu” (1, 114-115)).

“Qazan bəg ordısını, oğlanını-uşağını, xəzinəsini aldı, geri döndü, altın taxtında yenə evini dikdi” (3, 50) (Vatikan nüsxəsi: “Qazan bəg oğlunu, anasını, xatununu qurtarıb həsrətlər biri-birini görüşdi. Taxta Qazan bəg keçdi, oturdu” (1, 115)).

Dastanda bir neçə boyda döyüşdən qabaq Oğuz igidlərinin qəhrəmanlıq “anket”ləri sadalanır. Məsələn: “Qazan bəyin evinin yağmalandığı boy”da oxuyuruq: “Bu məhəldə Qalın Oğuz bəgləri yetdi, xanım, görəlmiş kimlər yetdi:

Qara Dərə ağzında Qadir verən, qara buğa dərisindən beşiyinin yapığı olan, acığı tutanda qara daşı kül eyləyən, bığın ənsəsində yedi yerdən düğən, ərənlər əvrəni Qazan bəgin qardaşı Qaragünə çapar yetdi. “Çal qılıcın, qardaş Qazan, yetdim!” - dedi.

Dəmir qapı Dərbənddəki dəmir qapıyı dəpüb alan, altmış tutam ala göndərinin ucında ər böğürdən Qıyan Səlcük oğlu Dəli Dondar çapar yetdi: “Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim!” - dedi və s.

Hər bir oğuz igidinin qəhrəmanlıq “anketi” epik qəliblər şəklində təsvir edildikdən sonra “çapar yetdi / çal qılıcın / ağam / bəyim / Qazan yetdim!” - qəliblərini təkrarlamaqda davam edirlər. Professor Tofiq Hacıyev dastanda olan qəhrəmanların “qəhrəmanlıq anketlərini” araşdırarkən belə bir məntiqli nəticəyə gəlir ki, əldə olan “Dədə Qorqud” mətnləri indiki sayından bir neçə dəfə çox olmuşdur (3,10). Həmçinin M.Ergin (1, 34-44), V.Jirmunski (4, 105-110) də bu fikirdə olmuşlar.

“...Eylə olsa sultanım, Qaraca Çoban sapan çatlatdı. Dünya-ələm kafirin gözünə qarannu oldu” (3, 47) (Vatikan nüsxəsi: “Eylə olsa, Qarıcıq çoban kafirin ordusunu gördükdə ixtiyarı qalmayıb sapanını çatlatdı. Kafərin eşitdikdə ələm başına dar oldu” (1, 110)).

“Dirsə xan oğlu Buğac boyu”:

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Oğlan qırq yigidin boyına aldı, at dəpdi, cəng və savaşı oynatdı. Kiminin boyun urdu, kimini tutsaq eylədi. Babasını qurtardı. Qayıtdı, geri döndi” (3, 36) (Vatikan nüsxəsi: “Oğlan dəxi qırq yigidinə qol saldı. Qırq yigidi bədəvi atların oynatdı. Buğac xanın üstinə yığnaq oldu. Qırq yigit ilə at dəpdi, savaşı etdi. Kiminin boynun urdu, kimini tutsaq eylədi. Babasını qurtardı. Baba ilə oğul bir-birin qucuşub ağlaşdılar, əhvalların bir-biriylə söyləşdilər, ondan obalarına qayıtdılar. Xan qızı qarşı gəlib Dirsə xan ilə oğlanı bir arada gördi, Haq Təalaya şükür qıldı, qurbanlar eylədi, acları toyurdu, sədəqələr verdi. Oğlunu bağına basıb gözlərin öpdü. Dirsə xan burada oğlancığın sağ idigün genə bildi” (1, 94)).

QAYNAQLAR

1. Ergin M. (1994). Dede Korkut kitabı. Ankara
2. Hacıyev T. (2014). “Dədə Qorqud kitabı”: Tariximizin ilk yazılı dərslisi”, Bakı, Elm və təhsil
3. Kitabı-Dədə Qorqud”. (2004). Bakı, Öndər
4. Жирмунски В.М. (1974). Тюркский героический эпос. Л., Наука
5. Рошияну Н. (1974). Традиционные формулы сказки. М., Наука
6. Vəliyev K. (1984). Dastan poetikası, Bakı, Yazıçı

Nizami Adishirinov

THE BATTLE FORMULAS IN THE EPOSES “DEDE GORGUD”

Summary

If we consider that the epos “The Book of Dede Gorgud” is the heroic chronicle then it is clear that the battle scenes will be very a lot and colorful. The formulas “battle” are included into the group of formulas formed on the base of the semantically principle. Looking through the texts of the epos “The Book of Dede Gorgud” one can see quite enough colorful battle formulas.

Key words: epos, formula, Dede Gorgud, tradition, battle, Dresden, Vatican

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nizami Muradoğlu
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: nizamimurad@gmail.com

ÇAĞDAŞ AZƏRBAYCAN POEZİYASI VƏ “KİTABI-DƏDƏ QORQUD”

Özət

Çağdaş Azərbaycan poeziyasını folklorla bağlayan ən önəmli istiqamətlərdən biri də poeziyaya “Kitabi-Dədə Qorqud” obraz və motivlərinin gətirilməsidir. Eposunun obraz və motivlərindən istifadə edərək şeirin təsir gücünü artırmaq bir ənənə halını almışdır. Xüsusən Azərbaycan Respublikasının müstəqillik qazanması ilə bu sahədə canlanma yaranmışdır. Hazırda ölkə şairlərinin şeirlərində tez-tez “Kitabi-Dədə Qorqud”un obraz və motivlərinə müraciət olunur, kitabın poetik dilindən və formullarından geniş şəkildə istifadə edilir.

Məqalədə müasir şairlərin əsərlərindən gətirilən nümunələr əsasında “Kitabi-Dədə Qorqud” ənənələrinin poeziyamızdakı yerini müəyyənləşdirməyə çalışmışıq.

Açar sözlər: Azərbaycan, Dədə Qorqud, epos, poeziya, obraz, motiv, folklor, şeir.

Müstəqillik dövrü Azərbaycan poeziyasını folklorla bağlayan ən önəmli istiqamətlərdən biri də poeziyaya “Kitabi-Dədə Qorqud” obraz və motivlərinin gətirilməsidir. Bu dövrdə şairlərin poetik yaradıcılıqlarında Dədə Qorqud dastanlarından faydalandıqları göz önündədir. Dədə Qorqud obraz və motivlərindən istifadə etməklə əksər şairlər poetik düşüncə tərzini ilə xalq ədəbiyyatına yaxın olduqlarını nümayiş etdirməyə çalışırlar. Belə ustad şairlərdən Şəhriyarın, Məmməd Arazın, Bəxtiyar Vahabzadənin, Söhrab Tahirin, Sabir Rüstəmxanlının, Ramiz Rövşənin, Zəlimxan Yaqubun, Vaqif Bayatın, Fikrət Qocanın, Musa Yaqubun və onlarla gənc şairlərin şeirləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Xalq şairi Məmməd Arazın yaradıcılığında bu sahəyə xüsusi diqqət verilmişdir. Şair əksər şeirlərində “Kitabi-Dədə Qorqud” personajlarından ara-sıra istifadə edirdisə, “Dədə Qorqud səsləməsi” şeirini birbaşa Dədə Qorquda müraciətlə yazıbdır:

Özün köçdün, hayın qaldı dünyada.
Səsləmələr payın qaldı dünyada.
Dədəm Qorqud, harayını eşitdim (14, 247).

Şair Dədə Qorqudun səsləmələrini, nəsihətlərini eşitdik desə də, müasir dünyamızda hərc-mərcliyin baş alıb getməsindən narahat olduğunu da bədii boyalar ilə həm oxucuya, həm də eyni zamanda Dədə Qorquda çatdırmaq istəyir. Təəssüflənir, çünki Dədə Qorqudun babalarımıza və bizə əmanət qoyduqlarına sahib çıxma bilmirik, bəzən bizə tapşırılmış əmanətləri əlimizdən veririk. Torpaqlarımız əldən gedir, ağaclarımızı kəsirlər. Bu vətəni bizə əmanət edənə qədər bu torpaqların üzərində Dirsə xanın, Buğacın, Uruzun qanı axmışdı. O müqəddəs qanlar unuduldu mu?

Hələ analarımız ağlayır, hələ torpaqlarımız düşmən tapdağı altındadır. Şairin təbirincə desək, “analar ağlayırsa, torpaq ağlayır hələ, torpağı ağlayanın haqqı ağlayır hələ” (14, 248). Məmməd Arazı incidən daha çox Dədə Qorqudun əmanətlərinə bizim özümüzün ögey münasibətimizdir.

Şeirdə “Kitabi-Dədə Qorqud”dan gələn ağac motivi də güclü təsirə malikdir. Dədə Qorqudun dua etdiyi, “Qaba ağacın qurumasın” dediyi, alqışladığı qaba ağacların insafsızcasına “soyqırımı” şairi pərişan edir. “Əlləri qurusun ağac kəsənlərin. Ağacları qurumasın yurdumuzun. Yaş kəsməyin, baş kəsməyin, yaşı kəsmək-başı kəsmək deməkdi(14,248)” - deyir.

Pul-para müqabilində palıdların, nadir Nərbənd ağacının, zeytun ağaclarının doğranmasına şair yas saxlayır, ağı deyir, bir növ Dədə Qorqudun təbirincə dastandan iqtibas edərək ağacın müqəddəsliyini nəzərə çatdırmaq istəyir:

Sellərin üstündə körpüdür ağac,
Nəvaziş istəyən körpüdür ağac.
“Ulu peyğəmbərdən töhfədir ağac.
Məkkə ilə Mədinənin qapısı ağac (14, 258).

Ağac motivi dastanın “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər” boyunda belə verilmişdir: “Kəfərlər Uruzunu alub qənərə dibinə gətürdilər. Uruz aydır:”Mərə kafər, aman! Tənrinin birliyinə yoqdur güman! Qoun məni bu ağacla söyləşəyim”, - dedi. Çağırır ağaca soylamış, görəlmiş, xanım, nə soylamış:

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Ağac! Ağac!” dersəm sana ərinmə, ağac!
Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac! (10, 48)

Göründüyü kimi Məmməd Araz öz şeirində dastanın ağac motivinin bəzi hissələrini iqtibas etməklə şeirin təsir gücünü artırmaq, ağaca məhəbbət hissənin qədim zamanlardan bu günə qədər akuallığını itirmədiyini anlatmağa çalışmışdır. Ağac müqəddəsdir, ağac insanın əbədi yol yoldaşdır. Təəssüf ki, insan bəzən bu sadə həqiqəti unudur, ağaca balta vurmaqla öz soy-kökünü baltalamış olur.

Şairin əsərin sonunda gəldiyi qənaət də insanın özünün özünə düşmən münasibətdə olduğunu açıb göstərməkdir. Təbiətə vurduğu ziyan ilə insan özünə ziyan vurmuş olur. Bu sadə həqiqəti anlamaq, başa düşmək üçün tarixin səhifələrini vərəqləmək lazım gəlir. “Dar ağacı quranlar ilə ağacın dibini soyanların” aqibəti həmişə acınacaqlı sonluqla bitibdir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının da təlqin etdiyi ibrətamiz nəsihətlərdən biri də budur.

Xalq şairi Bəxtiyar Vahabzadənin “Ağac” şeirinin “Dədə Qorqud” dastanlarındakı ağac motivi ilə bağlı yazıldığı şeirin məzmunundan, şeirdəki fikrin ifadə vasitələrindən, bədii dilindən aydın görünməkdədir:

Dağları, daşları yaşılşdırıb,
Gözəllik hissini oyadan ağac.
İnsana şirincə yuxu bəxş edən,
Quşlara həm yuva, həm hayan ağac (22, 8).

Məmməd Tahirin “Ağaclar quruyur” şeirində quşlara həm yuva, həm hayan olan ağacların sərhəd kəndlərində acı taleyindən söhbət açılır. Erməni qəsbkarlarının işğalı nəticəsində ayaqlar altında qalan, odlu güllə yağışlarına tuş olan ağaclar quruyur. Bu yaşıl ağacların bir gecədə məhv olması beynəlxalq təşkilatların rəhbərlərinin vicdanını silkələmir. Kimsə bu vəhşiliyə, bu düşmənçiliyə son demir, nöqtə qoymur:

Ağaclar quruyur ayaqüstəcə,
Güllə havasına qolları qalxmır.
Səssizcə ölürlər onlar hər gecə,
Kimsə baş qaldırıb onlara baxmır (19, 244).

“Dədə Qorqud” dastanlarında ağaca sevgi ilə yanaşı həm də, böyük inam bəslənildiyinin şahidi oluruq. Bu inam sonrakı dövrlərdə şairlərin yaradıcılığında öz poetik inikasını tapmışdır. Kazım Körpülünün “Dağdağan ağacı” şeirində ağaca inam epizodu xalq inanclarında formalaşan nəzərdən qorunmaq məqsədilə dağdağan çubuğundan düzəldilən gözqaytaranla əlaqədardır. Dağdağan ağacı əsasən dağlıq ərazilərdə bitib suya davamlı bərk ağacdır. Onun balaca meyvələrini toplayıb təbabətdə dərman kimi istifadə edirlər. Dağdanın meyvəsi ishalın qarşısını alır, qarın ağrılarına kömək edir, el arasında deyilən beli boş uşaqların müalicəsinə köməklik göstərir. Balaca, nazik budaqlarından kəsib muncuqlar düzəldirlər. Bu muncuqların üzərində göz işarəsi həkk edib uşaqların qoluna, inəklərin buynuzuna və ya boynuna, qoçların buynuzlarına bağlayırlar. Xalq arasında olan inama görə həmin muncuq gözdəymənin qarşısını alır, göz şüalarını sındırır, xəteri sovuşdurur:

Dağdağan ağacından
Gözqaytaran düzəldib
Asardılar nədənsə,
İnəyin yaxasından,
Təkənin boğazından.
Uşaqların qolundan.
Buğanın buynuzundan (9, 121).

Hər əkilən ağac onu əkənin adını, əməyini illər keçsə də, xatırladır, yada salır. Təbiətin bəxş etdiyi ağaclar insanın dostu, etibarlı ərzaq ehtiyatı, sağlamlığın qarantıdır. Ağac əkmək babalardan bizə əmanət qalan ənənəvi adətlərdəndir. Atalar demişkən, “Ağac əkənin ömrü uzun olar”(3,26). Nizami Mürədoğlunun “Xanım nənənin ceviz ağacı” şeirində Xanım nənənin əkdüyü ağacdən bəhs edilir. Nə zamansa, Xanım nənənin əkdüyü ceviz ağacı ondan sonra yüz illərdir göylərə baş çəkir. Xanım nənəni görənlər olmasa da, amma onun adıyla məşhur olan bu ağac eyni zamanda Xanım nənənin mənəvi ömrünə ömür qatır. Şair Xanım nənənin ucalığını bədii boyalarla cəvz ağacını onun əl ağacına bənzədərək təsvir edir:

Yüz ildir daş atır hər yoldan ötən,
Bu barlı ağacın barı tükənməz.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ruhu bizimlədir Xanım nənənin,
Sanki bir mələkdən qarı, tükənməz (15, 95).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının bizə tələq etdiyi ağac sevgisini atalarımızın belə bir ibrətamiz ifadəsi ilə yekunlaşdırmaq: “Ağacı çox olan kəndin məzarı az olar” (3, 27).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un əsas qəhrəmanlarından biri Qaraca çobandır. Qaraca çoban sadə xalq nümayəndəsi olsa da, öz igidliyi, sədaqəti, yurda, torpağa bağlılığı ilə diqqəti cəlb edir. Dastandan mənəvi qida alıb bəhrələnən yazarların əsərlərində Qaraca çoban personajı xüsusi yer tutur.

Mayis Səlimin “Azərbaycan” jurnalında çap olunan “Qaraca çoban” şeiri adından da görüldüyü kimi, “Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından Qaraca çobana həsr ediləndir. Şair dastanın “Salur Qazanın evi yağmalandıqı boyı bəyan edər” boyundakı Qaraca çobanın kafərlərə qarşı təkbaşına apardığı mübarizəni xatırlayır və həmin əhvalatı bu günümüzdə transfer etməklə ibrət dərsi verməyə çalışır:

Adi çoban idi Qaraca çoban,
Düşmənin önündə baş endirmədi.
İki qardaşını versə də qurban,
Yağıya sürüdə qoyun vermədi (13, 152).

Şair təəssüflə demək istəyir ki, özünü Dədə Qorqudun nəvələri hesab edənlər Qaraca çoban qədər də ola bilmədilər. Qaraca çoban iki qardaşını kafərlərlə döyüşdə itirsə də, Salur Qazanın ona tapşırıldığı əmanəti – qoyun sürüsünü qoruyub saxlaya bildi. Lakin babalardan bizə əmanət qalan Vətən torpağını biz qoruya bilmirik:

Vay sənənin halına, ay yazıq Vətən,
Bölüb parça-parça satmışıq səni.
Sənə diş qıcayır hər yoldan ötən,
Ayaqlar altına atmışıq səni (13, 152).

Beynəlxalq aləmdə aparılan siyasi-ideoloji işlərdə də biz Vətənimizin haqqını müdafiə edə bilmirik. Harayımız kimsənin qulağına çatmır, bəyimiz, xanımız – yəni siyasətçilərimiz beynəlxalq arenada sözünü deyə bilmirsə, bir dövlət olaraq Vətənimizin haqqı tapdalanırsa, o zaman bizim Vətənə Qaraca çoban kimi döyüşməyi bacaran ər oğullar lazımdır:

Çatmır qulaqlara ahın, fəryadın,
Özgələr əlində qalıb el-oban.
Bəyindən, xanından yarıyanmadın,
Sənə çoban gərək, Qaraca çoban (13, 152).

Qarabağ müharibəsinin gətirdiyi bəlalər, nankor qonşularımızın işğalçılıq siyasəti “Dədə Qorqud” dastanlarından süzülüb gələn vətənpərvərlik, mübarizlik, el qeyrəti çəkmək kimi dəyərlərin nə qədər böyük əhəmiyyət daşdığını bir daha isbatladı. İndi bu ülvə hissələr yenidən hər bir azərbaycanlının qanında oyanıb dilə gəlir. Məhz elə bu yönümdən də Məmməd Aslanın “Çoban sənə xəbərin var”, “Qəflət” şeirləri Qaraca çoban motivindən mayalanıb. Qarabağ torpaqlarının müvəqqəti də olsa itirilməsi, şairin dərini artırır, şair bununla barışa bilmir. Şair təəssüf hissi ilə sürünün yağmalanmasını, dağların talanmasını, Şuşanın, Laçının işğal olunmasını, Qarqarın, Xaçının itirilməsini qeyd etməklə yanaşı, bu kədərini obrazlı şəkildə bu torpağın üzərində gəzən buludların da qəminə çevrildiyini ifadə etmişdir:

...Şuşa harda, Laçın harda?!
Bulud darar saçın harda?!
Qarqar harda, Xaçın harda?!
Çoban sənə xəbərin yox (2, 265).

Torpaq müqəddəsliyi Dədə Qorqud ruhundan qopan ülvə bir hissə kimi genetik yaddaşımızın yoldaşına çevriləndir. Dastanın “Salur Qazanın evi yağmalandıqı boyı bəyan edər” boyunda Qazan bəyin yurd ilə xəbərləşdiyi şeir parçasında torpaq, yurd sevgisi öz parlaq ifadəsini tapmışdır:

Qom qomlamım qoma yurdım!
Qulanla sığın-keyikə qonşu yurdım!
Səni yağı nerədən darımış, gözəl yurdım! (10, 44)

Müstəqillik dövrü poeziyamızda da torpaq – yurd sevgisi özünə məxsus yer tutur. Hüseyn Hatəminin “Torpağıma himn” şeirində Vətən torpağının müqəddəsliyindən söhbət açılır, ana torpağa

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud zirvəsindən baxılır. Bu torpaq həm də Şah İsmayıl Xətai kimi bir hökmdarın, sərkərdənin Vətənidir. Bu torpaqda Məhsəti rübailəri ilə birlikdə Şah İsmayılın qılıncı və sözü həmahəngdir:

Dədə Qorqud zirvəsidi bu torpaq.
Məhsətinin nəğməsidi bu torpaq.
Xətəilər ölkəsidi bu torpaq.
Azərbaycan kəlməsinə qurbanam (7, 161).

At motivi “Dədə Qorqud” dastanlarında rast gəldiyimiz əsas motivlərdən biridir. Dədə Qorqudun alqışlarından olan “Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsün!” (10,78) deyimi atın oğuz igidləri üçün nə qədər böyük önəm daşdığını bildirir. “At igidin qardaşdır”, “at vəfalı heyvandı” (16) kimi deyimlər də türkün ata olan məhəbbətindən qaynaqlanmışdır. “Dədə Qorqud” dastanlarında at ilə bağlı görülən əsas meyarlardan biri belədir; nə qədər ki, oğuz igidi atın belindədir, ona zaval yoxdur. At büdrəsə, qəhrəmanın işi çətinləşir. Türk at belində doğulub, at belində ölkələri fəth edibdi. Türk at belində olanda qəhrəmanlığı iki dəfə artıbdı. Nə qədər ki, düşmənlə üz-üzə qılınc davasına girirdi, türkün qorxusu yoxdu. Ona görə də atı özünə qardaş bilir, dost bilir, əcdad bilirdi. Əzizxan Tanrıverdi Kitabı-Dədə Qorquddə at kultu ilə bağlı yazır: “Kitab”da “at kultu”nun qabarıq şəkildə ifadə olunduğunu təsdiqləyən detallar çoxdur. Məsələn, at sözü intensivliyi ilə seçilir, at sözünün iştirakı ilə yaranmış bir sıra atalar sözləri və məsəllərə, deyimlərə təsadüf olunur, atlara verilən adların (zoonimlərin) əksəriyyəti qəhrəmanların adlarına uyğunlaşdırılmış şəkildədir, həm də bu tip zoonimlər qəhrəmanların antroponimik modellərində ləqəb kimi çıxış edir. At ən dəyərli hədiyyələrdən biri kimi təqdim olunur, at Oğuz igidi üçün zərbə qüvvəsi, həm də sədaqətli yoldaş, qardaşdır. Oğuz igidi yaralandıqda atının quyruğu kəsilir, oldükdə isə atı öldürülür və s. (20, 155).

Bu cəhətdən dastanın “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım, hey”... boyunda 16 illik əsirlikdən qurtarandan sonra Beyrəyin Boz aygır ilə qarşılaşdığı səhnə çox ibrətamizdir. Beyrək düşmən ilxısının içərisinə girdi və “Bir at bularsam, tutayım binəyim! – dedi. Baqdı gördü kəndünün dəniz qulunu Boz aygır bunda otlanub turar. Boz aygır dəxi Beyrəgi görüb tayandı, iki ayağının üzərinə turdu, kişnədi. Beyrək dəxi bunu ögmiş, görəlmiş, xanım, necə ögmiş. Aydır:

At diməzəm sana, qartaş deyərəm,
Qartaşından yeg!
Başıma iş gəldi, yoldaş deyərəm,
Yoldaşından yeg!” (10, 60).

Məlum olur ki, Beyrəyin atı adi at deyil, cins atdır, dəniz qulunudur. Sahibini heç vaxt darda qoymayan bu cins atlar türk ərlərin qardaşı əvəzidir. Həm də bu at aygır olaraq nəsil törədicisi kimi sonrakı cins atların sələfi sayıla bilər. Məşhur Qarabağ atları da bu nəslin törəmələrindən ola bilər.

Belə sayılan at cinsləri həmişə beynəlxalq aləmdə diqqəti cəlb etmişdir. Hələ Azərbaycanda islamın yayıldığı ilk zamanlarda burada qızılı Qarabağ atlarının geniş yayıldığı və ərəb istilacıları tərəfindən 60 min qızılı rəngli atın qəsb edilərək aparılması haqqında məlumatlar vardır. 1823-cü ildə ingilislər gəlib Qarabağda Mehdiqulu xanın at zavodlarından 60 baş madyan alıb aparmışlar. 1826-cı ildə İran təcavüzkarları Qarabağa hücum zamanı çoxlu cins at ələ keçirib aparmışlar (25).

1956-cı ildə İngiltərə kraliçası II Yelizavetaya Sovet İttifaqının o vaxtkı rəhbərliyi tərəfindən “Zaman” adlı Qarabağ atı hədiyyə verilmişdir. Bəxtiyar Vahabzadənin “Qarabağ atı” adlı şeirində bu haqda söhbət açılır. Şeirdə xüsusi olaraq vurğulanır ki, Xanlar xanı Bayandır xanın, Koroğlunun atlarının xələfləri olan Qarabağ at cinsləri babaların keçmişdən bu günümüzdə əmanətidir.

Zəmanəmdə “Qırat”, “Dürat”
“Zaman” oldu.
İgidliyi kitablara köçürüldü,
Yaddaşlarda unuduldu.
“Zaman” atım, aman atım!
Keçmişimdən bu günümə əmanatım! (23, 107).

İgidin arxası, qardaşı olan atın gözdən düşməsinin səbəbi son dövrlərdə texniki imkanların inkişafı ilə bağlıdır. Hələ Koroğlu zamanında odlu silaha rast gələndən sonra Koroğlunun “Silah çıxdı, igidlik getdi”-deyimi bu həqiqəti meydana qoyduğu kimi, texnikanın da inkişafı atı fəal həyatdan kənarlaşdırdı. Atlar sahibsiz qaldı.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Məmməd Aslanın “Sahibin hanı” şeirində sahibini düşmən hiyləsi ilə itirmiş atın fəryadı eşidilir. Şeirdə Şuşanın işğalı zamanı sahibsiz qalmış bir atın həyəcanlı anları təsvir edilir. Dərədə güllələr altında sağa – sola vurnuxduğu lentə alınmış at sahibini axtarır.

Göy pərişan, yer küskündür,
Nə pis dövrən, nə pis gündür?
Yetimliyin nə miskindir,
Səfil at, sahibin hanı?!

Şair dağlarda at kişnərtisini yada salıb ata əcdadlarını xatırlatmaq istəyir. Tayı-bərabəri olmayan məşhur Qarabağ atlarının nəslindən olan bu atın döyüş meydanında güllələr altında sahibsiz qalması, səfilliyi atın - böyük anlamda Vətənin harayıdır. Burda dağ-daş vurnuxur, ağaclar, qayalar titrəyir, hiyləgər düşmənin havadarları hər tərəfdən atı da, dağları da mühasirəyə alıb tələyə salıblar. At gərək elə kişnəyə ki, bütün ərzi ayağa qaldıra bilər:

Elə kişnə, göy kişnəsin!
Ərzin bağına işləsin!
Hamı sənin, sən heç kəsin-
Səfil at, sahibin hanı?! (2, 109)

Bilman Qüdrətin “Atları yəhərləyək” şeiri Məmməd Aslanın yuxarıda haqqında danışdığımız “Sahibin hanı” şeirinə bir növ cavab kimi dəyərləndirilə bilər. Sahibsiz buraxılan atlar təbii ki, sahiblərini gözləyir. Şairin təsəvvüründə qalib gəlmək üçün yenidən keçmiş qayıtmalı, atları yəhərləyib, igidləri döyüşə səsləmək gərəkdir. Bu məqsədlə də şair Koroğluya xitabən deyir:

Yel qanadlı Qiratın,
Kişnəsin şahə qalxsın,
Atları yəhərləyək (12, 42).

Mirsəyyaf Zamanlının “At haqqında ağı” şeiri “Dədə Qorqud” dastanlarında rast gəldiyimiz at toteminin muzeydə heykəlləşmiş obrazına bədii müraciətin ifadəsi kimi çıxış edir. Burada professor Kamran Əliyevin at ilə əlaqəli mülahizələrini xatırlamaq istərdik: “Türk təfəkkürünün və dünyagörüşünün, türk məişətinin və həyat tərzinin yeniləşməsində, türk qəhrəmanlığının təşəkkül tapması və formalaşmasında atın rolu əvəzsizdir. Qədim türkün atı çöllərdən yığışdırıb mədəniləşdirməsinə cavab olaraq at da bunun əvəzində türkə, sözün həqiqi mənasında, dünyanı bəxş etmişdir” (5, 17).

Şair də muzeydə rastlaşdığı at heykəlinə üzünü tutaraq onun keçmiş yaddaşını oyatmağa çalışır:

...Elə bilmə əslin-nəslin uşağı,
At babanın ruhunu bir silkələ.
Daş olsan da at yaddaşın oyaqdı:
Gör muzeydə olmuşumu at hələ?! (24, 54)

Şair düşünür ki, bu gedişlə at izi xeyallardan silinə bilər, ona görə də daşlaşmış atın yaddaşını oyatmaqla onun kişnəyib insanlığın daşlaşmış vicdanını da oyatmasını arzulayır. Mirzə Ələkbər Sabirin “Dindirir əsr bizi, - dinməyiriz, Açılan toplara diksinməyiriz” (18, 272) beytindən doğan “top səsinə oyanmadıq” ifadəsi ilə arxaik qatda qalmış süürumuzun qəflət yuxusunu qaçırmayacağı istəyi şeirin aparıcı leytmotivinə çevrilir:

... Xeyallardan silinəcək at izi,
Barı gəl gir yuxumuza, ay at, sən!
Top səsinə oyanmadıq, gəl bizi,
Kişnə qəflət yuxusundan oyat sən! (24, 54)

Qaçay Köçərlinin “Qarabağ atı” şeiri də bu baxımdan aktual bir mövzuya həsr edilə bilər. Dünyada tayı-bərabəri olmayan Qarabağ atlarının nəslini azaldı, barmaqla sayılacaq qədərdir. Babalarımızın döyüş atı, yürüş atı olan Qarabağ atları baxımsız duruma düşübdü. Şair Qarabağ atının üstündə ər meydanında döyüş arzulayır. Amma indi ər kimi ortaya çıxıb döyüşən varmı?!

Hardasan, hardasan Qarabağ atı?
Gəl götür məni gedək döyüşə.
Sənin yalmanına əlim çatmadı,
Çatsaydı düşməni çəkərdim şişə (11, 121).

Şairin qəlbini parçalayan bir şübhə var. Düşünür ki, bəlkə Qarabağ ilə birlikdə döyüşlərdə Qarabağ atını da itirmişik?!

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

... Bəlkə Qarabağı itirəndə biz
Səni də itirdik Qarabağ kimi (11, 121).

Telman Hüseynin Azərbaycan jurnalının 2013-cü il tarixli 3-cü sayında “Sonradan düşmələr” adlı şeiri çap olunubdur. Şeirin adından görüldüyü kimi sonradan həyatımıza daxil olan, dədə - babadan qalma adət-ənənələrə, mədəni irsimə müdaxilələr, yabançı nə varsa oğuz mədəniyyətinin məhviniyə yönəlmişdir. Dədə Qorqud zamanından gələn Boz dəniz aygırlarının, Koroğlunun Qıratının, Düratının, Giziroğlu Mustafa bəyin Alapaçasının və nəhayət cins Qarabağ atlarının nəslinin kəsilməsinin əsas səbəbi kimi ilxıya yad yorğaların düşməsinin nəticəsidir:

Əzəl atlarımız dartılmış yaydı,
Atdısa, at təkə gərək çapaydı.
Qıratdı, Düratdı, Alapaçaydı,
İlxıya yorğalar sonradan düşüb (21, 125).

Şair şeirin sonunda nəticə yerinə aforizm səviyyəli bir deyim işlədir. Məlum olduğu kimi insan doğulanda onu üzərində heç bir artıq şey olmur. Lakin sonradan insanlar cürəbəcürə bəzək əşyalarına meyl salır, bədənlərini bu əşyalara uyğunlaşdırırlar. Belə əşyalardan biri də sırğadır. Sırğadan istifadə etmək insanın qulağında dəşik açmasına gətirib çıxardır. Şairə elə gəlir ki, insan qulağında sırğa üçün dəşik açılarda dədə-baba öyüdləri qulaqlardan didərgin düşübdür. İtirilmiş öyüd-nəsihtlər dədə-babadan qalma mirasın itirilməsinə gətirib çıxarıbdır. Qılıncımız da, döyüş bacarığımız da, atlarımız da “sonradan düşmələr”in qurbanına çevrilədir:

Öyüd-nəsihtdi, sırğa nə idi,
Qulağa sırğalar sonradan düşüb (21, 125).

Telman Hüseyn “Xocalım” şeirində də “Dədə Qorqud” igidlərini axtarır. XX əsrin sonlarında erməni faşistlərinin azərbaycanlılara qarşı keçirdiyi soyqırma məruz qalan Xocalının təkə əhalisi olmadı, şəhərin özü də bu bəlanın ağrılarına yaşadı. Əsir şəhər bu gün də işğal altında inləyir. Şair Xocalı dərini şəhərlə birlikdə ürəyində dəfn edibdir :

Ürəyimdə dəfn olunub Xocalım,
Gözlərimdə sel başına qalıbdı.
Hanı yurdun Bay-Becanı, Beyrəyi?!
İgid ölüb el başına qalıbdı (21, 124).

Bir yurdun Bay-Becanı, Beyrəyi dar gündə, yaman gündə köməyə gələ bilməyəndə yurd dağılır, düşmən tapdağına çevrilir. Biz torpaqlarımızı itirdik, Xocalımızı, Qarabağımızı itirdik. Bu yurdları yenidən geriə qaytar üçün Bay-Becanlar, Beyrəklər, Qazan xanlar gərəkdir. Bu igidlərin süvar olması üçün Boz dəniz qulanları, Qıratlar, Düratlar, Qarabağın cins atları gərəkdir.

Burada az da olsa təskinlik vermək istəyirəm. Çox şükür ki, bu gün Qarabağ atını qoruyub saxlayan mərd, qeyrətli ər igidlərimiz var. Belə insanlardan biri AMEA Tarix İnstitutunun elmi əməkdaşı Paşa Həsənliədir. Paşa Həsənlinin himayə etdiyi cins Qarabağ atları çox nadir tapılan, qızılı rəngli, ayaqlarında və alnında ağ qaşqası olan, incə, musiqili ahəngli yerişli və duyarlılardır. Bu cür atlar oğuz türklərinin min illər ilə bəsləyib, arzuladıqları şəkildə yetişdirilməsinə nail olduqları, vaxtı ilə “müqəddəs ata” saydıqları at növlərindəndir. Burada Bahəddin Öcəlin “Türk mifologiyası” kitabından bir sitat gətirməyi məqbul hesab edirik: “Yakut türklərinə mənsub qəbilələrdən hər birinin bir müqəddəs heyvandan törədiklərinə inandıqları və bu səbəblə o heyvanların ətini yemədikləri başqa mənəblərdə də təkrarlanmışdır...”

Yakut qəbilələrinin müqəddəs ataları olan heyvanlar sırasında başlıca olaraq bunları sayırlar: ağ ləkələri olan at, qarğa, qu, atmaca, qartal, durna, boz inək və s.” (17, 49).

Məlum olduğu kimi Azərbaycan türklərində də at əti yeyilməz, ona qayğı göstərilər və sevilər. İslamın Azərbaycan ərazisində tez və geniş yayılması ilə burada şamançılıq, əcdad heyvanlara inam unudulmuş, sadəcə olaraq arxaik kökləri qalmışdır. Amma bununla bərabər Azərbaycanda at yetişdirmək mədəniyyətinin böyük və əvəzedilməz tarixi vardır. Azərbaycan atçılıq mədəniyyəti dünya atçılıq mədəniyyətinə (buraya xüsusən ingilis, ərəb, rus atçılığı daxildir) görk olunmalı imkanlar daxilindədir.

Qarabağ atının “Dilbaz” cinslərinin yetişdirilməsi və artırılması məqsədi ilə Azərbaycan hökuməti tərəfindən bir sıra tədbirlər görülməkdədir. Bu məqsədlə Respublika Prezidenti İlham Əliyevin 19 noyabr 2014-cü il tarixli sərəncamına əsasən Qarabağ atı cinsinin inkişaf perspektivləri hazırlanıb həyata keçirilir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dastanda rastlaşdığımız maraqlı motivlərdən biri də qurdla əlaqəlidir. “Qurd yüzi mübarəkdir, qurdən xəbərləşəyim”, - deyən Salur Qazanın söyləməsində qurda xüsusi bir məhəbbətin əks olunduğu görünür:

Ordumın xəbərini bilürmüsin, degil mana,
Qara başım qurban olsun, qurdum, sana! (10, 45).

Niyə qurd?! Qurda bu qədər məhəbbət haradan qaynaqlanır?! Gördüyümüz kimi “qurd yüzi mübarəkdir” deyimində ideallaşdırılan sevginin dərin kökləri bizim mifoloji düşüncəmizi təzələyir. Mifoloji təsəvvürdə türkün əcdadı olmaq anlamında qurd fenomenləşdirilir. Salur Qazan qurdun şərəfinə təriflər deyəndən sonra axırda müraciətini “Qara başım qurban olsun, qurdum, sana!” (10, 45) - deyə bitirir. Diqqət edilsə, bir qədər sonra isə qara köpəyə “Qara başım sağlığında eyilüklər edəm, köpək, sana!”- deyir. Fərq göz qabağındadır. Qurd dağıdıcı, qoyun sürüsünü didib parçalayan, ziyan verən olsa da, sevilir, qara köpək bəyin qoyun sürüsünü qorusa da, qurd qədər sevilmir. Türkoq prof. Bahəddin Ögəl yazırdı: “Qurddan törəmə və mağaradan çıxma əfsanəsi göytürklərin rəsmən qəbul etdikləri bir dövlət mifologiyası kimi görünürdü” (17, 41). Əfsanə belədir: “...Rəvayətə görə göytürklərin ilk ataları Qərb dənizinin sahillərində yaşayırdılar. Onların qadımları, kişiləri uşaqları ilə birlikdə, böyüklü-küçüklü hamısı birdən Lin adlı bir məmləkət tərəfindən məhv edilmişdilər. Türklərin hamısını qırdıqları halda yalnız bir uşağa rəhm etmiş, onu öldürməkdən vaz keçmişlər. Bununla belə onun da qollarını və qıçlarını kəsərək, özünü böyük bataqlığın içindəki otların arasına atmışdılar. Bu vaxt dişli bir qurd peyda olmuş və ona hər gün ət və yemək gətirmişdi. Uşaq da bunları yeyərək özünə gəlmiş və ölməmişdi. Az bir vaxtdan sonra uşaqla qurd ər-arvad kimi yaşamağa başlamış və qurd uşağdan hamilə olmuşdu. Türklərin köhnə düşməni olan Lin dövlətinin hökmdarı uşağın sağ qaldığını eşitdikdə tez adamlarını göndərərək həm uşağı, həm də qurdu öldürməyi əmr etmişdi. Əsgərlər qurdu öldürməyə gəldikləri zaman qurd bundan xəbərdar olmuş və qaçmışdı. Çünki qurdun müqəddəs ruhlarla əlaqəsi var idi və daha öncə onlar vasitəsi ilə düşmənlərin gəlişindən xəbər tutmuşdu.

Buradan qaçan qurd Qərb dənizinin şərqindəki bir dağa getmişdi. Bu dağ Kao-ç-anqın (Turfanın) şimal-qərbində yerləşirdi. Bu dağın altında isə çox dərin bir mağara var idi. Qurd buraya gəlincə dərhal həmin mağaranın içinə girmişdi. Bu mağaranın ortasında böyük bir ovalıq var idi. Bu ovalıq başdan-başa ot və çayır ilə örtülüdür. Ovalığın çevrəsi isə təqribən 200 mildən artıq idi.

Qurd burada on oğlan uşağı doğmuşdu. Göytürk dövlətini quran A-şi-na ailəsi bu uşaqlardan birinin soyundan törəmişdi” (17, 38).

Demək əcdad məsələsində Dədə Qorqud zamanından gələn bir inam məsələsi var ki, bu gün də müasir şairlərimizin qan yaddaşında yaşayır, yaradıcılıqlarında poetik ifadəsini tapır.

Məmməd Arazın “Ayağa dur, Azərbaycan!” şeirində qurda müraciət birbaşa Dədə Qorqud dastanlarından irəli gəlir. Vətən övladına müraciətlə şair öz kökünə qayıtmaq, boz qurda dönmək, mübariz olmaq ideyasını aşılamağa çalışır:

Gözünü sil, Vətən oğlu,
Ayağa qalx!
Üfüqünə bir yaxşı bax,
Sərhədinə bir yaxşı bax.
Sərhədinin kəməndinə bir yaxşı bax!
Dur, içindən qorxunu boğ,
Ölümünlə, qalımını ayırd elə.
Dur içindən qorxağı qov,
Dur özünü Bozqurd elə! (1, 595)

Bu baxımdan Əli Rza Xələflinin “Qoca türkü məktub” şeirinin ideya məzmununda da bir zaman bəylik olan türk xalqlarının arasından su axıdılmasının təəssüfünə vurğulanır. Türkün başbiləni-şaman öz əcdadını, millət şamanı unuduğu andan, boz qurdu dışladığı zamandan sanki mübarizliyini də unudu. Qılıncı paslandı, öz qanı axdı, amma onun qılıncından qan axmadı. Qan axıtmaq yaxşı əlamət deyil, amma sən qanın axıdırlarsa, səni ölüm gözləyir, mübarizə bu zaman zərurətə çevrilir:

...boz qurdunu çağırmadı o şaman,
Bu yer üzünü, o göy üzünü, ay aman (8, 117).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Fəxrəddin Əsəd “Türkün səsi” şeirində qeyd edir ki, boz qurdun isti nəfəsi türk çöllərini uyudubdur. Zaman gələcək ki, türk özü də yuxudan oyanıb boş qalmış çöllərində səs salıb dağı-daşı oyadacaqdı:

...hələ ki uyuyur çöl
İsti qurd nəfəsinə.
Bir azdan oyanacaq
Böyük türkün səsinə (6, 141).

Rüstəm Behrudinin “Gələcək Turanın Atillası” şeirində nigaran türk ruhlarında qurdlar ulayır. Bu ruhlar türkün keçmişini axtarır. Şərəfli keçmişdən indi sadəcə nağıl kimi xatirələr qalıbdı. Şair də üzünü keçmişə tutub türkün şərəf salnaməsini vərəqləyir, igid-ər oğlu Atillanı çağırır:

Mən səni gözlədim, neçə
İldir, Atilla, Atilla.
Gəl yatmış bəxtini Türkün
Güldür, Atilla, Atilla (4).

Nəticə

Qeyd etmək lazımdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları həmişə müasirdir. İdeya-süjet xətti, daşdığı ağır çəkili məzmun və sanbalı ilə bütün zamanlarda ədəbi, tarixi arenada öz yerini mühafizə edib saxlayır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları min illər bundan öncə mövcud olan türk mənəviyyatının bütün bəşəriyyətə örnək olacaq çox dəyərli, inkarı mümkünsüz olan salnaməsidir. Müasir türk ədəbiyyatının hələ bundan sonra da “Dədə Qorqud” dastanlarından əxz edəcəyi, müasir oxucuya çatdıracağı, öyrənilməli və öyrədilməli mirası vardır. Azərbaycan poeziyası da “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarından iqtibasları ilə zənginləşməkdə davam edir.

QAYNAQLAR

1. Araz M. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Şərq-qərb, 2010, 656 s.
2. Aslan M. Seçilmiş əsərləri. Bakı, Avrasiya press, 2006, 320 s.
3. Atalar sözləri. Tərtib edəni və ön sözün müəllifi Mətanət Yaqubqızı, Bakı, Nurlan, 2013, 476 s.
4. Behrudi R. İblis mələkdən gözəldir. Bakı, Dünya, 1997, Hacıyev T. “Dədə Qorqud” kitabından “Salam dar ağacı”nacan məqaləsi, s.7-15
5. Əliyev K. Açıq kitab - “Dədə Qorqud”. Bakı, Elm və təhsil, 2015, 116 s.
6. Fəxrəddin Ə. Türkün səsi. Azərbaycan jurnalı, 2008/5 s.141
7. Hatəmi H. Torpağıma himn. Azərbaycan jurnalı, 2005/1, s.161
8. Xələfli Ə.R. Qoca türkə məktub. Azərbaycan jurnalı,2013/10, s.117
9. Kazım K. Dağdağan ağacı. Azərbaycan jurnalı, 2008/10, s. 121
10. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988, 265 s.
11. Köçərli Q. Qarabağ atı. Azərbaycan jurnalı, 2007/10, s. 121
12. Qüdrət B. Ömürdən düşən illər. Bakı, Nurlan, 2007, 368 s.
13. Mayis S. Qaraca çoban. Azərbaycan jurnalı, 2006/1, s.152
14. Muradoğlu N. Sözün Məmməd Araz zirvəsi. Bakı, Elm və Təhsil, 2013, 272 s.
15. Muradoğlu N. Dayan, əsən külək. Bakı, Sabah, 2002, 192 s.
16. Ordubad folklor örnəklərindən, arxiv özümzdədir.
17. Öcəl B. Türk mifologiyası. I cild, Bakı, MBM, 2006, 626 s
18. Sabir M. Ə. Hophopnamə. Bakı, Yazıçı,1992, 558 s.
19. Tahir M. Bir azdan günəş doğacaq. Bakı, Elm və Təhsil, 2013, 256 s
20. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. Bakı, Nurlan, 2013, 392 s.
21. Telman H. Sonradan düşmələr. Azərbaycan jurnalı, 2013/3, s.125.
22. Vahabzadə B. Ağac. Azərbaycan jurnalı, 2006/2, s.8
23. Vahabzadə B. Seçilmiş əsərləri. I c. Bakı, Öndər, 2004, 328 s.
24. Zamanlı M. At haqqında ağı. Azərbaycan jurnalı, 2007/12, s. 54

İnternet resursları:

25. www. https://az.wikipedia.org/wiki/Qarabağ_atı

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nizami Muradoğlu

MODERN AZERBAIJAN POETRY AND “KITABI-DEDE GORGUD”

Summary

“Kitabi-Dede Gorgud” eposes and the independence period of Azerbaijan Poetry is an important issue as a science problem in the researching of bilateral relations of the written and folklore literature.

The studying traditions of the epos “Kitabi-Dede Gorgud” in the independence period of Azerbaijan poetry must be overstated from this historical aspects as the including of epos to the Azerbaijan’s national life with particular process. The increasing interest of epos caused the existing of a range of artistic works in literal area last century. Today according to continuing the tradition we shall try to realize the attitude of folklore and independence period poetry while learning the role and place of the epos in our poetry.

The bringing of Dede Gorgud images and motives to our poetry is one of the essential branch which is related to Azerbaijan poetry with folklore. Poem’s taking advantages of Dede Gorgud epos in their poetry is clear this time. Most poets try to demonstrate their poetic thoughts as being close to folk literature by using Dede Gorgud images and motives. From such poets Mammad Araz “Dede Gorgud Challenge” (Dede Gorgud Seslemesi), the poems by Bakhtiyar Vahabzade, Ramiz Rovsen, Zelimkhan Yagub, Vagif Bayat and young poets are special important.

Key words: Azerbaijan, Dede Gorgud, epos, poetry, character, motif, folklore, poem.

Низами Мурадоглу

СОВРЕМЕННАЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ ПОЭЗИЯ И “КНИГА ДЕДЕ КОРКУТ”

Резюме

Одним из наиболее важных аспектов современной поэзии, которая соединяет фольклор, «Книга Деде Коркута» для обозначения символов и мотивов . Использование образов и мотивов для усиления влияния эпической поэзии стало традицией. В частности, появилась оживление в этой области приобретением независимости Азербайджанской Республики. В настоящее время поэты страны в своих стихах очень часто обращаются к образом и мотивом “Книга Деде Коркута” и широко используют поэтический язык и формулы книги.

В статье на основе примерах из произведений современных поэтов, попытались определить местонахождение традиций “Книга Деде Коркута” в нашей поэзии.

Ключевые слова: Азербайджан, Деде Коркут, эпос, поэзия, образ, мотив, фольклор, стих

Nurana Kərimova
AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı
e-mail: nurana.karimova.2103@gmail.com

**"KİTABI-DƏDƏ QORQUD" EPOSUNDA OĞUZ İGİDLƏRİNİN SƏFƏR YOLU:
KOSMOSDAN XAOSA VƏ YA ƏKSİNƏ KEÇİD**

Özət

İllər boyu tədqiqat obyektinə çevrilmiş "Kitabi Dədə Qorqud" eposu xalqın tarixi, həyat tərzi və bəddi-estetik təfəkkürünü özündə inikas etdirən poetik söz abidəsidir.

Məqalədə Oğuz igidlərinin epik mətn strukturundan irəli gələn horizontal və vertikal istiqamətlərdə olan səfər yolu, səfər motivinin igidlərin bir statusdan başqasına keçməsinə -status dəyişmədə və qəhrəman obraz yaratmada oynadığı rol, edilən səfərlərdə ilkin səbəb və onun nəticəsi, xaos və ziyyət – nizamsızlıq yaradan detallar, mifik səfərlərin spesifik xüsusiyyətləri, şərab və yuxunun bir dünyadan o biri dünyaya adlama vasitəsi olması və mifik səfərlərdə inisiyasiya prosesindən keçmə kimi detallar tədqiqata cəlb olunmuş və hər bir boy bu istiqamət üzrə araşdırılmışdır. Edilən səfərlər tip bölgüsü ilə üç qrupa ayrılmış, onları birləşdirən və fərqləndirən elementlər aydınlaşdırılmışdır. İgidlərin Oğuzdan kafir elinə, ov üçün uzaq sərhədlərə etdiyi bütün səfərlər mifoloji təfəkkür baxımından kosmosdan kənarada-xaosda cərəyan etdiyindən bu yol ümumən, Kosmos və Xaos yolu adlandırılmış və əsasən, onları birləşdirən sərhəd məkan və vasitə kimi göstərilmişdir. İgidlərin etdiyi səfərlər qrafiklərlə aydın şəkildə izah edilmişdir. Tədqiqatın bu istiqamətdə aparılması eposun daha da dərinədən öyrənilməsinə yardımçı olacaqdır.

Açar sözlər: epos, səfər motivi, kosmos-xaos, ov, şərab, keçid, inisiyasiya

Giriş

Səfər motivinin tarixi köklərini dərinədən araşdırmaq üçün əvəzolunmaz qida mənbəyi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı türk xalqlarının, xüsusilə də Azərbaycan xalqının epik təfəkkürünün inkişaf edərək ən yüksək zirvədə cilalanmış mənəvi mədəniyyətinin məhsuludur. Qəhrəmanlıq dastanlarının süjet strukturu sözügedən motiv üzərində qurulduğundan hər bir epik mətn hissəsi ayrılıqda xüsusi tədqiq edilməni tələb edir. Dastan mətnlərinin səfər motivi kontekstində horizontal və vertikal istiqamətlərdə araşdırılması tədqiqatın əsasında duran əsas detallardan biridir. Bu zaman isə onun mifik köklərinə qədər, mətnin alt qatına səfər edilməli və daha aydın mənzərə oxucu gözündə canlandırılmalıdır. Beləliklə, hər iki istiqamət vəhdətdə təhlil olunmalı və mübahisə obyektinə çevrilməməlidir. Səfərlərlə kifayət qədər zəngin olan epos mətninin hər bir boyunda səfər motivinə rast gəldik və onu daha dərinədən tədqiq etmək üçün boylara ayrı-ayrılıqda nəzər salmağı lazım bildik.

"Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu". Hadisələr Bayandır xanın məclis qurması ilə başlayır və Dirsə xanın övdadsızlıqdan şikayətlənməsi ilə düyünlənir. Övladsızlıq Oğuz sosial mühitində nizamsızlıq yaradan əsas faktorlardandır. Bu nizamın bərpası yalnız övladın dünyaya gəlməsi ilə mümkündür. F.ü.e.d. Seyfəddin Rzasoy övladsızlığı həyatın davamının olmaması ilə bağlı yaranan birdəfəlik ölüm adlandırır (6, 52) və qeyd edir ki, övladsızlıq formulu özü ilə etnokosmik konflikt – həyat-ölüm ziddiyyəti gətirir. Mifoloji düşüncə konfliktləri özünəməxsus üsul və vasitə ilə həll edir. Konflikt harada yaranırsa, orada ritual mexanizmi işə düşür (6, 53). Demək, övladsızlıq birbaşa xaosla əlaqəlidir və bu vəziyyətdən çıxış "Qurban verməklə hacətdiləmə" ritual mexanizminin (6, 61) işə düşməsi ilə mümkündür. Məhz həyat-ölüm ziddiyyəti və övladsızlığın yaratdığı ölüm özü inisiyasiya prosesi ilə realizə olunur. İnisiyasiya ritualının özündə isə mifik səfər vardır. Bu mifik səfər qəhrəmanın bir statusdan digər statusa keçməsi üçün tələbolunan elementdir. Dirsə xanın məclis qurub acları doyurması və Allahdan istək diləməsi ilə bu problem öz həllini tapır. Demək, ilkin səfər mifik səfərdir ki, inisiyasiya ilə reallaşır. Hadisələrin sonrakı prosesində Dirsə xanın oğlu buğanı öldürməklə ad qazanır. Bu da qəhrəmanın yeni statusa keçməsinə bir vasitədir ki, həmin detal da mifik planda mətnaltı süjetdə inkişaf edən passiv dinamikalı səfərdir. Hadisələrin yenidən düyünlənməsində qırx igidin Buğaca olan həsədi rol oynayır. Yalan faktoru isə yalançı səfərdə üzə çıxır. Belə ki, həm Dirsə xan, həm də Buğac qırx igid tərəfindən aldadılır. Əvvəlcə, Buğacın Qalın Oğuzun üstünə hərbi səfər etməyi deyilir, daha sonra isə onun ov səfərindən və şərabın ən yaxşısını içib atasına qəsd etməyindən danışılır. Oğluna açığı tutan Dirsə xan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

əmr edir ki, onu gətirsinlər, öldürüm, xain igidlər isə onların birlikdə ova çıxması təklifini irəli sürürlər. Beləliklə, növbəti səfərə zəmin yaradılır. Bu səfər isə mifik deyil, aktiv, horizontal, mətnüstü planda görsənən səfərdir. Oğlunu yaralayan Dirsə xan evinə geri döndür. Dirsə xanın arvadı isə "oğlancığının ilk ovudur" deyib yaxşı yeyib-içmək hazırlatdırmışdı. Oğlunun atası ilə birlikdə olmadığını görüb ona sual verdikdə, qırx xain igid onu da aldadır və Buğacın ovda olduğunu deyir. Buna inanmayan ana qırx incə belli qız ilə bədəvi atını minib Qazlıq dağına gəlib çıxır. Dağ burada igidin hamisi rolunda çıxış edir. Buğac anasından dağı qarğamamağı istəyir. Boyda ikinci hamı Xıdır peyğəmbərdir ki, onun yanına gəlib dərindən dərmanını deyir. Buğacın qırx günə sağaldığını öyrənən xain igidlər Dirsə xanı dustaq edib kafir elinə aparırlar. Bu xəbəri anasından eşidən Buğac atını minib kafir elinə tərəf yola düşür. **Yol hər iki dünyanı birləşdirən vertikal və ya horizontal istiqamətdir, vasitədir.** Yolda al şərabın tündündən içib dincələn xain igidlər oğlanın gəldiyini görür və onu da tutmaq istəyəndə Dirsə xan xahiş edir ki, qolunu açsınlar və qolça qopuzu ona versinlər ki, igid geri dönsün. Burada qəhrəman-ozan ikiləşməsinə, qopuzun igidin dostuna çevrildiyini görürük. Buğac isə qırx igidi ilə döyüşə girib atasını xilas edir. Beləcə, boyun ümumi məzmunundan belə qənaətə gəlmək olar ki, süjet ziddiyyətlərlə doludur. Oğuz elində nizamsızlıq yaranır və sonra nizam bərpa olunur. Həmin proses bir neçə dəfə təkrarlanır və sonda, xaoslu vəziyyətə səfərdə son qoyulur, bütün nizam elementləri bərpa olunur. Səfər motivini aşağıdakı kimi ümumi şəkildə, fokus halında cəmləşdirək:

1. Mifik səfər. Övladsızlıqdan doğan inisiyasiya prosesi, xaoslu vəziyyətin yaranması.

2. Mifik səfər. Qəhrəmanın ad alması, onun bir statusdan başqa bir sətusa keçməsi. Yenə inisiyasiya ritualına tələb.

3. Yalançı səfər. Mətnüstü real səfərlərə zəmin yaradılma.

4. Dirsə xanın və Buğacın qırx igidlə Qazlıq dağına ov səfəri.

5. Dirsə xanın Oğuzla geri dönməsi.

6. Ananın qırx incə belli qızla Qazlıq dağına səfəri və oğlunu xilas etməsi.

7. Dirsə xanın dustaq olması və kafir elinə aparılması.

8. İgidlərin şərab içməsi və xaoslu səfər (burada yuxu ilə xaos aləminə səfər yoxdur).

9. Buğacın atasını xilas etmək üçün kafir elinə hərbi səfəri.

10. İgidlərin Oğuzla geri dönüşü, kosmosun bərpa.

"**Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu**" baş qəhrəmanın hələ dünyaya gəlməmişdən öncə göbək-kəsmə ilə Baybican bəyin arzu edilmiş qızına adaxlı olması ilə başlayır. Qəhrəmanların doğuluşu ilə nizamsız dünyada, daha doğrusu Baybörə və Baybican bəyin kiçik dünyasında bir nizam- kiçik kosmos bərpa olunur.

"O zamanlar bir oğlan baş kəsməsə, qan tökməsəydi, ona ad qoymazdılar. Baybörə bəyin də oğlu atlandı, ova çıxdı" (4, 268). Ov qəhrəmanın igidliyini sübuta yetirən ilkin faktordur. Bunu Baybörə oğlunun ilkin horizontal səfəri adlandırmaq. Lakin bundan əvvəl, boyda tacirlərin İstanbul səfərindən söz açılır. Qayıdarkən Dərbənd sərhəddində Evnik qalasının kafirləri tərəfindən talanan tacirlərin son ümid yeri bu gənc oğlan olur. Sözügedən hadisə qəhrəmanın igidlik göstərərək ad alması üçün əlverişli şərait kimi qiymətləndirilə bilər ki, bununla da epik mətnə onun növbəti igidliyinin təcəssümünə zəmin yaradılır. Hər bir səfər strukturuna görə müəyyən önəmli hadisə ilə yekunlaşmalıdır. Bu ov səfərinin sonu isə "ad alma" ilə tamamlanır, bundan sonra Baybörə oğlu igid Beyrək kimi Oğuz elində tanınır. İkinci ov səhnəsi Ala dağda canlanır. Burada tipik nağıl və dastan süjetlərində olduğu kimi qəhrəman ov quşlarından birini qova-qova deyikləndiyi qızın yanına gəlir və sevgi sınaqları da bu vaxtdan başlanır. Toya hazırlıq zamanı Bayburd hasarının bəyi kafir elindən – xaosdan kosmosa – Oğuzla yeddi yüz kafirlə atlanıb yürüşə gəlir. Bu, sözügedən boyda düşmənin Oğuz elinə edilən hərbi səfərlərindən biridir (biz bunu daha əvvəl-ikinci boyda – "Salur Qazanın evinin yağmalanması boyu"nda görmüşük). Oğuz elində yenidən nizamsızlıq yaranır. Beyrək dustaq olur, on altı il hər kəs qara geyinib yas saxlayır. Maraqlıdır ki, bu illər ərzində Beyrək Oğuz elinə gəlmək üçün bütün fürsətləri əldən vermişdir. Bu, o vaxta kimi davam edir ki, tacirlər düşmən elinə səfər edir və onunla xəbərləşirlər. Beyrək kafir qızıyla əhd peyman bağladıqdan sonra Oğuzla yol alır. Beyrəyin dustaq olması ilə başlayan nizamsızlıq qəhrəmanın vətənə qayıtması ilə yekunlaşır. Kosmosda xaoslu vəziyyəti aradan qaldıran məhz Beyrəkdir. Burada diqqəti cəlb edən başqa bir detal da vardır. Epik mətn strukturunda igidin kafir elinə düşməsi, onun kosmosdan xaosa atılması, adətən, yuxu ilə mümkündür. Bu fakt isə əksər hallarda qəhrəmanın düşmən sərhəddinə yaxın ərazilərdə yuxuya

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

getməsi ilə başlanır. Burada həmin nizam bir qədər pozulmuş sayılır. Belə ki, yeddi yüz kafir Oğuz hücum edib məhz Beyrəyi əsir alır. Səbəb bəyin Banuçiçəklə evlənmək arzusudur. Beyrək isə öz yurdundan, öz otağından otuz doqquz igidlə əsir alınır. Bu hadisədən sonra süjet boyu Bayburd hasarının bəyi Banuçiçəyə sahib olmaq üçün heç bir cəhd göstərmir və bu haqda söhbət açılmır. Vaxtilə göbəkəsmə ilə nişanlanan və toy günü əsir aparılan Beyrəyi vətənə qaytaran ilk səbəb nişanlının Yalançı oğlu Yalançığa ad edilməsidir. Bu göbəkəsmə və ya deyiklənmənin, bir statusdan digərinə keçmənin səfər motivi ilə necə əlaqələndirilməsinə nəzər salaq. Demək:

1. Banuçiçək- Beyrək göbəkəsməsi; bu nişanlanma süjet boyu səfərə çıxmada ilkin səbəbdir. Həmin görüş isə **ov ovlamaq üçün** edilən səfərdə öz əksini tapır.

2. Banuçiçəyin- Bayburd hasarının bəyi ilə deyiklənməsi; eposda bu haqda etraflı məlumat verilmir. Baybican bəyin Baybərə bəylə əhd bağlamasından sonra nə üçün kafir bəyi ilə sözləşməsi və qızını ona vermək istəməsi şübhə doğurur. Biz bu haqda yalnız kafir casusun " Nə oturarsan, sultanım, Baybican bəg ol sana verəcəgi qızı Beyrəgə verdi. Bu gecə gərdəgə girür" (4, 72) deməyindən xəbər tuturuq. Bu sövdələşmə isə bəyin Oğuz elinə **hərbi səfəri** və Beyrəyi əsir alması ilə yekunlaşır.

3. Banuçiçək- Yalançı oğlu Yalançıq xətti. Bu ad edilmə yalan üzərində qurulmuşdur və Beyrəyin vətənə dönməsinin, Oğuz səfərinin əsas səbəbidir. Həmin səfər **aşıqın məşuqəyə qovuşmaq üçün** etdiyi və müxtəlif sınaqlardan keçdiyi səfərdir.

Üçüncü səfərdə igidin aşığa çevrilməsi, igid-aşiq ikiləşməsi xətti də qabarıqdır. Belə ki, Oğuz elinə gəlib çatan Beyrək ozandan qopuzu alıb ona atını bağışlayır. Burada igidin arxası, dirəyi və ona qəhrəmanlıqda yardımçı olan at ilə ozanın müqəddəs qopuzu qarşılaşdırılır. Bu vəziyyət mifopoetik təfəkkürdə həm ad dəyişmə, həm də status dəyişmədir. Aşıqın məşuqəyə qovuşmaq üçün etdiyi hər hansı bir səfərdə igidin aşığa transformasiyası epik mətnin strukturundan doğan zəruri haldır. Bu tip ikiləşmə, əsasən, məhəbbət dastanlarında identifikasiya olunur. İgid öz sevgilisində qovuşmaq üçün müəyyən iztirablı günlər keçirər, əksər hallarda qolunun gücü ilə deyil, qopuzun, sazın, sözün gücü ilə düşməne qalib gələr. Statusunu dəyişərək Oğuz bəyləri tərəfindən tanınmayan Beyrək əbəs yerə "dəli ozan" deyə çağırılır. Çünki dəli aşiq və igid (arxaik dildə elə dəli) ozan statusunda birləşmişdir. **Sonuncu səfər** isə Beyrək və Oğuz igidlərinin Bayburd qalası istiqamətində hərbi səfəridir. Lakin burada da Beyrəyin əhd peyman bağladığı kafir qızıyla münasibətindən danışılmır. Boy Beyrəyin evlənməsi ilə yekunlaşır. Demək, evlənmə ritualının baş tutması üçün "ad almaq" kifayət deyildir, hər bir igid öz gücünü müəyyən toqquşmaları əks etdirən hərbi səfərlərdə göstərməlidir və yeni status–ad qazanmalıdır.

Səfər motivi ilə zəngin olan "**Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy**"da sözügedən motivi şərtləndirən bir sıra detallar vardır. Səfərə çıxmağa ilkin səbəb Uruz bəyin baş kəsib qan axıtması, ad qazanmaması və ya başqa sözlə desək, "kişilik statusuna" keçməməsidir. Məlumdur ki, hər bir qəhrəman öz igidliyini, əsasən, səfərlərdə göstərir. Bu səfərlərin hansı sonluqla yekunlaşacağını müəyyən edən detallar sırasında isə səfərə çıxmada olan məqsəd önəmlidir. Məkan baxımından, kosmos və xaos kimi iki qütbə ayrılan Oğuz və düşmən yurduna müəyyən ictimai toqquşmaları özündə əks etdirən bir neçə hərbi səfərlər edilir. İlk səfərdə məqsəd ov ovlamaqdır. Təbii ki, ov ovlamaq özlüyündə müəyyən detalları inikas etdirir. Bu kifayət qədər təhlükəli sayıla bilər. Ümumilikdə, sözügedən boyda edilən səfərləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

1. Qazan xan və oğlu Uruzun ov ovlamaq üçün düşmən sərhəddinə yaxın ərazilərə səfəri. Qazan xan yeddi günlük azuqə ilə yola düşüb, oğlunu düşmən sərhəddinə, qılnc vurub baş kəsdiyi yerlərə aparır. Ovdan sonra hər iki qəhrəman yuxuya gedir. Qəhrəmanın düşmən sərhəddində yuxuya getməsi və onun əsir alınması motivinə irihəcmli epik folklor nümunələrində dəfələrlə rast gəlmişik. Burada vertikal və horizontal istiqamətlərdə edilən səfərləri qeyd etməliyik. Məlum olduğu kimi, hər iki qəhrəman horizontal istiqamətdə düşmən elinə səfər edir. Belə səfərlərə eposun mətnində "aktiv" şəkildə rast gəlirik. Bu aktivlik dastan yaradıcılığı ənənələrinin mifik görüşləri üstələməsində özünü əks etdirir. Vertikal şəkildə edilən səfər isə passiv inikas zamanı yuxu vasitəsilə xaosa edilən səfərdir. Xaos yuxu ilə edilən mifik səfər qəhrəmanın irəlində ağır sınaqlardan keçəcəyinə də işarə edir. Bu dünya ilə o biri dünya arasında keçid funksiyasını daşıyan yuxu digər tərəfdən isə inisiyasiya– ölübdirilmə prosesilə özünü göstərir. Beləliklə, Uruz kafir elində dustaq olur. Onun dustaq olması növbəti səfərlərə zəmin yaradır. Qazan xan bu hadisədən xəbərsiz şəkildə Oğuz elinə yola düşür.

2. Qazan xanın oğlunu xilas etmək üçün kafir elinə – Dərbəndə təkbaşına hərbi səfəri. Qazan xanın ovdan oğulsuz gəlməsi Burla xatunu narahat edir. Bu hadisələr "Dirə xan oğlu Buğacın

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

boyu"nu xatırladır. Belə ki, hər iki boy ovdan atanın oğulsuz geri qayıtması ilə səciyyələnir. Qazan xan kafir elinə səfər edir. Bu səfərdə isə məqsəd Uruzu dustaqlıqdan xilas etməkdir.

3. Burla xatunun kafir elinə səfəri. Xan qızı Qazan xanın gəlmədiyini görür və Qara ayğını çəkib düşmən elinə səfər edir. "Koroğlu" dastanında bəy qızlarının Çənlibelə səfər etdiklərini görürük. Bu səfərlərin geri dönüşü olmadığından onları səfər deyil, köç adlandırmaq daha doğru olardı. "Kitabi Dədə Qorqud" dastanında isə qadınlar qılınc oynadır və kişilərlə birlikdə hərbi səfərlərə gedirlər.

4. Oğuz igidlərinin Dərbəndə səfəri. Eposda oğuz igidlərinin birliyi bu boyda da özünü göstərir. Məhz bu birlik orta əsrlərin, eləcə də müasir dövrümüzün qəhrəmanlıq simvoluna çevrilən "Koroğlu" dastanına transformasiya olunur. Belə ki, Koroğlunun Eyvaz, Dəmirçioğlu və ya başqa igidləri dustaqlıqdan azad etmək üçün Çənlibeldən - kosmosdan düşmən elinə- xaosa etdiyi səfərlər, eynilə Koroğlu darda olan zaman Çənlibel dəlilərinin Koroğlunu xilas etmək üçün binasının qoyduqları səfərlər Oğuz igidlərinin səfər rituallarından qaynaqlanır və onları xatırladır.

Səfər motivi qəhrəman obraz yaratmaqda xüsusi rol oynayır və sözü gedən boyda Uruz bəyin səfərə çıxması bu qəhrəmanlığa gedən yolda atılan ilk addımlardır. Sözügedən boy evlənmə ritualı ilə yekunlaşmır. Səbəb qəhrəmanın öz igidliyini tam şəkildə göstərə bilməməsi və dustaq olmasıdır.

Bu igidliyin sübutu və kişi-igid statusuna keçid "**Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy**"da əksini tapır. Boyun adı səfər motivinə dəlalət edən detallarlardan xəbər verir. Demək, burada, əsasən, iki istiqamətdə qeyd olunmalı səfər vardır.

1. Salur Qazan dustaqdır. Epik mətnin strukturuna əsasən bu dustaqlıq ov səfəri zamanı baş verməli və qəhrəman yuxu ilə kosmosdan xaosa adlamalıdır. Burada istiqamətinə görə həm horizontal, həm də vertikal səfər mövcuddur. Belə ki, horizontal səfər tədqiqatçıya epik mətndən bəlli olan Qazan xanın ova çıxması, kafir elinə yola düşməsidir. Vertikal səfər isə mifik səfərdir. Dinamikası baxımından o, mətn strukturunda passiv şəkildədir. Horizontal səfər zamanı igidin yol yoldaşı olan at bir məkandan digərinə keçmək üçün vasitəçi statusundadır. Digər - vertikal səfər zamanı isə bu keçid funksiyasını yuxu daşıyır. Yuxu həmişəki kimi kosmosdan xaosa adlamanın birinci vasitəsidir. Bu dərin yuxuyagetmə ov məclisində şərab içməklə deyil, epos mətnindən bizə tanış olan və tez-tez epik mətnlə təzahür edən düşmən sərhəddinə yaxın ərazilərdə baş verir.

2. Uruz atasını xilas etmək üçün düşmən torpaqlarına hərbi səfər etməlidir. Bu səfər həm də onun igidliyini Oğuz bəylərinə göstərməyin ilkin fürsətidir. Atanın düşmən elindən azad olunması ilə yaranmış nizamsızlığa son qoymaq yalnız həmin səfərlə mümkündür. Uruzun xaosa səfəri yaraqlanıb, yasaqlanıb Oğuz igidlərlə birlikdə atlanıb yola düşməsi ilə baş tutur.

Yuxarıda qeyd etdiklərimiz boyun adından inikas olunan aktiv səfərlərdir. Hadisələrin gedişatına və mətnaltı strukturda gizlənən passiv səfərlərə nəzər salaq.

Xaos həm məkandır, həm də nizamsızlıqdır. Qəhrəman düşmən elinə gəlsə, deməli, o, kaosdadır. İkinci bir istiqamət isə igidin kaos aləmində yenidən xaosituasiyaya düşməsidir. Bu hal irihəcmli epik əsərlərdə tez-tez rast gəlinən qəhrəmanın quyuya atılması motivi ilə identifikasiya olunur. İstər məhəbbət dastanları, istərsə də qəhrəmanlıq dastanlarının mətn strukturuna xas cəhət kimi qiymətləndirilə bilən bu trend inisiyasiya ritualı ilə müəyyənləşir. Həmin hal qəhrəmanın diri statusundan ölü statusuna keçməsi, kaos daxilində kaos yaşamasıdır. Lakin o, ölü statusuna keçsə belə, yenə diridir. Təkurun arvadı quyuya yaxınlaşıb Qazan xanın vəziyyətini soruşduqda o, ölülərin yeməyini yediyini və onları incitdiyini deyir. Eposda quyuya xaosituasiya kimi elə "yer altı" adıyla qeyd olunur. Təkur arvadı vəziyyəti belə görüb yad oğlunun quyudan çıxarılmasını xahiş edir, o, bununla ölülərin rahatlıq tapacağına inanır. Quyudan çıxan Qazan xanın qopuz istəməsilə kaosda igidin ozan ilə transformasiyasına işarə edilir. Bu hadisədən sonra kafirləri tərif etməyən bəy donuz damına atılır və onun çəkdiyi iztirablar haqqında məlumat verilmir. Atasının Bayandur xan olmadığını öyrənən həddi bülüğa çatmış Uruz qoşun toplayıb hərbi səfərə hazırlaşır. Düşmən elində kafirlər Oğuz igidlərini elə Oğuz igidi ilə məğlub etməyi düşünürlər. Bütün igidlərə qalib gələn Qazan xan nəhayət öz oğluna məğlub olur. Oğuz elinə geri qayıtdıqdan sonra toy-düyün edildiyi söylənsə də, Uruzun burada evlənmədiyi haqda məlumat verilmir. Bu səfərlə igid öz qəhrəmanlığını sübuta yetirib kişilik-igidlik statusuna-pilləsinə keçir.

"**Uşun qoca oğlu Səgrəyin boyu**" da səfər motivi ilə zəngin boylardan biri kimi diqqəti cəlb edir. Burada da iki subyektin, iki igidin eyni istiqamətdə düşmən elinə səfərini görürük. Yuxarıda qeyd etdiklərimizdən aydın olur ki, əksər hallarda eyni istiqamətdə səfərə yollanan igidlərdən biri əsir olan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

digər igidi (qardaş, ata, oğlu) xilas etmək niyyətindədir. Adından görüldüyü kimi bu boyda öz igidliyini Oğuz elinə sübut etmək istəyən Səgrəkdir. Əgrəyin xaosa səfərinə və düşmən əlinə keçib qalada dustaq olmasına şərait yaradan detal, daha doğrusu səfərəçixmada tələb olunan niyyət, məqsəd nədir?

1. Qazan xanın divanında yuxarı başda oturan Əyrəyə Tərsusamış adlı igidin: "Mərə Uşun qoca oğlu, bu oturan bəglər hər biri oturduğu yeri qılıncilə-ətməgilə alubdur. Mərə, sən başımı kəsdin, qanımı tökdün, acımı toyurdun, yalındığımı tonatdın" (4, 158), – deməsi toxunur və o, yürüş etmək üçün Qazan xandan izn istəyir. Üç yüz nizəli seçmə igid Əyrəyin ətrafında cəmləşir və Şirokuz kənarından Göyçə dənizində sahəni çapıb talayır. Sonda Əlincə qalasına yaxınlaşdıqda tələyə düşərək altı yüz qara donlu kafirin hücumuna məruz qalıb əsir alınır. Demək, səfərə çıxmada niyyət baş kəsib, qan töküüb ad qazanmaqdır. Epos mətninin süjet strukturundan da bəllidir ki, boylarda bu niyyətlə səfərə çıxan igid əksər hallarda əsir düşür və növbəti qəhrəmanın igidliyinin ifadəsi üçün yeni bir şərait yaradır. Bu şərait səfər motivi ilə gerçəkləşir.

2. Növbəti igid, yəni dustaq olanı xilas edən qəhrəman isə əsir düşən igidin qan qohumu, yaxını olmalıdır. Bu missiyanı, əsasən, qardaş, ata, oğul və ya kürəkən yerinə yetirir. İkinci səfər Səyrəyin yoludur ki, motivin səciyyəvi xüsusiyyətlərini əks etdirir. Bundan sonra baş verənlər tipik epik mətn süjetindən irəli gələnəkdir.

Eposda yeganə boydur ki, qəhrəman igidlik göstərmədən öncə evləndirilir. Bu ritualın baş tutma məqsədi qəhrəmanın uzaq elə, düşmən torpaqlarına gedib çıxmaq arzusuna son qoymaqdır. Bu niyyət isə epos mətninə xarakterik deyil. "Ayağına ət tuşağı vurulan" (363), yəni evləndirilən Səyrək məqsədinə nail olmaq üçün elə həmin gün səfərə yollanır. "Üç gün gecə-gündüz at çapan yorğun igidin gözlərini yuxu basdı. Səyrək atın yüyənini biləyinə bağladı, yatıb yuxuya getdi"(365). Xaos çatan qəhrəman düşmən sərhəddində 3 dəfə dərin yuxuya gedir. Bu yuxu onu kosmosdan daha da uzaqlaşdırır. Belə ki, onu xaotik məkana gətirən atıdır, xaos daxilində yenidən nizamsızlığa düşürən yuxudur. Yuxudan oyanma ilə ilk nizamsızlıq nizama düşür, o, kafir ordusunu məğlub edir. Həmin təkrarlanma üç dəfə davam edir. Kafirlər Oğuz igidini məhz öz əlilə öldürməyi düşünərək Səyrəyin üzərinə qardaşını göndərirlər. Epik plana əsasən, bu dəfə yuxudan ayılmayan igidin yanında qopuzu olur. Qopuzdan istifadə epik mətnə barışığa, sülhə işarədir. Bu isə bizim igid-ozan (aşiq) ikiləşməsi, qəhrəmanın aşığa transform edilməsi fikrimizi bir daha təsdiq edir. Müqəddəs qopuza görə bir-birini tanıyan igidlər birləşərək öz hünərini düşmən üzərində göstərir.

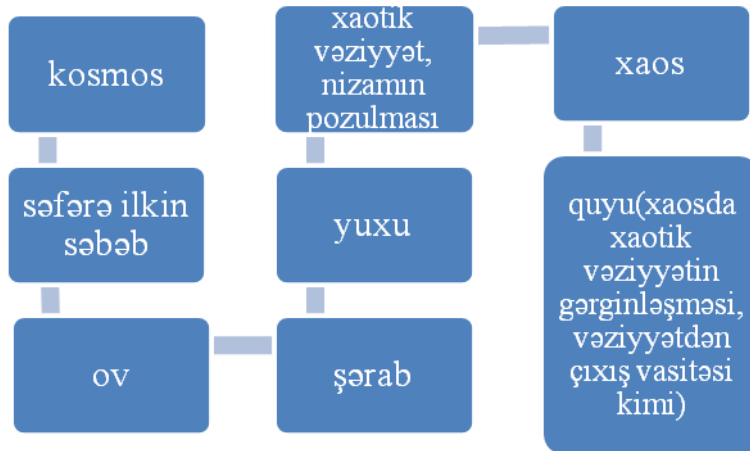
Səfərin sonu Oğuz igidlərinin- iki qardaşın evlənməsi ilə yekunlaşır ki, bu da onların səfər zamanı yeni bir statusa keçməsindən xəbər verir.

"Qazlıq Qoca oğlu Yeynək boyu" istər mifik, istərsə də mətnə aydın şəkildə görünən real səfərləri tətqiq etmək baxımından diqqətə layiqdir. Bayandır xanın vəziri Qazlıq qoca şərab içib ondan yürüş üçün izn istəyir. Demək, boy mifik səfərə hazırlaşma ilə başlayıb real, horizontal, aktiv səfərə müəyyənləşir. Şərab içmək bir haldan digərinə keçmək və ya iki fərqli dünyalar arasındakı keçidlə realizə olunan mifik səfərdir. Daha doğrusu, **onu xaos və kosmos arasındakı keçid dünyası üçün ilkin vasitə adlandırmaq daha doğru olardı. Adətən, bu hal yuxu ilə nəticələnir ki, bu yuxu da xaotik nizamsızlıq yaradaraq xaosa rahat keçidə şərait yaradır. Bütün bunlar təbii ki, ölüb-dirilmə ritualı ilə inikas olunur. Mifik - passiv inikas olunan səfər real, aktiv səfərdən əvvəl və sonra olmaqla xarakterizə oluna bilər.** Burada Qazlıq qocanın şərab içməsi bir növ onun real səfərə hazırlığıdır. Şərabın içilməsi eyni zamanda obrazın irəlində – düşmən sərhəddində dustaq olacağına işarədir. Vəzir düz 16 il qalada dustaq olur. Əmən adlı bir igid 6 dəfə qalaya hücum etsə də, onu ala bilməmişdir. Epik mətn strukturuna əsasən, atanı öz oğlu xilas etməlidir. Məclislərin birində atasının sağ olduğunu bilən Yeynək yürüşə hazırlaşır, Bayandır xan da iyirmi dörd vilayətin pəhləvan bəylərini ona yoldaş edir. Səfərə çıxmamışdan əvvəl qəhrəman yuxu görür. Həmin detal, əsasən, nağıllarda özünü göstərir. Burada yuxunun xəbərverici funksiyasını görürük. Qeyd etdiyimiz kimi, yuxu səfərdən əvvəl və sonra da təzahür edə bilər. Yeynəyin atasını kafir elindən azad etməsi Qazan xanın oğlu Uruz tərəfindən, Koroğlunun isə oğlu Eyvaz tərəfindən xilas olması motivlərilə səsleşir.

Sonuc. Beləliklə, dastan mətninin hər bir boyu tədqiqatə cəlb olunsada, bütün boylar haqqında geniş məlumat verməyi lazım bilmədik. Mifoloji təfəkkürdə dünya modelində 3 məkan vardır: kosmos-sərhəd-xaos. Bunlar ayrı-ayrı mühiti əks etdirsələr də, əslində bir-birindən kənarında mövcud deyillər. Hər iki məkandan igidlər ardıcıl olaraq səfər edirlər. Edilən səfərlər vertikal və horizontal xarakterlidir. Dərininə – yeraltı (vertikal) səfərdə sərhəd funksiyasını yuxu oynayır. Məhz buna görə də,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

igidlər düşmən sərhəddinə yaxın ərazilərdə yuxuya gedir. Horizontal səfərlər isə epik mətn strukturunda aktiv dinamikaya malik olan və mətnin üst qatında oxucunun ilk diqqətini çəkən səfərlərdir. Burada ov sərhəd rolundadır. İgidlər Oğuz elindən kafir elinə bu istiqamət üzrə hərəkət edirlər.



Yuxarıdakı sxemə əsasən Oğuz igidləri vertikal, mifik səfərlər etməklə Kosmosdan Xaosə tərəf istiqamət alırlar. Bu zaman səfərə çıxmada ilkin səbəb önəmli olub səfərin hansı sonluqla yekunlaşacağına zəmin yaradır. Növbəti istiqamət dağ ətəyinə ov səfəridir. Bu zaman isə şərab içməklə bir haldan digərinə keçmək, bir vəziyyətdən digərinə düşmək mümkündür ki, bunun da sonu əsasən yuxuya getməklə yekunlaşır. Beləcə, xaotik vəziyyət yaranır və nizam pozulur. Bir qədər də dərininə istiqamət almaqla Oğuz igidi xaosa addımlayır. Xaos daxilində xaotik vəziyyətin yenidən gərginləşməsi klumnasiya nöqtəsində hadisələrin inkişafı ilə davam edir. Əksər tədqiqatçı alimlər dönə-dönə Oğuz igidinin kafir sərhəddində yuxuya getməsini qeyd edirlər. Lakin “Qanturalı boyunda” Oğuz igidinin elə kosmos sərhəddində yuxuya getdiyini görürük. Bu isə bizim xaos və kosmos arasındakı ortaq məkanın sərhəd olduğunu və bu sərhəddə yuxuya getmənin iki dünya arasındakı vasitə, keçid funksiyası daşdığını sübut edir. Demək, sərhəddə yuxuya getmə yalnız kafir elinə yaxınlaşdıqda baş vermir. Yuxu xaos və kosmos arasında vasitə yaradan detaldır, yenidən xaosa getmək lazım olduqda isə yuxu bir daha tələb olunan detala çevriləcəkdir.

QAYNAQLAR

1. Məhərrəm, Cəfərli. (2010). Azərbaycan dastanlarının struktur poetikası. Bakı
2. Muxtar, Kazımoğlu. (2011) Folklorlarda obrazın ikiləşməsi. Bakı : Elm
3. Kamran, Əliyev. (2011). Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”
4. Kitabı-Dədəm Qorqud.(1999). Bakı: Yeni nəşrlər evi.
5. Seyfəddin, Rzasoy (2009). Oğuz mifologiyası. Bakı: Nurlan
6. Seyfəddin, Rzasoy (2015). Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı.

Nurana Kerimova

ROAD OF TRAVEL OF OGHUZ BRAVES AT THE EPOS “BOOK OF DEDE KORKUT”: FROM COSMOS TO CHAOS OR CONTRARY TRANSITION

Summary

The epos “Book of Dede Korkut” which became the subject of research over the years is a poetic word monument expressing the history, life style and artistico-aesthetic thought of nation on itself.

At the article, the road of travel at the horizontal and vertical directions going forward from epic text structure of Oghuz braves, the rol playing at the passing of the travel motive from one to other status-at change of status and the creation of hero character, the first travel and its result at the trips, the chaotic condition-the details creating irregularity, the specific features of mythical travels, wine and dream being device of step and the details as passing from initiation proces at the mythical travels. were involved to the research and each of part of epos was studied on this direction.

The travels done divided into thre groups, the elements connecting and distinguishing them were explained. However, all travels of the braves from Oghuz to the land of the unbelievers for hunting to

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

go to the far borders take place outside from the cosmos-at the chaos in terms of mythological thinking, this road generally was named the road of Cosmos and Chaos and especially, the border connecting them was shown as a place and device. The travels of the braves done was clearly explained. The carrying of the research on this direction will help the epos to be learnt more deeply.

Key words: Epos, motive of travel, cosmo-chaos, hunt, wine, transition, initiation

Нуране Керимова

**ПУТЬ ОГУЗСКИХ ДЖИГИТОВ В ЭПОСЕ "КИТАБИ ДЕДЕ ГОРГУД":
ИЗ КОСМОСА В ХАОС ИЛИ НАОБОРОТ**

Резюме

Эпос "Китаби Деде Горгуд", ставшим объектом исследований в течение многих лет является памятником поэтического слова, отражающий в себе историю, образ жизни и художественно-эстетическое сознание народа.

В статье были привлечены к исследованию пути путешествий Огузских джигитов в горизонтальных и вертикальных направлениях, исходящие из эпической структуры текста, роль мотива путешествия в перемещении из одного статуса в другой – изменении статуса и создании образа героя, первоначальная причина путешествий и результат, детали, создающие хаотичное состояние-беспорядок, специфические качества мифических путешествий, вино и сон, как средства перемещения из одного мира в другой и детали как прохождение через инициацию. Каждый "бой" был изучен по этому направлению.

Путешествия были распределены в три группы, были выяснены их соединяющие и различающие элементы. Все путешествия джигитов из Огуза в Эль неверующих, все путешествия в дальние границы по причине того что происходит за космосом в хаосе по "мифологическому сознанию" были названы как путь Космоса и Хаоса и в основном соединяющая их граница была показана как помещение и средства. Путешествия джигитов были изъяснены в графиках. проведение исследования в этом направлении поможет более глубокому изучению эпоса.

Ключевые слова: эпос, мотив путешествия, космо-хаос, охота, вино, переход, инициация.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nuriman Abduresid

Türkiye Cumhuriyeti Ege Üniversitesi

Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Doktora öğrencisi

e-mail: uygur-nur@hotmail.com

ÇİN'DE DEDE KORKUT HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR

Özet

Doğu Türklerinin “Korkut Ata”sı, Batı Türklerinin “Dede Korkut”u ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Dede Korkut genel olarak Türk dünyasında ve özellikle Türkiye, Azerbaycan ve Türkmenistan’da yediden yetmişe herkesçe bilinen bir isim ve Türk edebiyat tarihinde son derece önemlidir. Dede Korkut hakkındaki araştırmaları yoğunlaştıranlardan diğer birileri de Çin sınırları içinde yaşamakta olan Türk boylarından Uygur, Kazak, Kırgız, Salar kardeşler ve Çinlilerdir. Çin’de Dede Korkut destanı hakkında makaleler, tezler yapılmış olup, bu makalede, Dede Korkut destanlarının Çin sınırları içindeki Uygur, Kazak, Kırgız, Salar folkloru için önemini vurgulayarak; Çin’de Türk folkloru ile ilgili çalışmalar yapan Türkologların, Dede Korkut destanları hakkında yaptıkları çalışmaları, eldeki kaynaklar ölçüsünde açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Dede Korkut destanı, Çin, Çin’deki Türkologlar

Türk – Çin ilişkilerinin başlangıç tarihi, milattan önceki yıllara kadar uzanmaktadır (türkler ile Çinlilerin ilişkileri beş bin yıla yakın bir tarihe sahiptir). Bu ilişkiler, bazen savaşlar, bazen de dostluk içinde devam etmiştir. Türk kültürü başlıca olarak bozkır hayatı üzerine kurulmuş ve gelişmiştir. Aynı kültür sırf yerleşik hayata dayanan Çin kültüründen birçok bakımdan ileri gitmiştir. Dolayısıyla, Çinliler Türklerle ilk temasa geçtiği devirlerden itibaren Türk kültürüne ilgi duymuş ve tarih boyunca aynı kültürün yoğun etkisi altında yaşamıştır. Çin’deki Dede Korkut üzerine çalışmalar, Türk dili ve edebiyatı okuyan öğrencilere yönelik edebiyat tarihi türünden ders kitaplarında yer alan basit tanımlar hariç yok denecek kadar azdır, hatta şöyle ifade edebiliriz :

Buranın sabahın erken saatlerinde başlayan canlılığının civıltıları yanında Sakindi Oranın Şafakları.

Korkut Ata veya Dede Korkut dediğimiz varlığın Türk geleneğindeki yeri müstesnadır. Rahmetli Bahaeddin Ögel’in kaydettiği gibi “Korkut Ata hakiki Türk ruhunun taşıyıcısıdır”. Dede Korkut Kitabı’nın bilinen ilk nüshası 19.Yüzyıl başlarında (1815’te) Dresden (Almanya) Milli Kütüphanesi’nde H.F. von Diez tarafından gün ışığına çıkartıldıktan sonra, Türkiye başta olmak üzere, Azerbaycan’da, Türkmenistan’da Dede Korkut Kitabı üzerine yapılan çalışmalar, Türkoloji araştırmalarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Çin’de birçok Türk kökenli milletlerin yaşamasına rağmen kendisine yaraşır bir şekilde, yeterince çalışmalar yapılmamıştır, ama yinede Uygurlar başta olmak üzere bu alanda yapılan “Az olsa da, öz olan” çalışmalar Dede Korkut destanı araştırmalarının ileri sürülmesinde katkıda bulunmuştur. Orhan Şaik GÖKYAY tarafından 1976 senesinde yayına hazırlanan, Türkiye kültür bakanlığı yayınevi tarafından yayımlanan “Dede Korkut Hikayeleri” adlı kitap, Ünlü Uygur tercüman Tohti Tilla tarafından Uygur Türkçesine aktarılmış, Xinjiang Halk Neşriyatı tarafından 2001 yılında, Urumçi’de yayımlanmıştır.

Eflatun Cem GÜNEY tarafından nesir şeklinde, yani 12 parça masal şeklinde yazılan, İstanbul, Doğan Kardeş yayınları tarafından 1972 senesinde basılmış olan 2- baskısından, yine ünlü Uygur tercüman Tohti Tilla tarafından Uygur Türkçesine aktarılmış ve Pekin, Milletler Neşriyatı tarafından 2001 senesinde “Dede Korkut Çöcekleri” adıyla neşredilmiştir. Kiatb’ın arka kapağında şöyle bir cümle var: “Biz Dede Korkut Çöcekleri’nin araştırma ve estetik kıymetini nazara alarak, bu eseri tanıtmayı makbul gördük”.

Milletler Neşriyatı tarafından Mayıs 1999. Yılında Pekin’de yayımlanan “Geng Shimin Efendi’nin 70. Doğum Yılına Armağan” adlı kitabının 189-203 sayfasında, Merkizi Milletler Üniversitesi Azınlıklar Dil ve Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Bi Xun’un “DEDE KORKUT KİTABI’NIN ŞAMANLIK TEMELİ” adlı bir makale yayımlanmıştır. Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü öğretim üyesi, Prof. Dr Alimcan İnyet Türkiye Türkçesine tercüme etmiştir. 2 Celal MEMMEDOV. “Dede Korkut Üzerine”, Milli Folklor, S. 26, 1995, s. 26 3 Metin EKİCİ. “Dede Korkut Kitabı ve Sözlü Gelenek”, s. 1 3 Bu makale Giriş kısmı, Dede Korkut Kitabı ve Korkut, Çok

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ilahlı İnanç ve Tanrıya tapma, Yüce Dağlara, Mağaralara Tapma ve Tepegöz, Büyü Fikri ve Büyüçülük gibi başlıklar altında 13 sayfalık bir inceleme yapmıştır.

Fudan Üniversitesi kadimi eserler araştırma merkezi teklifli profesörü, merkez başkanı Prof. Dr. Liu Zhao doktora tez konusuna “Dede Korkut Kitabı”nın Biçimbilimsel Araştırması” adlı çalışmayı yapmıştır.

Bu makale Dresden nüshasının biçimbilimsel olarak yazma, konuşma, deyimler ve ifadeler, önermelerin yapısı tanımlayan işareti ve cümle türleri, ve diğer bazı parçaların parçaları dahil olmak üzere, edebiyat dili sözdizimi açıklama şeklidir. Temel birim olarak cümle Bizim açıklama daha az dikkat tutarlı ve cümleler arasındaki uyum. Cümle yapısal özellikleri, basit cümleler, bileşik cümleler ve birkaç ana fikire ayrılabilir. Esas olarak cümle yapısı üzerinde durulmuştur.

Xinjiang İli Öğretmen Okulu, Çin Dilleri bölümü öğretmeni Sadınur Mevlan (Kazak)’ın “Dede Korkut Kitabındaki Gelenek ve Göreneklerin Günümüz Kazakların Örf-adetleriyle Karşılaştırması” adlı makalesi sosyal bilimler dergisi 2014 yıllık 2- sayısında yayımlanmıştır.

Bu makale “Dede Korkut kitabı”nda yansıyan gelenek ve göreneklerinin Kazakların günlük ve modern yaşamı, halk gelenekleri ve modern Kazakistan’ın karşılaştırmalı bir çalışma olup, Dede Korkut’ta yansıyan gelenekler ile kazakların aile gelenekleri doğrudan, yakın bir ilişki var olduğunu, ve günümüz Kazak edebiyatının, modern kültürünün kaynağı olduğunu belirtmiştir.

Kuzey milletler araştırma merkezi başkanı Adil Cumaturdi (Kırgız), Çin Salar4 gençler ittifakı’nın “Ata Korğut Bilgi” adlı internet sayfasında, 5 Şubat 2014 yılında “Dede Korkut Kitabı” adlı çalışmasını yayımlamıştır.

Bu çalışmada önce Dede Korkut kitabı hakkında, Dede Korkut üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Sonra Dede Korkut Kitabındaki 12 parçanın özetleri verilmiştir.

Salurların ecdadı Orta Asyadaki Türkmenistan’ın Serhis bölgesinden gelmiş. 700 senedir Çin’in Kuzeybatı bölgelerinde yaşıyor. Nüfusu 100 binden fazladır.

Bu sayfada akademik alanda çalışan Salar gençler kendi kimliğini tanıtmaya çalışmıştır. <http://www.salars.cn/bbs/forumdisplay.php?fid=70>

TÜRK edebiyatı tarihinin en büyük âlimi Prof. Fuat Köprülü’nün, derslerinde söylediği bir söz vardır: *Bütün Türk edebiyatım terazinin bir gözüne, Dede Korkut’u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar.* Dede Korkut Kitabının değerini ifade etmek için bundan daha güzel bir söz bulmak mümkün değildir.

Dede Korkut’un bu kadar önemli olmasına rağmen Çin’de (o sınırlar içerisinde yaşayan Türk boyları arasında) yeterince çalışmalar, araştırmalar yapılmamıştır. Dede Korkut gibi Türk çocuklarının ruh ve kafa yapısını tek başına sağlam tutacak kudrette ve karakterde bir eseri Çin’deki Türk boylarına da tanıtmak artık genç kuşağın görevi, boynunun borcu olmuştur. Çünkü “*Bu kitabı okuyan ve hazmeden bir Türkün kolay kolay yolunu şaşırmayacağı emniyetle söylenebilir. Her Türkün evinde bulunması lazım gelen bir aziz ve yüce kitabın millî kültürün ruhlara sindirilmesinde açacağı çığır milletimizin geleceği için büyük bir teminat olacaktır*”.

QAYNAQLAR

1. Geng Shumin Efendi’nin 70. Doğum Yılına Armağan. Pekin, Milletler Neşriyatı, 1999, ss. 189-203.
2. Liu Zhao (Hanzu), Dede korkut Kitabı’nın Biçimbilimsel Araştırması, Merkizi Milletler Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2013.
3. Sadınur MEVLAN(Kazak), “Dede Korkut Kitabındaki Gelenk ve Göreneklerin Çağdaş Kazak Türklerinin Örf-adet şeritle Karşılaştırılması. Sosyal bilimler dergisi, 2014, S. 16.
4. Adil CUMATURDİ(Kırgız), Dede Korkut Kitabı, “Ata Korğut Bilgi” adlı internet dergisi: <http://www.salars.cn/bbs/forumdisplay.php?fid=70>
5. Eflatun Cem GÜNEY, “Dede Korkut Çöçekleri”. Aktaran: Tohti TİLLA. Pekin: Milletler Neşriyatı, 2001.
6. Orhan Şaik GÖKAY, “Dede Korkut Hikayeleri”. Aktaran: Tohti TİLLA. Urumçi: Xinjiang Halk Neşriyatı, 2001.
7. Muharrem Ergin. “Dede Korkut Kitabı” (elektronik metin). Bu elektronik metin 2005 senesinde, HİSAR Türk ve İslam Klâsikleri projesi çerçevesinde hazırlanmıştır.
8. Muharrem ergin. age.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Nuriman Abdureshid

INVESTIGATIONS DONE IN CHINA ABOUT DEDE GORGUD

Summary

The other branches of Turkic generations carrying out the investigations about Dede Gorgud are such as Uygur, Kazak, Kirgiz, Salar brothers and the Chinese which live in the borders of China. In China the articles, thesis about the epos “Dede Gorgud” have been investigated, in this article we’ll try to explain the importance of the epos “Dede Gorgud” for Uygur, Kazak, Kirgiz, Salar folklore in the borders of China, the investigation of some turkologists about the Turkic folklore in China.

Key words: Dede Gorgud, the epos “Dede Gorgud”, China, turkologists in China

Нуриман Абдурешид

ИССЛЕДОВАНИЕ «КНИГИ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» В КИТАЕ

Резюме

Среди исследований «Книги моего Деда Коркута» особое место занимают уйгурские, казахские, киргизские, саларские ученые, проживающие в пределах Китая. В Китае было проведено множество исследований в этой области. В данной статье были привлечены к исследованию труды по коркутоведению казахских, киргизских, саларских ученых, проживающих в пределах Китая.

Ключевые слова: Деде Коркут, эпос «Книга моего деда Коркута», Китай, тюркологи Китая

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oruc Əliyev

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: orucsohraboglu@gmail.com

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” VƏ NAĞILLAR

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” boyları ilə nağılların oxşar motiv və süjetləri müqayisəli şəkildə təhlil olunur.

Qəhrəmanın möcüzəli doğuluşu nağıllarda mühüm yer tutur. “Kitabi-Dədə Qorqud” qəhrəmanlarından Buğac, Beyrək, Basat da həmin qəhrəmanlarla bir sırada dayanır. Dədə Qorqudun ad verdiyi bu qəhrəmanlar sirli-sehrlidirlər. Basatla bağlı süjetin nağıl variantında isə Təpəgözü şir südü ilə yoğrulmuş qılıncla silahlanan qəhrəman məğlub edə bilir.

Bir sıra nağıllarda qəhrəman qeyri-adi şərtləri yerinə yetirir, çətin sınaqlardan çıxmaqla yanaşı, yalnız tələb olunan şərti yerinə yetirə bilənlər istəklərinə yətlirlər. Bu sərəya daxil olan nağılların bir qismi toy mərasimi ilə bağlı olur, adaxlının sınaqması burada aparıcı yer tutur. “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”nun süjeti də bu nağıllarla oxşardır. “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda isə qəhrəman bir çox nağıllarda olduğu kimi libasını dəyişməklə sınaqlardan keçir. Burada folklor poetikasının mühüm bir cəhəti – müəyyən işləri həyata keçirmək üçün geyim – libas dəyişmə aktının vacibliyi öz əksini tapmışdır. Qəhrəman məhz libasını dəyişməklə məqsədinə çatır. O, müxtəlif sınaqlarda uydurulmuş ad altında özünü göstərir, həqiqi sifətini gizlədir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un bir neçə boyu isə qardaşlar haqqındaki nağıl süjetləri ilə səsləşir. Bu mövzuda yaranmış nağıllarda kiçik qardaşın igidliyi daha qabarıq şəkildə nəzərə çatdırılır. Kiçik qardaş igidliyi ilə yanaşı, həm də xeyirxahlığına, mərhəmətinə, həssaslığına görə də ideallaşdırılır. “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu” da kiçik qardaşın igidliyini, böyük qardaşına olan hörmət və məhəbbətini əks etdirən bir boy kimi diqqəti cəlb edir. Belə oxşar motiv və süjetlərin ilkin inam və görüşlərdən qidalandığı qənaətinə gəlinir.

Açar sözlər: motiv, süjet, mif, nağıl, dastan, möcüzəli doğuluş, sehr, libas dəyişmə, sınaq

“Kitabi-Dədə Qorqud”la epik folklor nümunələrinin, o cümlədən nağılların motiv, süjet və qəhrəmanlarında bir çox oxşar xüsusiyyətlər özünü götürür. Bunların öyrənilməsi janrlararası təsir və istifadəni aydınlaşdırmağa yol açmış olar.

“Uzunəsrlilik xalq yaradıcılığı təcrübəsindən keçərək, təmizləmə-təmizləmə və təkmilləşmə-təkmilləşmə müasir dövrümüzdə qədər yaşayıb gələn Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələrinin çoxunda “Kitabi-Dədə Qorqud”un müəyyən motivləri, müəyyən əlaməti hələ də yaşamaqdadır. Bunu coğrafi şərait, ictimai etnik xüsusiyyət mövzusu, bədii təsvir, bədii ifadə üsulları, süjet, hadisə, qəhrəmanların xarakterləri, ümumi motivlər, süjet bənzəyişlərində açıq şəkildə görmək olar” (5, 145).

Onu da qeyd etmək ki, bu yaradıcılıq təsiri qarşılıqlı olmuşdur. Bəlli olduğu kimi, qəhrəmanlıq dastanları həm də nağıl motiv və süjetlərində qidalanmışdır. Bu baxımdan qəhrəmanın qeyri-adi, möcüzəli doğuluşu motivi diqqəti çəkir. Bu motiv sehrli nağıllarda geniş yayılıb. Onu da göstərmək lazımdır ki, çox əski dövrlərlə bağlı olan bu motiv ən müxtəlif və bir-birindən uzaq dünya xalqlarının şifahi xalq yaradıcılığının ayrı-ayrı janrlarında da özünü göstərir (14, 58-65).

Qəhrəmanın qeyri-adi, möcüzəli doğuluşu “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarında da əks olunmuşdur. Buğac, Basat, Bamsı Beyrək belə qəhrəmanlardandır. Məlum olduğu kimi, “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy” diqqəti daha çox cəlb etmişdir. Tədqiqatçılar bu boya mifoloji görüşlər, əfsanə-rəvayətlərlə səsləşən bir nümunə kimi yanaşmışlar. Akademik V.V.Bartold bu boya “mifoloji xarakter daşıyan əsər” adlandırmışdır (9, 120). Prof. M.Təhmasib də bu boya “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsinin ən əski boyu kimi nəzərdən keçirmiş, bu boyun qədim bahadırlıq nağıllarına xas olan ünsürlərlə də zəngin olduğunu söyləmişdir (13, 122-123).

Bu boyun qəhrəmanı Basat Təpəgözlə qarşı-qarşıya gətirilir. Basat da sirli-sehrlidir. Dədə Qorqud ona da əməlinə görə ad verir:

“Oğuz xanın ilqıçısı gəlüb xəbər gətürdi. Aydır: “Xanım, sazdan bir aslan çıxar, at urar, apul-apul yürüyüşü adam kibi. At basuban, qan sümürər”.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aruz aydır: “Xanım, ürkdüğünüz vaxtın düşən mənim oğlancığımdır, bəlkə?” – dedi. Bəglər bindilər. Aslan yatağı üzərinə gəldilər. Aslanı qaldırıb oğlanı tutdular. Aruz oğlanı alub evinə gətirdi. Şadlıq etdilər. Yemə-içmə oldu. Əmma oğlanı nə qədər götürdülərsə, turmadı, geri aslan yatağına vardı. Geri tutub gətirdilər.

Dədəm Qorqud gəldi. Aydır: “Oğlanım, sən insansan. Heyvanla müsahib olmağıl. Gəl, yaxşı at bin. Yaxşı yigitlər ilə eş yort! – dedi. Ulu qardaşın adı Qıyan Selcikdir. Sənin adın Basat olsun! Adını mən verdim, yaşunı Allah versin!” – dedi (8, 98).

V.Eberhard və N.P. Boratav “Türk xalq nağıllarının süjet tipləri” əsərində bu süjetin “Kitabi-Dədə Qorqud” boyu ilə yanaşı bir neçə nağıl variantının da olduğunu göstərmişlər (6, 159-160).

Prof. Ə.Sultanlı “Kitabi-Dədə Qorqud”da verilmiş Təpəgözlə Polifem arasındakı müəyyən oxşarlıq fikrinin ortalığa çıxmasını nəzərdən keçirərək belə nəticəyə gəlir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” Təpəgözü Fon Ditsin rəyinə rəğmən Polifemə bənzəmir. Təpəgöz tamamilə fərdi xüsusyyətə malik bədii surətdir. Onun fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud”dan sonra Azərbaycan dastanlarında və nağıllarında fasiləsiz olaraq yaranan Təpəgöz-Kəlləgöz Azərbaycan nağıllarındakı divlərə çox yaxındır” (12, 72).

“Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”un Azərbaycan nağıllarında əsasən iki variantına rast gəlirik. Bunlardan biri “Kəlləgözün nağılı” adlanır. Bu nağılın qısa məzmunu belədir: Rüstəm padşahın bir oğlu, bir qızı var imiş. Padşahın bir oğlu da dünyaya gəlir, ancaq onu körpə ikən aslan götürüb qaçır. Öz dəstəsi ilə oğlunu axtarmaqdan qayıdan padşah yolda bükülü bir palaz görür, bu palazın içindən bir uşaq çıxır. Padşah bu uşağı da götürüb evinə gətirir. Yeməkdən doymayan bu uşaq çox keçmədən adamları da yeməyə başlayır və qaçıb bir mağarada gizlənərək gündə iki adam tələb edir ki, onları yesin. Padşah əlacsız qalıb onunla razılaşıır. Bu müddət ərzində padşahın aslan qaçırdığı oğlu da on beş yaşına çatır. O, Kəlləgözü öldürmək üçün onun mağarasına gəlir, ancaq onun əlindən zorla qaça bilir. Aslan Kəlləgözün sirrini Əmiraslanla söyləyir. Əmiraslan ata-anasını da tapır. O, ikinci dəfə Kəlləgözlə qarşılaşır, onun gözünü çıxarır, tilsimini də sındıraraq qılıncını ələ keçirir. Kəlləgözü mağarasından çıxaran Əmiraslan öz qılıncı ilə onun boynunu vurur, eli Kəlləgözün şərindən xilas edir (3, 227-231).

“Təpəgöz” nağılı da əvvəlki nağıla yaxındır. Bu nağılda təsvir olunur ki, Nəbi adlı varlı-hallı bir kişinin çobanı onun qoyunlarını dağın ətəyində otardığı vaxt hər tərəfi duman, çən basır, tufan qonur. Tufan kəsəndə çoban təpəsində bir gözü olan bir uşaq görür. Çoban uşağı Nəbi kişinin evinə gətirir. Oğul həsrəti ilə yaşayan Nəbi kişi bu uşağı saxlamaq qərarına gəlir, ancaq günlər keçdikcə ona heç cürə yemək çatdırı bilmirlər. Axırda bu uşaq adamları da yeməyə başlayır, bunu görüb hamı ondan qaçmağa başlayır. Onların arasında hamilə bir qadın da varmış, ağrısı tutan bu qadın meşədə doğur və uşağı bir kahada qoyub qaçır. Həmin uşağı bir şir götürüb öz südü ilə böyüdür. Boya-başa çatan İsgəndər Təpəgözün insanlara qənim kəsildiyini bilib onu öldürməyi qərara alır, ancaq birinci dəfə o öz canını zorla qurtarır. Şir Təpəgözün sirrini ona açır və poladı öz südü ilə yoğrulmuş qılınc da verir. İsgəndər ikinci dəfə də istəyinə çata bilmir. Ancaq üçüncü cəhddə İsgəndər Təpəgözü öz kahəsindəki quyuya salıb öldürərək camaatı onun şərindən xilas edir (4, 193-202).

Hər iki nağıl ümumi məzmununa, obrazlarına görə “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”la səsləşir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da, həm də nağıl variantlarında Təpəgöz son dərəcə qorxunc şər varlıq kimi canlandırılır. Hamı onun qarşısında aciz qalır. Adlı-sanlı igidlər belə Təpəgözün qurbanı olur və nəhayət, onunla bacara bilməyəcəklərini görüb, onun şərtləri ilə razılaşmaq məcburiyyətində qalırlar.

Bu süjetin nağıl variantında Təpəgözün kimliyi, ata-anasının kim olması aydın olmur, yalnız onun qeyri-adi şəkildə tapıldığı nəzərə çatdırılır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da isə göstərilir ki, onun atası adi bir çoban, anası isə pəri qızıdır. Təpəgöz sirli-sehirlidir. Pəri qızının ovsunladığı Təpəgözə heç kimin gücü çatmır. Təpəgözə qalib gəlmək adi insanların qüvvəsi xaricindədir. Oğuzun ən tanınmış alpları onu məğlub edə bilmirlər, bəziləri onun əlində ölür, bəziləri isə bir təhər qaçıb canlarını qurtara bilirlər. Təpəgözü Basat öldürə bilir. Basatın Təpəgözə söylədiyi sözlər bunu aydınlaşdırmış olur. Basat deyir:

“Anam adın sorar olsan, - Qaba Ağac!

Atam adın deirsən – Qağan Aslan!

Mənim adım sorarsan –

Aruz oğlu Basatdır, - dedi! (8, 102).

“Kəlləgözün nağılı” və “Təpəgöz” nağıllarında da qəhrəmanın bəşəri anasından başqa, zoomorfik anası da – aslan da var. Təpəgözə heç kim qalib gələ bilmir, onu ancaq şir südü ilə yoğrulmuş qılıncı silahlanmış qəhrəman məğlub edə bilir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Basat mifik çağla bağlı olduğundan, əsatiri Oğuzun adı çəkilən boyda xatırlanır. Aydındır ki, Oğuzun adı boylarda yalnız burada çəkilir. Bəlkə vaxtı ilə bu boyda yarıəsatiri Oğuz, Basat, Qağan Aslan, Qaba Ağac başlanğıcı, totemi, onqonu ilə əlaqədar böyük hissələr varmış. Yüzlilliklər o hissələri silmiş, Basatın donunu dəyişmiş, ondan mifik paltar çıxarmış, ona yeni həyatı paltar geydirmiş, Qaba ağacla Qağan Aslan isə unudulmuşdur. Basat belə keyfiyyətlərə malik olduğuna görə də əcdadı etibarilə ilahi qüvvələrlə, pəri qızla bağlı olan Təpəgözə qalib gəlir, onu öldürür” (11, 89).

Bu boyun təkən aldığı hadisə – müşkül iş Oğuz elinin Təpəgözə qalib gəlməsi və onun şərindən xilas olmasıdır. Arxaik miflərdə qəhrəmanlar azmanlarla mübarizə aparırdı, bu mübarizədə onların hamısı, köməyə gələn sehri vasitələr – mifoloji varlıqlar olurdu. Bu boyda da belədir. Göstərilən cəhətin izləri “Kəlləgözün nağılı”, “Təpəgöz” nağıllarında və digər bir sıra örnəklərdə də izini qoruyub saxlamışdır.

Qəhrəmanlıq dastanları ilə nağıllarda oxşar motivlərdən biri qəhrəmanın bir sıra sınaqlardan keçməsi və bunun nəticəsində öz arzusuna çatmasıdır. Çox zaman qəhrəman adı insanların yerinə yetirə bilməyəcəyi qeyri-adi şərtləri yerinə yetirir. “Cantiq”, “Kəl Həsənin nağılı”, “Reyhənin nağılı”, “Üçbığ Kosa”, “Cəlayi-vətən”, “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd” və s. nağıllarda bu əsas yer tutur. “Kitabi-Dədə Qorqud”un bir neçə boyu da bu cəhətdən nağıllarla səsləşir. Belə boylardan biri “Qanlı qoca oğlu Qanturalı boyu”dur (8, 85-93). Oğuzda üzü niqablı dörd igiddən biri olan Qanturalı özünə layiq bir qız almaq istəyir, ancaq Oğuz elində belə bir qız tapa bilmir. Qanlı qoca Trabzon təkürünün qızı sarı donlu Selcan xatunun sorasını gətirir. Qanturalı bu qızı alıb gətirmək qərarına gəlir. Selcan xatun haqqında deyilir:

“Məgər Trabuzan təkürünün bir əzim-görklü məhəbub qızı vardı. Sağına-soluna eki qoşa yay çəkərdi. Atduğı ox yerə düşməzdi. Ol qızın uç canvər qalınlığı-qaftanlığı vardı. “Hər kim ol üç canvəri basa – yensə, öldürsə qızımı ana verirəm” deyü vədə eyləmişdi. Basamasa, başın kəsərdi. Böyləliklə, otuz iki kafər bəginün oğlunun başı bürc bədəninə kəsilib asılmış idi. Ol üç cənəvərin biri qağan aslandı, biri qara buğaydı, biri dəxi qara buğra idi” (8, 85).

Selcan xatunu almağa gələnlərin hamısı elə birinci sınaqda başlarını itirməli olublar. Odur ki, Qanturalının atası oğlunu bu fikirdən döndərmək istəyir. Ancaq Qanturalı 40 igid dostu ilə birlikdə Selcan xatunun şərtini yerinə yetirməyə yollanır. Selcan xatun onu görəndə kimi aşiq olur. Qanturalı hər üç sınaqdan keçə bilir. O, bu sınaqlardan gücü, həm də ağı sayəsində çıxar. Çətin anlarda qopuzun sirli-sehri səsi, dostlarının tərifləri ona güc-qüvvət verir. Qanturalının hər üç sınaqdan çıxdığını görəndə təkür qızını ona verməyə razılıq verir. Qanturalı özünə layiq igid bir qıza qovuşur. Dədəm Qorqud gəlib, qopuz çalır, boy boylayır, soy soylayır, igid Qanturalıya xeyir-dua verir, alqış diləyir.

Nağıllarda da qız və ya oğlan seçmə ilə bağlı maraqlı və öyrənilməsi gərəkli olan nümunələrə təsadüf olunur. Bunlar mərasimlərlə bağlı bir çox mətləbləri dərinləndirən öyrənməyə və bu barədə daha ətraflı mülahizələr söyləməyə yol açır.

Nağıllardan məlum olur ki, toydan əvvəl bəzi mərasimlər də keçirilirmiş. Oğlan seçən qız və ya qız seçən oğlan bu yolla arzusunu bildirir və bununla da onun istəyi aşkar olur.

Bəzən qızlar öz istəklərini üstüörtülü şəkildə, müəyyən işarələrlə bildirirlər. Məsələn, “Gül Sənavərə neylədi, Sənavər Gülə neylədi” nağılında vəzirin məsləhətilə şah qızlarının kimə meyli olduğunu öyrənmək üçün şəhərdə olan bütün oğlanların sarayın qabağından keçməsinə əmr eləyir. O bununla qızların arzusunu bilmək istəyir:

“Təbillər çalındı, adamlar başladı pəncərənin qabağından birbəbir keçməyə. Böyük qız almanı atdı vəzirin oğluna, ortancıl qız atdı vəkilin oğluna. Kiçik qız heç kəsin dalınca atmadı.

... Padşah qaldı məəttəl ki, görəsən bu qız kimə getmək istəyir. Çar-naçar əmr elədi, gedib quşqovana, yəni Məlik Cümşüdü çağırtdılar. Məlik Cümşüd elə gəlib, əynində yırtıq paltar pəncərənin qabağından keçəndə, qız almanı, yallah küpədi onun dalınca. Padşah bunu görəndə dəli kimi qalxdı ayağa. Ancaq iş-ışdən keçmişdi” (1, 274-275).

“Şahzadə və Qurbağa” nağılında da şah oğlanlarını vəzirin məsləhəti ilə dədə-baba qaydası ilə evləndirməyi üstün tutur:

“... Padşah vəzirə dedi:

- Vəzir, bəs uşaqlara kimin qızını alax?

Vəzir dedi:

- Ey adil hökmdar, öz dədə-baba qaydamızdan əmr elə, sənənin torpağında nə qədər adlı-sanlı adamın qızı varsa, sabah hamısı bəzənib bir-bir sənənin sarayının qabağından keçsinlər. Oğlanlar da küləf-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ringindən baxıb özlərinə qız seçsintlər. Hansı qız xoşlarına gəlsə, ona bir alma atsınlar, biz də bilək ki, həmin qız kimdi” (2, 215).

Deməli, nağıl məntiqinə görə, alma kimə atılsa, onunla evlənmək qaçılmazdı, hətta şahzadələr də bu addımı atıbsa, daha onu pozmaq, qərarı dəyişmək mümkün olmazmış, buna qarşı çıxmaq adət-ənənəyə qarşı çıxmaq kimi qiymətləndirilmiş. “Gül Sənavərə neylədi, Sənavər Gülə neylədi” nağılından görüldüyü kimi, şah kiçik qızının qərarından qəzəblənsə də, heç cürə qızının istəyinə qarşı çıxa bilmir, bunu pozmaqdan çəkinir, bununla razılaşmaq məcburiyyətində qalır. “Şahzadə və Qurbağa” nağılında isə kiçik qardaşın atdığı alma arzuedilməz olduğu üçün hamı məyus olur.

Hər iki nağılda üçüncü seçim iki əvvəlkindən fərqlənir, qəbul edilmiş prinsiplərə uyğun gəlmir, şahzadə qızın yırtıq paltar geymiş quşqovana alma atması, şah oğlunun atdığı almanın isə arzuedilməz bir varlığa dəyməsi ilk baxışda qeyri-adi görünür. Lakin bundan sonra qəhrəmanların sınılanması ilə bağlı motivlər gəlir ki, bununla da onların əsl siması üzə çıxır, daha doğrusu, sınaqlardan çıxa bilən nişanlı əsl qəhrəman, sınaqlardan çıxa bilməyən nişanlı isə yalançı qəhrəman funksiyasında çıxış edir.

“Gül Sənavərə neylədi, Sənavər Gülə neylədi” nağılında kiçik şahzadə qızın seçdiyi oğlan (Məlik Cümşüd) vəzir və vəkil oğlanlarından üstün olduğunu sübuta yetirir.

Bu nağılda folklor poetikasının mühüm bir cəhəti - müəyyən işləri həyata keçirmək üçün geyim-libas dəyişmə aktının vacibliyi öz əksini tapmışdır. Qəhrəman məhz libasını dəyişməklə öz məqsədinə çatır. O müxtəlif sınaqlarda uydurulmuş ad altında özünü göstərir, həqiqi sifətini gizlədir. Bu qədim adətin xalq nağılında özünəməxsus şəkildə ifadəsidir (10, 244).

Folklorumuzun digər janrlarında da sıx-sıx rast gəldiyimiz bu məsələ “Kitabi-Dədə Qorqud” Beyrəyin Oğuz elinə qayıtması zamanı geyimini dəyişməsi də qəhrəmanın vacib atributiv əlaməti kimi diqqəti çəkir. Bamsı Beyrək toyuna bir neçə gün qalmış otuz doqquz igid dostu ilə birlikdə düşmənlər tərəfindən əsir alınır. On altı il əsirlikdə qalır, ata-anası, nişanlısı onun başına gələn hadisələrdən xəbərsiz olurlar. Yalnız on altı ildən sonra Bamsı Beyrək nişanlısının Yalançı oğlu Yalançığa ərə verildiyi gün – toy günü gəlib çıxır. O, ozandan qopuzu alıb əvəzində atını verir. Sonra da tanınmasını deyər paltarını dəyişir: “... Bir əski dəvə çuvalı buldu: dəldi: boynuna keçirdi. Kəndüyi dəliliyə biraqdı, sürdü düginə gəldi” (8, 63).

Beyrək də nağıllarda olduğu kimi sınaqlardan uydurulmuş ad altında – dəli ozan sifətində çıxır.

Nağıllarda qız seçən, istəyən oğlanların qarşısında müəyyən şərtlər qoyulur, nişanlı müəyyən sınaqlardan keçməli olur, yalnız tələb olunan şərti yerinə yetirə bilənlər istəklərinə yetirlər, yetirə bilməyənlər əsir alınır, qul olur, bəzən ölümə də məhkum olmaq məcburiyyətində qalırlar.

Ümumiyyətlə, nağılların böyük bir bölümündə çətin tapşırıq, şərt süjetdə mühüm yer tutur. Bu tipli nağılların isə müəyyən bir qismi toy mərasimi ilə bağlı olur və oğlanın və ya qızın sınılanması burada aparıcı yer tutur. “Hazarandastan bülbulü” nağılı (1, 166-173) bu baxımdan maraqlıdır. Şah atanın arzusu ilə Hazarandastan gülü, Hazarandastan bülbulü, Bili- Bilqeyis xanım və ərəbatını gətirmək üçün üç şahzadə səfərə yola düşür. Üç yolun ayrıcında böyük daşın altına bir üzük qoyurlar ki, hansı tez gəlsə o birilərinin dalınca getsin. Sonra hərəsi bir tərəfə yola düşür. Kiçik qardaş gedib atı tapıb gətirir. Sonra ortancıl qardaşı bir aşbaza şeyirdlik eliyən yerdə tapır, ona təzə paltar, at alıb üç yol ayrıcına gətirir, özü isə böyük qardaşının dalınca yollanır. Böyük qardaşını gülün və bülbulün sahibi Bilqeyis xanımın qapısında palçıq ayaqlayan halda tapır. Qardaşının yanında da bir dəstə adam olduğunu görür. Böyük qardaşı deyir ki, buradakıların hər biri padşah oğludur. Gəliblər ki, Bili-Bilqeyis xanımı alsınlar. O da hər gələn oğlanla güləşib yıxıb. Hər yıxılana da burada palçıq ayaqlatdırır. Kiçik qardaş qızı meydana çağırır. Bunu görən qız qəzəblənir. Onlar üç gün, üç gecə güləşirlər. Oğlan üçüncü gün qızı yıxır, bundan sonra Bilqeyis xanım kiçik şahzadəyə getməyə razılıq verir.

Göründüyü kimi, bu nağılda nişanlının fiziki gücünü sınamaq əsas yer tutur. Bilqeyis xanım ancaq o oğlana ərə getməyə razılıq verir ki, ona qalib gəlsin. Kiçik şahzadə qızın bu şərtini yerinə yetirir və Bilqeyis xanımın razılığını alır.

Bu motiv dastanlarımızda da geniş yayılıb. “Kitabi-Dədə Qorqud”da da bu cəhət özünü aydın göstərir. Bu barədə prof. M.Təhmasib yazır:

“Lakin qədimlərdə evlənən oğlanın daha çox fiziki gücünü yoxlamaq, sınaqdan keçirmək, imtahan etmək zərurətinə əsaslanan bu müsabiqələr getdikcə öz yerini daha çox oğlanın aqlını, dərrakəsini, zəkasını, nə dərəcədə hazırcavab, təzfəhm olduğunu yoxlamaq sınaqlarına tərk etməyə başlayır” (13, 89).

Atanın və ya böyük qardaşların yerinə yetirə bilmədiyi hər hansı çətin tapşırığı kiçik qardaşın yerinə yetirməsi də nağıl və dastanlarımızda bir-biri ilə səsleşir. Bu baxımdan “Qazılıq qoca oğlu Yey-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

nək boyu” (8, 94-97) diqqəti cəlb edir. Bayandır xandan icazə alan Qazılıq qoca yataq-yarağı ilə yola düşür. O, Duzmürd qalasına çatıb Arşın oğlu Dirək təkürlə döyüşə girir. Onun təkürə vurduğu zərbənin heç bir təsiri olmur. Arşın oğlu Dirək altmış batmanlıq güzrlə Qazılıq qocanı vurub yenir, onu tutub dustaq edir. Bu hadisədən on altı il keçir. Qazılıq qocanın oğlu Yeynək böyüyüb igid bir oğlan olur. Atasının düşmən əlində əsir olmasını eşidib Bayandır xanın hüzuruna gedir. Ondan qoşun verib atasının dustaq olduğu qalaya göndərməsini xahiş edir.

“Bayandır xan buyurdu: “Yigirmi dörd sancaq bəgi gəlsün!” dedi. Əvvəl dəmir Dərvəndində bəg olan, qarğı sügü ucında ər bögirdən gırıma yetdüyündə kümsən deyü sormıyan Qıyan Selcik oğlu Dəli Tondaz səninlə bilə varsun! – dedi. Ayğır Gözlər yüzdürən, əlli yeddi qələnin kəlidin alan İlək qoca oğlu Dülək Uran bilə varsun! – dedi. Qoşa büredən qayın oqı əklənmiyən Yağrınıcı oğlu Ulalmış səninlə bilə varsun! – dedi. Uç kərrə yağı görməsə, qan ağılıyan Toğsun oğlu Rüstəm bilə varsun! – dedi. Əjdəhalar ağzından adam alan Dəli Uran bilə varsun! “Yerin bir ucundan bir ucuna yetim!” deyən Savqan Sarı bilə varsun! Sayılmağla Oğuz ərənləri dükənsə olmaz. Bayandır xan yigirmi dörd bəhadır sancaq bəginə Yegnəgə yoldaşlığa belə qoşdı” (8, 93).

Əvvəl Qıyan Səlcuq oğlu Dəli Dondaz, sonra Dönəbilməz Tüləkvuran təkürün üzərinə hücum edir, onların hər ikisi ağır zərbə alıb geri qayıdır. Döyüşə girən Yeynək düşmənin başını bədənindən ayırır, atasını dustaqlıqdan qurtarır.

Dədəm Qorqud gəlib boy boylanır, soy soylayır. “Bu oğuznamə Yeynəyin olsun” – deyib, xeyir-dua verir. Burada bir cəhətə diqqət yetirək. Düşməne heç kim qalib gələ bilmir. Oğuzun adlı-sanlı igidləri güclü düşməne heç nə edə bilmirlər, yeniyetmə igid isə ilk zərbədə düşməni sarsıdır, sonra da başını bədənindən ayırır. Bu suala cavab tapmaq üçün nağıllarımızı yada salaq. Hər hansı çətin səfərə yola düşən nağıl qəhrəmanı yolda nürani bir qoca ilə rastlaşır, bu müdrik qocadan xeyir-dua alır, onun məsləhətlərinə əməl edir və ən çətin, möcüzəli, sehrlə sınaqlardan belə uğurla çıxır. Diqqət yetirək, Yeynək də düşmən üzərinə gedərkən Bayandır xandan xeyir-dua alır, iyirmi dörd vilayətin bəylərinin köməyinə güvənir, “ol vaxtı bəylərin alqışı alqış, qarğışı da qarğışı idi”. Həm də Yeynək döyüşdən qabaq yuxu görür, yuxuda ağ saqqallı Dədə Qorquddan öyüd, xeyir-dua alır. Döyüşdən qabaq isə Yeynək Ulu Tanrını tərifləyir, düşmənlə döyüşdə ondan kömək diləyir. Yeynəyin diləyi həyata keçir. Bu boyda Yeynəyə iyirmi dörd soydan iyirmi dörd igidin köməyə gəlməsi, onların bəzisinin adının Oğuz qəhrəmanlıq dastanları ilə səsələməsi bu süjetin həm də çox qədim olduğunu ehtimal etməyə imkan verir.

Məlum olduğu kimi, üç qardaş, eləcə də iki qardaş haqqında nağıllar xüsusi səhifə təşkil edir. Qardaşlar haqqındakı nağılları iki yerə ayıra bilərik. Birinci bölüm nağıllarda qardaşlar bir-birinin köməkçisi, bir-birinin xilaskarı kimi təsvir olunurlar. Bu nağıllarda gözlərimiz qarşısında qardaşlar arasındakı dostluq, onların bir-birinə olan dərin məhəbbəti canlanır. Qardaşlar həmişə bir-birini çətinlikdən qurtarmağa çalışır, heç vaxt bir-birinə xəyanət etmirlər. Çox zaman onlar ağıl və bacarıqlarına, igidliklərinə görə bir-birindən geri qalmırlar. Ancaq qardaşların dostluğunu göstərəndə də xalq öz sevimli obrazını – kiçik bahadırını ideallaşdırır.

Qardaşlar haqqındakı ikinci tip süjetlərdə isə böyük qardaşlarla kiçik qardaş arasındakı konflikt süjetin əsasında durur. Bu müqayisədə kiçik qardaşın üstünlüyü, yüksək mənəvi siması üzə çıxır. O əsl qəhrəman kimi göz önünə gəlir. Bu mövzuda yaranmış nağıllarda kiçik qardaşın igidliyi daha qabarıq şəkildə nəzərə çatdırılır. Bu nağıllarda kiçik bahadır igidliyi, şücaəti ilə yanaşı, həm də xeyirxahlığına, mərhəmətinə, həssaslığına görə də ideallaşdırılır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da, əsasən, birinci mərhələnin izləri əks olunmuşdur. “Sədaqətli qardaş kimi ən çox adı çəkilən Qarağünə həmişə Qazanın xeyir-şərinə birinci gəlir, sonra onun oğlu, Qazanın kürəkəni Qara Budaq qulluğa hazır olur. Aruz oğlu Basat böyük qardaşı Qıyan Səlcuqun ölümünə yas saxlayır, qardaşının intiqamı üçün Təpəgözün üstünə gedir. Çoban qardaşlar həmişə bir-birindən ayrılmaz olurlar. “Dədə Qorqud”da əli qardaşı övladının qanına bulanmış bircə igidin – Alp Rüstəmin adı çəkilir ki, o da öz qardaşı uşaqlarını öldürdüyünə görə özünü zəlif sayır və “Dözən oğlu” ləqəbi daşıyır.

Bütün bu istəklə qardaşların mərhəbbəti dastanın boylarına səpələnmiş epizodlar olub xüsusi süjetə girmir. Qardaşın qardaşa məhəbbəti xüsusi mövzu kimi “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu”nda işlənmişdir” (7, 124).

“Uşun qoca oğlu Səyrək boyu” (8, 110-115) kiçik qardaşın igidliyini, şücaətini, böyük qardaşına olan hörmət və məhəbbətini əks etdirən bir boy kimi də diqqəti cəlb edir. Böyük qardaş Əyrək Qazan xandan izn alıb üç yüz nizəli seçmə igidlə birlikdə igidliklər göstərir. Ancaq düşmən qoruğunda tələyə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

düşür, qara donlu kafirlər bunların üstünə hücum çəkib Əyrəyin dostlarını qırırlar, özünü isə Əlincə qalasında zindana salırlar. Kiçik qardaş Səyrək pəhləvan cüssəli bir igid olur. Bir təsadüf nəticəsində qardaşının Əlincə qalasında əsir olduğunu bilir. O, qardaşını əsirlikdən qurtarmaq üçün yola düşmək istəyir. Onun bu qərarından xəbər tutan ata-anası qorxuya düşür. Bu barədə Qazan xana xəbər çatdırırlar. Qazan xanın məsləhəti ilə ata-anası onu evləndirir. Ancaq bu da onu yolundan döndərə bilmir. Ata-anasının, nişanlısının ona uğur diləməkdən başqa çarələri qalmır. Səyrək gəlib qardaşının tutulduğu qoruğa çatır. O, qılıncını çəkib altı kafir ilxıçısını öldürür, atın yüyənini biləyinə bağlayıb yuxuya gedir. Bu vaxt gözlənilmədən altmış dəmir donlu kafir Səyrəyin üzərinə hücum edir, yuxudan oyanan Səyrək qaradonlu kafirləri qılıncı ilə qalaya salır. İndi də onun üzərinə yüz atlı hücum edir, bu dəfə də Səyrək yuxudan oyanıb kafirləri qılıncdan keçirib qalaya qovur. Üçüncü dəfə təkür Səyrəyin üzərinə üç yüz atlı göndərmək istəyir, ancaq qorxusundan heç kim onun üstünə getməyə razı olmur. Bunu gören düşmən indi də hiyləyə əl atır. Əsir düşmüş böyük qardaşını onun üstünə göndərir. Qardaşlar əvvəlcə bir-birini tanıyırlar. Böyük qardaş yuxuda olan Səyrəyin öz qardaşı olduğunu bilmir, ancaq əlindəki qoruğa görə ona əl qaldırmır. Kiçik qardaş da əvvəlcə öz qardaşını tanımır, ancaq onun əlində qoruzunu görüb qılınca əl atmır. Qardaşlar bir-birini tanıyırlar, qara donlu kafirlərin üstünə at sürüb qılınca çalır, onları qırıb-çatırırlar. Gecəni-gündüzə qatıb, Oğuz yurduna çatırlar. Kiçik qardaş Səyrək qanlı kafirlərin əlindən böyük qardaşını xilas edir. Bu xəbəri eşidən Uşun qoca çox şad olur, Şənlik məclisi qurulur.

Bu boyun süjeti qardaşlar haqqındakı birinci bölüm nağıl süjetləri ilə əsələşir. Deyildiyi kimi, bu tipli nağıl süjetlərində qardaşlar arasındakı dostluq, birlik əks olunur. Bununla yanaşı kiçik qardaş ideallaşdırılır. “Uşun qoca oğlu Səyrək boyu”nda da kiçik qardaş ideallaşdırılır. O, qardaşının əsir olduğunu bilən gündən ancaq onun haqqında fikirləşir, hər şeydən imtina edir və öz istəyinə yetir.

Bu boyun sujeti, kompozisiyası, təsvir və ifadə vasitələri də sehrli nağıllara çox yaxındır. Bu boy da sehrli nağıllarda olduğu kimi qəhrəmanın qələbəsi, xoşbəxtliyə çatması, toy məclisi ilə başa çatır.

Deyilənlərdən belə qənaətə gəlmək olar ki, bir sıra oxşar motiv və süjetlər həm dastanların, həm də nağılların poetik sistemində mühüm səciyyə daşıyır. Bunların ilkin inam və görüşlərlə bağlı olduğunu söyləmək olar.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan nağılları. 5 cildə. I c. /Tərtib edən: M.H.Təhmasib. Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1960
2. Azərbaycan nağılları. 5 cildə. IV c. /Tərtib edən: N.Seyidov. Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1963
3. Azərbaycan nağılları. 5 cildə, V c. /Tərtib edən: Ə.Axundov. Bakı, Azərbaycan EA nəşriyyatı, 1964
4. Azərbaycan nağılları. /Tərtib edənlər: Ə.Axundov, N.Seyidov. Bakı, Azərnəşr, 1982
5. Cəmişidov Ş. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Elm, 1977
6. Eberhard W., Boratav P.N. Typen Türkischer Volksmärchen. Wiesbaden, 1953
7. Xəlilov P. “Kitabi-Dədə Qorqud” – İntibah abidəsi. Bakı, Gənclik, 1993
8. Kitabı-Dədə Qorqud. /Tərtib edənlər: F.Zeynalov, S.Əlizadə. Bakı, Yazıçı, 1988
9. Книга моего Деда Коркута. М., Л., 1962.
10. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки. Москва, Изд-во Восточной Литературы, 1958.
11. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, Yazıçı, 1983.
12. Sultanlı Ə. Məqalələr. Bakı, Azərnəşr, 1971.
13. Təhmasib M. Seçilmiş əsərləri. 2 cildə. II cild. Bakı, “Kitab Aləmi” NPM, 2011.
14. Веселовекий А.Н. Поэтика сюжетов – Собр. соч., т.2, вып. 1, СПб, 1913.

Oruj Aliev

“KITABI-DEDE GORGUD” AND TALES

Summary

The comparative analysis of the epos “Kitabi-Dede Gorgud” with epic folklore, including tales reveal to investigate the relation and influence among genres. In the article the similar motives and plots of tales and parts of “Kitabi-Dede Gorgud” are analyzed comparatively.

The magical birth of the hero takes important part in the tales. The heroes from the epos “Kitabi-Dede Gorgud” Bugaj, Beyrek, Basat are in the row with the same heroes. These heroes whom Dede

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gorgud give the name are mysterious- magical. In the tale variant of the plot about Basat the hero having a magical sword kneaded with the lion's milk can defeat Tepegöz.

In some tales the hero does extra-ordinary terms, can pass the difficult trials. Only those who can do the demanded terms reach their wishes. Some of these tales are about the wedding ceremony, testing of the fiancée takes the important place here. The plot of the part "Ganlı goja oğlu Ganturalı" is the similar with these tales. But in the part "Bayboreyin oğlu Bamsi Beyrek" the hero as in many tales changing his clothes passes the trials.

Here the important feature of the folklore poetics – the importance of the clothes changing act in order to realize some problems is reflected. One can often meet this problem in other genres of folklore. The hero changing his clothes achieves his aim. During the different trials he shows himself and hides his real image.

Some parts of the epos "Kitabi-Dede Gorgud" have the same tale plots in common about brothers. In such tales created in this subject the braveness of the small brother is attracted more vividly. The small brother is idealized for his bravery, benevolence, kindness even for his sensibleness. The part "Uşun goja oğlu Sayrak" attracts the attention as the part reflecting the bravery of the small brother, his respect and love to the elder brother. It is also come to the conclusion that such similar motives and plots are nourished from the first beliefs and thoughts.

Key words: motive, plot, myth, tale, epos, the magical birth, magic, changing clothes, trial

Орудж Алиев

“КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ” И СКАЗКИ

Резюме

«Китаби-Деде Коркут» - это эпос, который способствует раскрытию межжанровых отношений и влияний эпического фольклора, в том числе, сравнительного анализа азербайджанских сказок. В статье дается сравнительный анализ частей «Китаби-Деде Коркут» с похожими мотивами и сюжетами сказок.

Чудное рождение героя занимает главное место в сюжетах. Следует заметить, что герои эпоса Бугадж, Бейрек, Басат из числа именно таких героев. Именовал упомянутых героев сам Деде Коркут и они обладают таинственной силой. В сказочном варианте сюжета про Басат Тепегез был сражен героем, меч которого был смешан из львиного молока.

Герои некоторых сказок исполняют необычные задания и победоносно выходят из разных испытаний. Но желания исполняются только у тех героев, которые выполняют требуемые условия. Данное развитие сюжета проявляется в сказках, связанные со свадебными традициями, где ведущую роль занимает жених, прошедший разного рода испытания. Например, сюжет одной из частей эпоса «Ганлы Годжа оглы Гантурал» очень похож на вышеизложенное развитие. А герой «Бамсы Беурек сын Бейборее» из эпоса, как и герои многих сказок, меняя одежду, проходит испытание. Здесь проявляется важная черта поэтики фольклорного мышления: претворение в жизнь некоторых желаний путем акта переодевания. Герой достигает своей цели, именно, периодически переодеваясь в разные одеяния. Он во время испытаний представляет себя под разными именами, скрывая при этом свое настоящее имя.

Несколько частей эпоса «Китаби-Деде Коркут» напоминают сказки про братьев. В этих сказках мужество и героизм самого младшего брата представляется более выпукло. Младший брат идеализируется также качествами благородства, доброты и милостливостью. «Сейрек сын уşун годжа» как одна из важных частей эпоса привлекает внимание тем, что в сюжете доблестный младший брат также с большой любовью и уважением относится к старшему брату. Подобные мотивы и сюжеты берут свое первичное начало с веры и всеобщего мировоззрения.

Ключевые слова: мотив, сюжет, миф, сказки, дастан, чудное рождение, таинственность, переодевания, испытания.

Perinaz Sadiqlı

AMEA Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu

e-mail: perinazsadiqli@rambler.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDAKI ETNOQRAFİK TERMINLƏR MAHMUD KAŞĞARININ “DİVANÜ LÜĞAT-İT-TÜRK” ƏSƏRİNDƏ

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı türk xalqının tarixini və mədəniyyətini öyrənmək üçün ən dəyərli qaynaqlardan biridir. Bu əsəri türk xalqının həm qəhrəmanlıq tarixi, həm də həyatının güzgüsü adlandırmaq olar.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında işlənmiş bir çox etnoqrafik terminlərə Mahmud Kaşğarının “Divan”ında da rast gəlinməsi böyük maraq doğurur. Ətmək, bozlamac, qaftan, sarıq, ana, ata, bacı, qardaş, börk, qayış, başmaq, bez, aş, yedi, ətək, səksən, əgin, əksik, al, alaca və s. bu terminlərə misal göstərmək olar. Bu terminlərdən əksəriyyətinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında və “Divan”da verilmiş mənaları tam üst-üstə düşür. Məsələn, bazlamac sözünü götürək. Bazlamacın mənası “Divan”da “sac üstə bişən fətir” kimi açıqlanmışdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da bu söz eyni mənada işlənmişdir.

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında və “Divan”da rast gəlinən ondan çox etnoqrafik terminin geniş izahı verilmiş və onların arasındakı oxşar və fərqli cəhətlər açılıb göstərilmişdir. Bütün bunlar türk xalqının tarixini və həyatını öyrənmək üçün böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan, etnoqrafiya, termin, Mahmud Kaşğari, “Divanü lüğət-it-türk”

Böyük türk alimi, ensiklopediyaçısı Mahmud Kaşğarının “Divanü Lüğət-it-Türk” əsəri etnoqrafik materiallarla olduqca zəngindir. Bu materiallar arasında etnoqrafik terminlər xüsusi yer tutur. Mahmud Kaşğarının “Divan”ında işlənən bir çox etnoqrafik terminlər oğuzlara məxsusdur. Bu terminlərə olduğu kimi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında rast gəlinməsi böyük maraq doğurur. Onlardan bir neçəsini nümunə göstərmək olar. Oğuz sözü ilə bağlı “Divan”da bir neçə ifadələrə rast gəlirik: “oğuz, oğuzladı-oğuz saydı”, “ol məni oğuzladı – o məni oğuz saydı, oğuzca nisbət qıldı” (3, 322). “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “oğuz” türk tayfasının adı kimi izah olunmuşdur (2, 139). Belə sözlərdən biri də “dədə”dir. Oğuzca ataya elə “dədə” demişlər (5, 209). Oğuzca “tarığ” darı (3, 375), “çəkic-çəkük” (4, 282), “küvük-saman” (5, 163), “keçi” sözü “keçi” kimi işlənmişdir. “Dədə Qorqud” dastanında da keçi formasında rast gəlinir. Başmaq sözü oğuzca elə “başmaq” formasında işlənmişdir. “Divan”da “keçə” oğuz sözü kimi qeyd olunub. “Divan”da “koç” oğuz sözü olub, mənası da “qoç” (3, 337) deməkdir, “Dədə Qorqud” dastanında “qoç- qoyunun erkəyi” adlanırdı. “Divan”da rast gəlinən oğuz sözlərindən biri də “bal”dır (5, 156).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da və “Divan”da verilmiş etnoqrafik terminləri aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

a) Təsərrüfatla bağlı terminlər.

Saman sözüne həm “Divan”da, həm də “Dədə Qorqud”da rast gəlinir: “Bir torba saman dösəkli” (1, 147). “Dədə Qorqud” dastanında oxuyuruq: “– Toğlucular, dövlətim saqar qoç, gəl keç! – dedi” (1,120). “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “toğlı-toğlu, qoyun balası” (2, 170), “Divan”da “toklı-toxlu, altı aylıq quzu” kimi izah olunmuşdur (3, 424). “Divan”da “ərkəç-erkəc, təkə” (3, 159) sözüne “Dədə Qorqud” dastanındakı “– Mərə, qoyun başları, erkəc! – dedi. Qoyunlar bir-bir gəlib keçdi” (1, 120), “Çoban erkəcə qaqdı, iləri vardı” (1, 115). ifadələrində rast gəlirik. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “ərgəc-erkəc (erkək keçi, təkə)”, “Divan”da “erkək-hər heyvanın erkəyi” (3, 172) kimi açıqlanmışdır.

“Divan”da “təgirmən-dəyirman” sözünün izahı verilmişdir (5, 309). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bu sözə “dəvə dəyirmandan gəlmədi” ifadəsində rast gəlirik (1, 18). İnek “Divan”da “inək” adlanırdı (3, 172). “Dədə Qorqud” dastanında verilmiş “Qaravaşlar inək sağar görmədinmi” ifadəsində bu söz elə “inək” kimi yazılmışdır. “Divan”da at sözünə “yund” (5, 15) və “at” (3, 109) formalarında rast gəlinir. Bu söz “Dədə Qorqud” dastanında da olduğu kimi həm at, həm də yund kimi işlənmişdir:

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“at ayağı kölik, ozan dili çevik olur” (1, 96), “dolanbaz urub, yundları ürkütdü, gətirib ol qoruya qoydu” (1, 138). “Divan”da “yoriğa at” ifadəsinə “yoriğa yeridən başqa yerləş bilməyən atın adı” kimi açıqlama verilmişdir (3, 447), “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində verilmiş “yoriğa-sakit yerişli, rahat yeriyən” açıqlanması da onunla tam üst-üstə düşür. Eyni zamanda “Divan”da “yügrüg at-qaçağan, yüyrek atdır” (5, 46), “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “yügrək-yüyrek, iti gedən, bərk qaçan, qaçağan” formasında izah olunmuşdur. “Dədə Qorqud” dastanından götürülmüş:

Hey qırx eşim, qırx yoldaşım,
Yüyrek olsa yarışsam, (1, 98)

bu misralarında yüyrek sözünün iti, cəld anlamında işləndiyini görürük.

“Divan”dakı “kulın-qulun, day” (3, 401), “keyik-əti yeyilən heyvanlardan ceyran, maral, dağ keçisi kimi heyvanlar haqqında işlənir” (5, 165) ifadələrinə “Dədə Qorqud” dastanında da olduğu kimi rast gəlirik:

Getdikdə yerin otlaqların keyik bilir,
Gənəz yerlər çəmənlərin qulan bilir (1, 15).

Burada “qulan” sözü çöl eşşəyi kimi tərcümə olunmuşdur.

b) Yemək adları ilə bağlı olan etnoqrafik terminlər

Aş bu gün də Azərbaycan xalqının şah yeməyi sayılır. “Divan”dakı “aş-yemək, aş” (3, 147), “Dədə Qorqud” dastanındakı “-Yüklü Qoca ilə yapaqlı Qocayı Təpəgözə verin, aşın bişirsin-dedi və həm gündə iki adam ilə beş yüz qoyun istədi-dedi” (1, 117) ifadələrindən aydın olur ki, hər iki əsərdə aş sözü eyni mənada işlənmişdir. Aşın həm “Divan”a, həm də “Dədə Qorqud” dastanına düşməyi onun tarixinin qədimliyini bir daha sübut edir.

Bildiyimiz kimi, kabab da Azərbaycanda geniş yayılan yeməklərdən biridir. “Divan”dakı “ol ətiğ şişka təvdi-o, əti şişə düzdü, şişə çəkdi, şişə keçirdi” (4, 43) ifadəsində söhbətin kabadan getdiyini görürük. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “şişlik” sözü “şişlik, şişə çəkiləsi ət, kabab, kabablıq ət” kimi izah olunmuşdur (2, 200). Dastanda rast gəldiyimiz

Ağayıldan tümən qoyun vergil bu oğlana
Şişlik olsun-ərdəmlidir (1, 22).

misralarında qoyunların kabablıq üçün xüsusi seçilməsinə işarə edilmişdir.

Ayran türk xalqlarının qədim dövrlərdən bəri istifadə etdikləri sərinişdirici içkilərdən biri olmuşdur. “Divan”da və “Dədə Qorqud”da “ayran” sözünün həm yazılışı, həm də mənası eynidir. Bu da türk xalqlarının ortaq maddi mədəniyyətə malik olduqlarını bir daha sübut edir. “Dədə Qorqud”da ayran haqqında deyir:

Gəlinə ayran demədim mən Dədə Qorqud
Ayrana doyran demədim mən Dədə Qorqud (1, 11).

“Divan”da “yoğurt” sözünə rast gəlirik. “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “yoğrud-yoğurt, qatıq” formasında yazılmışdır (2, 112).

“Divan”da və “Dədə Qorqud”da “ətmək” sözü “çörək” anlamında işlənmişdir. Dastanda “Şunda bir dəli yigit yolçunun-yolaqçının, çobanın-çoluğun ətməyin alır” (1, 139) ifadəsində “ətmək” sözünün ümumi anlamda işləndiyini görürük. Divan”da “köməç-küldə bişirilən çörək” (3, 310), “Dədə Qorqud”da “köməç-çörəyin bir növü” izahlarına rast gəlirik.

Əlan sabah yerindən duran qızlar!
Ağ otağı qoyuban qara otağa girən qızlar!
Ağ donları çıxarıb qaraları geyən qızlar!
Bağir kimi öynəndə yoğurtdan nə var?
Qara sac altında güməcdən nə var?
Kəndürikdə ətməkdən nə var?
Üç gündür yoldan gəldim, doyrun məni! (1, 63)

“Dədə Qorqud” dastanındakı bu şeir parçasında güməç, ətmək və yoğurd sözləri işlənmişdir. Bunlara olduğu kimi, “Divan”da da rast gəlinir.

“Divan”da “kıımız”a “qımız. Qısraq südü tuluqda saxlanaraq turşudulur, sonra içilir” (3, 370) kimi açıqlama verilmişdir. “Dədə Qorqud” dastanında oxuyuruq: “Dirsə xan dişli əhlinin sözü ilə ulu toy elədi, hacət dilədi. Təpə kimi ət yığdı, göl kimi qımız sağdırdı” (1, 21). “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “qımız-at südündən hazırlanan içki” (2, 60) kimi açıqlanmışdır. Hər iki mənbədəki

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

izahların eyniliyi qımızın türk xalqlarının həyatında önəmli yer tutduğunu bir daha göstərir.

c) Geyim adları ilə bağlı olan etnoqrafik terminlər

“Divan”da “ətək-ətək” (3, 136) və “Dədə Qorqud”da “ətək-paltarın ətəyi” izahları verilmişdir. Hər iki izah eynidir. “Divan”da “börk-başlıq, papaq” (3, 357) kimi qeyd olunmuşdur. Dastanda rast gəlinən

Başındakı tuğulğanı nə öyersən mərə kafır?!

Başındakı (keçə) borkümçə gəlməz mana (1, 33).

misralarından aydın görünür ki, börk geniş istifadə olunan papaq növlərindən biri olmuşdur.

“Divan”da börklə bağlı bir atalar sözüne də rast gəlirik: “Tatsız türk bolmas, başsız börk bolmas-Tatsız türk olmaz, başsız börk olmaz” (4, 277).

“Divan”dakı “əgin-əyin, əyin-baş, kürək” (3, 145), “ton-paltar” (5, 142), “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətindəki “əgin-bədən, çiyin” (2, 86), “ton-paltar, don” (2, 172) açıqlamalarının eyniliyi də maraqlıdır. Dastanda “Əyni bəg dəmir donum saxlardım” (1, 75) misrasında həm əyin, həm də ton sözlərinə olduğu kimi rast gəlirik.

“Divan”da “könqlək-köynək” (5, 331) kimi verilmişdir. Dastanda bu söz “kömlək // könlək” formalarında yazılmışdır: “(Ağacdan) gəmi yondum, (ağ) kömləyim çıxarıb yelkən qurdum” (1, 111).

“Divan”da “yaka-yaxa, paltar yaxası” (5, 29) və “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “yaqa-paltarın boyuna keçən hissəsi, bu hissəyə tikilən və boyunu əhatə edən parça zolağı” (2, 98) formasında izah olunmuşdur. Dastanda “yaxa” sözüne “dardı yaxasını yırtdı” (1, 57) misrasında da rast gəlirik.

Kaftan/qaftan sözü həm “Divan”da (3, 428), həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “qədim türklərin üstədən geydikləri xüsusi paltar növü” kimi izah olunmuşdur (2, 57). Kaftan Azərbaycanda və oğuz türklərində qədim dövrlərdən və geniş istifadə olunan geyimlərdən biri olmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında da qaftanın adına tez-tez rast gəlinməsi bu fikri söyləməyə əsas verir. Beyrək boyunda belə bir yer var:

“-Ağanızın başı və gözü sədəqəsi, köhnə qaftanınız var isə geyəyin, düyünə varayın, düyündə əlimə qaftan girərsə geri qaftanınızı verəyin-dedi” (1, 63).

“Divan”da “ətük-ayaqqabı” (3, 136), “Dədə Qorqud”da “ədük-çəkmə” (1, 85) açıqlamalarına rast gəlirik. Dastanda rast gəlinən “Basatı önünə qatdı, tutdu, boğazdan sallandırdı, yatağına gətirdi, ədüyünün qüncünə soxdu” (1,120) ifadəsində ədüyün təsviri verilmişdir.

“Divan”da “başmaq-başmaq” (3, 454) kimi yazılmışdır və bu sözün oğuz sözü olduğu qeyd olunmuşdur. “Dədə Qorqud” dastanında da başmaq sözüne olduğu kimi rast gəlirik: “-Bu evi xarab olası, ərə varalıdan bəri dəxi qarnım doymadı, üzüm gülmədi, ayağım başmaq, üzüm yaşmaq görmədi, dəyər” (1, 17).

“Divan”dakı “yüzük-üzük (barmağa taxılan üzük)” (5, 24), “Dədə Qorqud”dakı “yüzük-üzük. Əsasən qızıldan hazırlanan bəzək üçün və ya evlilik rəmzi” (2, 116) ifadələrində üzük sözü eyni anlamda işlənmişdir. Dastanda verilmiş “Altun üzük sənin deyildir. Altun üzükdə çox nişan vardır” (1, 69) misralarından aydın olur ki, üzük oğuzların həyatında çox önəmli yer tutmuşdur. Bu çox qədim dövrlərdən oğuzların qızıl əşyalardan istifadə etdiklərini göstərir.

“Divan”da verilmiş “kürk-kürk” (3, 360) sözüne “Dədə Qorqud” dastanında olduğu kimi rast gəlirik: “Onun ardınca altmış öyəc dərisindən kürk eyləsə topuqların örtməyən” (1, 85) ifadəsindən aydın olur ki, kürk oğuzların istifadə etdikləri geyimlərdən biri olmuşdur. Bu söz bu gün Azərbaycan dilində olduğu kimi işlənir.

d) Yaşayış məskənləri ilə bağlı olan etnoqrafik terminlər

“Divan”da türklərin yaşayış məskənləri haqqında da məlumatlar toplanmışdır. “Divan”da verilmiş bəzi yaşayış məskənlərinin adlarına “Dədə Qorqud” dastanında da olduğu kimi rast gəlirik. “Divan”da “yaylağ-yaz demək olan yay sözündən alınmışdır” (3, 63), “ol anı tağda yaylattı-o, onu dağda yaylattı” (4, 337) yaylaqla bağlı rast gəlinən ifadələrdir. “Dədə Qorqud”da “yaylaq-sərinliyə görə yay istirahəti üçün əlverişli olan dağ yeri” (2, 100) kimi izah olunmuşdur. Dastanda verilmiş “Qarşı yatan qara dağlar sana yaylaq olsun!” (1, 69), “Qarşı yatan qara dağdan oğlana yaylaq verdi” (1, 133) ifadələrindən aydın görünür ki, yaylaqlar əsasən yüksək dağlıq yerlərdə yerləşir. Azərbaycanda xalq bu gün də yaylaqdan istifadə edir.

“Divan”dakı “el-vilayət, el” (3, 122) və “Dədə Qorqud”dakı “el-oba, el, mahal” (2, 83), “il-el, camaat” (2, 95) ifadələrinin məna açıqlamaları eynidir. Dastanda “Qarı bəylər ölmədən el boşaldı” (1,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

104) və “El ürkmədən oğlum meydana varsın, girsin!” (1, 130) ifadələrində rast gəlinir. “Divan”da ev sözünə “öv” (3, 147), “əv” (4, 33) formalarında rast gəlinir. Dastandan götürülmüş “Qonağı gəlməyən qara evlər yıxılsa yey” (1, 15), “Bəri gəlgil, başım baxtı, evim taxtı. Evdən çıxıb yürüyəndə səlvə boy-lum!” (1, 20) misarlarından aydın olur ki, ev sözünün yazılışı ilə “Divan”da verilən ev sözü arasında elə bir fərq yoxdur.

“Divan”da “kərpic-kərpic” kimi verilmişdir (3, 444). Dastandakı “Yarım kərpic yastıqlı” (1, 147) ifadəsindən aydın olur ki, bu sözün həm yazılışı, həm də mənası olduğu kimi gəlib bizə çatmışdır. “Divan”da qapı haqqında da müəyyən məlumatlara rast gəlinir. “Kapuğ-qapı”, “kapuğluğ əv-qapılı ev” qapıyla bağlı rast gəlinən ifadələrdir (3, 475). “Dədə Qorqud” dastanında da “qapı” sözü çox işlənmişdir. İki misralara baxaq: “Bəylərbəyi olan Qazan divanında buna heç qapı-baca yox idi” (1, 134), “Xatun gəlib zindançıya qapıyı açdırdı” (1, 144). Göründüyü kimi, “Divan”da qapı sözü “kapuğ” şəklində yazılsa da, “Dədə Qorqud”da bu söz dilimizdə hazırda işləndiyi kimi, yəni “qapı” şəklindədir.

“Divan”dakı “köl” sözü “göl, hovuz, yığılmış su, sututar” kimi izah olunmuşdur (5, 140). “Dədə Qorqud”dastanında “Təpə kimi ət yığdı, göl kimi qımız sağdırdı!” (1, 21) misralarından aydın olur ki, bu sözün həm yazılışı, həm də mənası hər iki əsərdə eynidir. “Divan”dakı “tam-divar” (5, 157) sözü “Dədə Qorqud”da “dam-ev” (2, 166) formasında verilmişdir. Dastandan götürülmüş “toyuq komasına, sığır damına” ifadəsində “dam” sözü tövlə mənasında işlənmişdir (1, 17).

“Divan”da çadırıla bağlı məlumatlara da rast gəlirik. Burada çadır sözü “çadır” formasında yazılmışdır (3, 404). “Dədə Qorqud” dastanında oğuz elinin yaylağa köçməyindən və burada çadır evlər qurulduğundan söhbət açılır. “Ağ çadır tikdilər, ala xalı döşədilər” ifadəsində bunu aydın görürük. Burada çadır evin xalçalarla bəzədilməsi haqqında məlumat verilmişdir (1, 98).

e) Sənətkarlıqla bağlı olan etnoqrafik terminlər

“Divan”da dəri sözü “təri” kimi yazılmışdır (3, 138). “Dədə Qorqud” dastanında Qanturalı Selcan xatunu almaq üçün Təkurun onun üstünə buraxdığı qızmış “dəvənin boğazını kəsir, arxasından iki qayıq çıxarıb Təkurun önünə atır və deyir:

“-Aqınçılardan tirkəşi bağı, üzəngisi qayıq üzülür, tikməyə gərək olur-dedi” (1, 103).

Qanturalının dediklərindən aydın olur ki, oğuz türklərində dəriçilik sənəti yüksək səviyyədə inkişaf etmişdir.

“Divan”da insanların ən qədim dövrlərdən bəri həm ovçuluqda, həm də döyüşlərdə istifadə etdikləri oxlar haqqında məlumat verilmişdir. “Divan”da “ok-ox” (3, 111), “yay-yay” (5, 50), “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “oq/ox-yayla atılan itiuclu və ya ucuna iti dəmir keçirilmiş mil” (2, 138), “yay-oxun yayı” (2, 100) kimi söz və izahlarla rastlaşırıq. Dastanda “-Bəylər, sizin eşqinizə çəkəyin yayı, atayın oxu-dedi” misrasında ox və yay sözlərinin yazılışı və mənalari bu gün də eynilə dildə saxlanmışdır (1, 65). “Divan”da “kiş-sədəq, oxdan, oxqabı” (5, 134), “Dədə Qorqud”da “kiş-yay düzəltmək üçün möhkəm ip” (2, 119) izahları verilmişdir. Dastanda verilmiş “Sadaqda oxum kişinin dələr” (1, 131) misrasında kiş ox qabı kimi işlənmişdir.

“Divan”da “kılıç-qılınc” (3, 350), “kın-qılınc və ya bıçaq qını” (5, 143), “Dədə Qorqud”da “qılıc-qılınc”, “qın-xəncər, qılınc və s. kəsər silahları qoymaq üçün qab” (2, 60) izahları vardır. “Dədə Qorqud” dastanında oxuyuruq:

Cilasın bəy ərənlər dönə-dönə savaşı ol gün.

Qara polad üz qılıclar çalındı ol gün.

Qarğa dilli qayım oxlar atıldı,

Ala uran sür cidalar susaldı ol gün.

Namərdlər, müxənnətlər sapa yer gözətdi ol gün (1, 76) .

Yenə eyni boyda “Ələ qalxan bağını qısa düydülər. (Qından) qılıc sıyırdılar” (1, 77).

Bu izahlardan aydın olur ki, “Divan”da və “Dədə Qorqud”dastanında rast gəlinən bir çox ifadələrin yazılışı və mənalari eynidir.

“Divan”dakı “sünqü- sünqü, mizraq, nizə” (5, 319) və “Dədə Qorqud”dakı “sügü-ucu şiş silah” (2, 162) izahlarından aydın olur ki, söhbət eyni silahdan gedir. Dastanda oxuyuruq: “Sügüsün əlinə aldı, bir yüksək yerə çıxdı, gözlədi” (1, 104).

“Divan”da “yarık-zirəhə, qalxana verilən ümumi ad” (5, 22), “Dədə Qorqud”da “yaraq-yaraq, silah” (2, 103) izahları verilmişdir. Dastanda “Uruz babasına gedər, yaraqla gəlin-dedilər” (1, 148) deyilir. “Divan”dakı “biçək-biçaq” sözünə (3, 386), “Dədə Qorqud”da “biçaq” formasında rast gəlinir

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(2, 38). Dastanda deyilir: “Bıçaq çıxarıb dərisini üzdü” (1, 100).

“Divan”dakı “çomak-çomac, əsa, dəyənək” (3, 383) sözü “Dədə Qorqud” dastanında “çomac-başı iri və yumru ağac” (2, 194) kimi izah olunmuşdur. “Təkur qarmalayıb əlindən çomağın aldı” (1, 112).

f) Mənəvi mədəniyyətlə bağlı olan etnoqrafik terminlər.

“Divan”da mənəvi mədəniyyətin demək olar ki, bütün sahələri haqqında müəyyən məlumatlara rast gəlinir. “Divan”da “tənqri - ulu tanrı” kimi izah olunmuşdur (5, 326). “Dədə Qorqud” dastanında verilmiş

Ucalardan ucasan
Uca Tanrı!
Kimsə bilməz necəsən
Körklü tanrı! (1, 132)

misraları bir daha göstərir ki, Tanrı və tanrıçılıqla bağlı düşüncələr oğuz türklərinin təfəkküründə geniş yer tutmuşdur.

“Divan”da “alkış- alqış, dua etmək, kimsə öymək, yaxşılıqlarını saymaq” kimi qeyd olunmuşdur (3, 161). “Dədə Qorqud”da “Ol zamanda bəylərin alqışı alqış, qarğışı qrgış idi. Duaları müstəcab olurdu” (1, 46).

“Divan”da “ikindi” sözü “ikindi, ikinci namazı vaxtı” kimi izah verilmişdir (3, 196). “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “ekindü-ikindi, günortadan sonrakı vaxt” kimi açıqlanmışdır (2, 83). Dastanda Təpəgöz deyir: “İkinci vaxtı munu, mana çevirəsis yeyəm - dedi, -yenə uyudu” (1, 120).

“Divan”da ay (30 gündən ibarət olan ay) elə “ay” adlanmışdır (3, 148). Dastanda ay sözü ilə bağlı məlumatlara da rast gəlinir:

Doqquz ay dar qarnımda götürdüyüm oğul!
On ay deyəndə dünyaya gətirdiyim oğul! (1, 39).

“Divan”da “küz-payız” kimi izah olunmuşdur (3, 341). “Dədə Qorqud” dastanındakı “Yapağlı kökcə çəmən güzə qalmaz” (1, 15) ifadəsində güz elə payız anlamında işlənmişdir.

“Divan”da qızıl “altun” adlanmışdır (4, 214). “Dədə Qorqud” dastanında da bu sözə olduğu kimi rast gəlirik: “Altun ayağım əlimdən yerə düşdü” (1, 88).

“Divan”da “aşuk-insanın topuq sümüyü, topuq aşığı” (3, 135) və “aşuk-aşuq” ifadələrində rast gəlinir (4, 218). “Kitabi-Dədə Qorqud”un izahlı lüğətində “aşuq/aşuq” sözü “diz qapaqlarından çıxan oynaq sümüyü // uşaqların aşuq-aşuq oyununda işlətdikləri sümük (adətən qoyunların diz qapağından çıxarılan)” kimi izah olunmuşdur. Dastanda aşuq sözünün çox işləndiyini görürük: “Məgər, sultanım, Dirsə xanın oğlancığı, üç dəxi ordu uşağı (meydanda) aşuq oynarlardı” (1, 22), “Altun aşuq oynar Sün-cüdanın bəyləri” (1, 146). Aşuq-aşuq oyununun “Dədə Qorqud” dastanına düşməsi bu oyunun tarixinin nə qədər qədim olduğunu bir daha göstərir.

“Divan”da verilmiş “kürəş-güləş” (3, 459) sözü “Dədə Qorqud” dastanında olduğu kimi rast gəlirik:

Ox atanda mən sənə oxunu yarmadımmı?
Gürəşdə mən səni basmadımmı? (1, 69)

“Divan”dakı “kobuz-qopuz” (4, 238) sözü “Dədə Qorqud”da “qopuz/qopuz-Orta Asiya türklərində və qədim Azərbaycanda işlədilmiş sazə bənzər musiqi aləti” (2, 64) kimi izah olunmuşdur. Dastandakı “-Mərə! Qolça qopuzum ələ alın, məni öyün!” (1, 101) kimi çoxlu ifadələrdən aydın olur ki, oğuzları qopuzsuz təsəvvür etmək olmaz.

“Divan”da “tovıl” sözü davul, nağara” kimi izah olunmuşdur (5, 163). Dastanda “Gumbur-gumbur davullar döyülmədi” (1, 82) ifadəsində “davul” sözü olduğu kimi rast gəlirik.

“Divan”da gördüyümüz “bir-bir”, “iki/ikki/eki-iki”, “üç-üç”, “dört-dörd”, “beş-beş”, “on-on” (4, 364) saylarına dastanda olduğu kimi rast gəlirik:

Yigdim, mən sənə bir il baxam.
Bir ildə gəlməzsən, iki il baxam.
İki ildə gəlməzsən üç, dörd il baxam.
Dörd ildə gəlməzsən beş il, altı il baxam (5, 137).

“Divan”da “al-turuncu rəng”, “ak-ağ”, “kara-qara” (4, 25) ifadələrinə “Dədə Qorqud” dastanında da rast gəlirik:

Ağ südün doya əmizirsə ana görklü.
Yanaşib yola girəndə qara buğır görklü (1, 16).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Yenə dastanda

Güz almasına bənzər al yanaqlım!
Qadınım, dirəyim, döləyim! (1, 20).

Bu nümunələrdən aydın olur ki, “al-qırmızı”, “ağ-ağ”, “qara-qara” sözlərinin yazılışları və izahları “Divan”da və dastanda tamamilə eynidir.

“Divan”da verilmiş “ərdəm-ərdəm, ədəb, tərbiyə, fəzilət” (3, 169) sözünə “Dədə Qorqud” dastanında “ərdəmli/ərdəmlü-ərdəmli, hünərli” kimi rast gəlirik.

Hey Dirsə xan
Oğluna bəylik vergil,
Taxt vergil-ərdəmlidir (1, 22).

“Divan”da “bilig-bilik, elm, hikmət, ağıl, dərrakə” olaraq qeyd olunmuşdur (3, 386). Dastanda biliklə bağlı “Biliyi yetmiş (bir qoca babam vardır)” ifadəsinə rast gəlirik. “Divan”da “ana-ana” (3, 156), “ata-ata” (3, 151), “ata-dədə” (5, 217) (Oğuzca) ifadələrin dastanda da eyni anlamda işlənmişdir:

Anam adın sorar olsan, Qaba Ağac.
Atam adın deyirsən Qoğan Aslan (1, 123).

“Divan”da verilmiş “beşik-uşaq beşiyi, nənni” (3, 406) sözü “Dədə Qorqud” dastanında beşik şəklində işlənmişdir: “Dolama beşiklərdə bələdiyim oğul” (1, 91). “Divan”da “kəlin-gəlin” (3, 402) sözünə “Dədə Qorqud” dastanında elə “gəlin” formasında rast gəlirik: “Ağca yüzlü qızını-gəlinini yesir elən-demiş” (1, 129).

Beləliklə, Mahmud Kaşğarının “Divan”ında rast gəlinən bir çox etnoqrafik terminlərin “Dədə Qorqud” dastanında da eyni anlamda işləndiyini görürük. Bu iki əsər türk xalqının, o cümlədən oğuzların qədim və erkən orta əsrlərdəki tarixini və mədəniyyətini öyrənmək üçün əvəzsiz qaynaqlardır. Ona görə də bu əsərlərin daha geniş müqayisəli təhlilinə ehtiyac duyulur.

QAYNAQLAR

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”. Gənclik, Bakı, 1978, 184 s.
2. “Kitabi-Dədə Qorqud” dilinin izahlı lüğəti. Bakı: Elm, 1999, 204 s.
3. Mahmud Kaşğari. “Divanü Lüğat-it-Türk”. Dörd cilddə. I cild, Bakı, “Ozan”, 2006. 512 səh.
4. Mahmud Kaşğari. “Divanü Lüğat-it-Türk”. Dörd cilddə. II cild, Bakı, “Ozan”, 2006. 400 səh.
5. Mahmud Kaşğari. “Divanü Lüğat-it-Türk”. Dörd cilddə. III cild, Bakı, “Ozan”, 2006. 400 səh.

Perinaz Sadıqlı

ETHNOGRAPHICAL TERMS, THAT MET IN THE EPOS “KYTABY-DADA GORGHUD” AND IN THE WORK “DYVANY-LUGAT-IT TURK” OF MAHMUD KASHGARY

Summary

A lot of terms that used in “Kytaby-Dada Gorghud” were met in “Dyvan” of Mahmud Kashgary and it roused a great interest. In the article ethnographical terms that met in “Kytaby-Dada Gorghud” and “Dyvan” was learned comparatively.

Key words: “Kytaby-Dada Gorghud”, Mahmud Kashgary, “Dyvan”, epos, ethnography, term.

Периназ Садыглы

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕРМИНЫ, ВСТРЕЧАЮЩИЕСЯ В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДА КОРКУД» И В ПРОИЗВЕДЕНИИ МАХМУДА КАШГАРИ «ДИВАНУ-ЛУГАТ-ИТ ТУРК»

Резюме

Большинство этнографических терминов, использованных в «Китаби-Деде Коркуде» встречаются и в «Диване» Махмуда Кашгари и это выявляет большой интерес. В данной статье изучены этнографические термины, встречающиеся в «Китаби-Деде Коркуде» и в «Диване» Махмуда Кашгари в сопоставительном виде.

Ключевые слова: «Китаби-Деде Коркуд», «Диван», Махмуд Кашгари, эпос, этнография, термин

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qalib Sayılov
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: qalibsayilov@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA İSLAM İDEOLOGİYASI

Özət

Dindarlığın artdığı cəmiyyətlərdə dini mülahizələr sosial bir hal kimi gündəlik həyatın tərkib hissəsinə çevrilir. Dini münasibətlərə, etiqad və ehkama insanların münasibəti dəyişir. Belə olan halda dini referanslar düzgün təhlil edilməli və istinad metodları “ilahi ölçülər” əsasında aparılmalıdır. Məqalədə eposda islam ideologiyasının izləri, islam çaraları araşdırılmışdır. Eposda islami inanclar əski türk inancları ilə iç-içədir.

Açar sözlər: epos, islam, türk xalqları, inanc, Dədə Qorqud

Rəhimli və Rəhman olan Allahın adıyla! Uca Allah həmd olsun! Onun həbibinə və Rəsulu Həzrəti Məhəmməd Mustafaya, ali-əbası və əshabına səlat və salam olsun! Dindarlığın artdığı cəmiyyətlərdə dini mülahizələr sosial bir hal kimi gündəlik həyatın tərkib hissəsinə çevrilir. Dini münasibətlərə, etiqad və ehkama insanların münasibəti dəyişir. Belə olan halda dini referanslar düzgün təhlil edilməli və istinad metodları “ilahi ölçülər” əsasında aparılmalıdır. Çağdaş dönmə təhlil etmək üçün bəzən tarixi hadisələrə, etnik mədəniyyətlərə boylanmalı olursan. Etnik-mədəni və dini anlamda öyrənilməsi lazım olan abidələrdən biri də “Kitabi-Dədə Qorqud” eposudur.

KDQ-də su, dağ, ağac, torpaq, qurd və s. ilə bağlı inamlar vahid sistemdən qopan hissələr kimi diqqət çəkir. Yəni bu inamların əsasında ilkin olaraq obrazlaşdırma konfigurasiyası dayanır ki, oğuz etnosunun dünyagörüşünün formulları olan inamlar obrazlar vasitəsilə klişeləşir. Oğuz epik ənənəsinə daxil olan oğuznamə olaraq KDQ süjet və motivləri Oğuz invariant strukturu əsasında müxtəlif paradigmatlar kimi üzə çıxıb müxtəlif obrazlar vasitəsilə müxtəlif mənə və anlamları özündə əks etdirir. Oğuz epik sistemi oğuz etnoqoniyası və oğuz kosmoqonizmi əsasında müxtəlif modelləri epik səviyyədə proyeksiyalandırır. Məhz oğuz komosunun yaradılış aktı, törəyiş dialektikası Vahid Allah konsepsiyasını özündə ehtiva edir. Elə bu səbəbdən də Oğuz kosmosunun bünövrəsi olan Oğuz xan epik səviyyədə, obraz arealında Vahid Allah missiyası daşıyır, bu vəzifə əsasında qəzavat keçirir, öz teoloji görüşlərini yayır. Nəzərə alınsa ki, S.Rzasoyun aşkarladığı kimi oğuz invariant strukturunu təşkil edən “Oğuz mifi oğuznamə eposuna transformasiya olunmuşdur” (1, 5), o zaman aydın olur ki, KDQ-nin bu sistem üzərində qurulması eyni strukturdan doğan səciyyələri ifadə planında əks etdirəcək. Elə bunun üçün də KDQ-də inanclar eyni sistem əsasında təzahür edir. Burada təbiətin quruluşunu təşkil edən su da, dağ da, daş da, ağac da, eyni zamanda qurd da, insan da Yaradanın yaratdığı yaradılış aktı kimi vahid konsepsiyada diqqət çəkir. Əlbəttə, bu o demək deyildir ki, təbiət ünsürləri ilə bağlı sərbəst şəkildə heç bir mətn yoxdur. Bunu iddia etmək gülcünc olardı. Təbii ki, müxtəlif situasiyalarda bu ünsürlərin bir çox anlamları ilə qarşılaşırıq. Ancaq ünsürləri Yaradana qarşı götürüb onu vahid sistemdən təcrid etmək, fetişləşdirməni məcazi anlamlar kimi deyil, dünyagörüşü forması kimi qəbul etmək yalnız bütprəstliyin və materialist-ateist baxışın yanlış təbliğini aparmaq, xüsusilə də əşyanı mahiyyətindən çıxarıb ona yanlış anlamlar vermək qətiyyətlə yolverilməzdir. A.İslamzadə yazır ki, “Böyük inanc sisteminə malik olan xalqlarda monoteizm hakim olduğuna görə totemçilik, animistik və s. baxışlar bu xalqların epik ənənələrində dünyagörüşü formasını itirib, işlənmə məqamına görə simvolik anlayışlar ifadə edir” (2, 12). Eyni zamanda təbiət ünsürlərinin bu günkü qavrayışlar əsasında adi qaydada da işlənməsini görürük ki, bu gün heç kim bu anlayışları işlədərkən özünün islami dünyagörüşünə qarşı pərəstiş obyektini olaraq qəbul etmir, onu Vahid Allah inancına qarşı qoymur, əksinə təbiət məhsulu kimi yaradılmış ünsür olaraq qavrayır. Bu əlimizdə olan ən qədim mətnlərdə də bu şəkildə özünü göstərir. Çünki türk xalqlarının mədəniyyətində monoteizm ən ilkin çağlardan başlayaraq, ən azından kamil mətn nümunələri meydana çıxdığı vaxtlardan əsas dünyagörüşü forması kimi mövcud olmuşdur. KDQ -də su ilə bağlı inanclarda biz bu anlamları təsviri səviyyədə açıq-aşkar müşahidə edirik. KDQ mətnində su ilə əlaqədar olan inanclarda ilkin olaraq su stixiyası sabit səviyyədə nəzərə çarpır. Təbiidir ki, su stixiyası yaradılış

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

aktının başlanğıc törəməsi kimi diqqət çəkir. Suyun stixiya ilə bağlanması Vahid Allah inancının sabit təzahürü olaraq aşkara çıxır. KDQ-də deyilir:

“ Su Həq didarın görmüşdür”
“ Çığnam-çığnam qayalardan çıxan su!
Ağac gəmiləri oynadan su!
Həsən ilə Hüseyinin həsrəti su!
Bağ və bostanın ziynəti su!
Ayışə ilə Fatimənin nikahı su!
Şahbaz atlar içdiyi su!
Qızıl dəvələr gəlib keçəki su!
Ağ qoyunlar gəlib çevrəsində yatdığı su! (3, 44).

Su müraciəti ilə rədif təsiri bağışlayan Qazan xanın su ilə xəbərləşdiyi bu soylamada suyun təbii ünsür kimi verilməsinə dini-fəlsəfi baxışın nümayiş olunduğu su kimi aydın görünür. Örnək olaraq verdiyimiz bir neçə misra-cümlədə tövhid (Allahın birliyi) inancını və bu sistemə bağlı olan dini görüşləri aşkar səviyyədə gördüyümüz üçün bu qənaətə gəlirik ki, bu kiçik mətn su inancını deyil, Allah inancını ifadə edir. Əslində Qazan xan su ilə xəbərləşməsində suyun Yaradan tərəfindən yaradıldığı üçün sakrallığına üz tutur, ondan yurdu haqqında bilgi istəyir. “Su Həq didarını görmüşdür” peredikatında kosmoloji strukturun modeli açıqlanır. Bu bərdə M.Cəfərli yazır: “Suyun Haqqın üzünü görməsi semantemi suyun məhz kosmoqonik yaradılışdakı iştirakına işarədir. Yəni suyun ilkin başlanğıcda iştirak etməsi, ilkin başlanğıc ünsürlərindən olması... “Haqq didarı” ilə təsdiq olunması”dır (4, 106). Aydın ki, burada suyun Allah (Haqq) tərəfindən yaradılması nəzərdə tutulur. Bunu inkar etməyə çalışmaq mətnin özünü bütünlüklə inkar etmək deməkdir. Alimin mülahizəsi bizim müddəalarımızı bu baxımdan bir daha təsdiqləyir ki, burada həm islamdan öncəki inancların, həmçinin islam inancının əsasını təşkil edən Vahid Allah inancı özünü göstərir. Bu ifadənin islam istilahları ilə verilməsi təbii ki, göz qarşısındadır. Lakin iddia olunsa ki, bu dastanı yazıya alan katibin dövrünə görə yanaşmasıdır, o zaman daha əski mətnlərdə tədqiqatçı alimin diqqət çəkdiyi kimi, islam anlayışı ilə eyni anlam daşıyan Tanrı anlayışı meydana çıxır ki, bu da tövhid anlayışının təsdiqi olaraq mətndə yer alır. Elə Qurani-Kərimdə də suyun ilk yaradılış aktı olaraq yaradılanların əsas tərkibini təşkil edən ünsür kimi göstərilməsi bu anlamın əsl mahiyyətini ortaya qoyur: “Məgər kafir olanlar göylə yer bitişik ikən bizim onları ayırdığımızı, hər bir canlıyı sudan yaratdığımızı bilmirlərmi?! Yenə də iman gətirməzlər?” (Əl-Ənbiya (Peyğəmbərlər) surəsi, ayə 30) (5, 301).

Biz eyni anlama “Əsli-Kərəm” dastanında da rast gəlirik. Qazan xan yurdunu axtardığı kimi, Kərəm də Əslisini axtararkən suya üz tutur. Təbiidir ki, bu bir motiv olaraq dastanlarda müxtəlif şəkli dəyişmələrlə özünü göstərir. Dastanda Əslini axtaran Kərəm çaydan onu xəbər alarkən çaya “Haqqın camalına hərdən baxarsan...” deyir (6, 122).

“Alp Ər Tonqa”, “Şu”, “Ergenekon” dastanlarından fərqli olaraq, Kitabı-Dədə Qorqud”da bu dəyişmənin təsiri açıq şəkildə görünməkdədir. Bu fakt, demək olar ki, bütün tədqiqatçılar tərəfindən qeyd edilib. Məsələn, V.M Jirmunskinin fikrincə, “Kitabı-Dədə Qorqud” boylarının sonunda verilən və X. Koroğlu tərəfindən “stilistik formullar” adlandırılan (6, 201) deyimlər Qorqud Atanın xana müraciətən söylədiyi magik mahiyyətli öncəgörümlər, yəni “Qeybdən verilən xəbərlər” olmuş və onlarda İslamaqədərki motivlər qorunub saxlansa da, həmin deyimlərin arxaik məzmunu İslamın təsiri ilə müəyyən dəyişikliyə məruz qalmışdır (7, 535). V.M Jirmunskinin bu fikrinin inkişaf etdirən, türk epos yaradıcılığının İslamdan öncəki və sonrakı təkamülünü araşdırmağa çalışan və “Kitab”ın yazılı ədəbiyyat nümunəsi olmasına baxmayaraq, onda şifahi xalq yaradıcılığı ənənələrinin də qorunub saxlandığını diqqətə çatdıram T. Anekeyeva bildirir ki, dastandakı İslami elementlər o, yazıya köçürüldəndən sonra peyda olmuşdur və həmin elementlər bilavasitə dövrün kitabçılıq ənənələri ilə bağlıdır (8).

Nizami Cəfərovun fikrincə, “Azərbaycan xalqının təşəkkülü dövründə formalaşmış eposun əhatə etdiyi mövzular, irəli sürdüyü məsələlər, heç şübhəsiz, mənsub olduğumuz xalqın mənəvi-ruhi marağının bilavasitə ifadəsidir. Həmin mövzulardan biri də İslam dininin qəbulu mövzusu ki, “Kitab”da bütün genişliyi, əhatəliliyi, problemləri ilə birlikdə əks olunmuşdur. “Dədə Qorqud” eposunun əsas qəhrəmanları İslam dinini nəinki qəbul etmiş, hətta bu dini yaymaq səlahiyyətinə malik olan müsəlman türkləri, “Kitab”ın dili ilə desək, “qazi ərənlər”dir. “Dədə Qorqud” dastanı, yaxud eposu

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

məhz onların – "qazi ərənlər" in dastanı, eposudur. Və eposun əfsanəvi yaradıcısı, müəllifi Dədə Qorqud hər boyun sonunda keçən zamanların niskilini çəkir:

Qanı ögdüğüm bəg ərənlər,
Dünya mənim deyənlər!
Əcəl aldı, yer gizlədi,
Fani dünya kimə qaldı?!
Gəlimli-gedimli dünya,
Sonucu ölümlü dünya!" (9, 44).

Adı abidənin Drezden nüsxəsinin üz qabığıbda orta əsr yazı ənənəsinə uyğun olaraq ərəb dilində "Kitabi-Dədəm Qorqud əla lisani-tayifeyi-oğuzan" şəklində verilən əsərin müqəddiməsi ərəb dilində olan "Bismillah ir-rəhman ir-rəhim və bini nəstəin" cümləsi ilə başlayır və türkcə aşağıdakı şəkildə davam edir:

"Rəsul əleyhissəlam zamanına yaqın Bayat boyundan Qorqut ata derlər bir ər qopdı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisiydi. Nə dersə olurdu. Gayıbdən dürlü xəbər söylərdi. Haq Taala anın könlünə ilham edərdi. Qorqut ata ayıtdı: "Axır zamanda xanlıq gerü Qayıya dəgə, kimsənə əllərindən almaya, axır zaman olub qiyamət qopunca". Bu dedügi Osman nəslidir, işdə surulub gedə yürür" (10, 5-6).

Yuxarıdakı misallar İslam dövrünün təsirinin təkzibedilməz dəlilləridir. Dastanda eyni zamanda "sonrakı dövrlərin təsirinə məruz qalmayan, dövrümüzədək ilkin şəkildə yetişən ovsun və alqışlara da rast gəlinməkdədir:

Yerlü kara dağların yıkılmasun.
Gölgelice kaba ağacın kesilmesün.
Kamın akan görklü suyun kurumasun.
Kanadların ucu kırılmasun" (11).

Bu tip deyimlərlə "Kitabın, demək olar ki, bütün boylarında rastlaşırıq. V.M Jirmunskinin və onunla razılaşan T.Anekeyevanın fikrincə, onlar sırf folklor nümunələridir və yazıya alındığı dövrün ənənələrinə uyğun olaraq İslami təsirlərə məruz qalmış digər deyimlərdən əsaslı surətdə fərqlənirlər (8).

Bu ovsun və alqışlarda dağ, qaba ağac, su və s. kimi qədim türk mifologiyasında sakral anlam ifadə edən, kultlaşan təbiət obyektlərinin xatırlanması təsadüfi deyil və onlar dastanın İslamdan çox-çox qədimlərə uzanan ilkin köklərindən xəbər verir. Məsələn, buradakı "qaba ağac" la dastanın başqa bir yerində də üzləşirik. "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunun "Basat Dəpəgözi öldürdüğü boyu" nda Basat Təpəgözə öz nəslini təqdim edərkən "Anam adın sorar olsan - Qaba Ağac! Atam adın deirsən - Qağan Aslan!" - deyir. "Ağac toteminin Azərbaycan mifoloji sistemində böyük əhəmiyyət kəsb etməsini əsaslandırmaq üçün yüzlərlə misal gətirmək olar. Təsadüfi görünsə də, oğuz mifoloji sistemində toplum, tayfa yaranmasına həsr olunan üç ox, boz ox (eposda «iç oğuz», «dış oğuz» şəklində verilir) motivlərində Azərbaycan türklərinin soy-kökündə duran qurumların əksəriyyəti Oğuzun gölün ortasındakı ağac koğuşunda rastlaşdığı gözəldən doğulan oğlanların adı ilə (Göy, Dağ və Dəniz) bağlanır. Burada da məhz ana xətt ağaqla əlaqələndirilir. Eləcə də «Salur Qazanın evi yağmalandığı boy» da dar anında oğuz igidi ağacdən kömək umur: "Məni sana asarlar götürməgil, ağac!" (3). Özü də bunu islam yolunda vuruşduğu və Allahın birliyinə şübhə etmədiyi halda edir. Yaxud «Baybörə oğlu Bamsı Beyrək boyu» nda totemizmə söykənən "Kölgəlicə qaba ağacım kəsilibdir, Ozan, sənəin xəbərin yoq" etirafında bir qızın demək istədiyi belə bir fikir ifadə olunmuşdur: qardaşım Beyrəyin yoxa çıxması ilə nəslimizin kökü yerdən üzölmüşdür" (13). Azərbaycanda ən qədim zamanlardan "hər bir şeyin, ağacın, suyun əyəsi var", "nə ki görürük, hamısı əyəlidü" , "gecə ağac altına getməzlər əyəsi səni vırar" kimi inancların yaygın olduğu olub. Eyni inancların izlərinə digər türk xalqlarında da rast gəlinir. Məsələn, telenqitlərə görə, "hər ağacın ezze-sahibi, ruhu var. Onların inamına görə ağacın ezzi-sahibi ruhu (aqaştın ezzi) insan taleyini himayə edir" (14, 65). "Yakutlarda sonsuz qadınlar yuvalı qara şam ağacına gələr, ağ at dərisini ağacın altına sərib ağacın qarşısında dua edərlər" (15, 64). "Altay mifologiyasına görə göy üzünə doğru çox böyük şam ağacı yüksəlir. Göyləri dəlib çıxan bu ağacın təpəsində Tanrı Ülğən oturur" (14, 76).

Əgər yuxarıda söylənilənlər eposun dərin qatlarında ilişib qalan əski mifoloji inanc sisteminin əsaslılığına dəlalət edirsə, aşağıdakı material da dastana İslam inancının təsirinin nə qədər güclü olduğunu göstərməkdədir. Bunu tədqiqatçıların hamısı birmənalı şəkildə təsdiqləyir: "Dədə Qorqud söyləmiş: Allah-Allah deməyincə işlər onmaz. Qadir Tanrı verməyincə ər bayımaz. Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz. Əcəl vədə ırməyincə kimsə ölməz. Ölən adam dirilməz. Çıxan can gerü

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

gəlməz. Bir yigidin qara tağ yumrusınca malı olsa, yığar dərər, tələb eylər, nəсібindən artuğın yeyə bilməz. Ulaşıban sular taşa, dəniz tolmaz. Təkəbburlük eyləyəni Tanrı sevməz. Könlün yuca tutan ərdə dövlət olmaz” (Nasıyev, 2011, səh. 6-7; Sertkaya, 2006, səh 47; Gökyay, 2006, səh. 19; Ergin, 1958; Ис., 1963, I c., səh. 73; Книга моего Деда Коркута, 1999, səh. 9; Kitabi Dədə Qorqud, 1977, səh. 14; Cəmişidov, 1999, səh. 279; Tezcan S., Boeschoten H., 2001, səh. 29).

Təqdim edilən bu mətndə və ümumilikdə dastanda “Allah” kəlməsi ilə yanaşı türklərin əski “Gök Tenqri” inancından qaynaqlanan “Tanrı” ifadəsinin də sıx-sıx işlənməsi diqqəti çəkən əsas məqamlardandır. Maraqlıdır ki, Azərbaycan sakinlərindən olmuş xristian-monofizit albanlardan dövrümüzədək alban (qıpçaq) türkcəsində yetişən çoxsaylı mətnlərdə də eyni halın şahidi oluruq. Burada “Tanrı” kəlməsi əski formasında, yəni “Tenqri” şəklində və çox zaman “Rəbb” anlamını verən “Biy” (Bəy) kəlməsi ilə birlikdə işlənməkdədir. Məsələn, məşhur alban ilahiyatçısı və tarixçisi Mxitar Qoşun “Törə Bitiyi” (Qanunnamə) adlı əsərində belə bir cümlə yer almaqdadır: “Bu işkə utru aytmağay ki, köp xatınlar, xanların töküp, da Krisdoska tanix boldilər, zera mardiroslux tanixlixı özgədir, da adəmilər tanixlixı dağın bir türliüdür, evet köp xatınlar xıynaldılar, da **Tenqrigə** arzani boldılar, da adəmilərdən hörmətləndilər” (16, 118).

Eyni əsərin başqa bir yerində isə bu cümlə ilə üzləşirik: “Yoxsa krisdanlar krisdanlar törəsinə barmax kerək, egər ki bilsə, krisdan törəsinə egirlik tə bolsa, **Tenqridən** alğay tölövün” (16, 134).

Sözügədən müəllifin tərtib erdiyi “Alğış tum zamanı” adlı bir duada isə “Rəbb” anlamında “Biy” (Bəy) kəlməsinin işləndiyinin şahidi oluruq: “...Yaxşı ütücü Krisdos, işit men yazıxlı da kerəksiz xulunqnu, da kerı bolma mendən, da yaman işkildən saxla meni. Da xolarımen sendən, **Biy** yarlığovucu da şağavatlı, kerı bolma mendən, da ölüm künümdə kerı bolma mendən, da arzani et meni, işanmağan fərəhlikkə, zera sensen, **Biy**, işançm da fərəhlikim da seni maxtarmen mençi mençilik, amen” (16, 139).

Yenə eyni müəllifin tərtib etdiyi “Alğış tum zamanında. Alğış Biyimiz Yisus Krisdosğa xarşı. Aytılğan Mixitar surp vartabedninq, evet tiyişlidir kendin aytma surp Badarakninq zamanında” adlı başqa bir duada “Biy Tenqri” ifadəsiylə qarşılaşırıq: “**Biy Tenqrim** benim Jisus Krisdos, sözü da sıfatı Atanınq, tiri da tiri etüci, umsa da xutxarılmacı barçasınınq, xaysıları ki sarnarlar sanqa. Xaysı ki bağışlarsen arzanilikimizdən artıx da berirsən xolğanlarğa barça kerüklürin alarınınq” (16, 139).

Maraqlıdır ki, bənzər hal müsəviliyi qəbul ermiş xəzərlərdən dövrümüzədək ulaşmış mətnlərdə də müşahidə edilir: “Suqlandı da dağın musandı canım azablarına Adonayninq, könişlim da tenim biyəniqlər qayyam Tənqrigə” (Qəlbim Rəbbin həyətinin həsrətindədir, Könlüm, cismim var olan Tanrıya mədh oxuyur) (16).

Bu faktlar xristianlıq və İslam kimi dinlərin xalqımızın məişət və mədəniyyətinə birdən-birə deyil, tədricən daxil olduğunu sübut etməkdədir. Həm “Kitabi-Dədə Qorqudun, həm də “Oğuznamə”nin İslamdan sonrakı dövrlərdə qələmə alınmış variantlarının terminoloji bazası deyilənləri tam təsdiq edir. Bu baxımdan “Kitab”da işlənen, Dədə Qorqudun dilindən çıxan “Ğaadir (qadir) Tanrı” sözbirləşməsi maraqlıdır. Burada Allahın 99 gözəl adından və sinonimindən biri olan ərəb mənşəli “Ğaadir (Qadir)” adı ilə türkcə “Tanrı” adının qoşa işləndiyinin, mətndə “Tanrı” sözünün “Allah” kəlməsinə əvəz etdiyinin şahidi oluruq (17).

Professor Osman Turanın yazdığına görə, tək Tanrıya inam, başqa sözlə, Tenqriçilik türklərin ən qədim zamanlardan əsas dini olmuşdur: “Hunlar dövründə “Tanrı” kəlməsi həm göyü, həm də Allahı ifadə edirdi. Bu dövrün hökmdarlarına verilən “tanrı qulu” ünvanı da türklərin ilahi hakimiyyət şüurunun formalaşmasını, göylə bağlı olduğunu və tək Allah inancına doğru bir təkamülün mövcudluğunu göstərir. Eləcə də göytürklər dövründə göylə əlaqəsi olmaqla bərabər, mücərrəd mənası ilə, tək bir Tanrının varlığı inancı çıxmışdı” (18, 48).

“Türklərin ümumi tarixi” kitabının müəllifi De Quiques bildirir ki, “...Türklər... yüksəliş və süqutlarını, qabiliyyətli və ya qabiliyyətsiz xaqan və bəylərin özləri-özlərinə vasitə olmasını ilahi himayə və cəzanın nəticəsi olduğuna və Tanrının qadiri-mütləq olduğuna inanırdılar” (Tuncay, 2012 a, səh. 82). İbn Fədlan isə yazır ki, “Bir türk zülmə üzləşdiyi və çətinliyə düşdüyü zaman göyə baxıb, “Bir Tanrı” deyərək dua edir” (16, 82).

İslamın Qərbi türklər arasında yayılmasından sonra türk “Tanrı”sının monoteistik “Allah” anlayışı ilə bütövlüq qovuşduğunu diqqətə çatdıran M. N. Serebryakova qeyd edir ki, türklərin İslamı qəbul etməsində əski tanrıçılıq ənənələrinin müstəsna rolu olmuşdur (19, 67).

“Kitabi-Dədə Qorqud”un leksik bazasında özünə möhkəm yer etmiş “fani dünya”, “axır dünya” (o biri dünya), “dua”, “qəbul (olmaq)”, “Quran”, “əcəl” və s. ərəb mənşəli kəlmələr bilavasitə Qurani-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kərimdən qaynaqlanır və təbii ki, İslamın təsirinin nəticəsidir (20). Maraqlıdır ki, “Araşdırmalar göstərir ki, ərəb mənşəli “dövlət” sözündən abidənin dilində 16 dəfə istifadə edilmiş və bu məqamlardan heç birində müasir anlamda işlədilməmişdir” Asif Hacıyevin fikrincə, “orta əsr yazılı mənbələrin dilində “bəxt, tale, uğur” mənalarında işlənmiş “dövlət // devlət” sözü “Kitab”ın dilinə eyni mənaları ifadə edən daha qədim türk mənşəli “saqınc//sağınc” sözünü əvəz etməklə düşmüşdür” (10, 23).

Nizami Cəfərov yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslam dini motivləri də, bir sıra araşdırıcıların dönə-dönə qeyd etdikləri kimi, sonradan edilmiş əlavə (katib əlavəsi!) deyildir, əksinə, “Kitab”ın ideya-estetik, poetik əsaslarından biridir. Və hətta müqayisələr, təhlillər göstərir ki, müxtəlif dövrlərdə (görünür, təxminən I-V əsrlərdə), oğuz türklərinin yaşadıkları müxtəlif ərazilərdə (xüsusilə Türkiyədə) yaranmış süjetlər həm də İslamın qəbulu ehtiyacı, yaxud İslam ideologiyası əsasında bir yerə yığılmış, bütöv bir dastana çevrilmişdir. Əgər həmin ehtiyac, həmin ideoloji-mənəvi mühit olmasa idi, şübhəsiz, “Dədə Qorqud” dastanı bu keyfiyyətdə, bu poetik tipologiyada olmazdı” (9, 45).

“Dədə Qorqud” eposu ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”u fərqləndirən, müxtəlif dinlərdən (xüsusilə tanrıçılıqdan) İslama keçidi həm “Dədə Qorqud” dastanının, eposunun, həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”un başlıca mövzusu adlandıran alim bildirir ki, “Kitab” eposun məntiqini, ideya-estetik marağını düzgün ifadə etdiyinə görədir ki, orta əsrlərdə Azərbaycanda gedən dini, ideoloji-mənəvi prosesləri kifayət qədər obyektiv əks etdirir. Müqayisələr göstərir ki, “Dədə Qorqud eposu”nun təşəkkülü (VII—IX əsrlər) ilə son əlyazmaların təzahürü (XV—XVI əsrlər) arasında təxminən min ilə qədər bir məsafə var — həmin dövrün bütün mərhələləri deyil, yalnız ilk mərhələləri “Kitab”da dolğun əksini tapır, sonrakı mərhələlər daha çox “katib əlavələri” hesabına fəlakətə uğurlaşır. Azərbaycanda (və Şərqi Anadolu da) İslam hərəkatı da eposun (və “Kitab”ın) xüsusi maraq göstərdiyi mərhələlərə düşür” (9, 45).

İslam çaralarının islamdan əvvəl yaranmış bəzi boylara sonradan əlavə edildiyini görmək üçün elə də dərin araşdırma aparmağa ehtiyac olmadığını söyləyən ingilis tədqiqatçısı Cefri Luis haqlı olaraq qeyd edir ki, “boylardakı düşməne “kafir” deyilir və qəhrəmanlar çətinliyə düşdükdə Məhəmməd peyğəmbərə salavat çəkir və müsəlman rituallarını icra edirlər. Lakin boylarda adı vəziyyətlərdə onların bu kimi ayinləri icra etmələrini göstərən heç bir dəlil yoxdur. Onlar təkarvadlıdırlar, əksər müsəlmanlardan fərqli olaraq at əti yeyirlər (baxmayaraq ki, bu Quranda qadağan edilməyib), çaxır və kımız içirlər. Boylardakı bəzi islam adətləri və inancları ilə bağlı onlarda kifayət qədər məlumat yoxdur və beşinci boydakı bəzi detallar göstərir ki, qəhrəman adı dini bilgilərdən xəbərsizdir. Birinci boyda sübh çağını təsvir edən və iki dəfə təkrarlanan şeir parçasında belə bir misra var: “uzun saqqallı”. Bu göstərir ki, bu sətirlər düzülüb qoşulanda türklər İslama yad deyildilər, lakin bu onu da göstərir ki, onlar İslamla təzə-təzə tanış olurdular”.

Əziz Ələkbərli də Cefri Luis ilə eyni fikirdədir. Alim bildirir ki, “Dastanda hadisələrin cərəyan etdiyi “Rəsul əleyhissəlam zamanında”, yəni erkən orta yüzillərdə Oğuz xalqı öz tarixinin elə bir dövrünü yaşayırdı ki, cəmiyyətdə tam olmasa da, müəyyən bir dini tolerantlıq hökm sürürdü. Bu tolerantlıq daha çox İslamla xristianlıq arasında idi. Bu da təbii idi. Çünki həmin dövrdə Azərbaycanda hakim etnos və dövlət səviyyəsində ərəzi-inzibati quruluşa malik olan Oğuzlar tarix səhnəsinə yenidən qədəm qoymuş İslam dinini təzə-təzə qəbul etməyə başlayırdılar” (21, 67).

N.Cəfərovun fikri də yuxarıdakı fikirlərlə üst-üstə düşür: “Hər şeydən əvvəl qeyd etmək lazımdır ki, Allah-Tanrı obrazının bu cür sərbəst, sadələşməsinə, bir qədər də ərkəyana yaradılması, birincisi, epos təfəkkürünün xarakteri ilə bağlıdırsa, ikinci tərəfdən, türk düşüncəsinin tipologiyasından irəli gəlir. Türklər qədim dövrlərdən başlayaraq, öz Tanrıları ilə sıx mənəvi-ruhi təmasda olmuş, ondan qorxub çəkinməmiş, əksinə ona könüldən bağlanmış, İslamı qəbul edəndən sonra həmin sadələşmə, səmimiyyət müsəlman Allahına münasibətdə də özünü göstərmişdir... Tədricən sadələşmə mistika, səmimiyyət isə mənəvi-ruhi diplomatiya ilə əvəz olunmağa başlamış, müxtəlif təriqətlər, ruhani məktəblər, tendensiyalar yaranmışdır” (9).

Eposda İslami inanclarla əski türk türk inancları iç-içədir. Bu da əsərin ərsəyə gəldiyi dövrün xarakterik xüsusiyyətidir. Fəxrəddin Salim burada türk sufizminin ilkin rüşeymlərini görür: “Türkiyədə nəşr olunmuş “Salur Kazan Dəstanı” adlı kitabda belə bir mənzum parçaya rast gəldik:

Mekke ile Medinenin kapısı,
Konakların, sarayların yapısı,
Yeşerəndə dallarının hepsi,
Yağız yere gölgə salan gür ağaç,

İlde tutsak, dağ başında hür ağaç.
Hasan ile Hüseyinin beşigi,
Camilerin, türbelerin eşigi,
Alp erenler sofrasının kaşığı,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Köprü ağaç, gəmi ağaç, kin ağaç!...

(Gençosmanoğlu, 1976, səh. 129).

Şol gölgeni bağrım üzre sun ağaç!

Göründüyü kimi, burada Əhli-Beyt eşqi ilə Alp erenlərin sevdası eyni “qazanda qaynadılır”. Bu xüsusiyyət yalnız türklərə məxsusdur və sırf sufiyanədir. Ümumiyyətlə, İslama qədərki türk Tanrıçılığı təsəvvüf dünyagörüşü ilə gizlin bağlara sahibdir” (22, 88).

Tarixçi alim Dilavər Əzimlinin sözlərinə görə, “dastanı tədqiq edənlərin fikrincə, dastanda olan hadisələrin çoxu tarixidir, amma burada ziddiyyətlər də var. Tərcüməçilər bunu əllərinə gəlib çıxan son nüsxənin daim dəyişə-dəyişə bu hala düşməsi ilə əlaqələndirirlər. Məsələ ondadır ki, oğuzlarla bağlı çoxlu sayda epik əfsanələr mövcuddur. Bu əfsanələr müxtəlif şəkildə mənbələrə düşmüşdür. Tərcüməçiləri çaşıdıran da budur”. Alim Oğuz-türkmən mənbələrinin tədqiqatçısı A.N. Kononova istinadən bildirir ki, “türkmənlərin əfsanəvi Oğuzdan yaranması ilə bağlı olan türkmən epik əfsanələri demək olar ki, öyrənilməyib. Bu əfsanələr özünəməxsus bir özəlliklə olduqca qədimlərdə türkmənlər İslamı qəbul etməmişdən əvvəl yaranmışdır” (Кононов, 1958, səh. 22; Əzimli, 2012, səh. 47).

Dədə Qorqudun tarixi şəxsiyyət hesab edildiyini xatırladan Dilavər Əzimli fikrini əsaslandırmaq üçün XIII-XIV əsr tarixçisi Rəşidəddinin məşhur “Cəme-ət-təvərix” əsərini misal çəkir (Əzimli, 2012, səh. 47). Qeyd edək ki, sözügedən əsərin Türkiyə nüsxəsində Dədə Qorqudun VII əsrdə, Həzrət Məhəmmədin (s) dövründə yaşadığı vurğulanır və deyilir ki “Onun padşahlığı dövründə peyğəmbərimiz həzrət Məhəmməd Mustafa əleyhissəlam zühur etmiş, bu hökmdar da Dede Kereçiki elçi sifətilə onun hüzuruna göndərmiş və müsəlman olmuşdu. Bu Qorqud Bayat nəslindən olub Qara Xocanın oğlu idi. Çox ağıllı, bilikli və kəramət sahibi bir kəs idi. İnal xan Sır Yabqyun dövründə meydana çıxmışdı. Bu sözləri söyləyənin dediyinə görə, iki yüz doxsan beş il ömür sürmüşdü” (Rəşidəddin, 1992, 43; Cəmsidov, 1977, səh. 76).

Tanrıçılıqdan İslama keçidi ilkin orta əsrlər türk təfəkkürü tarixinin ən global problemlərindən biri adlandırılan Nizami Cəfərovun yazdığına görə, XI-XIII əsrlər türk ədəbiyyatlarının genezisində daha çox müsəlman (qeyri-türk) mənbələri araşdırıldığı üçün, həmçinin tanrıçılığa aid müqəddəs mətnlər (bunların əksəriyyəti şifahi şəkildə mövcud olmuşdur) yazılmadığına görə tanrıçılıqdan İslama keçid, hərtərəfli tədqiq edilməmişdir. Bununla belə “Tanrı-Allah” (“Kitabi-Dədə Qorqud”) ideyası İslamın türklər arasında məhz tanrıçılıq əsasında qəbul olunmasını, ideoloji-estetik, mənəvi-əxlaqi “metodologiya”ya çevrilməsini təsdiq edir” Alim haqlı olaraq qeyd edir ki, “Türklərin qəbul etdiyi (xüsusilə mənəvi-mədəni sahədə) İslam öz idraki məzmununa görə ərəblərin, yaxud farsların qəbul etdiyi İslamdan, kəskin şəkildə olmasa da, hər halda fərqlənir, bu xalqların hər biri dövrün və ya dövrlərin mütərəqqi dünyagörüşü olan İslamı öz qədim mifologiyaları, eposları əsasında qəbul etmişlər.

QAYNAQLAR

1. Rzasoy S. Oğuz mifinin paradigmatları. Bakı: Səda, 2004, 200 s.
2. İslamzadə A. Oğuz epik ənənəsində “Qaracığın qapları” xan statusunun funksional göstəricisi kimi // “Dədə Qorqud” jur., № 4. Bakı: 2012.
3. “Kitabi-Dədə Qorqud // F.Zeynalov, S.Əlizadə. Bakı: 1988.
4. Cəfərli M. Dastan və mif. Bakı: Elm, 2001.
5. Qurani-Kərim. Tərcümə edənlər: Bünyadov Z., Məmmədəliyev V. Bakı: 1992.
6. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı: 1979.
7. Koroğlu X. Oquzskiy qeroişeskiy epos. M., Nauka, 1976, s. 201
8. Jirmunskiy V.M. Tyurksiy qeroişeskiy epos. L., Nauka, 1974, s. 535.
9. Anikieva T. Literatura i folklor drevnix tyurkov Çentralnoy Azii. ([http:// www.ruthemia.ru /](http://www.ruthemia.ru/) folklore (Anikieva L.).
10. Cəfərov N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslama keçid poetikası. Bakı: Elm, 1999, 54 s.
11. Hacıyev A. Qorqudşünaslıq: axtarışlar, aşkarlamalar. “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplu. № 4. Bakı: Nurlan, 2011, 3-27 s.
12. Kononov A.N. Rodoslavnaya Turkmen. M., 1958.
13. Kitabi-Dədə Qorqud. F.Zeynalov və S.Əlizadənin nəşri. Bakı: Elm, 1988.
14. Qafarov R.O. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. Bakı: 2010.
15. İsmayıl M. Naxçıvan əfsanələri. Naxçıvan: Elm, 2008.
16. İnan A. Tarihde ve bugün şamanizm. Ankara, TTKB, 1995
17. Tuncay B. X əsrə aid Xəzər mətnləri və onların dili haqqında. Bakı: 2012.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

18. Sravnitelnoye istoričeskaya qrammatika tryukskix yazıkov. Laksika – 2. M., Nauka, 2001.
19. Turan O. Türk Cihan Hakimiyyəti Mefkuresi Tarihi. Ankara, 1969.
20. Serebryakova M.N. K voprosu ob istokax i evolyuçii tradiçionnoqo mirovozirenie turok. M., Vost-Lit, 1992.
21. Bartold V.N. İstoriya tureçisko-monqolskix narodov. M., Nauka, 1968.
22. Ələkbərli Ə. “Dədə Qorqud kitabı”: Dastanda gizlənən tarix. Bakı: 2012.
23. F.Salim. Milli yaddaş sistemində ürfan və təsəvvüf. Bakı: 2010.

Galib Sayilov

ISLAM IDEOLOGY IN THE EPOS “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

In the societies where the religiousness increases as a social case the religious considerations become the main part of the daily life. The attitude of humans changes to the religious relations, faith and dogma. In that case the religious sources must be analyzed correctly and the support methods must be carries out on the base of the “divine measures”. In the article the ideology signs of Islam, Islam shades have been investigated. In the epos the Islamic beliefs are equal with the ancient Turkic beliefs.

Key words: epos, Islam, Turkic nations, belief, Dede Gorgud

Галиб Саилов

ИСЛАМСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ»

Резюме

Религиозные предпосылки как социальное явление превращается в часть каждодневной жизни в обществе с религиозным уклоном. Меняется отношение людей к религиозным взаимоотношениям, поверьям и догмам. В таком случае религиозные реферансы должны правильно анализироваться и методы ссылок должны проводиться на основе «божественных измерений». В статье были исследованы следы исламской идеологии в эпосе. В эпосе исламские поверья существуют вкупе с древнетюркскими поверьями.

Ключевые слова: эпос, ислам, тюркские народы, поверья, Деде Коркут

Qumru Səhriyar
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: neyayi-qumru@rambler.ru

**SANAMALARDAKI ƏKİL-BƏKİL QUŞU: FOLKLORUMUZDAKI MİFİK QUŞLAR VƏ
“KITABI-DƏDƏ QORQUD”DA BƏKİL OBRAZI**

Özət

Azərbaycan ədəbiyyatında mifik quşlarla bağlı folklor nümunələrinə sıx rast gəlinməsinə baxmayaraq, Əkil-Bəkillə bağlı mətnlə yalnız bir sanamadan başqa heç yerdə qarşılaşmırıq. Bəkil ifadəsinə isə “Dədə Qorqud kitabı”nda “Bəkil oğlu İmranın boyu”nda rast gəlinir. Xalq şeirindəki Əkil-Bəkil obrazı ilə “Dədə Qorqud kitabı”ndakı Bəkil obrazı arasındakı əlaqə əslində çox maraqlıdır.

Zoomorfik obraz Əkil-Bəkil “Dədə Qorqud kitabı”ndakı Bəkildən əslində həm fərqlidir, həm də onların ortaq nöqtələri mövcuddur. “Dədə Qorqud”da Bəkil ovçuluqla yanaşı, eyni zamanda sərhədlərin də qoruyucusudur. Digər tərəfdən, Bəkil bir insan obrazıdır – at çapan, qılınc oynadan, elini-obasını qoruyan bir insan. Xalq şeirindəki Əkil-Bəkil isə bir quşdur – bağı, bağçanı qoruyan, ona sahiblik edən bir quş.

Məqalədə “Əkil-Bəkil quş idi” sanamasıdakı Əkil-Bəkil quşu ilə “Dədə Qorqud” dastanında “Bəkil oğlu İmranın boyu”ndakı Bəkil obrazı müqayisə olunacaq, Əkil-Bəkil quşu digər mifik quşlar fonunda təhlil ediləcəkdir.

Açar sözlər: sanama, “Kitabi-Dədə Qorqud”, Bəkil, Əkil-Bəkil, mifik quşlar

Uşaqılıq illərində çoxlu sanamalar, düzgülər, nazlamalar və s. öyrənərdik. Bu şeirlərin içərisindən bir cümlə və ya bir obraz diqqətimizi cəlb edər, onu uşaq aqlımızla araşdırmağa başlardıq. Uşaq təfəkkürümüzün yetdiyi qədər anlayar, başa düşərdik. Bəzən bu bizə kifayət edərdi, bəzən də cavablarla qane olmaz və o suallara cavab axtarmaqda davam edərdik.

Uşaqılıq illərində sevə-sevə əzbərləyib söylədiyimiz:

Əkil-Bəkil quş idi,
Ağaca qonmuş idi.
Getdim onu tutmağa,
O məni tutmuş idi.
Meydana salmış idi.
Meydanın ağacları,
Dən gətirən quşları.
Çəpər çəkdim, yol aşdım³³,
Qızılgülə dolaşdım.
Bir dəstə gül dərməmiş
Anası gəldi, mən qaçdım³⁴.

– şeirində uşaq aqlımızla bizi bir sual düşündürürdü – Əkil-Bəkil kimdir, o məni niyə tutur, niyə o, dəni məhz meydana daşıyır və niyə onun anası gələndə mən qaçıram və ya qaçmağa məcburam?

Azərbaycan ədəbiyyatında Bəkil obrazına bu xalq şeirindən başqa bir də «Dədə Qorqud kitabı»nda rast gəlirik. Yuxarıda göstərdiyimiz xalq şeirində verilən gizli mətləbləri anlamaq üçün həm orada göstərilən Əkil-Bəkil, həm də «Dədə Qorqud kitabı»ndakı Bəkil obrazını təhlil etməyə çalışaq.

Bildiyimiz kimi, Bəkil obrazına «Dədə Qorqud kitabı»nda yalnız bir boyda – «Bəkil oğlu İmranın boyu»nda rast gəlinir. M.Seyidovun fikrincə, «Dədə Qorqud kitabı»nda rast gəldiyimiz Bəkil islamıyətədən qabaqki mifik təfəkkürlə bağlı inamları təcəssüm etdirən obrazdır (1, 38). Lakin xatırladaq ki, «Bəkil oğlu İmranın boyu»nda islam dini qabarıq şəkildə özünü göstərir. Bəkil oğlu İmranın döyüşdə Tanrıya dua edərək ondan yardım diləməsi, Cəbrailin köməyə gəlməsi, kafirin şəhadətini söyləyərkən müsəlman olması və s. epizodlar bu fikrimizi təsdiqləyir.

³³ Aşdım – burada “açdım” mənasında işlənir. Biz Cəbrayıl dialektində olduğu kimi saxlamağı məqsədə uyğun saydıq.

³⁴ Bu şeirin müxtəlif variantları var. Biz burada Cəbrayıldə eşitdiyimiz variantı misal gətirmişik.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

«Bəkil oğlu İmranın boyu»ndakı Bəkillə uşaq şeirdəki Əkil-Bəkilin əlaqəsi çox maraqlıdır. M.Seyidov onların hər ikisini ovçuluqla bağlı obraz hesab edir. Şeirdən də görüldüyü kimi, Əkil-Bəkil qoruyucu quşdur, hamidir. «Dədə Qorqud»dakı Bəkil obrazı isə ov həvəskarı, ova meyilli bir insandır. Lakin Bəkilin sırf ovla bağlanmasını qəbul etmək çətinidir.

Fikrimizcə, zoomorfik obraz olan Əkil-Bəkil «Dədə Qorqud kitabı»ndakı Bəkildən fərqlənir. Əvvəla, «Dədə Qorqud»dakı Bəkil ovçuluqla yanaşı, eyni zamanda sərhədlərin də qoruyucusudur. Digər tərəfdən, Bəkil bir insan obrazıdır – at çapan, qılinc oynadan, elini-obasını qoruyan bir insan. Xalq şeirindəki Əkil-Bəkil isə göstərildiyi kimi quşdur – bağı, bağçanı qoruyan, ona sahiblik edən quş.

Hətta qeyd edək ki, «Dədə Qorqud kitabı»nda digər boylardan fərqli olaraq Bəkilin şərəfinə ziyafət də qurulur. Əslində Qazan xan bütün dastan boyu belə ziyafətlər təşkil edir. Lakin bu ziyafətlərin heç biri konkret bir şəxs üçün qurulmur. Burada Bəkilin şərəfinə ziyafət qurmaqla Qazan xan onu digər oğuz bəylərindən fərqləndirir. Bu da diqqəti cəlb edir. Bəkilin digər bəylərdən seçilməsinin əsas səbəbi onun oğuz elinin sərhədlərini layiqincə qorumasıdır.

Burada bir haşiyə çıxmaq: «Dədə Qorqud kitabı»nda Bəkil sözünə «Bəkil oğlu İmranın boyu»ndan başqa bir də «Salur Qazanın dustaq olduğu və oğlu Uruzun onu xilas etdiyi boy»da rast gəlinir:

Əzvay qurd ənügi erkəgində bir köküm var,

Ağca bəkil tümən qoyunı gəzdirmiyə (2, 119).

Buradakı «ağca bəkil» ifadəsi sadələşdirilmiş mətndə «çoban» kimi göstərilmişdir. Mətnin izahında isə «gözətçi» kimi izah olunmuşdur (2, 253). P.Xəlilov «Bəkil»i vəzifə bildiren söz (bəkçi – *Q.Şəhriyar*) hesab edir (7, 45). M.Seyidov isə Əkil-Bəkil adındakı «əkil» tərkibini türk dillərində, eləcə də Azərbaycan dilində «qaçmaq» feili kimi izah edir və bunu uşaqkən oynadığımız «gizlənpaç» oyununun bir atributu kimi göstərir. Daha sonra isə Bəkilin adına diqqəti çəkən alim onun «yaxşı qaçağan at» olduğunu qeyd edir (1, 239). Bu fikir «Dədə Qorqud»dakı Bəkil obrazı ilə Əkil-Bəkilin eyni obraz olmaması fikrini təsdiqləmiş olur. Dastandan görüldüyü kimi, Bəkil çox cəsur bir cəngavərdir. Döyüş meydanında «bu at Bəkiliñdir, biz qaçırız» (2, 107) – deyərək meydanı tərk etmək istəyən kafirlər onun hətta atını görüb qorxudan qaçırlar.

Qeyd edək ki, «Bəkil oğlu İmranın boyu»nda Qazan xan Bəkilə ünvanladığı «Bu hünər atıñmıdır, əriñmidir?» sualına elə özü də «Yoq, at işləməsə, ər ögünməz. Hünər atındır» (2, 104) – cavabını verir. Dastanda Qazan xan atın hünərini Bəkildən üstün tutur. «Oğuz cəmiyyətində at oğuldan, qardaşdan, yoldaşdan üstün tutulduğu kimi, qəhrəmandan da üstün tutulur» (5, 17). Dastanda məhz bu məqamda mifologiyada nadir hallarda rast gəlinən ziddiyyətlər var. Burada iki fikir, iki onqon, iki kult qarşı-qarşıya durur. Mifoloji dünyagörüşdə hər onqonun, hər tanrının, hər kultun öz missiyası var. Mifik təfəkkürdə bu obrazlar yalnız qəbilələr, tayfalar arasında qarşı-qarşıya qoyula bilər. Burada isə at – ona qarşı qoyulan obyekt məhz Bəkilin özünə məxsusdur. Bu hadisəyə mifologiyada ilk dəfə rast gəlinir.

M.Seyidov Bəkil obrazını təhlil edərkən toxunduğu digər bir obraz da geyikdir. Onun fikrincə, türkdilli xalqlar buddizmi qəbul etdikləri üçün geyiki müqəddəs sayırlar. Dastanda göstərilir: «Av avlayı gəzərkən (Bəkilin – *Q.Şəhriyar*) ögində bir yaralı keyik çıxdı. Bəkil buña at saldı. Buğanıñ ardından irdi. Yay kərişin boynına atdı. Buğa acmışdı. Kəndüyi bir yuca yerdən atdı. Bəkil at cilavısını yenimədi, bilə uçdı. Sağ oylığı qayaya toqındı, sındı» (2, 105). Buradan bir sual meydana çıxır. Əgər Bəkil ov tanrısıdırsa, qoruyucudursa, niyə yaralı geyiki vurur və yaxud ovlayır? Qeyd edək ki, mifoloji təsəvvürlərə görə, totem, onqon (sitayış olunan heyvanın əti) yeyilməz. Hətta bu heyvana zərər yetirən hər kəsi bədbəxtlik izləyər. Bəkilin də aqibəti belə olur. Amma bu məsələyə islami nöqtəyi-nəzərdən yanaşsaq, görərik ki, islama görə, Bəkil nəfsinin qurbanı olur və ona görə də, Tanrı onu cəzalandırır. Eyni zamanda «oğuzlarda başqasının ovunu vurmaq, həmçinin yaralı heyvanı ovlamaq qadağa sayılır» (4, 51-52). Dastanın başqa bir yerində isə Bəkil haqqında deyilir: «Üç yüz altmış altı alp ava binsə, qanlı keyik üzərinə yürüş olsa, Bəkil nə yay qurardı, nə ox atardı. Həman yayı biləgindən çıxarardı, buğanıñ-sığınıñ boynına atardı. Çəküb turğızardı» (2, 104). Dastanda göstərilən bu iki fikir, görüldüyü kimi, ziddiyyətlidir. Əvvəldə «buğanı-sığını» ovlamayan Bəkil sonradan bir geyiki ovlamaq istərkən yaralanır. Çox güman ki, bunlardan biri Bəkilin quş olması fikrini təsdiqləyir.

Xalq şeirindəki Əkil-Bəkil obrazına gəlinə, Əkil-Bəkil quş idi. Bu quş, eyni zamanda çox qəribə xüsusiyyətlərə malik quşdur. Mən onu tutmağa çalışarkən, o məni tutur və qəfəsə – meydana salır. Quşun məni saldığı meydan çəpəri ilə, yolu ilə, qızılgülü ilə, ağacları ilə bağçanı xatırladır. Əslində

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

«məni çəpərə salan» bu quşda bir qoruyuculuq ruhu, sərhədlərin mühafizəkarı olması duyulur. Bildiyimiz kimi, oğuzlar üçün sərhəd toxunulmazdır. Dastanda da sərhədləri qorumaq üçün Gürcüstandan gələn xərac Bəkilə verilir: «Dədə Qorqud aydır: Xanım bunun üçünü dəxi bir yigidə verəlim, – dedi, – Oğuz elinə qaravul olsun!» Xan Bayındır «Kimə verəlim?» – dedi. Sağına, solına baqdı. Kimsə razı olmadı. «Bəkil» deərlərdi, bir yigit vardı. Ana baqdı, aydır: «Sən nə deirsən?» Bəkil razı oldu. Qalqıdı yer öpdü. Dədəm Qorqud himmət qılıcın belinə bağladı. Çomağı omuzuna biraqdı. Yayı qarusına köçürdü. Şahbaz aygırı çəkirdi, bədə bindi. Xəsmi, qövmi ayırdı, evini çözdü, Oğuzdan köç elədi. Bərdəyə, Gəncəyə varup vətən tutdı. Toquz tımən Gürcüstan ağzına varup qondı. Qaravulluq eylədi. Yad-kafər gəlsə, başın Oğuz ərməğan göndərdi» (2, 104). Bu misal «oğuz düşüncə sistemində ənənəvi sərhəd qoruyucusu, bəki obrazının mövcud olduğunu göstərir» (6, 21). Bu məqamda sərhədlərin qoruyucusu kimi Əkil-Bəkil quşu ilə Bəkil obrazı yaxınlaşır. Əkil-Bəkili tutmaq istəyəni o tutub meydana salır; o, öz bağçasını mühafizə edir, Bəkil isə Gürcüstandan gələ biləcək təhlükədən Oğuz elini qoruyur, elin-obanın qarovulunu çəkir. Bir sözlə, Bəkil «bir titullu, sərhədçi obrazında» (1, 237) təsvir olunur.

Bir başqa və daha maraqlı məqam isə yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Bəkilin ov tanrısı, ov hamisi kimi göstərilməsidir. Əkil-Bəkil quşu da, şeirdən də görüldüyü kimi, ovla bağlı bir obrazdır: «Getdim onu tutmağa... / Anası gəldi, mən qaçdım». Bu məqam da Əkil-Bəkil quşu ilə Bəkil obrazını yaxınlaşdırır.

Burada bir haşiyə çıxmaq: Bir çox folklor mətnlərində ovla, ov tanrısı ilə sakral quşların adı birlikdə çəkilir. Məsələn, «Süleyh adlı quş hind toyuğuna bənzəyir. Bu quşa bəzən İskəndər quşu da deyirlər. Onun görünməsi ətrafda ovun olmasına işarədir. Amma ona güllə atmaq olmaz. Ovçuların verdikləri məlumata görə, ona güllə atan kimi dünya qarışır, günəşli hava olmasına baxmayaraq, birdən-birə güclü yağış yağır, dolu tökülür, tufan qopur və s.» (11, 93-94).

Əkil-Bəkil obrazı və bütövlükdə şeirin məzmununu folklorumuz üçün yeni bir hadisə deyil. Yuxarıda göstərdiyimiz totem, onqon sferasından kənarında bir də mifik quşlar vardır ki, onlar da mifoloji təfəkkürdə çox önəmli yerə sahibdirlər. Əkil-Bəkil quşunun folklorumuzdakı yerini və rolunu müəyyənəlmək üçün bir neçə mifik quşlara nəzər salaq.

Qonrul quşu – türk mifologiyasında fəvqəltəbii xüsusiyyətlərə malik olan qırmızı rəngli nəhəng bir quşdur. Əfsanəyə görə, hər gün yenidən doğulur. Ancaq türk mifologiyasındakı bu quşun digər mifologiyalardakı bənzərlərdən ən əhəmiyyətli fərqi bənzərinin, hətta əkizinin olmasıdır. Qonrul quşu Toğrul quşu ilə birlikdə xatırlanır. Üzərində minlərlə dəlik olan bir qavala bənzər səs çıxarır. O oxuyanda digər quşlar susub onu dinləyirlər. Səsinin əks-sədası min, on min quşun səsi kimidir. Günlərlə fasiləsiz oxuduqdan sonra yanmağa başlayır və sonra küllərindən yenidən doğulur.

Simurq quşu – Azərbaycan nağıllarındakı personajlardan biridir. Simurq quşu sevdiyi insanlara, köməyə ehtiyacı olan günahsızlara öz lələklərindən verir, onlara bir çətinliyə düşəndə bu lələkləri yandırır onu köməyə çağırmaqlarını tapşırırdı. «Məlikməmməd» nağılında Məlikməmmədə yardım etmişdi.

Simurq Azərbaycan mifologiyasında xeyirxahlığın, yeni həyatın və dirçəlişin qədim rəmzidir. Əfsanəyə görə, ilk dəfə məhz həmin quş göydən, yaxud müqəddəs dağdan yer üzünə «həyat ağacının» kökünü gətirmişdir. Simurq quşu bəzi mənbələrdə ilahi gözəlliyin simvolu kimi təsvir olunur.

Tulu quşu – «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanında Salur Qazan «Tülü quşu yavrisı» (2, 42) kimi təqdim olunur. Samət Əlizadənin müəllifliyi ilə hazırlanan nəşrlərdə (1988, 1999) «tülü quş» ifadəsi «tüklü quş», «quzğunun bir növü» kimi izah olunur. Həmçinin «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının 1988-ci il nəşrində yazılır: «Ha-da «Tulu», Er-də «Tülü». İkinci variant Azərbaycan dilində «tülək» (alıcı quşun adı, tülək tərən) ilə səsləşdiyi üçün inandırıcı görünür» (2, 231). Q.Qeybullayevə görə isə «...qədim türkcə «telu» – qoçaq, cəsur (azərbaycanca «dəli», məsələn, «Kitabi-Dədə Qorqud»da Dəli Qarcar və s.)... türk dillərindəki «tuluy» – çalağan quşu, alıcı quşu («Kitabi-Dədə Qorqud»da tulu – qırğı)...» (10, 63) kimi izah olunur.

Mənbələr göstərir ki, qədim Türkünstanda «Tulu» adlı bir oyun da mövcud olub. Oyunun qaydalarına görə, meydanın ortasında Həyat ağacı adlanan hündür bir dirək basdırırdılar. Dirəyin başına qırmızı (qızıl) xoruz, xoruzun ağzına isə qiymətli hədiyyə asırdılar. Oyunun iştirakçıları dirəyin başına çixmalı, mükafata sahib olmalı idilər (9, 66).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Humay quşu – yaxşılıq, ana tanrı və həyat tanrıçasıdır. Üç buynuzu vardır. Yerə qədər uzanan ağ, gümüşdən saçları vardır. Uşaqları qoruyur. Yer üzünə bərəkət paylayır. Ətrafına işıq saçır. Həyat ağacının sahibidir. M.Seyidovun fikrincə, hətta bəzi abidələr göstərir ki, türk xalqları ağacı doğum və uşaqların hamisi olan ilahə ilə birgə təsəvvür etmişlər. Bu mifoloji baxımdan təbii haldır. Dünya ağacı bütün dünyanın yaratıcısı, hamisi sayılmışdır. Belə inam hökm sürürdüsə, deməli, uşaqları himayə edən ilahə, yəni Umay təbii olaraq ağacla qoşa yad edilməli idi (1, 38).

Şunqar quşu – qızılquşlar fəsiləsinin qızılquş cinsinə aid heyvan növüdür. «Kitabi-Dədə Qorqud»da adı çəkilən «ağ sunqur quşu»nun elmi ədəbiyyatdakı adıdır. Dastanda deyilir:

Əzvay qurd əniği erkəgində bir köküm var,

Ağca bəkil tümən qoyunı gəzdirmiyə.

Ağ sunqur quşu erkəgində bir köküm var,

Ala ördək, qara qazu uçuymıya (2, 119).

Burada bir haşiyə çıxmaq. Yuxarıda sadaladığımız quş obrazlarının hamısı, demək olar ki, folklor mətnlərində bu və ya digər şəkildə öz əksini tapıb. Əkil-Bəkil isə bir uşaq şeirindən başqa heç bir yerdə rast gəlinmir. Fikrimizcə, heç bir folklor obrazı bir nümunə ilə məhdudlaşmır. Əgər bu gün biz yalnız bir nümunə ilə rastlaşırıqsa, bu, o obrazın bağlı olduğu bütün qollardan ayrıldığı və bugünə qədər tək bir formada gəlib çatdığını göstərir. Məsələn, “Qarınqulu”, “Xoxan” (Orta Asiya xalqlarının folklorunda obraz), “Tastarakay” (Altaylarda cildini dəyişən), “Çor” (Qarabağda bu gün də xalq arasında “çor dəymiş”, “səni çor vursun” və s. şəkildə işlənən obraz) və s. bu kimi misalları sayını artırmaq olar. Düşünürük ki, Əkil-Bəkil də belə obrazlardandır. Onun işləndiyi nümunələr tarixin səhifələrində bir folklor obrazı kimi itmişdir.

«Əkil-Bəkil quşu idi» şeirinin «dən gətirən quşları» mısrası isə «Nuhun gəmisini» əfsanəsini yada salır. Əfsanədə dənizin ortasında azıb qalmış Nuha quş (göyərçin) dimdiyində sünbül – dən gətirərək quru torpaqların yaxında olduğunu xəbər verir. Bu gün də bu obraz bir sıra türk xalqlarında azadlıq rəmzi hesab olunur. Bu əfsanəni xatırlamaqla Əkil-Bəkilin göyərçinə, Humaya və ya Simurq quşuna bənzəməsinə iddia etmək fikrimiz yoxdur. Sadəcə onu qeyd etmək istəyirik ki, bir quşa, bir onqona sitayiş³⁵ hələ qədim dövrlərdən mövcud idi və bu xalq şeiri də onun bariz nümunəsidir.

«Anası gəldi, mən qaçdım» mısrası isə bu quşun bir hamisinin olmasından xəbər verir. Bu, mifoloji dünyagörüşdə adi haldır. Məsələn, bəzi türkdilli xalqlarda ağac kultuna sitayiş edəndə mütləq dağ kultunun da adı çəkilir və onları bir-birinin hamisi hesab edirlər.

Bu izahlardan belə nəticəyə gəlmək olar ki, hər iki folklor nümunəsi mətn etibarilə bir-birindən ciddi şəkildə fərqlənir. Burada göstərilən oxşar adlar Bəkil və Əkil-Bəkil obrazları fərqli dünyagörüşünün məhsuludur.

Beləliklə, göründüyü kimi, istər «Dədə Qorqud kitabı»ndakı Bəkil, istərsə də xalq şeirindəki Əkil-Bəkil obrazı qoruyucudur. «Dədə Qorqud»dakı Bəkil vətəni, torpağını, sərhədlərini qoruyan insan, xalq şeirindəki Əkil-Bəkil isə insanlığı (Nuhun qurtarıcısı kimi), bağ-bağçanı qoruyan quşdur. Hər iki əsər – həm «Dədə Qorqud kitabı», həm də «Əkil-Bəkil quşu idi» şeiri şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi olduğu üçün hansının daha əvvəl yarandığını və hansının digərindən bəhrələndiyini söyləmək çətindir.

Nənələrimizin bizə söylədiyi və bizim də başımızı dizlərinə söykəyərək sevə-sevə dinlədiyimiz nağıllarda, düzgülərdə, sanamalarda hələ açılmamış çox sirlər var. Biz bu sirlərə yiyələndikcə, mədəniyyətimiz, tariximiz, etnoqrafiyamızla bağlı daha çox faktlar əldə edib öyrənəcəyik. Öz tarixini, keçmişini dərinlən bilən xalqa isə zaval yoxdur.

ƏDƏBİYYAT

1. M.Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, Yazıçı, 1989
2. Kitabi-Dədə Qorqud (tərtib edənlər Zeynalov F., Əlizadə S.). Bakı, Maarif, 1988, 265 s.
3. Quliyev T.A. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı və qədim türk şeirində vəzn və qafiyə. Dədə Qorqud 1300 – Bakı, 1999

³⁵ Jirmunski yazır ki, «hər tayfanın özünün ayrıca müqəddəs (totem) heyvanı – quşu (onqon), nişanı (heyvanlar üçün damğası və özünün gerbi) var idi» (8, 525).

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

4. Cavadova R.T. «Dədə Qorqud» Eposunda oğuzların epik aləmi. Bakı Universitetinin Xəbərləri, №4, Humanitar elmlər seriyası, 2011
5. Əzizxan Tanrıverdiyev. «Dədə Qorqud kitabı»nda at kultu. «Dədə Qorqud» elmi-ədəbi dərgi, 2012/III, s. 3-17
6. Cəfərova F. «Dədə Qorqud Kitabı»nda titul və epitetlərin semantikasi. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XXXIV, 2010, s. 17-30
7. Xəlilov P. «Kitabi-Dədə Qorqud» intibah abidəsidir. Bakı, Gənclik, 1993.
8. Жирмунский В.В. Тюркский героический эпос. Москва, 1974.
9. Эртегин Саламзаде. Тамга и Туг. Визуальная идентификация в тюркской культуре. «Тарихи-мәдени мұра және заманауи мәдениет» халықаралық ғылымтәжірибелік семинарының материалдар жинағы. Алматы: «Service Press», 2012
10. Qeybullayev Q. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı, Azər nəşr, 1994
11. Süleymanova L. Şəki folklor mühiti. Bakı, 2012

Gumru Shahriyar

THE BIRD OF EKIL-BEKIL IN THE SANAMA: THE MYTHICAL BIRDS IN OUR FOLKLORE AND THE IMAGE OF BEKIL IN "THE BOOK OF DEDE KORKUT"

Summary

Although mythical birds are common on the folklore of Azerbaijan literature Ekil-Bekil image else one of sanama don't come across anywhere. In testimony Bekil in the encounter "The Book of Dede Korkut" "Bekil the son Imran". People's poetry with the image of Ekil-Bekil relationship between the image of Bekil "The Book of Dede Korkut" is actually very interesting.

The zoomythical image of Ekil-Bekil the image of Bekil which of "The Book of Dede Korkut" in fact are different, as are their common points. The image of Bekil "The Book of Dede Korkut" in addition to hunting, and the same time he protection of borders. On the other hand the image of Bekil of the man – horse riding, rattle the saber, a man of homeland defense. And people's poetry with the image of Ekil-Bekil is one of the birds – garden defense, her protect birds.

In this article will be coparison the sanama of "Ekil-Bekil was the bird" the image of Ekil-Bekil and the image of Bekil which of the epos "The Book of Dede Korkut" and will be analyzed in light of other mythical birds.

Key words: sanama, "The Book of Dede Korkut", Bekil, Ekil-Bekil, mythical birds

Гумру Шахрияр

ПТИЦА ЭКИЛ-БЭКИЛ В САНАМАХ: МИФИЧЕСКИЕ ПТИЦЫ В НАШИХ ФОЛЬКЛОРАХ И ОБРАЗ БЭКИЛЯ В «КИТАБИ-ДЭДЭ ГОРГУД»

Резюме

Несмотря на то что, в Азербайджанском литературном фольклёре часто встречаются сведения о мифических птицах, сведения связанные с Экил-Бэкилом нигде кроме одного санама не встречается. А выражение Бэкил встречается в «Дэдэ Горгуд» в писании «Имран, сын Бэкиля». Связь между образом Экил-Бэкиля в народной поэзии и образом Экил-Бэкилэ в «Китаби Дэдэ Горгуд» в действительности является очень интересной.

Зооморфический образ Экил-Бэкиля в «Китаби-Дэдэ Горгуд» с одной стороны различен Бэкилям, а с другой стороны имеет общие точки соприкосновения. Бэкил в «Дэдэ Горгуде» наряду с охотой занимается охраной границ. С другой стороны Бэкил это образ человека – скачущего на лошади, фехтующего мечом, защищающего свой народ. Образ же Экил-Бэкиля в народной поэзии является только образом одной птицы – охраняющей свой сад, огород, т.е. птицы владеющей ими.

В статье сравнены образы Экил-Бэкиля из санама «Экил-Бэкил гуш иди» с образом Бэкиля, «Бэкиля сын Имран» из дастана «Дэдэ Горгуд», а так-же проведён анализ образа птицы Экил-Бэкиля на фоне других мифических птиц.

Ключевые слова: санама, «Китаби-Дэдэ Горгуд», Бэкил, Экил-Бэкил, мифические птицы

Густаво Адольфо-Лория-Ривел
Кандидат филологических наук
e-mail: loragus@yahoo.com

**ВЕЛИКАНЫ И ЛИЦА СО СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМИ СИЛАМИ В
СВЯЩЕННЫХ И ЭПИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ**
- Корреляция между эпическим и священным текстами -

0. Введение

Настоящий доклад развивает идеи, которые я представил на Промежуточном Конгрессе Международного Общества по Фольклорному Повествованию, который состоялся в Анкаре в сентябре 2015-ого года. По этой причине настоящий доклад содержит краткое изложение вышеупомянутого материала.

Веками люди читали Библию как священный текст, то есть как Божье Слово, которое Бог сам передал человечеству для того, чтобы верить в него, а не чтобы подвергнуть его разным экзегетическим подходам. Тем не менее, несмотря на сильную оппозицию со стороны духовенства, мы недавно начали читать его с точки зрения сравнительной мифологии и несколько других подходов, в том числе критики повествования, социологии, психоанализа, марксистской диалектики и даже феминизма.

Прежде всего, я должен сказать, что моя область исследований очень неоднородна. Моя докторская диссертация была по проблемам перевода библейского текста, но большая часть моей научно-исследовательской деятельности посвящена балканской лингвистике и филологии, в том числе албанскому эпосу. Мои более поздние исследования в области различных эпических традиций в сочетании с научным анализом ранних библейских текстов заставили меня задаться вопросом, можем ли мы анализировать священный текст с точки зрения эпоса. После краткого анализа можно установить, что священные и эпические тексты имеют общие функции и темы.

1. Общие функции

1.1. Установление племенной принадлежности

Одна из важнейших функций эпических текстов - это определить, кто принадлежит к племени, а кто - нет. Это обычно делается с помощью учредительного мифа племени, который включает в себя мифического праотца, чьи потомки считаются членами племени. Хорошо известный пример можно найти в Энеиде, который содержит учредительный миф Рима и определяет Ромула основателем Рима, то есть отцом всех римлян. Племенные общества ведут точный учет генеалогических связей на историческом и мифическом уровне, что делает возможным определить принадлежность к племени вне разумного сомнения. Книга Бытия определяет Авраама мифическим праотцом евреев, а также устанавливает личность предков двенадцати израильских племен. Таким же образом, Моав был праотцом моавитян, Ханаан - родоначальником хананеев и т.д.

1.2. Установление альянсов и антагонизмов с другими племенами

Другой важной функцией эпических текстов является то, что они оправдывают или освящают альянсы и антагонизмы с другими племенами на основе личных отношений между мифическим праотцом собственного племени и мифическими предками других племен или на основе опыта, который мифический предок собственного племени имел с другими племенами. Таким образом, одно племя может классифицировать другое племя «врагом», потому что, например, в соответствии с их эпическими повествованиями, родоначальник одного племени отказал праотцу другого племени в стакане воды. Таким же образом, одно племя может рассматривать другое «союзником», потому что, например, мифический праотец одного племени дал лошадей родоначальнику другого племени, чтобы он мог продолжать свои поиски. В Илиаде ахейцы и ликийцы были друзьями, потому что ликиец Главк обменивался подарками с ахейцем Диомедом. В Библии вражда между семитским и хамитским народами объясняется тем, что Ной подверг своего сына Хама проклятию, потому что Хам, войдя в шатер отца,

увидел его пьяным и нагим³⁶. Хам был проклят стать "рабом рабов" его двух братьев, а Иафету было сказано, что он должен "вселится он в шатрах Симовых", то есть он будет находиться в более мягкой форме повиновения к Симу. Позже, миф истолковывался таким образом, что сыновья Хама (египтяне, хананеи, эфиопы и т.д.) являются врагами сыновей Сима (евреи, ассирийцы, лидийцы, эламиты и т.д.), а сыновья Иафета (греки и другие неизвестные народы) не являются ни друзьями, ни врагами семитов. Очень интересным примером является история сна Иакова³⁷, которая описывает, как Иаков боролся с Ангелом (кстати, очень эпическое дело). В результате той борьбы Иаков получил новое имя - Израиль (по народной этимологии "Тот, который борется с Богом"). Такое событие может выглядеть очень странным и экзотическим с нашей точки зрения, а, на самом деле, оно очень логичное с перспективы племенного мировоззрения. Один из самых простых, быстрых и монолитных методов, чтобы обеспечить слияние двух племен - это провозгласить, что их праотцы являются одним и тем же лицом. Конечно, слияние можно осуществить браком, кровной клятвой, усыновлением и т.д., но такие слияния являются, на самом деле, союзами, которые можно заключить и расторгнуть по желанию, простым добавлением еще одного рассказа. Посредством отождествления родоначальников двух или нескольких племен можно обеспечивать форму слияния или соединения, которая является гораздо прочнее и практически нерасторжимым. В данном случае, намерение рассказа было объединить два племени, Северное Царство Израиля, чьим мифическим праотцом был Израиль, и Южное Царство Иудеи, чьим мифическим праотцом был Иаков. Еще условие для успешного слияния двух племен - это отождествить богов двух племен. В этом случае, бог северного Израильского царства (*Яхве*) был отождествлен с богом Южного Иудейского царства (*Элохим*). Это было осуществлено с помощью известного религиозного уравнения $\text{יְהוָה אֱלֹהֵינוּ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ /шема исраел адонай елохейну адонай ехад/³⁸, которое обычно переводится следующим образом: "Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть". Тем не менее, это предложение можно дословно перевести так: "Слушай Израиль! Яхве является нашим Елохимом. Яхве один есть". Таким образом, оба мифические родоначальники и оба божества были объявлены идентичными, что привело к бесповоротному слиянию двух племен.

2. Общие темы

Кроме вышеупомянутых общих функций, священные и эпические тексты имеют и общие темы.

2.1. Культ гостеприимства

Очень важная характеристика эпических текстов - это культ гостеприимства. Действительно, гостеприимство является одним из главных ценностей племенных обществ и одним из существенных элементов чести и набожности. Правила гостеприимства были очень строгими, а наказание за их нарушение было очень суровым. Например, ахейцы и троянцы стали врагами, потому что троянец Парис похитил Елену, жену Менелая, нарушая правила гостеприимства. Это привело к страшной войне с катастрофическими последствиями не только для Трои, но и для ахейцев. Книга Бытия, глава 31, содержит очень интересный рассказ в этом смысле, в котором повествуется побег Иакова и его семьи из дома Лавана. Наиболее интригующей частью рассказа является то, что Лаван был менее обеспокоен тем, что Иаков уехал с его дочерьми и внуками и, что Рахиль украла его идола. Главная забота Лавана и то, что он не мог простить Иакову - это то, что перед тем как уехать он не простился, т.е. он не выполнил обязанности, предусмотренных правилами гостеприимства³⁹.

³⁶ Бытие 9:20-27.

³⁷ Бытие 32: 22-32.

³⁸ Второзаконие 6:4.

³⁹ "И сказал Лаван Иакову: что ты сделал? для чего ты обманул меня, и увел дочерей моих, как плененных оружием? зачем ты убежал тайно, и укрылся от меня, и не сказал мне? я отпустил бы тебя с веселием и с песнями, с тимпаном и с гуслиями; ты не позволил мне даже поцеловать внуков моих и дочерей моих; безрассудно ты сделал" Бытие 31:26-28.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Другой пример культа гостеприимства можно найти в книге Бытия, глава 19, где описывается событие, когда Лот сидел у ворот Содома и два путешественника пришли к нему. На самом деле, путешественники были ангелами, которые пришли в Содом, чтобы решить судьбину города. Лот их пригласил домой, чтобы они помыли ноги и ночевали. Они сказали, что будут спать на улице, но Лот их сильно упрашивал и, наконец, добился своего. Он приготовил им угощение и испёк пресные хлебы для них. Ангелы ещё не успели лечь спать, как жители всего города пришли к дому Лота с требованием вывести к ним гостей, чтобы они могли «познать их». Лот вышел к содомлянам с отказом, предложив взамен двух своих девственных дочерей, чтобы они делали с ними что им вздумается. Значит, Лот был готов пожертвовать своими двумя дочерьми, чтобы защитить двух незнакомых путешественника, только потому, что они "пришли под кров его дома"⁴⁰.

2.1. Великаны и лица со сверхъестественными силами

И священные и эпические тексты изобилуют героями и антигероями, которые могут являться великанами или иметь сверхъестественные силы. Перед тем как приступить к этому вопросу, надо обсудить проблематику эпических героев и антигероев.

Эпические герои должны выполнить два условия: 1) Он должен быть красивым, благородным, умным, мудрым, честным, сильным и способным, а разнообразные комбинации этих характеристик придают индивидуальность каждому эпическому герою; 2) Он должен совершить почти невозможный подвиг, что требует превышения человеческих ограничений, максимальной воли и необыкновенного мастерства. Такой подвиг может быть чрезвычайное тяжелое путешествие или борьба с почти непобедимым противником.

Из этого следует, что главная характеристика антигероя - это то, что он сильнее героя. Именно, поэтому победа героя является почти недостижимым подвигом. В чем была бы заслуга героя, если антигерой был слабее?

Этот логический вывод ведет ко второму требованию: Антигерой должен быть сильнее, а не лучше героя. Если антигерой – лучше героя, тогда можно задать вопрос "Почему вообще надо победить антигероя?". Это значит, что преимущество противника должно быть такое, что герой, все равно, лучше, чем его противник, т.е. преимущество противника - это результат аномалии, несправедливости или полностью brutальной и нерациональной силы.

Эпические тексты применяют многочисленные стратегии, чтобы объяснить невыгодную ситуацию героя и выполнить это логическое требование:

1) Героя временно лишили чего-то важного:

а) Его права на престол и наследства, т.е. семейных прав (Братья Пандава в Махабхарате, Ромулус и Ремус в Энеиде, Хунахпу и Шбаланке в Попол-Вух.)

б) Его законного места среди богов (Хорус в Текстах Пирамид, Геракл в греческой мифологии)⁴¹

в) Его природной силы (Джердж-Елиез-Алия в боснийском эпосе)

2) Он слишком молодой и неопытный (Телемах в Одиссее). Очень часто герои категорий 1.а и 1.б принадлежат тоже к этой категории, потому что, как правило, их лишили семейных прав, престола, наследства или законного места среди богов в раннем детстве, когда они еще были слабые и не могли защищать свои права или в ранней молодости, когда у них опыта еще не было.

⁴⁰ "И пришли те два Ангела в Содом вечером, когда Лот сидел у ворот Содома. Лот увидел, и встал, чтобы встретить их, и поклонился лицом до земли и сказал: государи мои! зайдите в дом раба вашего и ночуйте, и умойте ноги ваши, и встаньте поутру и пойдете в путь свой. Но они сказали: нет, мы ночуем на улице. Он же сильно упрашивал их; и они пошли к нему и пришли в дом его. Он сделал им угощение и испек пресные хлебы, и они ели. Еще не легли они спать, как городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со [всех] концов [города], окружили дом и вызвали Лота и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их. Лот вышел к ним ко входу, и запер за собою дверь, и сказал: братья мои, не делайте зла; вот у меня две дочери, которые не познали мужа; лучше я выведу их к вам, делайте с ними, что вам угодно, только людям сим не делайте ничего, так как они пришли под кров дома моего" (Бытие 19:1-8)

⁴¹ Рассказ о Геракле был предметом потерявшейся эпической поэмы "Двенадцать подвигов Геракла".

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

3) Он борется против brutальной нерациональной силы (Гильгамеш, Одиссей, Беовульф).

Очень интересно заметить, что в «Книге Деда Коркут» можно встретить примеры героев и антигероев со сверхъестественными силами, которые полностью поддаются вышеуказанной классификации.

В первой книге, Дерсе-хану рождается чрезвычайно сильный сын, Бугач. Впоследствии козней Джигитов, Дерсе-хан смертельно ранил сына, а мать его спасла. Это классический пример героя, которого лишают семейных прав и наследства (как Братя Пандава в Махабхарате, Ромулус и Ремус в Энеиде, Хунахпу и Шбаланке в Попол Вух). Как обычно происходит в случае этой категории героев, Бугач тоже является примером молодого неопытного героя.

В восьмой книге, Бисат, сын Аруз-Коджа убил [Тепегёза](#), чудовищного одноглазого великана, и спас Огузов от гибели. Это хороший пример героя, который борется против brutальной нерациональной силы (наподобие Хумбабы в Эпосе Гильгамеша, Циклопов в Одиссее и Грендела в Беовульфе).

После обсуждения ситуации в эпических текстах, мы можем перейти к анализу священных текстов. Действительно, в священных текстах различных религий можно найти многочисленные примеры героев и антигероев со сверхъестественными силами и/или гигантскими пропорциями, которые имеют такие же характеристики, как и эпические герои/антигерои и полностью поддаются вышеуказанной классификации: Хорус в Текстах Пирамид, братя Пандава в Махабхарате и Самсон в Библии - являются классическими примерами героя, который находится в невыгодной ситуации, потому что его лишили чего-то важного. Хоруса лишили законного места среди богов, братьев Пандава лишили права на престол, а Самсона лишили природной силы.

Можно также найти и многочисленные примеры антигероев, очень часто с гигантскими пропорциями и/или сверхъестественными силами, как, например, Сет в Текстах Пирамид, братя Каурава в Махабхарате и Голиаф в Библии. Главная функция этих антигероев - это подчеркнуть храбрость и заслуги героя.

Специфичная ситуация священных текстов – это, когда божество, временно потерявшее божественную природу, восстанавливается в правах и поэтому оно показывается как великан, например, Кришна в Бхагавад-Гите и Иисус в неканонической Евангелии по Петру.

Легко найти эпические черты в библейском тексте, особенно в Пятикнижии или Торе. Прежде всего, Библия содержит многочисленные рассказы о боях и подвигах, а также другие общие темы, в том числе культ гостеприимства и героев/антигероев со сверхъестественными силами и гигантскими пропорциями. Тем не менее, наиболее важным является то, что священные тексты выполняют некоторые из основных функций эпических текстов: 1) они определяют, кто принадлежит к племени, а кто - нет, 2) они определяют отношение евреев к другим племенам и группам населения.

Находить эпические характеристики в конкретном случае Торы совсем легко. Более сложным вообще является вопрос о соотношении между священным и эпическим. Это ключевой вопрос, который я постоянно задавал себе с самого начала моего исследования: Какова связь между священным и эпическим? Есть ли что-то глубже, что выходит за рамки общих черт и функций? На первый взгляд, такое отношение не является очевидным. Наиболее распространенные современные религии включают элементы пацифизма, которые не очень совместимы с боевым характером эпоса. Христианство проповедует, что надо даже "подставить другую щеку", а не отвечать на насилие таким же образом⁴². Политика ненасильственного сопротивления Махатмы Ганди была основана на его пацифистской интерпретации индуизма. Все это выглядит не очень эпически. Не так ли?

Первое, что мне пришло на ум, это моя старая гипотеза, что эпос можно найти везде, практически в любой культуре мира, и что он представляет собой вездесущую форму повествования. Такая форма повествования определяет и регулирует этап общественного развития, который является общим для всех обществ. На этом этапе союзы и вражда определялись на

⁴² "А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую" Матфей 5:39. "Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку" Лука 6:29.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

основе полумифического рассказа. Моя "интуиция" была оправдана. Эпос можно найти везде, где люди живут, и так кажется, что повсюду имеет более или менее такие же социальные функции. Только подумайте об этом. Даже на индивидуальном уровне обычный человек любит те сочные рассказы о том, как он победил кого-то в драке, потому что тот человек обидел или рассердил его. Он даже может оправдать свою симпатию или неприязнь по отношению к другим лицам на основании того рассказа и событий, которые предположительно произошли тогда. Кажется, что эпос глубоко переплетается с человеческой психикой и социальной личностью, а это не сюрприз, потому, что, во всяком случае, эпос всегда был неотъемлемой частью жизни. Тем не менее, это предположение само по себе не объясняет более глубокое отношение между священным и эпическим. Тем не менее, недостаточно сказать, что эпос везде, чтобы оправдать его присутствие в священных текстах.

Потом, когда я был готов отказаться от своих попыток, чтобы найти "серебряную нить» между священным и эпическим, я вспомнил разговор, который произошел в Улан-Баторе в 2005-ом году с профессором Озкул Чобаноглу о шаманизме. Профессор Чобаноглу сказал, что он подозревал, что шаманизм был, на самом деле, этапом в развитии всех религий, т.е. "религиозным универсалом", или, в более широком смысле, "культурным универсалом". И так получилось, что у меня было два универсала, один из них - шаманизм, который является этапом в развитии религиозных верований, а другой, эпос, который представляет собой этап в развитии социальных отношений и коллективного сознания. В тот момент я понял, что эпос не надо сравнивать с современными религиозными системами, но, скорее, с более ранними формами, в том числе с шаманизмом, в качестве универсального первобытного этапа в развитии религий.

Все стало приобретать смысл. Большинство наших знаний о древней шумеро-вавилонской религии происходит от двух эпических текстов, эпоса о Гильгамеше и Энума Элиш. Наше знание об основных мифах египетской религии происходит от эпических рассказов, содержащихся в Текстах Пирамид, где описывается борьба между Осирисом и Сетом, смерть и краткое возрождение Осириса, зачатие и рождение Хора и окончательный разгром Сета. Два основных текста Индуизма, Махабхарата (который включает в себя Бхагавад Гиту) и Рамаяна, являются эпосами.

Мы должны иметь в виду, что менталитет людей на ранних стадиях общественного развития принципиально отличается от нашего. Два различия являются существенными для нашего обсуждения. Первое относится к тому, что их мировоззрение характеризовалось борьбой во всех формах, против врагов, природы и сверхъестественных сил. Второй состоит в том, что они четко не различали границу между естественным и сверхъестественным. Природные явления и сверхъестественные силы были просто две стороны одной медали. Одно и то же самое можно сказать и о физических и духовных лицах. Друзья и враги могли быть с этой стороны реальности или с другой и, следовательно, борьба могла вестись на любом из двух фронтов.

Это означает, что на ранних стадиях, эпические тексты описывали бои не только в естественном, но и в сверхъестественном мире. Следовательно, они определяли не только отношения племени с другими племенами, но также с божествами и духами. Вот это отношение между священным и эпическим. Остатки двойной роли эпоса и борьбы можно найти в Исламе, где Святая Борьба или *Джихад* делится на две составные части: Большой Джихад (الجهاد الأكبر *Аль-Джихад аль-Акбар*), который является борьбой против собственных духовных слабостей, и Малый Джихад (الجهاد الأصغر *Аль-Джихад аль-Асгар*), который является борьбой против врагов веры.

Тогда, образ шамана мне пришел в голову и, тогда, я нашел то, что, кажется, является последним куском головоломки. Шаман - это не мирный монах, который молится Богу за Милость и прощение. Вопреки тому, что мы думаем, Шаман в трансе очень часто беспокоен и взволнован, а это состояние может достичь иногда уровня агрессивности и даже насилия. Причина в том, что шаманы не являются пассивными наблюдателями, которые молятся за божественное вмешательство. Шаман является борцом, который, не колеблясь, бросается в ожесточенную битву в духовном мире, нападая на сверхъестественных врагов, с помощью бесплотных

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

союзников. Это не совпадение, что герои некоторых эпических текстов имеют шаманские характеристики, как в случае Вейнямейнена в финской Калевале. У некоторых народов, как, например, у киргизов, ханты и манси, эпические песни еще поют шаманы⁴³. В заключение, чем дальше мы идем назад в прошлое, тем туманнее становится граница между священным и эпическим, а, в конечном счете, два феномена сливаются в единую борьбу на двух фронтах, в одну и ту же битву в двойном мире, где боги еще скрываются за бурными облаками.

Библиография:

1. Eliade M. *A History of Religious Ideas (История религиозных идей)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
2. Frazer J. G., *The Golden Bough (Золотая ветвь)*, New York, Collier Books, 1993.
3. Hatto, A.T., *Essays on Medieval German and Other Poetry (Эссе о средневековой немецкой поэзии и другим поэтическим традициям)*, Cambridge University Press, London, 1980.
4. Loria-Rivel, G.A., *Pentateuhul, Probleme de Traducere ale Textului Biblic (Пятикнижие, проблемы перевода библейского текста)*, издательство университета "Александру Иоан Куза", Яссы, 2004.
5. Pentikäinen, J.Y., *Kalevala Mythology (Мифология Калевале)*, Expanded Edition, Translated and edited by Ritva Poom, Indiana University Press, Indianapolis, 1999.
6. Rowley, H. H., *The Old Testament and Modern Study: a Generation of Discovery and Research (Ветхий Завет и современное исследование: Одно поколение открытия и исследования)*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1956.

Gustavo Adolfo Loria Rivel

GIANT AND SUPERNATURAL STRENGTHS IN THE HOLY AND EPIC TEXTS

Summary

In this article, the author analyzes the parallels between sacred and epic texts, which present numerous common functions and themes. Among the common functions, we should mention: 1) To define who belongs to the tribe and who does not and 2) To justify or consecrate alliances and enmities with other tribes, based on the personal relations between the mythical forefather of the own tribe and the mythical forefathers of other tribes. Among the common themes, we should highlight; 1) the cult of hospitality and 2) the existence of heroes and anti-heroes with supernatural powers and gigantic proportions. In order to understand these parallels, we should keep in mind two characteristics of humans in earlier stages of social development. The first one is that their life and world view were characterized by fight in all its forms, against enemies, nature and supernatural forces. The second one is that they made no clear distinction between the natural and the supernatural. Natural phenomena and supernatural forces were just two sides of the same medal. The same might be said about physical and spiritual individuals. Friends and foes could be from this side of reality or from the other one and, therefore, fight could take place on any of the two fronts. That is why, the more we go back in time, the more similar epic and sacred text are, until they finally melt into one cultural and spiritual phenomenon.

⁴³ См. Хатто, стр. 124.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ramazan Korkmaz
Profesor Doktor
Ardahan Üniversitesi Rektörü
e-mail: r_korkmaz@hotmail.com

MİTİK TERÖR TİPİ OLARAK TEPEGÖZ(*)'ÜN FENOMENOLOJİK
AÇIDAN YORUMU

Özet

Evren ve insan arasında, daha doğrusu tüm varlık tabakaları arasındaki ilişkiler, rastlantısallığın kurduğu sıradan, anlamsız oldubittiler yığını değil, karşılıklı determinasyonlara dayalı anlamlı ve dengeli bir “etkileşimli varoluş süreci”dir. İnsan, kendisine ve evrene ait tüm karşılıklı etkileşimler sürecinin sorumluluğunu yüklenilecek üstün bir bilincin adıdır. Evrensel anlamdaki yaşamın olumlayıcı yönde ilerlemesi, bu üstün bilincin, kendini farkediş kılavuzluğunda yapıcı ve yaratıcı etkinliğe yönelmesine bağlıdır. İnsan içindeki zaafa “tama” noktasında yenilip bir ihlalde bulunduğu Tepegöz biçiminde tüm evrensel düzeni tehdit eden silsilevî felaketler doğurabilir. Aynı kayıtsızlığı sorun ortaya çıktıktan sonra da göstermemeli ve asla varoluşsal sorunları itme, depme, kesme, taşa tutma gibi şiddet içeren yöntemlerle çözmeye çalışmamalıdır.

Anahtar kelimeler: Tepegöz, Dedem Korkut, evren, insan, terör

Giriş

Tepegöz anlatısı, dramatik aksiyon itibarıyla iç-içe bağdaşımli iki ana izlek üzerine kurulur. Bunlardan birincisi, bir dokunulmazlık zırhıyla örülü Tepegöz'ü ortaya çıkaran ölümlü insanların zaafı; ikincisi ise, giderek evrenselleşen bir felaketi ortadan kaldıran ‘düşünen ve eyleyen insan’ın başarısıdır.

Tepegöz'ün varlık alanında kendine bir yer edinme mücadelesi, eğitiliğinin saklanamaz, dizginlenemez uyumsuzluğu yüzünden Oğuz toplumuyla kısa sürede bir varoluş kavgasına dönüşünce; Oğuz'un o ana kadar bilinen bütün sorun çözme yöntemlerinin geçersizliği de kurmaca bir düzlemde sorgulanmaya açılır.

O halde bizim homo semioticus anlamdaki okuma eylemimiz; Oğuz'un bütün geleceğini tehdit eden bu varoluşsal (ontik) tehlikenin ve geçersizleşen sorun çözme yöntemlerinin ne'liğini, neden ve nasıl'lığını çözmeye yönelik bir anlam araştırması haline dönüşmelidir.

a) Varoluşsal (ontik) Mesafe İlkesi ve Cezbeden Günah

Modern ontoloji varlığı, çeşitli basamaklardan meydana gelen heterojen bir yapı olarak kabul eder. Pramidal bir yayılma (extention) ile izah edilen bu heterojen yapıya Nicholai Hartmann“varlık tabakaları”¹ adını vermektedir. Kategorial bir determinasyon dizgesi oluşturan varlık tabakaları, birbirinden otonom olmalarına rağmen tamamen birlikten yoksun ve bağlamsız değillerdir. Her alt basamak, bir üst basamağı determine etmekle birlikte aralarında bulunan ontik anlamdaki mesafe (distance) yasaına da uymak zorundadır; yani bir tabakadan öbür tabakaya şartsız olarak sürekli bir geçiş olanağı yoktur.⁴⁴

Tepegöz anlatısındaki birinci izleğe ait entrik kurgu, ontolojik anlamda birbirine götürülmesi mümkün olmayan varlık tabakaları arasındaki bu kategorial mesafe ilkesinin ihlali ile başlar:

“Oğuz bir gün yaylaya göçdü. Aruz'un bir çobanı vardı. Adına Konur Koca Sarı Çoban derleridi. Oğuz'un önünce bundan evvel kimse göçmezidi. Uzun Bınardemekile meşhur bibınar varidi. Ol bınara periler konmuşıdı. Nagahandan koyun ürkdü. Çoban erkece kakadı, ilerü vardı. Gördü kim periler kanat kanada bağlamışlar, uçarlar. Çoban kepeneğini üzerlerine atdı, peri kızının birini tutdu. Tama edüp cima' eyledi. Koyun ürkmeye başladı. Çoban koyunun üzerine seğırtti.

Peri kızı kanat urup uçdu, aydur: Çoban, yıl tamam olıcak, mende emanetün var, gel al,dedi. Amma Oğuz'un başına zeval getürdün, dedi.Çobanın içine korku düştü.”(s. 106)

(*)Bu incelemedeki alıntılar; Orhan Şaik Gökyay'ın *Dedem Korkudun Kitabı* (Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1973) adlı eserinden alınmıştır.

¹Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve NicholaiHartmann*, İstanbul Üniversitesi yayınları. İstanbul 1976, s. 21.

⁴⁴ İsmail Tunali. *Sanat Ontolojisi*, İstanbul Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1971. s. 32

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Görüldüğü gibi Uzun Pınar, farkındalığın biraradlığını yaşatan simgesel değerli bir mekândır. Bu durum ona “kutsanan bir yer” niteliği de kazandırır. Uzun Pınar’ın yalnızca mekân olarak kavranan “yer” özelliği; onu inorganik tabakaya, “kutsanmış bir yer”liği ise, eski Türk inancındaki yer-su ruhlarına⁴⁵ götürerek ortak kabullerin yansımaları olan toplumsal geist tabakasına bağlar. Koyunların su içtiği, arkaç bağladığı Pınar, inorganik tabakayı, perilerin uçtuğu yer ise, değer yüklenmiş, kutsanmış niteliğiyle geist tabakasını imler.

Eski Türk inancında yer ve sular, Tanrı’nın gönderdiği emanet anlamında “ıduk” sözcüğü ile ifade edilir ve bunların her birisinin birer “idisi”, “izisi” veya “ıyesi” olarak adlandırılan sahiplerinin olduğu sanılırdı. Göktürk yazıtlarında “ıduk yer sub”⁴⁶ ibaresi geçer. Abdulkadir İnan, Gök Türklerin “ıduk yer-sub” (mukaddes yer-su) ile ifade ettikleri mefhumun, hem koruyucu ruhlar, hem de vatan anlamı taşıdığını ve bugünkü Şamanist Türk boylarında rastlanan dağ, su (ırmak, göl, pınar), ağaç, orman ve kaya kültürlerinin eski Türk yazıtlarında kutsal kabul edilen bu “ıduk yer sub” ibaresiyle doğrudan bağlantılı olduğunu belirtir.⁴⁷ Bahaeddin Ögel ise, “Yenisey yazıtlarındaki “Hem yerimden, hem sularımından ayrıldım!” sözünün, “ölmek” anlamında kullanıldığını söyler.⁴⁸ Görülüyor ki, yer ve sular, toplumsal bilinçte yalnızca inorganik bir varlık tabakası değil, aynı zamanda derin anlam dizgeleri düzeyinde geist bir form olarak da kabul görmektedir.

Bu bakımdan Tepegöz’ü ortaya çıkaran eylemin özellikle çözümlenmesi gerekir: Oğuz’un öncüsü Konur Koca Sarı Çoban, Perili Pınar’ın (suların) manevi varlık alanını ihlal ve onun başında arkaç bağlayan perilerin varlık alanını “tama edüp cima eyle”yerek iğfal etmiştir. Bu değersizleştirici ve aşağılayıcı eylem, korunmaya muhtaç su kaynaklarının kirletilmesiyle beraber aslında Uzun Pınar şahsında “ıduk yer-sub” (Yer-Su) ruhlarına karşı işlenmiş bir suç niteliği de taşır.

Mitik kabulce kutsanmış değerlerin korunma motifi, anlatıda “tama” sözcüğü ile ifade edilen insani bir zaafı aşmış ve ontik yasalar hiçe sayılmıştır. Varlık düzeninin içsel yapısındaki bu yıkım, daha sonra fitri bir dengesizliğe bürünerek görünecek ve böylece mitin kendini koruma kanunu icra ettirilecektir.

Sular, evrenin materiaprıma’sı olarak kabul edilen ve bütün varoluş olanaklarını içinde barındıran “ecza-ı evveli” unsurlardan birisidir. Varoluşun kaynağı olması itibarıyla korunması ve saygı gösterilmesi gerekmektedir.⁴⁹ Mitik düşüncenin bu kabulü, aslında insanları, varlık tabakaları arasındaki geçilmezlik ilkesine saygıya davet etmektedir. Oysa insanlığın tarihi, bir bakıma insanoğlunun zaafına karşı verdiği mücadelenin de tarihidir.

Anlatı boyunca Çoban’ın insani sıradanlığının hep öne çıkarıldığı görülür. Bütün bu olup bitmeler; yani Çoban’ın merak edip ileri varması, erkece kakması, sahip olma isteği, içindeki zaafa yenilerek cima eylemesi, sonradan içine korku düşerek kaçması vb. gibi yönelimler, olağanüstülüklerden arındırılmış anlatı kahramanının eylemlerini, zaman ve mekân ötesine taşıyarak evrensel karakterli bir insan gerçeği ile açıklamaya yarar. Felsefi açıdan kaygı, praksis, vicdan, korku ve ölüm gibi kavramlar, yalnızca insanın tarihselliğiyle ilgili ve onun bu boyutunu kesinleyen birer değer göstergesi olarak kabul edilmektedirler.⁵⁰ Varolanlar arasında insan dışında hiç bir varlığın böylesi varlık sferleri oluşturması mümkün değildir.

Ontolojik anlamıyla insan, biyopsişik olarak günah tohumunu içinde taşıyan bir varlıktır. Günah işlemek, insanın bir varlık değerine karşı onu aşağılayacak bir eylemde bulunması demektir. Fakat bu onun varlığının ve tarihselliğinin de bir parçasıdır. Kutsal Kitaplardaki Cennet’ten kovulma motifleri dikkate alınır, aslında Çoban’ın yanlışının daha derin bir boyutta kavranması sağlanmış olur.

b) Azmanlaşan Doğa ve Çarelerin Çaresizliği

“Depegöz aydur: Günde altmış adam verün yemeğe, dedi (..)

⁴⁵Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayınları, İstanbul 1988. s. 417.

⁴⁶"Tengri Umay ıduk yer sub basa birli erinç" Muharrem Ergin. *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Yayınları. İstanbul 1997. s. 76, (B Ögel. s 416)

⁴⁷ Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Türk Tarih Kurumu Yayınları. Ankara 1986, s. 48.

⁴⁸ Bahaeddin Ögel. *a.g.e.* s. 418.

⁴⁹ Ramazan Korkmaz "Dede Korkut Hikayelerindeki Su Kültürünün Mitik Yorumu". *Türk Kültürü*, s. 418, Şubat 1998. s. 91-98.

⁵⁰Pöggeller (Otto) - Alemann (Beda), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev. Prof. Dr. Doğan Özlem).

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kara polat öz kılıçlar kesenler, kılını kesdüremedi.”

Bir yıl sonra, Oğuz alışıldık biçimde yaylaya göçmektedir. Uzun Pınar'ın başına geldiklerinde yine Peri kızı ile karşılaşılırlar. Bu sefer Peri kızı kaçırmaya çalışmaz. Bizzat yaklaşarak kucağındaki “yığınağı” Konur Koca Sarı Çobana verir ve aydur; “Çoban emanetün al. Amma Oğuzun başına zeval getürdün.”(s.106) der:

“Çoban bu yığınağı göricek ibret aldı, geri döndü, sapan taşına tutdu. Urdukça büyüdü. Çoban yığınağı kodu kaçtı. Koyun ardına düşdü.

Meğer ol dem Bayındır Han begleriyle seyrana binmişleridi. Bu bınarun üzerine geldiler. Gördiler kim bir ibret nesne yatur, başı götübelürmez. Çevre aldılar, indi bir yiğit bunu depdi, depdükçe büyüdü. Birkaç yiğit dahi indiler, depdiler. Depdüklerince büyüdü. Aruz Koca dahi inüpdepdi. Mahmuzu dokundu. Bu yığınak yarıldı, içinden bir oğlan çıktı. Gövdəsi adam gövdəsi, depesinde gözü var.”(s. 106).

Metin başka bir varlık alanına karşı işlenen suç ve bunun kötü sonuçlarına yaklaşım biçimlerini sorgulamaya yönelik kurguda gelişerek yeni bir boyut kazanır. Birinci izlekte sunulan ihlal ve iğfal eylemleri, bu sefer sonuçları itibariyle karşımıza çıkar: Konur Koca Sarı Çoban, özelde kendi (individualgeist), genelde ise varlık tabakası (topluluk geisti) adına Uzun Pınar'ı yani oluş'un ve yaratılışın kaynağı, materiapriması ve kutsallığın barınağı suların dokunulmazlığına dokunarak onu kirletmiştir. Doğa, ibret alınması için tahrip olan yönünü Tepegöz biçiminde insanlara geri iade etmiştir.

Bu bağlamda Tepegöz'ü, Husserl'in “değişmeler içinde değişmez olan şey, editos”⁵¹ diye tanımladığı, tabakalar arası kategorial mesafe (distance) ilkesinin geçilmezliğini ispat etmek için transcendantal bir hakikatin simgesel anlamda ve bilinen bir dünya içinde etkinliğe geçmesi, somutlaşması, diye tanımlayabiliriz.

İşte asıl sorun bu iade işleminde imlenen tahrip edilmiş bir aşkınlığın kendini gösterme'sinden sonra başlar; Tepegöz varlık tabakaları arasında kendine bir yer edinmek istediğinde; görünmezliğe uçamadığı için periler tarafından, azmanlaşan iştihası sebebiyle de geist ve psişik tabakada barınmaz. Böylece Tepegöz, pay alamadığı varlık dünyasından bu sefer öç almaya kalkışır: Bu durum anlatıdaki: (*Oğuz'un* (..) *Yeniden doğanın kram der idüm / Bir kez adam etine doyam der idüm.*) (s. 113) dizeleriyle belirtilir.

Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de; metinde. Oğuz'un sorun çözme yöntemlerinin metaforik bir tarzda sorgulanmaya başlanmasıdır: Görülüyor ki, Tepegöz bilinmeyi, bilinen yöntemlerle kendisini açmamaktadır: Peri Kızı'nın Çoban'a verdiği acaip görünümlü “yığıncak”, bilinen yöntemlerle anlaşılmaya çalışıldıkça; yani sapan taşına tutuldukça, “urdukça”, “depdükçe”, “beglerdahıdepdükçe” kapanmakta ve büyümektedir.

Bilinmeyen'i anlamaya yönelik girişilen “sapan taşına tutma, urma, depme” gibi yalnızca kaba kuvvete ve şiddete bağlı anlama/bilme yöntemleri, aksine sorunu büyütünce, ondan duyulan korku da “ürküntü” motifli bir kaçmaya (*Oğuz, Depegöz'e kar kalmadı, ürkdü, kaçdı*) dönüşür.

Oysa kaçmak bir çare değildir; “*Elhasıl Oğuz yedi kerreürkdü, Depegöz önüne alıp yedi kerre yerine getürdü.*” (s. 107) Tepegöz'ü alıp eve götürürler; bakıcı kadınların önce sütünü sonra canını alır. Biraz büyüdüğünde oynadığı mahalle çocuklarının kulaklarını ve burunlarını yemeye başlar. Bu yüzden obadan kovulur ve anası, onda yaşayan tarafını kendi varlık alanına ait geçilmezlik ilkesiyle kutsar; böylece onu “kılıç kesmez, kargı ilmez” olur.

Tepegöz, “varolan” niteliğiyle varlık dünyasından pay almak istediğinde, bozulan fitratın asıl tehlikeli yüzü de iyice ortaya çıkar;

“Depegöz aydur: Günde altmış adam verün yemeğe, dedi (..) Dört oğlu olan birin verdi, üçü kaldı. Üç olan birin verüp iki kaldı. İki olan birin verdi biri kaldı.

Kapak Kan derler bir kişi var idi. İki oğlu var idi. Bir oğlun verüp biri kalmış idi. Gerü nevbet dolanıp ana gelmiş idi. (..) anası feryadedüp ağladı, zarlık eyledi. (..) (Basat'a) Karıcık aydur: yalancı dünya yüzünde bir er kopdu. Yaylımında Oğuz elin kondurmadı. Kara polat öz kılıçlar kesenler, kılını kesdüremedi. Kargı cıda oynadanlarildüremedi Kayırı oku atanlar kâr kalmadı. (..) darburdı. (..) kan kusturdu. (..) El hasıl Oğuz yedi kerre ürktü. Depegözönün alıp yedi kerre yerine getürdü.”(s. 107-108).

Tepegöz, yemek için günde altmış adam ister. Bu istek, kendisini hilkat garibesi olarak var eden ve sonra tekmeleyerek büyüten, sürerek, “cıda ildürüp kılıç urarak” ve oklayarak azdıran insanlara,

⁵¹Pögeller - Allemann.a.g.e. s. 20.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ödemesi için sunulan bir tür faturadır. Bu faturanın ödenmemesi diye bir ihtimal yoktur. Çünkü Tepegöz, işgal edilmiş transcendantal bir hakikatin kişileşmiş bir görünümüdür ve insanın bundan kaçması mümkün değildir. Bu Tepegöz varolanı, kutsanmış bir özün görünümü olduğundan “kara polat öz kılıç”lar kesmez, “kargı cıda”lar ilmez, “kayın oklar” işlemez hale gelmiştir. Oysa Oğuz şimdiye kadar hiç böylesine “ürkmemiş”, çaresiz kalmamış ve “zebun olmamış”tır;

“Depegöz, görüp kakıdı. Bir ağacı yerinden kopardı, atıp elli adam helak eyledi. Alplar başı Kazan’a zarb urdu, dünya başına dar oldu. Kazanunkardaşı Kara Güne, Depegöz elinde zebun oldu. Düzen oğlu Alp Rüstem şehid oldu. (..) Demur Donlu Mamak elinde helak oldu. Bıyığı kanlı Bugduz Emen elinde zebun oldu. (..) kan kusturdu () Oğuz, Tepegöz elinde tamam zebun oldu, bunaldı” (s. 107).

Oğuz’da kati bir durum değişikliğini zorunlu kılan bu olgu, sorunların çözümünde kullanılan yöntemlerden, bunların üzerine giden insanın niteliklerine kadar bir dizi yeniliği kesin bir gerekliliğe dönüştürür: Daha önce “çare” olan bir tipin (Alp) en zirve temsilcisi olan “Alplar başı Kazan”a ve Alp Rüstem’e ve yine bu tipin karakter bazında görünümleri olan Kara Güne, Kıyan Selçuk, Demür Donlu Mamak, Bıyığı Kanlı Bugdüz Emene de “darbur”ulmuş, kan kusturulmuş, dolayısıyla bu tip güven yitimine uğrayarak yetersizliğe/geçersizliğe doğru ilk adımını atmıştır.

Bu aşamada, Alp tipi⁵²nin gücü ile Yaşlı/Ulu kişi tipinin bilgeliği, daha pratik ve daha derin bir tip yaratmak üzere birleşme eğilimine girerler. Bu bakımdan Tepegöz anlatısını, Türk edebiyatında önemli bir tip değişim sürecinin başlangıç örneği saymaktayız. Gerek geçiş dönemi olarak, gerekse kişilerin nitelikleri itibarıyla bu aşamadan sonra bireşim (sentez) niteliğindeki tip değişiminin kesin bir gereklilik’le ortaya çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Zira yalnızca gücü kullanarak var olmaya çalışmak, sorunları belli bir noktadan itibaren daha da karmaşık ve çözümlenmez hale getirebildiği gibi, hareket aktı ile bilişsel aktın ayrı ayrı kişilerde toplanmış olması; zaman, erk ve değer kaybına da yol açmaktadır. Oysa “Daha deniz, daha müren / Güneş bayrak gök kurikan” ülküsüyle yola çıkan Oğuz’un zaman, erk ve değer kaybına asla tahammülü yoktur. Bu zorunlu değişim gereksinimi, Oğuz toplumunun epistemolojik anlamda nasıl bir apriorik bilgilenme süreci yaşadığını da göstermektedir. Zaman sürekli akmakta ve insan, kendi yaşamını ve evrensel varoluşu tehdit edebilecek gelişmelere karşı, daima daha üst bir bilgi kategorisine ulaşmak zorunluluğundadır.

c) Adı “bellü”Basat ve Farkındalığın Farkındaki Çözüm

*“Dedem Korkut geldi aydur,
Oğlanum sen insansın, hayvanıla musahip olmagıl”*

Birinci izleğin arkasında; içinde taşıdığı günah tohumunun cazibesiyle “tama” noktasında boğuşan ve yenik düşen öncü ama sıradan bir insanın trajik gerçeği vardır;

Bu trajik gerçeğin yaşanması ve kavranması arasındaki süreç, anlatıda insan’a ait çok yönlü ve varoluşsal karakterli değişimin gerekliliğini de bir ana hypogram⁵³ olarak imlemektedir;

“Oğuz Depegöz’e kar kılmadı, ürktü kaçtı. Depegöz çevirip önün aldı. (..) Elhasil Oğuz yedi kerre ürkdü, Depegöz önün alıp yedi kerre yerine getürdü. (..) Oğuz, Depegöz elinde tamam zebun oldu.” (s. 107).

Tepegöz, önlenemez, engellenemez ve dizginlenemez bir felaketler dizgesi oluştururken, anlatıcı, olay örgüsü içine sarmal bir düzenleyişle enjekte ettiği ikinci izleği öne çıkarmaya başlar. Bu izleğin ana hypogramı ise; insan, ancak farkındalığının farkını kavrayarak kendisinin ve evrenin kurtuluşunu sağlayabilir, cümlesi ile ifade edilebilir.

Dedem Korkut’un Basat’a ayıttığı, “Oğlanum sen insansın hayvanıla musahip olmagıl!” sözü, Husserl fenomenolojisinin çekirdeği olan “ben” ve “bilinç”⁵⁴ kavramlarının oluşturulmasında bir hareket manivelası görevi üstlenir. Böylece, bilgi kategorisi ile varlık kategorisi arasındaki bağı kuramayan insan, bu söze tutunarak kendine dönüşün yolunu bulur. Bu çağrı, “Oğlanum” sözüyle içtenliğe”, “sen” sözcüğüyle “ben”in bilincine ve “insansın” hükmüyle de yüksek bir değer dizgesine açılır: “Sen insansın hayvanıla musahip olmagıl!” denirken, “hayvanıla musahip olma” sözündeki rastlantısallığa özellikle dik-

⁵²Mehmet Kaplan. *Tip Tahlilleri I*. Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1996. III. baskı, s. 67

⁵³Michael Riffaterre. *Semiotics of Poetry*. Indiana University Press. Bloomington 1984. p. 23.

⁵⁴ Ahmet İnam, *Edmund Husserl Felsefesinde Mantık*, Vadi Yayınları. Ankara 1995. s. 77.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

kat çekmek isteriz. Fenomenoloji, özün görülenmesine büyük önem verir. Husserl, rastlantısal (coincidental/accidental) olmayan ve nesnel zaman içinde değişmeyen bir değer olarak kabul ettiği öz'üngörülenmesinde şeylerin/ fenomenlerin kendilerine gitmeyi/ dönmeyi temel hareket ilkesi olarak benimser.⁵⁵

Dede Korkut, Oğuz ürküp kaçtığında düşen ve arslanlar tarafından büyütülen Basat'a seslenirken onun "hayvanıla musahip olma"klığını, rastlantısallık olarak görür ve bundan kurtularak geçen nesnel zamana rağmen değişmeyen özüne dönmeyi ister; "sen insansın, hayvanıla musahip olmagıl. Gel yahşi at bin, yahşi yiğitlerle eş, yort." İnsanlık/insanlık durumu, Basat'ın zamanla değişmeyen özünü belirttiği kadar, belli bir varlık tabakasına ait olduğunu da vurgular.

Bu söz, ayrıca tabakalar arası geçilmezlik ilkesini kesin bir şekilde vurgulayarak, insanı, evrenin en gelişmiş, en yetkin yer'deki ben'inin bilincine de erdirtir. İnsan bu yönüyle, yani kendi kendisiyle ve şey'lerle olan ilişkisinin bilinciyle varolan tek yaratıktır. Bu ilişkide olma bilinci, onu, diğer varolanlar arasında Heidegger'in deyimiyle Dasein⁵⁶ kılar. Dasein insan, bireysel anlamda kendisiyle ve öteki şeyler'le kurduğu ilişkinin türevsel çokluğunu, çeşitliliğini kavrayan, olanaklarının ve münhalliğin farkında olan bir kişidir. Bu insan, kaygıya açık yönüyle her an kendisini yeniden kura-bilecek bir donanıma sahiptir. Bu donanım, onu, sürekli bir oluş içinde tutar.

Basat, doğanın kendisine enjekte ettiği gücü, "sen insansın!" sözünün aydınlığıyla "bir şeye yönelmişlik"⁵⁷e ve "bir şey hakkındalık"a çevirince; Dasein bir insan haline gelir. Yani kendisinin varlık tabakaları arasındaki yerini "bellü"leyip kavrayarak şeyler'de yitip gitmekten kurtulur, kendi özüne döner ve farkındalığı'nı yaşar. İşte çözüm, bu farkındalığın sürekli bir iç aydınlanmasına dönüşmesiyle ortaya çıkar. Basat, Tepegöz felaketine karşı önce bilinen yöntemleri dener; sapan çeker, kılıç urur, ok atar vs.. Fakat bu eylemlerin sorunu çözmeye yetmediğini görünce, diğerleri gibi yok saymak ya da ondan kaçmak yerine, kafasında yeni sorular üretir ve bu soruları eylem aktı ile birleştirerek cevap niteliğinde çözüm dizgeleri oluşturmaya çalışır:

"Mere Kocalar, munun ölümü nedendir? (..) Def'i Basat koçu basıp boğazladı, derisini yüzdü. Kuyruğuyla başını deriden ayırmadı. İçine girdi (..) Basat mağara kapısına vardı. Gördü bir kinsız kılıç durmaz, inerçikar. Basat aydur: Men buna bitekellüfayışmayamdeyüpkendü kılıcını çıhardı, tutdu. İki pare böldü. Vardı bir ağaç getürdü, kılıca tutdu anı dahi iki pare eyledi. Pes yayını elin aldı, ok ile ol kılıç asılan zenciri urdu. Kılıç yere düşdü, gömüldü."(s. 110, 111, 112).

Görüldüğü gibi Basat, karşılaştığı sorunları aşmak için yalnızca el altındaki çözümlerden yararlanmaz, insiyatif kullanarak o anda yeni çözümler de üretir ve bunları dener. Çözumsuzlüğü ve kaçmayı hiç düşünmez. O, insan olarak, kendisinin ve şartlarının farkında olan, değişik kategorilerdeki bilgi ve güç aktlerini birleştirerek bir şey'e, bir şey hakkındalık'a yönelten -devri için-Dasein bir kişiliktir.

Böylece Basat, Türk edebiyatında pek sözü edilmeyen bir Alp-bilge tipi örneği oluşturur. Bu tip, eski ulu kişilerin, şamanların veya kamların bilgeliğini alp tipinin gücüyle birleştiren ve daha sonra İslami kabullerin etkisiyle bilgeliği "eren"liğe dönüştüren derin ve asli karakterli bir geçiş tipidir. Bu tipin, bilgeliği erenliğe dönüştürmeyen bir çizgisinin tarih içinden akarak günümüze kadar geldiğini de özellikle belirtmemiz gerekir. Doğrusu yıllarca ihmal edilen bu Alp-bilge tipinin, bilimsel anlamda açılmanmaya ve tartışılmaya ihtiyacı vardır.

Basat, bilişsel ve eylemsel aktı birleştirerek çözüm dizgeleri oluşturan, bunları ard arda uygulayan yüzü tamamen bu dünyaya dönük böylesi bir Alp-bilge tipidir. Ancak anlatı içinde zaman zaman bu yönüyle bağdaşmayan eylemlerde bulunduğu da gözlenir. Bunun nedeni, İslami bir endişenin metne sonradan 'iliştirilmesi'dir. Bu durum, Tepegöz öyküsündeki nedensellik ilkesinin ihmal ve ihlal edildiği yegâne anlatı kusurunu oluşturur.

Zira metinde geçen ve bu tarz bir duyuyu dile getiren kalıp sözler ve eylem aktlerinin, metnin bütünlüğü ve karakter arkatasarımı ile tam bir uyum göstermediği, anlatıdaki sağlam nedensel örgüyü bozduğu özellikle dikkati çekmektedir. Sözgelimi, Tepegöz'ün hazinesini almak üzere Künbet'e giren ve ölümle yüzleşen Basat oradan mucize ile kurtulur; "Basat'un diline bu geldi kim Lâ ilahe illa'llah Muhammedün Resülullah, dedi. Hemen dem künbed yarıldı. Yedi yerden kapu açıldı, birinden taşra geldi. Depegöz künbede elin sokdu. Eyle sarsdı kim künbed zir ü zeber oldu. Depegöz aydur: Oğlan

⁵⁵Edmund Husserl, *Logical Investigations*, (Translation: J.N. Findlay), London 1970. Volume I. p. 252.

⁵⁶Paul Huhnerfeld, *Heidegger* (Bir Filozof Alman), (Çev. Prof. Dr. Doğan Özlem), Gündoğan yayınları. Ankara 1994. s. 72.

⁵⁷Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İDEA yayın evi, İstanbul 1993, s. 23.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

kurtuldun mı? dedi. Basat aydur: Tanrum kurtardı, dedi.”(s.112). Bu ifadelerin metinden çıkarılması, yapısal veya içeriksel anlamda anlatının kurgusunda hemen hiç bir değişime neden olmaz. Üstelik, - İslami çevrelerce eleştirilmeden rahat okunsun diye, sonradan metne iliştirildiğine inandığım- bu ifadeler, Basat’ın çevreyi dünyalaştırırken insanlaşması ve kendini kurması sürecine hiç bir katkı sağlamadığı gibi zaman zaman bu süreçle çatıştığı da gözlenir.

Oysa anlatının baş kişisi Basat’ın yaşamında, özellikle Dede Korkut’un ona kendine dönüşün yolunu göstermesinden sonra rastlantısallığa hemen hemen hiç yer yoktur. Bu durum, onu, çarelerin tükendiği yerde bir çare haline dönüştürür; bir oğlunu Tepegöze yem olarak vermiş şimdi ikinci ve son oğlunu vermemek için Basat’tan yardım isteyen gözü yaşlı bir ana, “*İç Oğuzda, Taş-Oğuzda adı bellü / Aruz-oğlu Hanum Basat, mana meded*” diyerek, onun “adı bellü”çareliğine sığınır; “adı bellü” ifadesi, anlatının başlangıcında Dedem Korkut’un “sen insansın” uyarısından beri, özü oluşturma ve geliştirme bakımından Basat’ın “adı(nı) belli” ettirecek kadar ilerlediğini kesinler. Zira Dedem Korkut, Basat’ın adını vermiş, ama Oğuz’da “belli” kılmak Basat’a düşmüş ve o kendi özünü geliştirerek bunu başarmıştır. Aslında gözü yaşlı bu ana, yaşamın her şeye rağmen devam eden yüzünü simgeler. Analık, bütün dişil, doğurgan ve bereketli oluşların kaynağını çağrıştıran sıcak bir imgedir Bu yüzden anlatıdaki gözü yaşlı ana’nın özelde kendi oğlu için “adı bellü” Basat’tan istediği fedakârlıkları, sorumluluğu, genelde yaşamın devam eden yüzü, tüm Dasein kişiliklerden istemekte, beklemektedir. Aksi takdirde, Azeri bir ananın dileğini yaktığı bir türküde söylediği gibi; “Men anayam, bu sesimde yerin göğün derdi var. / Sülhe gelin ey insanlar, yoksa dünya mehvolar!” Analık, evrenin bilinci olan insanlığımızın sağduyusunu, yaşama azmini ve geleceğe olan ümidini temsil eder. “Adı bellü”Basat, “hayvanla musahıp”lığı bırakıp insaneliğini kavradıktan ve “yahşi yiğitlerle eş, yort”uktan sonra; değerler dizgesinden gelen “Olması gerek!” sesini duyumsar ve bütün varoluşunu bu duyumun arkasına koyar. Böylece gücünü ve bilgisini “bir şey hakkındalık”a, “bir şeye yönelmişlik”e çevirir ve tüm insanlığı büyük bir felaketten kurtarır; evrenselleşme eğilimi gösteren Tepegöz belasını, ateşin kesin ve keskin değişim gücüyle - kızgıyla gözünü dağlar- etkisizleştirir ve sonra da kafasını keserek, kan akıtıp büyüü bozarak- ebediyen yok eder. Bu durum Basat’ın varlığını iyice kesinleştirir; adı iyice belirginleşir, “bellü”leşir.

Çıkarım

Tepegöz anlatısına ait hypogram dizgesini şöyle kurabiliriz:

a) Varoluşsal kaynaklı ihlal ve iğfal eylemleri, tıpkı kategoryal mesafe ilkesinin aşıl(a)mazlığı gibi, geri döndürül(e)mez olduklarından Tepegöz biçiminde tüm evrensel düzeni tehdit eden silsilevi felaketler doğurabilir.

b) İnsan içindeki zaafa “tama” noktasında yenilip böyle bir ihlalde bulunduğu aynı kayıtsızlığı sorun ortaya çıktıktan sonra da göstermemeli ve asla varoluşsal sorunları itme, depme, kesme, taşa tutma gibi şiddet içeren yöntemlerle çözmeye çalışmamalıdır.

c) Böylesi zor bir durumda; evrenin bilinci olan insanın önce kendi farkındalığını kavraması, sonra da bilgi ve eylem aktarımını birleştirerek daima yenilenebilen bir çözümler dizgesi kurması ve uygulaması gerekmektedir.

d) Evren ve insan arasında, daha doğrusu tüm varlık tabakaları arasındaki ilişkiler, rastlantısallığın kurduğu sıradan, anlamsız oldubittiler yığını değil, karşılıklı determinasyonlara dayalı anlamlı ve dengeli bir “etkileşimli varoluş süreci”dir.

e) İnsan, kendisine ve evrene ait tüm karşılıklı etkileşimler sürecinin sorumluluğunu yüklenilecek üstün bir bilincin adıdır. Evrensel anlamdaki yaşamın olumlayıcı yönde ilerlemesi, bu üstün bilincin, kendini farkediş kılavuzluğunda yapıcı ve yaratıcı etkinliğe yönelmesine bağlıdır.

KAYNAKLAR

- Abdulkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Yayınları. Ankara 1986.
Ahmet İnam, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları. Ankara 1995.
Bahaeddin Ögel, Türk Kültürünün Gelişme Çağları, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayınları, İstanbul 1988.
Edmund Husserl, Logical Investigations, (Translation: J.N. Findlay), London 1970. Volume I.
İsmail Tunalı, Sanat Ontolojisi, İstanbul Üniversitesi. Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul 1971.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

- Mehmet Kaplan, *Tip Tahlilleri I*, Dergâh Yayınları, İstanbul Ekim 1996. III. Baskı,
Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Indiana University Press. Bloomington 1984.
Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları*. İstanbul 1997.
Paul Huhnerteld, *Heidegger (Bir Filozof Alman)*, (Çev. Prof. Dr. Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları. Ankara 1994.
Pöggeller (Otto) - Alemann (Beda), *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev. Prof. Dr. Doğan Özlem).
Ramazan Korkmaz, "Dede Korkut Hikayelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu". *Türk Kültürü*, s. 418, Şubat 1998. s. 91-98.
Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İDEA yayınevi, İstanbul 1993.

Ramazan Korkmaz

**THE PHENOMENOLOGICAL EXPLANATION OF TEPEGOZ AS
THE MYTHICAL TERROR KIND**

Summary

The article has been dedicated to the character of Tepegöz. Here it is shown that the relations among the environment and the humanity, in fact among the whole creature levels are comprehensive and suitable period (it means the relations among the environment and the humanity is not accidental, it is a regular relation). The humanity possesses the high wisdom taking the responsibility of all mutual influences. When the human occurs in the point of "temptation" he can give the succession of troubles threaten the all environment (the universe) as Tepegöz.

Key words: Tepegöz, "The Book of Dede Gorgud", the universe, human, terror

Рамазан Коркмаз

**АНАЛИЗ ТЕПЕГЕЗА (ЦИКЛОПА) В АСПЕКТЕ
МИФОЛОГИЧЕСКОГО ТИПА ТЕРРОРА**

Резюме

Статья посвящена исследованию образа Тепегеза (Циклопа). В статье рассказывается о том, что связь между человеком и окружающим его миром является не случайной, а является закономерностью. Человек обладает умом для уразумения всей ответственности, возложенной на него окружающим его миром. Этот ум и разум всегда должен быть направлен в правильное русло, то есть в творческое и созидательное направление. Если человек поддается всем искушениям, которые встречаются на жизненном пути, то на свет появляются Тепегезы (Циклопы), которые создают угрозу всему космосу и человечеству, всему строю вселенной. Если корни этой проблемы уже выяснены, человек должен не повторять прежние плохие замыслы и поступки.

Ключевые слова: Тепегез (Циклоп), «Книга моего Деда Коркута», космос, человек, террор

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ramil Quliyev
AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu
Kiçik elmi işçi
e-mail: ramil_amea@mail.ru

QOPUZ DƏDƏ QORQUD OBRAZINI FORMALAŞDIRAN AMİL KİMİ

*"Bir ağac parçasını oyarlar və kiçik bir ud şəklinə qoyarlar.
Üzünə dəri gərərlər, üzərinə beş dənə cüt tel bağlarlar"*

Əbdülqədir Marağayi
(musiqiçi alim)

Özət

Dastanda olduğu kimi, təsviri sənətdə də Dədə Qorqudu qopuzsuz təsvir etmək mümkün deyil. Çünki bu obrazla bağlı istənilən kompozisiya qopuzsuz yaradıla bilməz, hər ikisinin bir arada verilməsi daha məqsədəuyğundur.

Göründüyü kimi, qopuzu Dədə Qorqud yaratdığı kimi, Qorqudu da bir obraz olaraq qopuz yaratmışdır. Dastanda qopuz bu qəhrəmana ululuq, böyüklük verməklə, onu formalaşdırmaqla həm də onu qoruyur, ölümdən qoruyur. Dədə Qorqud isə onu ifa etməklə, səsinə çıxartmaqla yaşadır, qopuz da öz növbəsində dinamika, hərəkət yaradaraq həyat verir Qorquda.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, qopuz, saz, türk xalqları, şaman, baksı, rəssam, dastan

Qopuz Türk xalqlarının mədəniyyət tarixində çox əhəmiyyətli bir yer tutduğu üçün Türk tarixi, mədəniyyəti, folkloru ilə maraqlanan hər bir elm adamının diqqətini çəkmişdir. Yazılı qaynaqlar bu musiqi alətinin min il yaşı olduğunu qeyd edir. Görüntülü materiallara müraciət etdikdə bu alətin müxtəlif formalarda olduğunu şahidi olur. Çünki qopuz tarix boyu səyahəti əsnasında keçdiyi ərazilərdə onu istifadə edən toplumların musiqisinə görə müəyyən bir şəkil almış, Türk birlikləri arasında başqa musiqi alətləri ilə qarışmış və bəzi saz növləri də qopuz adı ilə qeyd olunmuşdur. Və buna görə də, Türk xalqları arasında əsrlərdən bəri gələn qopuz, öz əsl formasını hər yerdə qoruyub saxlaya bilməmişdir.

Arxeoloji dəlillərdən aydın olur ki, Şərqi aləmdə qopuz oxşar simli musiqi alətinin tarixi eradan əvvəl II minilliyə aiddir. Şumerlərə məxsus Nippurdakı Belu məbəbində gil üzərində təsvir (şəkil 1) edilən rəsm və təxminən 3 minillik tarixi olan və hətərə aid edilən başqa bir abidənin üzərində qopuz oxşar təsvir bunu sübut edir [1. s. 180-181].

Xüsusilə, türk xalqlarının ictimai həyatının hər mərhələsində sevilərək çalınan qopuz Dədə Qorqud dastanında da xatırlanaraq əldən yerə qoyulması günah sayılmış, çalınmazdan əvvəl öpülüb alınma qoyulmuş. Dədə Qorqud adı ilə bərabər verilmişdir. Dədə Qorqud obrazının formalaşmasında qopuzun rolu ondan ibarətdir ki, onun adı bu obrazla bərabər çəkilməklə, bu obrazın dastançı və şaman arasındakı yaxın və güclü əlaqəsini ortaya qoyaraq olduqca əhəmiyyətli bir mədəni ünsür rolunu oynayır.

Tətbiqi və təsviri incəsənət sahələrində Dədə Qorqud dastanına demək olar ki, bütün türk xalqları tərəfindən maraq göstərilir. Dastanda adı çəkilən şəxslərin, hadisələrin baş verdiyi ərazilərin sözlə təsvir edilməsindən istifadə edilərək əsərlər yaradılmağa başlanmışdır. Obrazların geyimi, məkan və digər aksesuarlar hər bir xalqın özünəməxsus tərzinə uyğun verilməsi ilə seçilir. Bu baxımdan Dədə Qorqud baş qəhrəmanlardan biri sayılaraq diqqət mərkəzində olmuş, müxtəlif üz cizgiləri ilə verilməsinə baxmayaraq, qopuzu daim özü ilə təsvir edilmişdir.

Azərbaycanın görkəmli rəssamı Tahir Salahov bu mövzuya həsr etdiyi eyni adlı iki kompozisiya baxımından bir o qədər də fərqlənməyən "Dədə Qorqud" portretini yaratmışdır (şəkil 2). Dədə Qorqud obrazını yaratmaqla milli mədəniyyətimizin təbliğinə özünəməxsus töhfə verən rəssam kətan üzərində daha çox sərt və tünd rənglərin ahəngini vermişdir. Detallara baxdıqda diqqəti çəkən, kamançaya bənzər qopuzdur. Sonrakı qeydlərimizdə qopuzun kamançaya bənzər bir növünün olması faktını diqqətinizə çatdıracam.

Alət haqqında ilk məlumata uyğun Koço dövlətinə elçi göndərilmiş Vanyen-Tenin (982 il) kitabında rast gəlirik [10].

Türk xalqlarında qopuzun yaradılışı ilə bağlı bir sıra rəvayətlər vardır ki, bunların biri Dədə Qorqudla bağlı olub, əfsanəvi varlıqlardan öyrənərək düzəldildiyi qeyd edilir: "Dədə Qorqud meşədə düzəldəcəyi qopuz üçün uyğun ağacı axtararkən şeytanlarla qarşılaşır. Şeytanlar onun əlindəki çalğı alətini

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

görmək istəyirlər. Dədə Qorqud tam hazır olmayan sazı göstərir, sonra onlardan uzaqlaşır bir yerdə gizlənir və şeytanların öz aralarındakı danışmalarını gizlicə dinləyir. Şeytanlar “Dədə Qorqud qopuz düzəldə bilməz, çünki bunun istənilən bir ağacdən düzəldilə bilməyəcəyini bilmir. Qopuz üçün iydə ağacın quru gövdəsini götürmək lazımdı. Həm də çöl donuzunun yıxdığı quru iydə ağacın... ondan kiçik bir yalaq oymaq lazımdır. Bu yalağı dəvənin dərisi ilə örtmək və kişnəməsi hər yerdən eşidilən çöl atının quyruğundan tellər taxmaq lazımdı. Bunlar quru bir adi su qabağının qabığından düzəlmiş bir körpü ilə tutdurmalı və telləri “sasikkuray”(yapışqan qatranlı bir bitki) bitkisinin qatranı ilə örtülməlidir. Bu gerçək qopuz olar.” Dədə Qorqud şeytanların dedikləri kimi edir və gözəl bir “saz” meydana gəlir [7].

Sonradan bütün ozanların çalğı alətinə çevrilən qopuz, bir mənbədə qeyd edildiyinə görə əsasən, iki növə ayrılır: 1) qopuzi-ozan, 2) qopuzi-rumi.

Qopuzi-ozan uzun çanaqlı və üç tellidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında təsvir olunan qolça (yəni qol uzunluğunda kasası olan çalğı aləti) qopuz məhz qopuzi-ozandır.

Qopuzi-rumi uda oxşar olub, beş tellidir. Bu, Kaşqarlı lüğətində təsvir olunan Orta Asiya qopuzunun eynidir.

Qopuz quyruq, çanaq, qol və başdan ibarətdir. Əski çağlardan üzü bəri qopuzun teli at quyruğundan alınmış qıldan hazırlanırdı. Yuxarıdakı rəvayətdə də qopuzun hazırlanmasında at quyruğunda istifadə olunduğunun şahidi olduq. Qopuz, əsasən, yay adlanan köməkçi alətlə çalınırdı. O, kamançaya oxşar olub, dizin üstünə qoyularaq çalınırdı. Ancaq bütün qopuz növlərinin indiki kamançaya bənzədini söyləmək çətinidir [10].

İzahlı lüğət olan bir mənbədə qopuzun adı fərqli yazılaraq bu kimi mənada açıqlanmışdır: Kobız(*qopuz*) — türk xalqlarında kamana bənzər simli musiqi aləti [2, 23] Qopuz — orta əsrlərdə Azərbaycanda geniş yayılmış saza oxşar musiqi aləti [2, 25]. Bu mənbədə izah olunan hər iki termin söz açdığımız qopuzla aiddir. Sadəcə olaraq türk xalqlarının dillərinə uyğun müxtəlif cür səslənmişdir: “kuluzun xomus”, “demir-xomus” (tuv.), “jısaç-komuz” (qırğ.), “xomus” (yak.), “şan-kobız” (qaz.), temirçanq-kobuz (özb.), “kobız” (türkm.), “kubız” (tat., başq.) və s.

Azərbaycan incəsənətində rast gəlinən Dədə Qorqudun əlindəki qopuz daha çox saza və bəzi mənbələrdə təsvir edilən qolça qopuzla bənzəyir. Buna misal olaraq, Naxçıvan şəhərində Heydər Əliyev prospektində, «Təbriz» Mehmanxanasının önündə qoyulmuş Dədə Qorqudun abidəsini misal çəkə bilərik.

Naxçıvan Muxtar Respublikasının əməkdar incəsənət xadimi Elman Cəfərov bu heykəli 1999-cu ildə Kitabi Dədə Qorqud dastanının 1300 illik yubileyi şərəfinə yaratmışdır [4, 18]. Göründüyü kimi, heykəltəraş qəhrəmanını əlində müasir saz ilə vermişdir (şəkil 3).

Bununla bərabər rəssam Fatih Başbuğun (Türkiyə) Dədə Qorqud əsərində də verilən qopuz müasir sazın sələfi olan qolça qopuz kimi təsvir edilmişdir (şəkil 8). Obrazı digər rəssamların kompozisiyalarından fərqli olaraq ilk dəfə müasirləri əhatəsində görürük. Bununla rəssam qəhrəmanını mənbələrə söykənərək şahların vəzir, bilicisi, ağsaqqalı kimi göstərməyə çalışmışdır. Qorqudun yanında qopuzun verilməsi onu obraz olaraq tamamlayır.

Qopuz haqqında geniş məlumat verən çin və uyğur qaynaqlarına görə, bu çalğı aləti iki cürdür: 1) çanağı ilə qolu bir olan və çanağının üstünə dəri çəkilən qopuz. 2) Çanağının iki tərəfinə ilan dərisi çəkilmiş və at qılından teli olan tambura bənzər qopuz [10].

Ən qədim simli çalğı alətlərindən biri olan qopuzun digər bir mənbədə isə iki növü daha geniş istifadə olunduğu qeyd edilmişdir.

1) “Qıl qopuz” və ya “*ikilq*” kimi tanınan və kamanla ifa edilən ikisimli qopuz növünün Orta Asiya xalqları arasında, xüsusilə Qazaxıstanda geniş yayılmış və hazırda istifadə edilməkdədir.

2) Müasir aşiq sazının sələfi sayılan üçsimli “*qolça qopuz*” Azərbaycan türklərinin istifadə etdikləri ən qədim simli musiqi alətidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında xatırlanan qolça qopuz bir neçə adda təqdim olunur. Kitabda adları çəkilən “*quruluca qopuz*”, “*alça qopuz*” ayrı-ayrı alətlərin deyil, eyni bir alətin müxtəlif cəhətlərini açıqlayır.

Uyğur və Türkmənistan ərazilərində məskunlaşan türk tayfaları ikisimli, Anadolu və Azərbaycan türkləri isə üçsimli qopuzdan istifadə etmişlər [3].

Yaylı qopuz daha çox altay, xakas, uyğur və şorlarda yayılmışdı. Bu gün də adları çəkilən türk tayfalarının istifadə etdikləri alət əski təsvirlərdəki kimidir. Bu qopuz kamançaya oxşayır [10].

Kamançaya oxşar yaylı qopuzla digər türk xalqlarının incəsənətində rastlaşırıq. Buna bir nümunə olaraq rəssam Rüstəm Aljanovun (Qazaxıstan) fonda Sırdərya verilmiş “Qorqud Ata” əsərini göstərə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bilərik (şəkil 6). Qeyri-adi formada təsvir edilən əsər bir sıra mənanın daşıyıcısıdır. Dədə Qorqudu - Qorqud Atanı sanki təbiət yaratmış, hər bir detal təbiətin koloritinə uyğun verilmişdir. Sırdəryanın sahilində, ağacın altında bardaşqurma oturan qoca qopuzu ifa edərkən təsvir edilmişdir. Bədəninin bir hissəsini torpaq, ot, bir hissəsini Sırdəryanın suyu, digər hissəsini hava, küləyə uyğun verən rəssam bu əsərlə Dədə Qorqudu doğma diyarının təbiətinin yaratdığını demək istəyir. Bundan başqa, rəssam bəzi faktlara görə Qorqud Atanın Sırdəryada vəfat etdiyinə əsaslanaraq onun suyuna, havasına qarışdığını bu əsərdə bütün mənalara ilə təsvir etmişdir.

Mövzu ilə bağlı diqqətinizi digər bir əsərə yönəltmək istərdim. Azərbaycanın keramist-rəssamı Məzahir Əfşarın yaratdığı "Dədə Qorqud" bir sıra rəssam və heykəltəraşların yaratdığı obrazlar kimi əlində qopuzla verilmişdir (şəkil 4). Qopuzunu iki əli ilə sinəsinə sıxan müdrik qoca türk oğullarının qarşısında qürurlu, inamla dayanmışdır. Qəhrəmanını müsəlman olaraq qəbul edən Məzahir Əfşar onu İslam dininin baş geyimi ilə vermiş və əgər bu kompozisiyada qopuz olmasaydı, Dədə Qorqud Məhəmməd Füzuliyə oxşayardı. Bununla qəhrəmanın formalaşmasında qopuzun rolunu görmüş oluruq.

Qopuzla əlaqədar olaraq bir baksı duasında belə deyilməkdədir:

"Şam (taxtasından) qopuzum əlimə aldım, su ilan kimi dolandım, döndüm... Bu qopuzum qırılmadı. Bu ruh on beş yaşında ikən mənə yapışdı, iyirmi yaşında görüşdü, istəmədiyim işi etməyə məcbur etdi, qurumuş taxta qopuz əsir etdi" [6].

Göründüyü kimi, bu duada baksı istəmədiyi halda, iradəsi xaricində ruhlardan şamanlıq peşəsinə seçilmiş olduğunu və özünü ağac qopuzu çalmağa əsir etdiyini dilə gətirir.

Qorqud Ata xalçasını Sırdərya üzərinə sərib oturmuş və bir həftə gözlərini yummadan qopuz çalıb türkü söyləmiş. Nəhayət, macalsız qalib yatmış. Türküsü kəsildiyi anda, ölüm ona ilan qılığında yaxınlaşıb çalib öldürmüş. Onu orada, sahilə qopuzunu da məzarının üstünə qoymuşlar. Qopuz indi də hər cümə günü "Horhut, Horhut" deyər fəryad edib ağlar, böyük ustasının yasını tutur[9].

Bu əfsanəyə uyğun olaraq, Orozbek Yesenbayevin (Qazaxıstan) maraqla izlənən əsərlərindən biri "Qorqud ata" tablosudur (şəkil 7). Əsərin mövzusunun rəssam bir rəvayətdən götürmüşdür – Qorqud ata xalçanın üzərində oturaraq, Sırdərya çayında üzərək bütün günü qopuzla ifa edib soy soylaymış. Kompozisiyadan göründüyü kimi, obraz hərəkətli, gərgin halda verilmişdir.

Azərbaycanın əməkdar rəssamı İsmayıl Məmmədovun yaratdığı "Dədə Qorqud" portretində qopuz başlığına diqqət yetirdikdə onun insan gözlü, dağ keçisi (və ya qoç) buynuzlu təsvir edilərək, qopuzun sanki canlı bir varlıq olduğunu görürük [5. s. 73] (şəkil 5).

Qopuzun bu tərzdə verilməsi təsadüfi deyildir. Qoç, at və s. başlıqlı verilən qopuzlar şamanların digər dünya ilə əlaqəsini təmin etmiş olur.

Üzərindəki at simvolu olan qopuz, eynilə ritual bir alət və ya şaman ayinində istifadə olunan davulun şamanı digər dünyaya daşıyan atı kimi qəbul edilir, şair-dastançını başqa yerlərə götürür [8].

Bir sıra mənbələr Amerikada yaşayan qədim tayfaların türk əsilli olduğunu qeyd etmişdir. Bu səbəbdən qopuzla bağlı məlumatları araşdırarkən çox maraqlı bir məlumata rast gəldim:

İnklərdə qopuz bənzəri bir saz istifadə edildiyi təsbit edilmişdir. İnkələr uşaqlarına bir qəhrəmanlıq göstərənə qədər ad verməzdilər. Ad vermə mərasimlə edilərdi [11]. Eynilə Dədə Qorqud boylarından biri olan Buğaç xanın hekayəsini, qəhrəmanlığa görə ad verməni xatırladır.

Yuxarıdakı qeydlərə, əsasən, onu deyər bilərik ki, hal-hazırda müxtəlif formalarda mövcud olan qopuz, onu yaradan Dədə Qorqudun bir obraz kimi formalaşmasında böyük rol oynayır. Çünki, qopuz formanı tamamlayaraq ozan, şaman, baksı təsəvvürü yaradır və düşünürəm ki, onsuz Dədə Qorqudun kim olduğunu anlamaq çətin olardı.

QAYNAQLAR

Azərbaycan dilində

1. Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cild. III cild. Bakı, "Şərq-Qərb", 2007, 568 səh.
2. Əkbər Qocayev, Şəhla Quliyeva, Sevda Əliyeva. Tarixi anlayış və terminlərin izahlı lüğəti. "Maarif" nəşriyyatı, Bakı – 2003 s. 47.
3. Məcnun Kərimov. Azərbaycan musiqi alətləri (Azərbaycan, ingilis və rus dillərində). Bakı, "Yeni Nəsil", 2003, səh. 16-118
4. Naxçıvan Muxtar Respublikasının Naxçıvan şəhəri, "Tayms", 2008, 91 səh
5. R.A.Quliyev. Əməkdar rəssam İsmayıl Məmmədovun yaratdığı şaman "Dədə Qorqud". İncəsənət və mədəniyyət problemləri. Beynəlxalq elmi jurnal № 1 (51) 127 səh.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Türk dilində

6. Abdülkadir İnan, Tarihte ve Bugün Şamanizm, Materyaller ve Araştırmalar. Ankara, 1972, s.143

7. Gökyay, Dedem Korkudun Kitabı, s. CXXXVIII.

8. Reich Karl, Türk Boylarının Destanları (Çev. Metin Ekici), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TDK Yay. 805, Ankara 2002, s.109.

Rus dilində

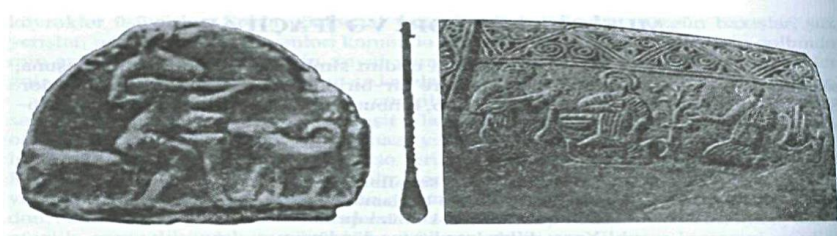
9. В.К.Жирмунский (переводчик). «Книга моего деда Коркута», Огузский героический эпос. с. 167

İnternet resursları

10. <https://az.wikipedia.org/wiki/Qopuz>

11. <http://arsiv.indigodergisi.com/arsiv/nesrin29.htm> - Aynı Tengri'nin Çocukları, Yazar: Nesrin Dabağlar

İllüstrasiyalar



1. Nippurdakı Belu məbədində gil üzərində təsvir.



2. Tahir Salahov – “Dədə Qorqud” (2000)



3. Elman Cəfərov -
Dədə Qorqud heykəli (Naxçıvan)



4. Məzahir Əfşar - “Dədə Qorqud”



5. İsmayıl Məmmədov “Dədə Qorqud”

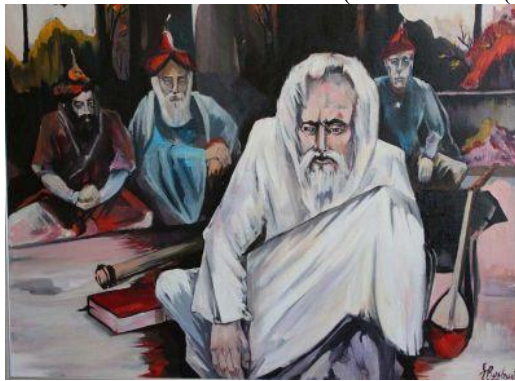
EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları



6. Rüstəm Aljanov "Qorqud Ata"



7. Orozbek Yesenbayev "Qorqud Ata"
("Kobıznama" (Qopuznamə))



8. Fatih Başbuğ "Qorqud Ata"

Ramil Guliyev

GOPUZ AS A FACTOR IN FORMING THE FIGURE OF DEDE GORGUD

Summary

Dede Gorgud is impossible to imagine without qopuz in the visual arts, as well as in the epic. Because this way, without any composition qopuzcan not be created, it would be better both of them together.

As can be seen as Dede Gorgud qopuz creates, in turn, it creates Gorgud as a character. In this epic hero gopuz gives grandeur, it also generates and how well it protects, defends him from death. Dede Gorgud playing it will give him life, in turn, creating a dynamic qopuz giving Gorgud lives.

Key words: Dede Korkut, qopuz, saz, Turkic peoples, the shaman, bakshi, a painter, epic

Рамиль Гулиев

ГОПУЗ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ОБРАЗА ДЕДЕ ГОРГУД

Резюме

В изобразительном искусстве, а также в эпосе Деде Горгуд невозможно представить без гопуза. Потому что любая композиция без него не может быть создана, было бы целесообразнее их обоих вместе.

Как видно, как мудрый озан создал гопуз, в свою очередь, гопуз как образ создает Деде Горгуд. Гопуз дает величие герою, он также создает и хорошо защищает, оберегает его от смерти. Деде Горгуд исполняя и озвучивая оживляет гопуз, в свою очередь, гопуз создавая динамику и движение дает жизнь Горгуду.

Ключевые слова: Деде Коркут, гопуз, saz, тюркские народы, шаман, баксы, художник, дастан

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ramiz Əskər
filologiya üzrə elmlər doktoru, professor
Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: ramizasker@gmail.com

TÜRK HAYATININ ANSİKLOPEDİSİ

Eski Türkler genel olarak 4 gruba bölünürler. Bunlar Oğuz, Kıpçak, Karluk ve Bulgar grublarıdır. Her grubun birer büyük eseri bulunmaktadır. İlginçtir ki, bunlardan ikisi manzume, ikisi destan türündedir, üçü yüzde yüz şiirle, birisi hem şiirle, hem düzyazıyla yazılmıştır. Oğuz grubuna Azərbaycan, Türk, Türkmen, Gagauz ve Kırım Tatar dilleri dahildir, grubun şaheseri “Dede Korkut” destanıdır. Kazak, Kırgız, Karakalpak, Nogay ve Altay dillerinden oluşan Kıpçak grubunun şaheseri “Manas” destanıdır. Karluk grubuna Özbek, Uygur, Sarı Uygur ve Salar dilleri girer, şaheseri Kutadgu Bilig manzumesidir. Bulgar grubu Tatar, Başkurt, Karaçay, Balkar, Kumuk ve Karaim dillerinden meydana gelmektedir. Şah eseri “Şan Kızı” destanıdır.

Bu eserlerin arasında “Dede Korkut” destanı özel bir yere sahiptir. 1.300 yıl önce Anadolu, Azərbaycan ve Orta Asya’da cereyan eden olayları kapsamaktadır. Tarihi, aynı zamanda destani bir hüviyyət taşımaktadır. Oğuz Türklerinin hayat ansiklopedisidir. Bu eser eski Türklerin siyasi ve ekonomik düzenini, sosyal ilişkilerini, töresini, dini inançlarını, gelenek ve göreneklerini, kültürünü, karakterini, göçebe ve yerleşik hayatını, savaş sanatını, aşk ve nefretini, sevincini ve tasesini, yaşam biçimini, dünyaya bakışını yansıtmaktadır.

Türk edebiyatı tarihinin en büyük uzmanı Ord. Prof. Fuat Köprülü, “Dede Korkut” destanının önemini şu sözlerle belirtmiştir: Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, “Dede Korkut”u öbür gözüne koysanız, yine “Dede Korkut” ağır basar. Gerçekten de “Dede Korkut” destanı Türk dilinin ve edebiyatının en güzel eserlerinden biri, belki de birincisidir.

Şu anda bilim dünyasına eserin iki nüshası bellidir. İlk nüshayı Dresden Kraliyet Kütüphanesinde ünlü Alman bilgini H.O.Fleischer bulmuştur. Şarkiyatçı ve diplomat Heinrich Friederik von Diez daha sonra Fleischer külliyyatında kayıtlı (nr. 86) nüshayı bilim dünyasına sunmuş ve eserden bir parçayı tercüme etmiştir [1]. Pek te güzel olmayan bir nesihle yazılmış bu nüshanın her sayfasında on üç satır vardır. Metin bazı kelimeler dışında harekesizdir. Dresden nüshası “Kitâb-ı Dedem Korkut Alâ Lisân-i Tâife-i Oğuzân” adını taşıyor ki, bu da “Oğuzların Diliyle Dedem Korkut Kitabı” anlamına geliyor. Hikayelerin başlıkları, metinleri ve manzum parçalar birbirinden ayrılmadan bir bütün olarak yazılmıştır.

İkinci yazma 1950’de İtalyan Türkologu Ettore Rossi tarafından Vatikan’ın Apostolica Kütüphanesinde (nr. 102) bulunmuştur. Rossi, bu yazmayı önce bir makale, arkasından da kapsamlı bir araştırma ile [2] bilim alemine duyurmuştur. Bu nüshanın adı “Hikâyet-i Oğuznâme, Kazan Beğ ve Gayrı”dır; “Oğuzname, Kazan Bey ve diğerlerinin hikâyesi” demektir. Her iki nüsha Arap alfabesiyle Türkçe yazılmıştır, yalnız Vatikan nüshası hacim bakımından daha küçüktür. Dresden nüshası bir giriş ve 12 hikâyeden, Vatikan nüshası ise girişle birlikte 6 hikâyeden oluşmaktadır. Bu nüshadaki giriş ve hikâyeler, Dresden nüshasında bulunanlardan farklı değildir. Bu durumda “Dede Korkut” destanından yazma olarak elimizde bir giriş ve 12 hikâye bulunmaktadır. Bu hikâyeler Türk dünyasının çeşitli yerlerinde masallaşmış halde halk arasında günümüze kadar yaşamıştır. Bunların dışında bu iki nüshada bulunmayan daha 5 orijinal “Dede Korkut” hikâyesi Türkmenistan’da halk ağzından derlenmiştir.

12 hikâyenin her biri bir veya iki Oğuz kahramanının başından geçen olaylardan bahseder. Oğuzların eski dönemde 24 boydan oluştuğunu dikkate alan bazı uzmanlar destanın da aslında 12 değil, 24 adet hikâyeden meydana gelmiş olabileceğini düşünüyorlar [3].

Hikâyeler, diğer adıyla boylar, konu bakımından birbirinden bağımsızdır, ancak bir boyun esas ve yardımcı kahramanları, diğer boylarda da geçer ve bir boydaki yardımcı kahraman diğer boyda esas kahraman olabilir. Böylece konu ve olay bakımından bağımsız olan hikâyeler, ortak kahramanlarla birbirine bağlanmış olur. Toplum yapısının en üstünde hanlar hanı Bayındır Han bulunur. Fakat hikâyelerde doğrudan doğruya onunla ilgili işlenmiş bir konu yoktur. Bayındır Han eserde ikinci planda bir hükümdar olarak gösterilmiş, yerini Oğuz alplerinin başı sıfatıyla Salur boyundan, onun beylerbeyi ve damadı olan Alp Kazan almıştır. Karacuk Çoban dışında bütün kahramanlar toplumda

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

üstün politik mevki sahibi, Oğuz ailelerine mensup soylu ve zengin kişilerdir. Bunlar Salur Kazan'ın beyleri ve arkadaşlarıdır. Destandaki erkek kahramanların hepsinin adları Türkçedir, yalnız iki istisna vardır. Bunlar Gaflet Koca'nın oğlu Şir Şemsettin ve Düzen'in oğlu Alp Rüstemdir.

12 hikâyeden 9'unda Salur Kazan ve arkadaşları geçer; 3 boyda ise onları göremeyiz. Hikâyelerden ikisi Oğuz Türklerinin kendi iç mücadelesini, sekizi de kuzeydeki ve batıdaki henüz İslam dinini kabul etmemiş Hıristiyan Türklerle, daha doğrusu Kıpçaklarla mücadelelerini anlatır. Bunlar mitolojik içerikten arındırılmış ve gerçekçi hüviyyete bürünmüş destani hikâyelerdir. Yalnız iki hikâyede kahramanlar olağanüstü güçlerle kavgaya tutuşur. Birinde Basat adlı yigit Oğuzları perişan eden ucube yaratık Tepegöz'ü öldürür, diğesinde korku bilmez Deli Dumrul, Azrail'in ta kendisiyle savaşıır. Başka bir boyda ise Kanturalı sevdiği düşman kızı Selcan Hatunu almak için kızın babasının isteği üzerine silahsız olarak boğa, arslan ve buğra ile çarpışarak onları yener. Destandaki en önemli boylardan biri 'Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü Boy'dur. Eseri bilim dünyasına tanıtan von Diez önce bu boyu Almancaya çevirmiş, Tepegöz'ü Homeros'un Odisseye'sındaki Polifemos'la karşılaştırmış, daha geniş, kapsamlı ve detaylı oluşu bakımından Tepegöz'ün Polifemos'tan daha eski olduğu kanaatine varmıştır.

"Kitab-ı Dede Korkut"taki 12 boyun hepsinde Oğuzların ünlü akıl hocası, filozof ve veziri Dede Korkut vardır. Dede Korkutun boylardaki esas işlevi kopuz çalarak boy boylamak, soy soylamaktır. Hikâyelerin, anlatılmasına boy boylamak, boylar içindeki manzum kısımlara soy, soyları kopuz eşliğinde belli bir melodiyile okumaya ise soy soylamak denir. Dede Korkut her boyun sonunda boy boylar, soy soylar; yani kahramanların hikayesini anlatır, onların şanına saz çalar, söz söyler, onlara dua eder ve bazen ad verir. Dede Korkut'un birkaç boyda, müşkül işleri halletmek için ortaya çıktığı da olur. Şu bağlamda Dede Korkut, 12 boyu birbirine bağlayan ve boyları düzenleyip anlatan ortak kahramandır. Ona göre de eser doğru olarak "Kitab-ı Dede Korkut" adıyla anılır. Başta yer alan giriş bölümü de eserin bütünlük kazanmasında rol oynar [4].

Dede Korkut'un tarihî bir şahsiyyet oluşu üzerine çeşitli fikirler mevcuttur. Eserin giriş kısmında onun İslam'ın kurucusu Muhammed Peygamberin çağdaşı olduğu belirtilmiştir. Destanda Dede Korkut'un 295 yıl, bazı kaynaklarda ise 100 yıl yaşadığı üzerine bilgiler vardır. Bazı tarihî kaynaklarda onunla ve destandaki beylerle ilgili rivayetlere veya küçük parçalara rastlamak mümkündür.

Dede Korkut adının geçtiği en eski kaynak İlhanlı veziri Reşüdidin Fazlullah'ın Farsça yazdığı Camiü't-Tevârih'idir. Eserdeki bilgiye göre, Korkut, Oğuz sülalesinin dokuzuncu hükümdarı olan İnal Sır Yavku zamanında ortaya çıkmış, İnal Sır Yavku'ya, onun oğlu Kayı İnal Han'a ve daha üç hükümdara vezirlik yapmıştır. Kendisi Bayat boyundan olup Kara Hoca'nın oğludur. Mısırlı yazar Ebu Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devadari'nin Dürerü't-Tican adlı tarihinde Dede Korkut hikayeleriyle ilgili çok önemli bir kayıt vardır. Selçuklu hanedanı mensubu olan ed-Devadari 1229 yılı olaylarından bahsederken Cengiz Hana ait mukaddemede oğuzname hakkında şöyle bir bilgi vermiştir: Oğuz Türklerinin 'Oğuzname' adlı bir kitapları vardır, yanlarından asla ayırmazlar. Mazileri ve ilk padşahları hep bu kitapta yazılıdır. Türklere Oğuz derler, çünkü büyükleri Oğuz isminde birisi imiş. Tebrizli Hasan b. Mahmut Bayati'nin Cam-i Cem Ayin adlı eserinde de Dede Korkut'un adı geçiyor. Müellif 28. Oğuz hanı olan Kara Hanın Korkut Dede'yi Medineye gönderdiğini, onun Peygamberimizi gördükten sonra geri döndüğünü, daha sonra Korkut Ata'nın oğlu Öргеç Dede'nin Hazret-i Osman'ın yanına hizmete gönderildiğini yazıyor. Öргеç Dede, Bağdad'a varınca Hazret-i Osman'ın şehit olduğunu öğrenmiş, Kabe'ye gitmiş, dönüşte Hazret-i Ali'den ahidname alıp gelmiştir. Osmanlı sultanı 3. Murad zamanında Bayburtlu Osman'ın yazdığı "Tevârih-i Cedîd-i Mir'ât-ı Cihan"a göre Oğuzların başbuğu Bayındır Han Kazan Hanı ve Dünder Beyi Kabe-yi Şerife Peygamberin yanına gönderdi. Resulullah onlara iman arz eyledi, iman getirdiler, Selman-i Farisi'yi onlara koştı. Beraber Demirkapı'ya geldiler. Selman-i Farisi burada İslamı halka talim etti, Dede Korkut'u onlara şeyh dikti [5].

Evliya Çelebi 'Seyahatname'sinde destan kahramanlarıyla ilgili kısımlar görülmektedir. Evliya Çelebi 1655'te Ahlat'tan bahsederken buradaki eski mezarları şöyle anlatıyor: 'Osmanlıların eski ataları içerisinde Ahlat'ta yatanların biri de Korkut Han'dır' [6].

Bunların dışında, Ebülğazi Bahadır Han'ın 1660'ta kaleme aldığı Şecere-i Terâkime'de, Münecimbaşı'nın 1672'de yazdığı Arapça tarihinde, yine 17. yy'da Buharalı Hafız Derviş Ali Çengî tarafından yazılan Tuhfetü's-Sürür adlı Farsça eserde, bazı Bektaşî velâyetnamelerinde, Kul Ata'nın Leylâ ile Mecnun adlı mesnevisinde bazen birer ikişer cümlelik, bir kaç beytlik, bazen yarım sayfaya

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

varan uzunlukta Dede Korkut'la ve beyleriyle ilgili rivayetler vardır. Şecere-i Terakime'de ise destan kahramanları ve özellikle Salur Kazan'la ilgili rivayetler bir hayli hacimlidir.

Dede Korkut'un adı tarihî kaynaklarda farklı şekilde geçmektedir. Mesela Reşidüddin'in Câmîü't-Tevârih'inde Korkut, Nevai'nin Nesâimü'l-Mahabbe'sinde Korkut Ata, Şecere-i Terakime'de Korkut veya Korkut Ata, Tarih-i Dost Sultan'da Korkut şeklinde geçer. Yacıoğlu'nun Selçukname'sinde Dede Korkut, Câm-i Cem-âyinde Korkut Ata ve Dede Korkut, Atalar Sözü kitabında Dede Korkut, Bayburtlu Osman'ın Tarihi'nde Dede Korkut, Edirneli Ruhî ve Müneccimbaşı tarihlerinde Korkut Ata olarak geçmektedir. Genelde Doğu (Türkistan) Türkçesinde Dede kelimesi yerine Ata terimi kullanılmıştır. Asıl "Dede Korkut Kitabı"na gelince, eserin Dresden nüshasında 4 defa Korkut Ata, 29 defa Dede Korkut, 21 defa Dedem Korkut, 18 defa yalnız Dede, 1 defa da Dede Sultan olarak geçmektedir [7]. Burada Dede Korkut'un kutsal kişiliği ve bilge kişiliği söz konusudur. Dede Korkut hep akıllı, bilgili, keramet sahibi, maziden ve atiden haber veren ozan ve kamdır. Hep bu bakımdan çeşitli eserlerde ve asırlarda Türkler arasında ortaya çıkmış Dede Korkut'ların genel sureti ve kişiliği bu destanda bir kişinin şahsında tecessüm etmiştir.

"Dede Korkut" destanının coğrafyası genel olarak önce Türkistan, daha sonra Azerbaycan ve Doğu Anadolu'dur. Destandaki Karaçuk, Karşuyatan, Kazlık, Karadağ, Aladağ gibi coğrafi adlar Oğuzların Türkistan'da yaşadıkları dönemin hatırasıdır. Gence, Gökçe, Alınca, Derbent, Altuntaht, Bayburt, Parasar, Akbaba ve benzeri adlar Anadolu'ya ve Azerbaycan'a göç ettikten sonra sahip oldukları yeni coğrafyaya mahsustur [8].

"Dede Korkut" destanında Oğuzların eski dini olan şamanizme ait bazı öğeler müşahede edilmektedir. Örneğin, su, ağaç ve dağ kültü şamanizme aittir, fakat bunlar özel olarak aranmadıkça çıplak gözle görünmezler. İslamiyete ait unsurlar daha açık olup ağır basmaktadır. Sadaka, salavat, ismi-azam, namaz vb. İslami terimler bunu göstermektedir. Ettore Rossi de bu hususa dikkati çekmiştir [9]. Zaten destandaki savaşlar Müslüman Oğuzlarla Hıristiyan Kıpçaklar arasında geçmektedir.

"Dede Korkut" destanı bize bin yıl önceki eski Türk etnografisinden zengin malzeme vermektedir. Bunların başında geyim kuşam, yemek, silah adları, müzik aletleri vs. gelmektedir. Dönemin milli giysileri arasında önemli yer tutan, bir çoğu günümüzde de geçerli olan kepenek, çepken, kaftan, kürk, edük, börk, sarık, külah, şalvar gibi giyimler, çağdaş mutfağımızda bugün dahi yerini koruyan aş, yoğurt, yahni, bazlamac, şişlik, süylük gibi yemekler bunlara örnek gösterilebilir. Başta Dede Korkut olmak üzere ozanların kopuz, alça kopuz, kolça kopuz, kuruluca kopuz, davul, düdük, kös, nağara, surna ile icra ve ifa ettikleri müzik parçaları Türk milli kültürünün, ok, yay, kılıç, sapand, kargı gibi silahlar Türk askeri gücünün öğeleri olarak bin sene öteden bizlere göz kırıyor [10].

"Dede Korkut" destanı bizlere Türk töresi, gelenek ve görenekler, Oğuzların davranışları, psikolojisi üzerine de ilginç bilgiler vermektedir. Oğuzlar mağrur, cesur ve yigit insanlardı, şeref ve haysiyetlerine çok düşkünlerdi. Acları doyurmak, çıplakları donatmak, yoksullara yardım etmek, güçsüzleri korumak onların başlıca faziletleriydi. Öğünmeyi sevmeyen mutevazi kişilerdi. Erkekleri kadar kadınları da cesur ve korkmazdı. Bütün erkekler tek eşliydi [11].

"Kitab-ı Dede Korkut" kitap halinde ilk kez Türkiye'de 1916'da Kilisli Muallim Rıfat, Azerbaycanda ise 1939'da Prof. Dr. Hamit Araslı tarafından basılmıştır. Ünlü şarkiyatçı V.V.Barthold eseri 1922'de Rusçaya çevirmiş, bu çeviri 1950'de Bakü'de, 1962'de Moskovada neşredilmiştir. Destan çeşitli yıllarda bir sıra dillere tercüme olunarak Almanya'da, İngiltere'de, Fransa'da, Hollanda'da, Letonya'da, Litvanya'da, Estonya'da, ABD'de, Brezilya'da, İran'da, Japonya'da ve başka ülkelerde basılmıştır.

1951'de "Kitab-ı Dede Korkut", Azerbaycan'da ve Türkmenistan'da 'Feodalite döneminden kalma zararlı eser' gerekçesiyle yasaklanmıştır. Uzun uğraşlar sonucu yasak ve tabu Azerbaycan'da 1957'de, Türkmenistan'da ise ancak 1980'de kaldırılmıştır.

"Kitab-ı Dede Korkut" çeşitli dönemlerde Türk Dünyasında, Avrupa ülkelerinde araştırılmıştır. Eser üzerine çok sayıda kitap, monografi, makale ve tez yazılmıştır. Son rakamlara göre başlangıçtan 2015'e kadar "Kitab-ı Dede Korkut" konusunda Azerbaycan'da 440'tan fazla kitap ve 2.100'ün üzerinde makale, Türkiye'de ise 450 civarında kitap ve 1300'den fazla makale yazılmıştır. Bunların dışında Kazakistan'da Özbekistanda, Türkmenistan'da, Tataristanda, Başkurtistan'da, Rusya'da, Avrupa ülkelerinde de çok sayıda kitaplar ve makaleler yayınlanmıştır [12].

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Türkiyə'de Mehmet Fuat Köprülü, Muharrem Ergin, Orhan Şaik Gökyay, Fahrettin Kırzioğlu, Faruk Sümer, Saim Sakaoglu, Semih Tezcan, Osman Fikri Sertkaya, Ahmet Bican Ercilasun, Azərbaycan'da Hamit Araslı, Ali Sultanlı, Ebdülezel Demircizade, Ferhat Zeynalov, Samet Alizade, Şamil Cəmşidov, Kemal Abdullah, Fuzuli Bayat, Azizhan Tanrıverdi özellikle güzel eserler yazmışlardır.

Yabancı Türkologlardan Hendrik Boeschoten, Robert Dankoff, G.L. Levis, Hein Joachim, F. Babiner, C.S. Mundy, W. Ruben, Warren Walker, Hanspeter Ahmet Schemide, Michele Bernardini, Mark Kirchner, Sigird Kleinmichel, Mutsumi Sugahara gibi tanınmış bilim adamları "Kitab-ı Dede Korkut"un öğrenilmesine önemli katkıda bulunmuşlardır.

Eser üzerine en son kitap benim ve kızkardeşim Dr. Naile Asker'in hazırladığı "Kitab-ı Dede Korkut'un Bibliyografisi" eseridir. Henüz basılmamış bu kitapta Azərbaycan, Türk, Özbek, Kazak, Türkmen, Uygur, Tatar, Başkurt, Qagauz, Rus, Ukrayna, Gürcü, Eston, Latış, Letonya, İngiliz, Fransız, Alman, İtalyan, Espanyol, Portugal, Macar, Sırp, Bulgar, Romen, Polonya, Arap, Fars, Japon ve Kore dillerinde 5 bin civarında bibliyografik kaynağı bir araya toplamışız [13].

KAYNAKLAR

[1] Diez Friederik, von. Denkwürdigeiten von Asien in Kunsten und Veissenschaften. Bd. I-II. – Berlin, 1811-1815, pp. 162-164, 288-331; Diez Friederik, von. Der Neuentdeckte oughusische Cyklop. – Halle und Berlin, 1815.

[2] Rossi Ettore. Un niovo monoseritto del «Kitab-i Dede Qorqut». «Rivista deqli Studi Oriyentali». – Roma, 1950, XXV, pp. 34-43; Rossi Ettore. «Kitab-i Dede Qorqut», «Citta dell Vatikano». – Roma, 1952. – 364 p.

[3] Qafarlı R. Boyların sayı 12 yox, 24 olub // "Xalq qəzeti". – 1999, 17 aprel.

[4] Ercilasun A.B. Dede Korkut Mirası // Makaleler / Dil – Destan – Tarih – Edebiyat / haz. Arıkoğlu E. – Ankara: Akçağ Yayınları, 2007. – S. 505-509.

[5] Gökyay O.Ş. Dede Korkut. – İstanbul, 1973. Başlangıç. S. 35-41.

[6] Çelebi Evliya. Seyahatname. IV, s. 140.

[7] Muharrem Ergin. Dede Korkut Kitabı. – Ankara, 1994. s.2.

[8] Cəmşidov Ş. "Kitabi-Dədə Qorqud"da coğrafi mühit / "Kitabi-Dədə Qorqud". – Bakı, 1999. S. 49-50.

[9] Rossi E. Motivi biblici e coranici nel «Kitab-i Dede Qorkut». F. Köprülü Armağanı, İstanbul, 1953, pp. 437-442.

[10] Əsədova E. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı etnoqrafik mənbə kimi. Tarix üzrə fəlsəfə doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim olunmuş dissertasiya. – Bakı, 2010. – 153 s.; Dadaşzadə A. Dədə Qorqud dastanında Azərbaycan etnoqrafiyasının inikası // Khazar Journal of Humanities and Social Sciences. – 1999. – № 4. – S. 80-105; Məmmədov İ. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanının lüğət tərkibində etnoqrafik leksikanın yeri // "Kitabi-Dədə Qorqud" (məqalələr). – Bakı: Elm, 1999. – S. 284-287.

[11] Sümər Fəruq. Oğuzlar (Türkmənlər). – Bakı, 2013. – S. 359-360.

[12] "Kitabi-Dədə Qorqud" bibliyografiyası. Hazırlayanlar: Ramiz Əskər, Nailə Əskər (mətbəədə çap mərhələsindədir).

[13] Yenə orada.

Ramiz Asker

THE ENCYCLOPAEDIA OF THE TURKS LIFE

Summary

The ancient Turks are generally divided into four groups that are Oguz, Kypchak, Karluk, and Bulgar. Each of these groups has a major book. Interestingly, two of these books are in the poem and the other two are in epic genres. Three of them are written in rhymes and one is in both rhymes and prose narrative. Azerbaijani, Turkish, Turkmen, Gagauz, and Crimean Tatar languages belong to the Oguz group, the masterpiece of which is the *Book of Dede Korkut*. The Kypchak group is composed of the Kazakh, Kyrgyz, Nogay, and Altay. This group's masterpiece is the *Epic of Manas*. The Karluk

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

group, whose masterpiece is *Kutadgu Bilig*, is composed of Uzbek, Uygur, Sari Uygur, and Salar languages. The Bulgar group is made up of Tatar, Bashkurt, Karachai, Balkar, Kumuk, and Karaim languages. The masterpiece of this group is the *Epic of Shan Kzy*.

The *Epic of Dede Korkut* has a special place among these works. The book covers the events that took place in Anatolia, Azerbaijan, and Central Asia. It has historical, as well as literary identities. It is the life encyclopaedia of the Oguz Turks. This book reflects the political and economic order, social relationships, traditions, religious beliefs, habits, culture, societal characteristics, civilizations, martial arts, love and hate, happiness and grief, life style, as well as worldviews of the Turks who existed more than a thousand years ago.

Today, two versions of the *Epic of Dede Korkut* are known. One of them is called the Dresden version, which is composed of an introduction and 12 chapters. The other, the Vatican version, has an introduction and 6 chapters. Each chapter tells a story about the events an Oguz hero faces. At the end, Dede Korkut, the famous master, philosopher, and vizier of the Oguz, appears to honor the hero by telling a story and playing *kopuz*.

Key words: Kitab-ı Dede Korkut, Oguzs, Life of Turcs, Enciclopaedie, Etnografya.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Reyhan Məcidova

Aygün Xəlilova

AMEA Şəki Regional Elmi Mərkəzi

e-mail: mecidova.reyhan@mail.ru

“KİTABİ-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA TƏBİƏT VƏ İNSAN KONSEPSİYASI

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu ulu əcdadlarımızın etik, əxlaqi, milli-mənəvi və bəşəri dəyərlərini özündə təcəssüm etdirən və daim öz tərəvətini qoruyub saxlayan ən qədim ədəbi-bədii sənət abidə-mizdir. Bu abidə uzun illər ərzində oğuz türklərinin yaşamaq uğrunda istər məişət, istər təbiət hadisələri zəminində, istərsə də öz torpaqlarını yadellilərdən müdafiə zamanı vuruşlarda müşahidə edilən xəsarət və yaraların müalicəsində müvəffəqiyyətlə tətbiq edilən şəfaverici bitkilər də daxil olmaqla özündə əks etdirən təbii amillərlə zəngindir. Boylardan birində təsvir olunan Qaraca Çoban yaralanan zaman yapıncısından hazırladığı qurumsunun yarasına basılması, yaxud da gəlinlərin əllərini biləkdən aşağı xına ilə boyamaları da burada təbii bitkilərdən istifadənin genişliyini təsdiq edir.

Açar sözlər: dağ kultu, su kultu, ağac kultu, ana südü, inanc, ritual

Müasir elmi təbabət minilliklərdən soraq verən, bəşər sivilizasiyasının ilkin mərhələlərində meydana gələn xalq təbabətinin rüşeymlərindən qidalanaraq, uzun illər ərzində tarixi təşəkkül prosesi keçərək indiki mərhələsinə gəlib çatmışdır. Hələ e.ə. I əsrdə yunan alimləri Horatsi və Dioskorid “Dərman vasitələri” adlı əsərdə bitkilər əsasında hazırlanmış dərmanların Aralıq dənizi ölkələrinə məhz Qafqazdan gətirildiyini bildirirlər. Hətta “Təbabətin atası” Hippokrat Qafqaza səyahət edərkən xalq təbabətinə aid çoxlu faktlar toplamış və bu barədə geniş qeyd etmişdir.

Herodot “Tarix” əsərində yazır: “Qafqazda müxtəlif tayfalar yaşayır və onların çoxu cır ağac meyvələri ilə dolanır. Belə deyirlər ki, bu ölkədə qəribə yarpaqları olan ağaclar var. “Eyni zamanda onlar bu yarpaqlardan rənglər düzəldərək onu toz halına salır, suyla qarışdırır, sonra da paltarların üstünə naxışlar çəkirdilər ki, bu naxışları su yuyub aparmırdı” [5, 89]. Otlardan istifadə edərək ətirli maddələr, qətranlar, boyalar hazır edərək məişətdə geniş istifadə etdiklərini qeyd edir. Dastanda təsvir edilən bağçılıq və şərəbçiliklə bağlı “...Ol tağlarımızda bağlarımız olur, ol bağların qara salxımları, üzümü olur. Ol üzümü sıyırlar, al şərəbi olur...” ifadələri də meyvələrdən geniş istifadəni təsdiqləyir.

Eposda xüsusi önəm daşıyan cəhətlərdən biri də istifadə edilən bənzətmələrdə təbiət amillərinə istinad edilməsidir. Qadın gözəlliyini tərənnüm edərkən yanaqların qırmızı payız almasına bənzədilərək “Payız almasına bənzər al yanaqlım”, deyə müraciət edilməsi, ağızın badama bənzədilərək “qoşa badam sığmayan dar ağızlım”, deyilməsi, yerişin qaza, saçların qarğıya, eyni zamanda igidlərin cəsurluğunun aslana, qaplana bənzədilməsi və s. amillər insanların həyat tərzinin təbiət amilləri ilə sıx bağlılığına işarədir. Bundan başqa dastanda digər təbii bənzətmələrə də rast gəlinir. Çəmənə, ağaca, qara, suya, ota, ata və s. bənzətmələr olduqca maraqlıdır. Məsələn, “Qar üzərinə qan tammış kibi qızıl yanaqlım!” Ağacı müqəddəs hesab etmək, ağaca xitabən danışmaq da diqqətcəkici məqamlardandı. “Böyük-böyük suların köprisi ağac!”

Andların yaranmasının kökü də tarixən mövcud olan inamla bağlıdır. Suyun, odun müqəddəsliyi sonralar “Od haqqı”, “Su haqqı” kimi andların yaranmasına səbəb olmuşdur ki, bu gün də bu andlar aktiv danışiq lüğətimizdə istifadə olunmaqdadır.. “Kitabda” işlənən xeyir-dualar, qarğışlar da birbaşa təbiət hadisələri, təbii amillərin bir parçası olaraq meydana çıxır. Burada daha çox dağa arxalanmaq və dağı müqəddəs hesab etmək, dağla bağlı alqış və qarğışlar da diqqət çəkən məqamlardandı.

Məlumdur ki, hələ qədimdən insanlar dağa arxalanmış və onu müqəddəs hesab etmişlər. Ulu əcdadların təsəvvüründə Dağ kultlaşdırılmış, insanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır. “Qədim türk inancına görə, Dünya dağı üç qatdan ibarətdir: Altundağ (qızıl), Dəmirdağ (dəmir), Bakirdağ (mis)” [4, 3]. Hər üç halda dağlar ucalıq, paklıq, müqəddəslik rəmzi hesab edildiyindən onlara bənzədilmələr də dastanda çoxluq təşkil edir. Burada çox zaman dağ kultu su kultu ilə yanaşı işlənir ki, bunu da təsadüfi hesab etmək olmaz. Professor R.Qafarlı “Mif və nağıl” kitabında yazır: “Bir cəhət maraqlıdır ki, dastanda dağ əksər hallarda su ilə yanaşı işlənir. Bu məhz türk xalqlarının əski inamlarında özünü göstərən dünya sularının başlanğıcının başı qarlı uca dağlarda olması ilə əlaqədardır... “Bamsı Beyrək” boyunda ana oğlunun itkin düşməsinə dağların yığılması, çayların quruması ilə müqayisə edir: “Qarşı-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dakı uca dağın yıxılmışdı, ucaldı axır! Coşqun axan gözəl suyun qurumuşdu, çağladı axır! Yaxud “Qanqadalı irmaqlar quruyubdur suyu gəlməz!.. Burada, su həm dağdıcı, həm də xilasedici rolundadır, dağ isə yalnız yeni həyatın mənbəyi kimi çıxış edir” [10, 39-40].

Bundan başqa dağ, su, ağac kultlarının bərabər işlənməsi də təsadüfi deyil. Çünki dağ əzəmət, ağac yaşıllıq olaraq düşünülərsə, onda bu əzəmətli dağların yaşaması və yaşıllıqlara bürünməsi həyat rəmzi olan su kultunda davam etdirilməlidir ki, bu da dastanda bədii boyalarda öz əksini tapmışdır.

Görkəmli mifoloq M.Seyidov daşa inanmanın səbəbini izah edərkən L.Y.Şternberqin fikirlərinə istinadən yazır: “L.Y.Şternberq bunu türk xalqlarının əkinçiliklə məşğul olması ilə bağlayır. Biz L.Y.Şternberqin fikirlərinə şərikik. Ancaq bu başdan yazaq ki, araşdırıcının fikri tam deyil, yarımqıdır. Doğrudan da, su, yağış real şəkildə başlıca olaraq dağla bağlıdır. Türk xalqlarının inanlarında, mifologiyasında yağış-su dağla birgə düşünülmüşdür... türk xalqları başlıca olaraq dağlar ölkəsində, dağlar arasında yaşamış və buna görə də dağı mifikləşdirmiş, dağ ruhu, dağ kultu, dağ tanrısı yaratmışdır” [9, 253-254].

Buna görə də yaralanan zaman oğuz igidinin yarasını məhz dağ çiçəklərini ana südü ilə qatıb sarımaqla müalicə edirlər. Oğuz igidi Buğac yaralanan zaman boz atlı Xızır gəlib başının üstündə durur və “Bu yaradan sənə ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə ana südü sənə dərmandır” deyir. Dastanda yalnız dağ çiçəklərinin deyil, həm də ana südünün faydaları diqqəti cəlb edir. Yaraya otların məhz ana südü ilə qarışdırılıb məlhəm kimi çəkilməsi də təsadüfi deyil. Bildiyimiz kimi, ana südü möcüzəvi faydalara malikdir. Heç də təsadüfi deyil ki, ana südü ilə qidalanan körpələr daha sağlam immunitetə malik olurlar. Ana südü bədəni möhkəmləndirir. Fikrimizcə, dastandakı həmin epizodda südün də çiçəklər qədər şəfəverici qüvvəyə malik olduğu diqqətə çatdırılmışdır. Hətta “Qurani-Kərim”in Əl-Bəqərə surəsinin 233-cü ayəsində də ana südünün körpə üçün vacibliyi qeyd olunur. İslam dininin hüququna görə analar övladlarına ən az 2 il süd verməlidirlər.

Ana südünün dəyərinin daha bir sübutu da folklorumuzda öz bədii əksini tapmışdır. “Südlə gələn sümüklə çıxar”, “Halal süd əmmiş”, “Ananın südü halal olsun” kimi deyimlərimizdə bir daha bu dəyərin şahidinə çevrilirik.

Yeri gəlmişkən bunu da qeyd etməliyik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında dağ, su, at və s. maddi varlıqlara inancların olmasına baxmayaraq, “Qurani-Kərim”lə bağlı parçalara da rast gəlirik. Məsələn, Qazlıq Qoca oğlu Yeynəyin dili ilə söylənilmiş bir parçada Allah təalanın sifətləri vəsf edilmişdir.

Ucalardan ucasan, uca tanrı!
Kimsə bilməz necəsən, görklü tanrı!
Sən anadan doğmadın,
Sən atadan olmadın,
Kimsə rizqin yemədin
Kimsəyə güc etmədin
Qamu yerdə əhədsən,
Allahü Samədsən...[13, 152; 14, 121]

Bu parçaya diqqətlə nəzər yetirdikdə onun bütünlükdə Quranın “İxlas” surəsinin bədii tərcüməsi olduğunu görürük.

Bunlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, professor Əzizxan Tanrıverdi “Kitabi-dədə Qorqud”da cəmiyyət təbiətlə, maddi varlıqlar mənəvi aləmlə ünsiyyətdə verilir. Zaman-məkan dəyişmələrinin nizamı, ardıcılığı, vəhdəti, bəzi hallarda uyğunsuzluğu bir elin baxış bucağından görünərsə də, dinindən, əqidəsindən, irqindən, cinsindən, milliyyətindən asılı olmayaraq yer üzündə yaşayan bütün insanların ruhunu oxşayır [3; 29] qənaətindədir.

Bu ünsiyyət anaya, övlada, torpağa, qadına məhəbbət fonunda cərəyan edərək bütünlüklə dastanın aparıcı qüvvəsinə çevrilir. Ananın müqəddəsliyi xüsusi qabardılaraq göz önünə çıxarılır, türk qadınının qeyrəti dünyaya bəyan olur. Dastanda oğuz qadınları həm də ona görə müqəddəsdirlər ki, analıq hissənin qüdrəti ilə hətta Təpəgöz kimi vəhşiyyə süd verirlər. “Dastan”da övladı dara düşən zaman süd damarı sızıldayan da anadır, ah çəkib dağlara lənətlər yağdıran da.

Professor Əzizxan Tanrıverdinin qənaətinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, analar dünyaya gətirdiyi övlada süd verir, onun böyütdüyü oğul məhz ananın südü ilə ölümün amansız pəncəsindən xilas olur, eyni zamanda ana öz südünü vəhşidən belə əsirgəmirsə, deməli məhz bu cür detallara görə dastanda ana Tanrıya bərabər tutulur. “Ana haqqı, Tanrı haqqı” hesab olunur. Müqəddəs türk qadınının ən gözəl nümunəsi Burla Xatunların, Banu Çiçəklərin timsalında bütün dünyaya səs salır. Bu səs müqəddəs

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

qopuzun simlərində davam edərək ulu Qorqud Dədənin müdrik sözlərilə birləşərkən daha bir möhtəşəmliyə öz imzasını atır. Çünki türk əvvəlcə qopuzu, sonra dəmiri kəşf edib. Ağacdən oyma vasitəsilə musiqi alətləri düzəldib, sözə, saza hörmət də elə o vaxtdan başlayıb. Bu baxımdan “Qopuz müqəddəsdür” kəlamının anlamı da olduqca böyükdür. Tut ağacından oyulmaqla hazırlanan qopuzun müqəddəs hesab edilməsi ağaca olan xitabda da öz əksini tapmışdır, “Məkkə ilə Mədinənin qarısı ağac”.

Dastanda qeyrət rəmzi sayılan canlı varlıqlar olan atlar da özünəməxsus yer tutur. Atlar igidlərə dəyərli hədiyyə kimi təqdim olunur, bundan sonra at sədaqətli yoldaş və hətta qardaşdır. Oğuz igidi yaralandıqda atının quyruğu kəsilir, öldükdə isə atı öldürülür [3, 32]. Oğuz elinin qəhrəmanları üçün söylənilən “Qonur atın yiyəsi” ifadəsində isə bir növ hərbi mənsubiyyətə işarə edilir. Sanki qəhrəmanın atının rəngi onun hansı rütbədə olduğunu göstərir.

Dastanda işlədilən “at ağızlı Uruz qoca” ifadəsində istifadə edilən “at ağızlı” söz birləşməsi güc, qüdrət mənasında təqdim edilmişdir.

Eyni zamanda Azərbaycanda ata bağlılığın bir nümunəsi də ölümlərin atın dərisinə bükülməklə dəfn edilməsi idi. İnanca görə, bu, o biri dünya ilə əlaqə yaratmaq demək idi. Arxeoloq Nəsim Muxtarovun aşkar etdiyi “Qaxda yerləşən Sarıca-Minbərək adlı ilkin yaşayış məntəqəsində b.e.ə. IV minilliyə aid kurqan aşkarlanmış, hansı ki, burada meyiti kəfən əvəzinə, at dərisinə büküb dəfn etmişdilər” [2, 10] ki, bu da həmin inancla birbaşa bağlıdır. Belə ki, kurqanda dəfn olunan ölü, körpənin ana bətnində yerləşdiyi şəkildə dəriyə bükülərək dəfn edilmişdir ki, bu da qədim türk tayfalarının totemist təsəvvürlərindən xəbər verir. Ölünü bu şəkildə dəfn etməklə onu yaradıcısına qovuşdurduqlarına inanışları kimi onun o biri dünyada atın hamiliyi ilə şər qüvvələrdən qorunacağına da inanırlar.

Bu faktlar sübut edir ki, ata bağlılıq, inam və atla bağlı ritualların keçirilməsi “Kitabi-Dədə Qorqud”dan öncə mövcud olmuş, ondan sonra da əsrlərlə davam etmişdir ki, bütün bunlar müasir ədəbiyyatımıza da təsirsiz ötürülməmiş və əsərlərdə öz bədii əksini tapmışdır. Y.V.Çəmənəminlinin “Qızlar bulağı” romanında həmin inanc və ritualla bağlı maraqlı səhnə – bir şahzadənin dəfn olunması təsvir edilmişdir. Orada oxuyuruq: “O biri gün şahzadənin dəfn mərasimini keçirdik. Qullar iyirmi addım uzunluq, iyirmi addım enliyində iki adam boyu bir yer qazdılar. Dibinə söyüd yarpaqları döşəndi. Şahzadənin çadırı bütün məxəlləfatı ilə buraya yerləşdirildi. Meyiti geyindirib silahları ilə bərabər yatağına uzatdılar, çadıra gətirdilər. İrəlilədiyi gün diz çökən on səkkiz qız Alpatay adlı çopur cəllad tərəfindən bir-bir boğulub öldürülmüşdü. Bunları da şahzadənin ətrafına düzdülər. Şahzadənin atı boğulub çadırın qarşısına bağlandı” [12, 453-454].

Naxçıvanda olan inanca görə əgər bir evdə ardıcıl iki nəfər vəfat etmişsə, həmin evin həyatında mütləq qurban kəsilir və qurban kəsilən heyvanın əti tamamilə paylanılır. Yalnız qurbanlıq heyvanın qabaq ayağının dırnağı, dərisindən kiçik bir parça və boyun sümüyünün bir hissəsi (qurdyeməz) götürülərək həmin həyatda dəfn edilir. İnanca görə bu ritual həmin evdə daha bir ölümün qarşısını almaq məqsədi güdür.

Bu cür inanc və ritual, həmçinin qədim Misirdə də həyata keçirilirdi. Lakin orada bu bir qədər fərqli idi. Onlar ölünü deyil, onu dəfn edən kahini öküz və ya inək dərisinə bürüyürdülər ki, bununla da kahin özünün kamilləşdiyini zənn edirdi. Misirlilərin təsəvvürünə görə dərinin içərisinə girib çıxan insan yenidən doğulur. Onlar allahların da bu cür doğulduğunu düşünürdülər.

Bu da maraqlı bir faktdır ki, qurbankəsmə də “ölünün dəriyə bükülməsi” ritualından yaranmışdır. Belə ki, inanca görə qurban kəsilən heyvanın qalan ömrü ölüyə bağışlanırdı.

Beləliklə, dağ, at, su, ağacın kultlaşdırılması ilə bağlı bir ümumiləşdirmə aparsaq, bunu deyə bilirik ki, türklər dağı tanrı hesab etdikləri üçün dağ çiçəklərini də ana südü qədər müqəddəs bilirlər. Türk at belində döyüşüb ad qazanıb, atı ən yaxın dostu, hətta qardaşı hesab edib. Suyu əcdadı hesab edərək suya tapınan, yuxularını suya danışan, ağrı-acısını suyla bölüşən də türkdür. Onun üçün su həyatın özü, mənbəyidir, buna görə də su ilə bağlı “Su həyatdır” kimi bir sıra deyimlər yaratmışdır; və nəhayət, ağacı da əcdad kimi dəyərləndirən türk ona sığınaraq dərdini ağacla bölüşmüş və beləcə ondan kömək istəmişdir.

“Dastanda” təbiətlə bağlı peyzajların verilməsi də insanların təbiətlə sıx təmasının nəticəsi olaraq meydana çıxır ki, bu da maraqlı və orijinaldır. Burada Qanturalla Selcan xatunun dərin məhəbbəti təbiətin gözəlliyi ilə vəhdətdə verilir. “Qanturalı baqdı gördü bu qonduğu yerdə quğu quşları, turnalar, turaclar, kəkliklər uçarlar. Souq-souq sular, çayırıqlar-çəmənələr... Selcan xatun bu yeri görklü gördü, bəğəndi...” [7; 255]

“Kitabi-Dədə Qorqud”da işlənən ağıllar da xüsusi vurğulanmalıdır. Burada səslənən “Axar sənin suların, Qazlıq dağı, axar ikən axmaz olsun! Bitər sənin otların Qazlıq dağı, bitər ikən bitməz olsun!”

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

misralarını xalq yazıçısı Anar nəinki türk, hətta dünya ədəbiyyatının ən nadir inciləri hesab edərək yazır: “Bu misralar oğlunun ölüsünü-dirisini axtaran ananın qarğışlarıdır. Buğacın anasının sözləri də Boyu uca Burla xatunun oğlu Uruza ağıları kimi yüksək poeziya örnəkləridir və bədii təsir gücünə görə dünya ədəbiyyatının ən uca zirvələriylə tən durur. Burla xatunun ağırlarının siqlətini, “İqor polku dastanı”nda Yaroslavlanın ağlayışıyla tutuşdurmaq olar”. [1; 83-84]

Bütün boyların sonluğu eyni olub, ozanın tərifi və xeyir-duası ilə bitir. “Yerli qara daşların yığılması. Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsi. Qamən axan görklü (axar-baxarlı) suyun quruması. Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsi. Çalışmada qara polad üz qılıncın kütəlməsi”. “Köyür düyü” kimi ifadələrdə təbii amillərə istinad özünəməxsus yer tutur.

Eposun dilində Dədə Qorqud tərəfindən işlədilmiş sözlər daha maraqlıdır: “Gəlinə ayıran, ayrana do-yuran, iynəyə tikan, tikana sökən demədim”, “Kül tərəcik olmaz, əski pambıq bez olmaz”, “At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yaxşıdır”, ifadələri mənalı olmaqla yanaşı, həm də təbiətə bağlılığı əks etdirir.

Qənaətimiz belədir ki, Azərbaycanın gözəl təbiətini, zəngin flora və faunasını özündə əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” eposu, dağ, ağac, su, bitki, heyvan kimi təbii amillərin təcəssümü baxımından olduqca maraqlı bir sənət abidəsidir. Burada saf məhəbbət və dostluq da var, düşməne qarşı qəzəb və nifrət də, sədaqət də var, xəyanət də. Dastanın əsas rəmzi olan ağ saçlı, ağ saqqallı, əli qopuzlu Qorqud Dədənin insanlara barış və sülh çağırışı isə bu diqqətin son akkordları olub bu gün də öz aktuallığını qoruyub saxlayan ən gözəl nümunədir.

QAYNAQLAR

1. Anar. Dədə Qorqud dünyası. Sızsiz. Bakı, 1992.
2. Azərbaycan Respublikası EA Tarix və Etnoqrafiya İnstitutu Şəki Arxeologiya-folklor qrupunun 1998-ci ildə gördüyü işlərin hesabatı.
3. Ə.Tanrıverdi. Dədəm Qorqudun kitabı tədqiqat işığında. Elm və təhsil. Bakı, 2015.
4. Ə.Tanrıverdi. “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu. Elm təhsil. Bakı, 2013.
5. Herodot. Tarix. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı. Bakı, 1998.
6. H.Məmmədli. Dədəm Qorqud gəzən yerdə bu yerlər. Bakı, 1999.
7. Kitabi-Dədə Qorqud. Öndər nəşriyyat. Bakı, 2004.
8. N.Cəfərov. Xanım, hey! Bakı, 1999.
9. M.Seyidov. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı, 1989.
10. R.Qafarlı. Mif və nağıl. Bakı, 1999.
11. R.Əlizadə. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları. Bakı, 2008.
12. Y.V.Çəmənəmli Əsərləri. II cild, Bakı, Elm, 1976.
13. B.Abdullayev. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı, 1999.
14. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri (dastanlar) (tərtib edən B.Abdullayev). Bakı, 1987.

Reyhan Mejidova
Aygun Xəlilova

NATURE AND HUMAN CONCEPTION IN THE EPOS OF KITABI-DEDE GORGUD

Summary

The epos of Kitabi- Dede Gorgud is our oldest literary and art monument that personalized ethic, moral, natural-spiritual and human worth's of our ancestries and retained its freshness. This monument is rich with natural factors like life-giving herbs applying on the treatment of injuries and wounds during the defense of their lands. When Garaca Choban injured lubricating “gurumsu” to his wound into one of the part of the epos or the girl's pointing of hand below the wrist confirm the use of the natural herbs in the epos.

Key words: mountain cult, horse cult, tree cult, water cult, mother's milk, belief, ritual

Рейхан Меджидова
Айгюн Хелилова

КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ И ЧЕЛОВЕКА В ЭПОСЕ «КНИГА ДЕДЕ КОРКУТА»

Резюме

Эпос «Книга Деде Коркута» выражает национально – моральные и человеческие ценности и всегда сохраняющие в себе свежесть, самый старый литературно-художественный творческий памятник. Этот памятник богат природными факторами тем, что долгие годы в борьбе за проживание Огузских турок успешно применялись целебные растения и в быту, и в лечении ран, и в почве природных событий, и в наблюдающих ущербах и в борьбе за защиту своих земель от чужеземцев. В одном из разделов, когда описывается травма Карача Чабана и прессование на его рану изготовляемого из бурки «курумсу», или же окрашивание хной, низ запястий рук невест, доказывает широкую распространенность использования природных растений.

Ключевые слова: культ горы, культ воды, культ дерева, материнское молоко, вера, ритуал

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Səbnəm Məmmədli

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: shebnem.memmedova1981@mail.ru

AZƏRBAYCAN VƏ QARAQALPAQ DASTANLARINDA
MOTİV, SÜJET VƏ OBRAZ OXŞARLIĞI
(“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun materialları əsasında)

Özət

Türk xalqlarının əvəzsiz mədəniyyət nümunəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dünya xalqlarının bu tipli örnəkləri sırasında orijinallığı ilə diqqəti əlb etməkdədir. Elə buna görə də “Dədə Qorqud” dastanları çeşidli rakurslardan tədqiq olunsada, onun müxtəlif türk xalqlarında motiv, süjet və obraz oxşarlığını öyrənilib incələmək səmərəli ola bilər. Əsər sırf qədim türk oğuz (Azərbaycan) dastançılıq ənənəsinin məhsulu olsa da, qırpaq türkləri də (qaraqalpaqlar) ondan yetərincə yararlanmış, onların da epik ənənələri bu dastanlarda öz təcəssümünü tapmışdır. Hər iki xalqın bu nümunələrində elə motiv süjet və obrazlar vardır ki, onlar nəinki oğuz türk etnik-mədəni çevrəsi, həm də qaraqalpaq mifologiyası və qədim dastanları ilə bir sıra paralelliklərə malikdir. Motiv “süjet toxumu”, “süjet doğuran formuldur”. Motiv həm süjet anlayışının, həm də folklor təhkiyəsinin vahididir. Motiv həm stereotipdir, həm də stereotipin sxem gerçəkləşməsidir. Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı motiv, süjet və obrazların Azərbaycan və qaraqalpaq variantlarında yaxınlığı və oxşarlığı nəzərdən keçirilir, ilk növbədə Dədə Qorqudun ölümdən qaçma motivinin şaman əfsanələrindən gəldiyinə nəzər salınır, bu böyük türk müdrikinin qopuzda çalılıb, igidləri uğurlaması və s. hər iki xalqda yer alması ilə diqqət mərkəzinə çəkilir. Rəvayət və əfsanələrdə onun virtuoz ifaçı, dərviş, əfsunçu, bəd qüvvələri qovan güc sahibi kimi hər iki xalqın epik təfəkküründə yer aldığı vurğulanır.

Açar sözlər: Azərbaycan, qaraqalpaq, motiv, süjet, obraz, Dədə Qorqud, oxşarlıq

“Kitabi-Dədə Qorqud” türk xalqlarının möhtəşəm mədəniyyət nümunəsi kimi daha mükəmməliyi və orijinallığı ilə seçilir. Bu dastan bütün türk xalqlarının güvənc yeri olsa da, onunla Azərbaycan türklərinin öyünməyə daha çox haqqı vardır. Çünki əsərdə təsvir edilən hadisələr, əsasən, Vətənimizdə cərəyan etmişdir. Dastanda Azərbaycan ərazisində mövcud olmuş Dərbənd, Əlincə çayı, Göyçə gölü və s. kimi etnonimlər yer almışdır.

“Müqəddimə” və on iki boydan ibarət bu əsər əsasən ozanlar tərəfindən müxtəlif zamanlarda yaradılmışdır. Türkiyəli tədqiqatçı Erçağın Akbal İstanbulda “Morpa Kültür Yayınları”nda 100 Temel eser” seriyasında hazırlayıb nəşr etdirdiyi “Dede-Korkut Hikayeleri” kitabında yazır: “... Dede Korkut hikayelerinin yazarı Korkut Atanın hangi yıllarda yaşadığı haqqında herhangi bir bilgi yoktur. Bu Oğuz ozanın yaşantısı hakkında da pek bir şey bilinmemektedir” (14, 5).

Dədə Qorqud dastanları bizə “Kitab...” dan başqa həm də əfsanə, rəvayət və nağıl variantlarında da çatmışdır. Bu rəvayətlərin bir qisminə Qorqud həm ozan, həm ağsaqqal, həm də qopuz aləti düzəldən, digərlərində isə şeyx, şaman, övliya, təbib, dədə kimi çatmışdır. Əksər rəvayət və əfsanələrdə Qorqud Ata (Xorxut Ata) ölümsüzlük axtaran kimi təqdim edilir. Bununla belə Qorqud obrazı türklər içində, həm də müdriklik simvolu kimi diqqəti daha çox cəlb etməkdədir.

Qorqudun ölümsüzlük axtarışı qədim şaman mifologiyasının yaranması ilə genetik əlaqədədir. Ölümdən qaçmaq istəyən Qorqud Sırdərya çayına qayıdır və müxtəlif mənbələrə görə 40, 100, 300, 400 il ömür yaşayır, daha doğrusu, çayda suyun üzündə dayanmaqla bir müddət aram tapır. Yəqin elə buradan da qazaxlarda və qaraqalpaqlarda “Су аягы ер Қорқыт”ın semantikasıda şaman təsəvvürlərində çayı dünya modeli kimi görməklə bağlıdır (7, 23). Çayın mənsəbi ölümlər dünyası kimi Qorqudun birdəfəlik sakitlik tapdığı yer kimi göstərilməkdədir. Ölümlər dünyasına birdəfəlik getmiş Qorqud öz şamanlarına oradan xidmət göstərməkdə davam edirdi. Elə buna görə də şamanlar Qorqud haqqında akad. V.Radlovun “Türk xalqları ədəbiyyatı nümunələri” kitabında yazdığı kimi deyirdilər: “Öli десем-өлі емес, мiрi десем мiрi емес, Ата Қорқыт аулие”.

Qorqud Atanın ölümündən qaçma rəvayət və əfsanələri qazax, qaraqalpaq, türkmən və azərbaycanlılar arasında yayılmışdır. Qaraqalpaq jiralarının və qazax akınlarının dombrada və qopuzda “Qorqud küyləri” Qorqud Atanın yaradıcılığı, şairliyi, ozanlılığı ilə bağlıdır. Qorqud şair olsa da, bu şairlik klassik mənada olmayıb Tanrı avazı ilə magik sözlər söyləyən, adla əşya, Tanrı ilə insanlar arasında mistik bağlılıq qura bilən mediatorudur (1, 82).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud Azərbaycan və qaraqalpaq şifahi söz sənətində xeyli oxşar motivlərlə əhatələnib. Elə buna görə Azərbaycan və qaraqalpaq eposu material baxımdan kifayət qədər zəngindir. Akad. V.Jirmunski qaraqalpaq eposunun bu cəhətini xüsusilə qeyd etmişdir (4, 199).

“Kitabi-Dədə Qorqud” qədim türk-oğuz (Azərbaycan) dastançılıq ənənəsinin məhsulu olsa da, qıpçaq türkləri (qaraqalpaqlar) də ondan yararlanmış və xalqın epik ənənələri də bu dastanda təcəssümünü tapmışdır. “Dədə Qorqud”da elə motivlər tapmaq mümkündür ki, onlar nəinki oğuz türk etnik-mədəni çevrəsi, həm də qaraqalpaq mifologiyası və qədim dastanları ilə bir sıra paralelliklər təşkil edir.

Çünki miflər dastanların, epik təfəkkürün, poetik düşüncənin arxetipik başlanğıcıdır. Yəni dastanlar da öz başlanğıcını miflərdən götürür. Məhz elə bu baxımdan dastanın əsasında mif dayanır. Bu ilk növbədə motivlərlə bağlıdır. Motiv “süjet toxumu”, “süjet doğuran formuldur”. Motiv, bir tərəfdən, süjet anlayışına uyğun gəlsə, digər tərəfdən, o həm də folklor təhkiyəsinin vahididir. Motiv stereotip olmaqla, konkret mətnlər səviyyəsində stereotipin sxem gerçəkləşməsidir (11, 85). Dastan motivlərinin miflə bağlılığı həm üstədir, həm də dərin qatlarda, onlar bəzilərinə zəif, bəzilərinə güclüdür. Əslində hər bir motiv kiçik süjetdir, yəni arxaik planda motivlərin süjetləri mifoloji süjetlərdən gəlir.

XV əsrdə ədəbi şəkildə bizə çatan oğuz türklərinin bahadırlıq nəğmələrini əks etdirən nümunə Sırdərya və Aral səhralarında hələ IX-X əsrlərdən mövcud idi. Və bu ərazilərdə Dədə Qorqud söyləyici kimi məlum idi. Bütün bu silsiləyə aid qəhrəmanlıq dastanlarında oğuzların müdrik atasının obrazı vardır və oğuzlar bütün məsələləri onun məsləhəti ilə həll edər, gələcək qəhrəmana uğurlar diləyər, ona at hədiyyə edər, onun qılıncını uğurlayar, onun ardınca gedərdilər. Qorqud uğurlamaları atalar sözü və zərbi məsəllər altında müdrik formullarda birləşmişdir. Lakin bu uğurlama ozanın (Qorqudun, söyləyicinin) oğuz bahadırlarının şücaətini əks etdirməsi qopuzda çalmaqla, nəğmə ifa etməklə müşayiət olunurdu (4, 272).

Əksər tədqiqatçılar belə bir fikri paylaşırlar ki, Qorqud dastanlarının ana vətəni Sırdərya vadisi, Aral-Xəzərtrafi səhralarıdır ki, qıpçaq, qaraqalpaq tayfa və qəbilələri ilə yanaşı oğuz qəbilələri də erkən orta əsrlərdə məhz həmin ərazilərdə yaşamışlar. Bu da məlumdur ki, oğuzlar həmin ərazilərdən yeni vətənə köç edərkən bu dastanları eposa çevirib “Kitabi-Dədə Qorqud” halına gətirmişlər. Təxmin edildiyi kimi, Qorqud, Salur Qazan, Bamsı Beyrəklə bağlı rəvayətlər hələ oğuzlar Səlcuqların rəhbərliyi altında qərbə hərəkət edəndə qədər (XI əsr) yaranmışdır. Bunun təsdiqi üçün Orta Asiyada Qaraqalpaqstan və Qazaxstanda yaşayan türklərin folklorunda yer almış mövcud süjet paralellərini ortaya qoymaq kifayətdir. Həmin dövrlərdə bu ərazilərdə yaşayan oğuzların əsas hissəsi kiçik Asiya və Zaqafqaziya getmişdirsə, digər bir hissəsi əvvəlki vətənində qalaraq digər qohum, yaxud qohum olmayan qəbilələrlə assimilyasiya olunaraq həmin xalqların etnogenezində iştirak etmişlər.

Qaraqalpaq folklorunda Dədə Qorqud kifayət qədər populyardır. Burada Dədə Qorqud baxsıları qopuz alətində çalmağı bacaran ilk baxsı (şaman) kimi göstərilir. Onun adı qaraqalpaq jirau və baxsıları tərəfindən magik rituallar zamanı çox çağırılır. Hətta qaraqalpaqlarda və qazaxlarda belə bir əfsanə gəzir ki, Qorqud ata ölümündən qaça bilməyəcəyini yəqin etdikdə qopuzda ifa etməklə Sırdəryanın ortasında suyun üzərində uçan xalça vasitəsilə xilas ola bimişdir. Lakin bu da söylənilir ki, yorğunluqdan onu yuxu tutarkən ölüm balaca bir ilan obrazında xalçaya sürünüb girərək Qorqudu sancmışdır. “Müqəddəs Qorqud”un məzarı müsəlman əhalisinə ayin yeri kimi xidmət etməklə Cusalı şəhərindən az kənarda (Xorxut dəmir yolu stansiyası) Sırdərya sahilində göstərilir. Unikal təfəkkür sahibi qazax eposşünası və folklorşünası Ç.Valixanov Qorqudun ölümündən qaçmasını aşağıdakı kimi dəyərləndirir: “İslamda qəbuledilməz (yolverilməz) olan ölümündən qaçma özü şaman xalqlarının əfsanələrinin daimi motivlərindən birini təşkil edir. Qazax şamanlarında Xorxud haqqında, ilk şaman haqqında əfsanə mövcuddur ki, o, şamanlara qopuzda çalmağı, sarkda oxumağı öyrətmişdir. Hətta daha çox müsəlmanlaşmış türkmənlərdə Kuruqlu az müddətə də olsa ölümündən qaça bilmişdir. Buna görə də göyün ölümə nisbətə azadlığı şamanlıqda qəbul edilsə də, anlayışa görə taleyə yaxındır. Buna baxmayaraq, insanlar daim ondan qaçmağa səy göstərmişlər...” (13, 487). Qazax və qaraqalpaq şamanları-baxsılar ifa zamanı Qorqudu baxsıların ilk hamisi kimi köməyə çağırmaqla (10, 161) Qorqud Atanı qaraqalpaq və qazax baxsılarının hamisi adlandırırlar. Qorqudla bağlı son onilliklərdə ortaya çıxan əsərlərdə qazax və qaraqalpaq mifologiyasında Xorxud qopuzu yaratmaqla o, şamanların və nəğməkarların ilk şamanı kimi göstərilir. İslam bərqərar olduğdan sonra isə Qorqudun ölümü haqqında xüsusi mif ortaya çıxdı (2, 5). Qorqudun ölümsüzlüyü ilə bağlı akad. V.Bartold aşağıdakıları söyləmişdir: “Görünür, belə bir inanc vardır ki, Qorqud canlılar içindən qovulmuşdur və eyni zamanda ölüm prosesinə də o, cəlb olunmamışdır, daha doğrusu, Qorqud haqqında rəvayət islam tərəfindən qərbdə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Xızır peyğəmbər, yaxud türkcə Xıdır haqqında rəvayətə bənzəyir ki, əlbəttə, bu, Qorqudun məzarına səcdə qılmağa və onu hörmətlə anmaqla yanaşı, həm də Şərqin bir sıra yerlərində (Yuxarı Misirdə və Şatt-əl-Ərəb adası hövzəsində) Xızırın məzarını göstərirdi” (3, 118).

Yuxarıda söylədiyimiz kimi, Dədə Qorqudla bağlı rəvayət və əfsanələrdə Qorqud qaraqalpaq və qazax sehrkar nəğməkarlarının, musiqisinin, qopuzda ifa etmənin ustadı, küyün (musiqili sözün) virtuoz ifaçısı, dərvişi, əfsunçusu, bəd qüvvələri qovmağa qadir bir güc sahibi kimi qeyd olunur. Bununla belə bəzi alimlər Qorqudun tarixi prototipinin olmadığını da qeyd edirlər (8, 185-186). Lakin eyni zamanda V.Jurmunkinin belə bir nəzər nöqtəsi də maraqlıdır: “Qorqud xalq rəvayətlərində yaradılmış ümumiləşdirici obraz olması ilə yanaşı, həm də tipik sosial məcmuylu Orta Asiyanın köçəri xalqlarının patriarxal əsrinin mühüm hadisəsidir” (5, 173).

Eyni zamanda Qorqud obrazının Qorqud süjeti kimi qədim olduğunu, lakin, hər ehtimala qarşı, əvvəllər bu adın Qorqud olmadığını da söyləməyə ehtiyac vardır. Qorqud adı oğuz və qırpaq qəbilələri birgə yaşadıkları və birgə həyat tərzini keçirdikləri dövrdə yaranmışdır. Bu adın etimologiyasına gəldikdə isə bunu bəzi toplayıcılar kimi “Korqut” sözü ilə bağlamaq düzgün olmazdı. Ehtimal oluna bilər ki, bu sözü qədim türk dilində “kor”, yəni ziyan, “qut” qəlb, həyat gücü, “ruh” ilə bağlamaq doğru olardı. Bu sözlərin birləşməsinin “qəlbə ziyana düşməsi kimi” dərk olunması daha ağılabatandır. Bu da ona görə izah olunandır ki, şamançı inamlara tapınanlar hesab edirdilər ki, insanda üç kut vardır: buor kut (yer kut), salqın kut (hava kut) və iye kut (ana kut), onların bəd qüvvələr tərəfindən tutulması nəticəsində insan ölür.

Azərbaycan (oğuz) “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarından fərqli olaraq qaraqalpaq (qırpaq) Qorqud (Xorxut-Korkut) haqqında dastanlar janrı baxımından inkişaf edən əfsanə formasına aiddir. Yəni fiksasiya edilmiş mətnlərdə elələri vardır ki, onlar öz əlamətlərinə görə nağıla yaxınlaşır (7, 34). Qeydə alınmış mətnlər içində nağıl üçün xarakterik olan obrazın bioqrafik sikliziyanı daha doğrusu Qorqudun qeyri-adi şəraitdə doğuluşudur. Qazax tədqiqatçısı A.J.Jubanovun söylədiyinə görə Qorqud doğulan zaman əhatədəkilər körpə doğulduğunu yox, insana oxşarı olmayan hansısa “kisə”ni görür, ananı tənha qoyub arabadan uzaqlaşırırlar. Ana isə ürəyində məhz uşaq doğulduğunu, hər hansı möcüzə doğmadığını hiss edib, əli ilə “kisə”nin qışasını tərpedərkən zəif səs çıxaran kiçik insan dünyaya gəlir. Ana uşağı əmizdirdikcə o ağlayır. Yalnız bundan sonra doğrudan da qorxmış insanlar yur-taya qayıdır və uşağa “Qorxut” yəni “qorxu” adını verməyi xahiş edirlər (6, 230). Bəzən isə söylənilir ki, Qorqud doğulan zaman yer üç gün üç gecə qaranlığa qər qolmaqla dolu və çovğunla müşayiət olunmuşdur. Sırdərya və Qaradağ görünməmiş, insanlar nə baş verdiyini başa düşməyib qorxuya düşər olduqlarından uşağı da “Qorxud” adlandırmışlar (10, 147).

Biz qaraqalpaqlarda “Dədə Qorqud” dastanlarının bəzi xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən həm də qazaxlarda Qorqud Atanın eyni keyfiyyətlərindən danışa bilərik. Bu ilk növbədə onunla əlaqədardır ki, qaraqalpaqlarla qazaxların etnik kökü, mədəniyyəti, folkloru, təfəkkür tərzini, psixologiyası digər türk xalqlarından daha çox ortaq nöqtələri ilə əlamətdardır. Hər iki xalqın həm folklor, həm də epik örnəkləri daha çox birgəliyi ilə diqqəti cəlb edir. Məsələn, “Zəuriyə-Zibar”ın hər iki xalqda min beş yüz variantı mövcuddur. Qazax və qaraqalpaq xalqlarının “Alpamis”və “Koblandı” eposlarının qəhrəmanlıq süjeti və ideyasında isə demək olar ki, heç bir əsaslı fərq nəzərə çarpmır (12, 42).

Buna görə də qaraqalpaq qorqudşünaslığı Dədə Qorqud əfsanələrini analoji süjet, obraz, qəhrəman, məzmun və s. cəhətdən dəyərləndirərkən Dədə Qorqudun Orta Asiya, Qazaxıstanda (daha doğrusu, Sırdərya vadisi və Xəzərətrafi səhralarda) mövcud olan xüsusiyyətlərini dilə gətirmək vacibdir. V.Bar-told haqlı olaraq qeyd edir ki, bu ayinin əvvəli müsəlmanlığa qədər olan dövrə gedib çıxır ki, məhz bu dövrdə Sırdəryanın aşağı ətrafları oğuzların həyatında əhəmiyyətli rol oynayırdı. Bütün bunlar oğuzların Orta Asiya türklərinin etnogenezinə təsiri ilə birbaşa bağlıdır. Qazaxların qədim dövrdən bəri tarixini əks etdirən kitabda oxuyuruq. “Oğuz qəbilələri komponentlərdən biri kimi qazaxların, qırğızların, tatarların, türkmənlərin, özbəklərin, qaraqalpaqların formalaşmasında iştirak etmişdir” (9, 356-357).

Qəbilə patriarxı qeybdən xəbər verən, uzaq gören, şaman, eyni zamanda xalq epik rəvayətlərinin yaradıcısı və qoruyucusu olan Dədə Qorqud həm də Azərbaycan və qaraqalpaq xalq nəğməkarlığının qədim sinkretik tipini özündə birləşdirir ki, sonralar o, peşəkar söyləyici kimi xalq eposunun ifaçısına çevrilmişdir.

Bütün qeyd etdiklərimiz müxtəlif türk xalqlarında Dədə Qorqudla bağlı əfsanə, rəvayət və hekayələrdə çoxsaylı eyniliklərin, oxşarlıqların olduğunu göstərir və bu, Azərbaycan və qaraqalpaq xalqlarının dastan yaradıcılığı arasında oxşar motiv, süjet və obrazların yaxınlığını sübut etməkdədir.

QAYNAQLAR

1. Bayat F. Dədə Qorqud rəvayətləri (əfsanələri) // Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. 2 c., 2-ci c. Bakı, Yeni Nəşrlər Evi, 2000, s.79-83.
2. Басилов В.Н. Коркут. // Мифы народов мира. В 2-х т., Т. 2. М.: Сов. энциклопедия, 1982, 718 с.
3. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ. // Книга моего деда Коркуда. Огузский героический эпос. М.: -Л.: Изд. АН СССР, 1962, 299 с.
4. Жирмунский В. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.: ГИХЛ, 1962, 435 с.
5. Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута»// Книга моего Деда Коркута. М.: - Л.: Наука, 1962, 299 с.
6. Жубанов А. Струны столетий. Алма-Ата: Казгослитиздат, 1958, 395 с.
7. Корни общие и древние. Проблемы фольклорных связей. 1. «Деда Коркут» и «Короглы» на казахской почве // Азербайджанско-казахские литературные связи. Баку: ЭЛМ, 1990, с.10-49.
8. Короглы Х. Г. Огузский героический эпос. М.: Наука, 1976, 239 с.
9. История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. В 5-ти т., Т.1. Алма-Ата, Наука, 1977, 478 с.
10. Маргулан Э. Коркыт ата амирі мен афсаналары. Жылдыз, 1983, № 3, с.139-166.
11. Путилов Б.Н. Мотив-Свод этнографических понятий и терминов. М.: Наука, 1991.
12. Тойшыбаева С. Казак-каракалпак эдебиеттеринин байланысы // Казак эдебиеті жене онын интернациональдык байланысы. Алма-Ата, Наука, 1973, с.38-77.
13. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. В 5-ти т., Т.1. Алма-Ата, АН Казахской ССР, 1961, 777 с.
14. 100 Temel eser. Dede Korkut Hikayeleri. Hazırlayanı. Erçağın Akbal. İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, 2009, 159 s.

Shabnam Memmedli

THE SIMILARITY OF THE MOTIFS, PLOTS AND IMAGES IN THE AZERBAIJANI AND GARAGALPAG EPOSES
(On the material of the epic “Kitabi-Dede Gorgud”)

Summary

In the article the motives, plots and characters of the epos “Kitabi-Dede Gorgud”, found its expression in the common line of the legends and stories about Dede Gorgud are investigated in the comparative-contrasted form. First of all this similarity is connected with the common historical, ethnical and genetic fate of Turks-Oghuzes and Turks-Polovtsian lived for a long time in the same geographical area.

Key words: Azerbaijan, Garagalpag, motif, plot, image, Dede Gorgud, similarity

Шабнам Мамедли

СХОЖЕСТЬ МОТИВОВ, СЮЖЕТОВ И ОБРАЗОВ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ И КАРАКАЛПАКСКИХ ДАСТАНАХ
/На материале эпоса «Китаби-Деде Коркут»/

Резюме

В представленной статье в сравнительно-сопоставительном плане изучаются мотивы, сюжеты и образы эпоса «Китаби-Деде Коркут», нашедшие свое выражение в общей линии легенд и преданий о Деде Коркуде. Эта схожесть в первую очередь связана с общностью исторической, этнической и генетической судьбы тюрков-огузов и тюрков-кыпчагов, долгое время живших в едином географическом пространстве.

Ключевые слова: Азербайджан, каракалпак, мотив, сюжет, образ, Деде Коркут, схожесть.

Səbnəm Hüseynova
AMEA Folklor İnstitutu, doktorant,
shebnem.vagif@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD”DA QISIRCA YENGƏ VƏ BOĞAZCA FATMA SURƏTLƏRİ
DASTANLARIMIZDAKI QARI OBRAZLARI KONTEKSTİNDƏ

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu surətlər aləminin zənginliyi ilə digər dastanlardan seçilir. Burada kişi surətləri ilə yanaşı fərqli qadın surətləri də çoxluq təşkil edir. Məqalədə Qısırca Yengə və Boğazca Fatma obrazlarından danışılır. Bu obrazlar dastanlarımızdakı digər qarı obrazları kontekstində təhlil olunur. Qısırca Yengə və Boğazca Fatmanın dayə funksiyası araşdırılır, digər dastanlardakı dayə qarılrla müqayisəsi aparılır.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, Boğazca Fatma, Qısırca Yengə, epos, dayə, qarı, gülüş

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposu xalq yaradıcılığının hər zaman aktual olan misilsiz nümunəsidir. Xalqın tarixini, məişətini, mədəniyyətini, adət-ənənəsini, dinini, dilini özündə əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” elmi yaradıcılıq üçün həmişə zəngin mənbə rolunu oynayır.

Qırx oynaşlı Boğazca Fatma və Qısırca Yengə dastanda diqqət çəkən obrazlardandır. “Baybörənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda meydana girən Qırx oynaşlı Boğazca Fatma, Qısırca Yengə obrazları nə döyüşkən qadın, nə də fədakar anadırlar. Onlar Banı Çiçəyin dayələridir. Dayə vəzifəsini yerinə yetirən qarıları biz digər dastanlarda da görürük. Yüzlillərin təcrübəsi göstərir ki, qadın sosial, ictimai həyatda önəmli yer tutur və bu, dastanlarda, nağıllarda, mifoloji mətnlərdə, ümumiyyətlə, folklor nümunələrində daha çox nəzərə çarpır.

Dayə qarılar adətən şahzadə qızların yanında olurlar. Bu dayələr şahzadə qızları böyüdür, məsləhət verir, onlarla bağlı bütün hadisələrdən birinci xəbər tuturlar. Bu dayələrin bəzisi xeyirxah, bəzisi bədxah qarılardır.

“Dədə Qorqud”dakı Qısırca Yengə və Boğazca Fatma obrazlarının digər dastanlardakı qarılrla oxşar cəhətləri olduğu kimi fərqli cəhətləri də var.

“Bamsı Beyrək boyu”nda əvvəlcə Qısırca Yengəni Beyrəkdən keyik payı istəyərkən görürük. Elə əvvəldən məlum olur ki, Qısırca Yengə burada xidmətçidir. O, Baybicanın qızı Banıçiçəyin dayələrindəndir. Qısırca Yengə hər zaman Banıçiçəyin yanında olur, onun istəklərini yerinə yetirir. “Aşıq Qərib”, “Abdulla və Cahan xanım”, “Şah İsmayıl”, “Tahir və Zöhrə” və bir çox dastanlarda şahzadə qızların dayəsi olur.

“Aşıq Qərib” dastanında Rəsulun Tiflisdə rastlaşdığı qarı xanımının tapşırığını yerinə yetirir. Qarının dediyinə görə, Şahsənəm onu aylıqçı qoyub ki, şəhərə gələn qəriblərdən Şahsənəmə xəbər aparsın. “Dünyada ustadlar dilində iki cür qarı var – biri köpəyi qarı, biri ipəyi qarı. Bu qarı ipəyi qarılardandır (Azərbaycan dastanları, 2005, III cild:16). Burada qarı öz xanımına sadıqdır. Amma o, öz mənafeyini güdür. Hər dəfə qəriblərdən Şahsənəmə xəbər çatdıranda xələt alır. İpəyi qarı ilə yanaşı dastanda imansız qarı da var. Şahvələd nişan xonçalarını həmin imansız qarı ilə Şahsənəmə göndərir. İpəyi qarı Şahsənəmin, köpəyi qarı Şahvələdin “dayağıdır” (dayələr şəri təmsil edən obrazların köməkçiləridir (Azərbaycan dastanları, 2005, III cild: 64,). Bu qarılara məxsus xüsusiyyətləri söyləyici çatdırırsa, “Bamsı Beyrək boyu”nda adi dayə kimi görünən Qısırca Yengənin xarakterik xüsusiyyəti Banıçiçəyin toyu günü açılır. Ozan qiyafəsində məclisə gələn Beyrək ərə “gedən qız qalxıb oynasın, mən qopuz çalım” – deyir. Məclisdəkilər Qısırca Yengəni Banıçiçək kimi təqdim edirlər. Lakin Beyrək Qısırca Yengəni tanıyıb, onu ifşa edir.

“And içmişəm qısır qısağa bindiyim yoq.

Binibəni qazavata vardığım yoq.

Evinizin ardında sarvanlar.

Sana baqar onlar.

Buldır-buldır gözlərinin yaşı aqar” (Əlizadə, 2004: 73).

Qısırca Yengə geri çəkilir, Boğazca Fatma ortalığa girir. Lakin dəli ozan onu da tanıyır.

“Sənin adın Qırx oynaşlı Boğazca Fatma degilmidi?” (Əlizadə, 2004: 73). Qısırca Yengə Banıçiçəyin adicə dayəsi yox, komik “dvoynik”idir (Kazımoğlu, 2006: 122). “Dədə Qorqud”da Boğazca

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Fatma və Qısırca Yengə obrazları komik vəziyyətlərə düşür, gülüş hədəfinə tuş gəlirlər. Lakin komiklik burada formadır. Məzmunu nəzər salanda ciddi tərəf, xaos görürük. Digər dastanlardakı dayələrin də gülməli və ciddi tərəfləri var.

“Heydər” dastanında Süsənbərin dayəsi, qarı məsləhət verir, ona çətin vəziyyətlərdə kömək olur. Lakin o da Qırx oynaşlı Boğazca Fatma kimi oynaş sevendir, o da öz xanımının istəkliyi ilə başbir olmaq arzusundadır. Buna görə də Süsənbərin yerini deməkdən boyun qaçırır.

Hər yetənə salma nəzər,
Bənövşə boyuma bənzər.
Oğlan, sən dediyin gözəl,
Süsən-sünbül dağındadır.

Heydər isə Süsənbər deyib dad eləyir:

Çox nəf görərsən Heydərdən,
Məni qurtar intizardan,
Bir xəbər ver Süsənbərdən

Yardan ötrü sərgərdanam (Azərbaycan dastanları. 2005, III cild:171).

Qarı bu işin baş tutmayacağını görüb, özünü tərifi etməyə başlayır. Abırlı, həyalı dayə olduğunu sübut etməyə çalışır. Bu motiv “Seydi və Pəri” dastanında da var. Bayramxatun qarı bir şərtlə Pərinin tilsimli şüşədəki şəklini açmağa razılıq verir ki, Həsən Paşa bu qarını alsın. Hasan Paşa “aldım” deyəndən sonra “Qarı bir əfsun oxudu, şəkli şüşədən çıxardı” (Azərbaycan dastanları. 2005, II cild: 174). Lakin bu qarılardan fərqli olaraq, Qısırca Yengə, Boğazca Fatma Beyrəyi tanımır, onun sadəcə ozan olduğunu düşünürlər, ozanı aldatmağa çalışırlar. Professor Muxtar Kazımoğlu yazır ki, Boğazca Fatma qırx oynaşlı olduğu kimi, Qısırca Yengə də az aşın duzu deyil - onun ardınca sarvanların baxıb bıldır-bıldır göz yaşını axıtması hansısa hingilimdən, mazaxdan xəbər verir (Kazımoğlu, 2011:101). Qısırca Yengə, Qırx oynaşlı Boğazca Fatma nə qədər şəhvətpərəst olsalar da, onlar subaydırlar. Şəhvətpərəstlik qarılının mifoloji kökü ilə bağlıdır. Cəlal Bəydili yazır ki, seksual-erotik aktivlik bir motiv kimi dönəlgə obrazları, Ulu Ana kompleksindən qopma xtonik qadın obrazları və ya hami ruhlar üçün də xarakterikdir (Bəydili, 2003: 375). “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanından nümunə gətirdiyimiz Qırx oynaşlı Boğazca Fatma kimi, “Koroğlu” dastanında Koroğlunun qarşılaşdığı qarı subaydır. Ümumiyyətlə, bütün folklor nümunələrində qarılar tək, ya bir qızı, ya da bir oğlu ilə yaşayır. Onların əri olmur, hətta onlardan söhbət belə açılmaz. Y.V Propp da rus folklorunun mifoloji obrazı Baba Yaqa haqqında danışıarkən göstərir ki, o, qarıdır, heç vaxt əri olmayan qarı (Propp, 1986: 75). “Məhəmməd və Güləndam” dastanındakı qarı sonsuz qarı olsa da, Qısırca Yengədən fərqli olaraq nəvəsi var (Azərbaycan dastanları. 2005, II cild: 323). Bu xüsusiyyət Şahravanı qarını Boğazca Fatmaya yaxınlaşdırır. Nəvəsinin olması Şahravanı qarının artım xüsusiyyətinə işarədir.

Qarıların onları mifoloji varlıq kimi tamamlayan xarakterləri, atributları olur. Bəzən isə qarılının adları onların xarakterindən xəbər verir. Məhz Qısırca, Boğazca ayamaları obrazın komik xarakterini açmağa xidmət edir. Bu ayamaların təsdiqini onların gülməli davranışlarında tapdığını yazan professor Muxtar Kazımoğlu həmin hərəkətlərə, onların dərələrdə neçə-neçə oyundan çıxmasına bir zarafat göstəricisi kimi baxmağı irəli sürür (Kazımoğlu, 2011: 102). Bu ayamalar məhz obrazları bir qəlibə salır. Özkul Çobanoğlu “Türk dünyası Epik Dastan Ənənəsi” kitabında yazır ki, dastan qəhrəmanının roman qəhrəmanı kimi daxili qarşıdurmalar və psixoloji böhranlar nəticəsində dəyişib fərqli xarakterə çevrilməsindən söz belə gedə bilməz. Odur ki, dastandakı digər obrazlar da daxil olmaqla şahmat fiqurları kimi qəlibləşirlər (Çobanoğlu, 2011: 100). Artıq qəlibləşən Qısırca Yengə, Boğazca Fatma situasiyanı özləri istədikləri kimi dəyişməyə cəhd edirlər. Burada situasiya qəhrəmanı yox, qəhrəman situasiyanı formalaşdırır (Abdulla, 2009: 146).

“Xeyiri təmsil edən” (Kazımoğlu, 2011: 106) bu obrazlar Banıçiqəyin qoruyucusudurlar (106). Onlar kələkbazlıqla öz xanımlarına “dayaq”dırlar. Belə ki, kələkbazlıqla məclisə daxil olan Beyrək kələkbazlıqla cavabını alır - Banıçiqəyin qaftanını geyinən “qarı”lar sıra ilə Banıçiqək adı ilə məclisə daxil olurlar. Prof. Kamran Əliyev yazır ki, qaftan tanınmağın əlamətidir (Əliyev, 2011; 89). Qısırca Yengəni, Boğazca Fatmanı Beyrəyə nişan verən əlamətlərdən biri elə bu qaftandır. Professor Muxtar Kazımoğlu yazır ki, kələkbazlığın ən səciyyəvi göstəricisi libas dəyişmək, özünü gizlədib cildəncildə, dondan-dona girməkdir (Kazımoğlu, 2006, 212). Lakin komik duruma düşdüklərindən Qısırca Yengənin və Boğazca Fatmanın kələyi baş tutmur. Muxtar Kazımoğluna görə, hiyləgərlik dastan janrında komizmə zəmin yaradan əsas motivlərdən biridir (Kazımoğlu, 2006, 170).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dastanlarda dayə funksiyasını yerinə yetirən digər qarılara nəzər salaq. “Tahir və Zöhrə” dastanında Zöhrənin dayəsi deyindən qarıdır. Tahir arvad qiyafəsində gələndə dayə qarı deyində-deyinə Zöhrəyə yemək aparır. Burada dayə işindən narazıdır. O, özünə köməkçi axtarır. (Azərbaycan dastanları. 2005, I cild: 148). Zöhrənin dayəsi acgözdür. Zöhrə sirrini saxlamağından ötrü ona bir ovuc əş-rəf versə də, qarı sirri Hatəm Soltana çatdırır. O, öz xanımına qarşı vəfasızdır. Odur ki, dayəsini yaxşı tanıyan Zöhrə onu “beiman” adlandırır.

Beiman getdi xəbərə,
Nə yatıbsan, Tahir Mirzə
Çəkəcəklər səni dara,

Nə yatıbsan, Tahir Mirzə (Azərbaycan dastanları. 2005, I cild: 154).

“Abdulla və Cahən xanım” dastanında (Azərbaycan dastanları. 2005, II cild: 212) Cahən xanımın dayəsi, Abdullanın isə lələsi olur. Bir dişli olmayan bu qarı nə zaman Cahən xanım gəzməyə çıxsa onunla çıxar, xanımını tək buraxmaz. Abdullanın lələsi də şahzadəsinin addığı hər addıma fikir verir, yol göstərir, lazım olanda məsləhətlərini verir. Qədəmnisə qarı sonda Lələyə aşiq olur, ona ərə gedir. Həm xanımın dayəsi, həm də Abdulla bəyin lələsi sevən cütlüyü birləşdirməyə çalışırlar.

Cahən xanımın dayəsi ilə deyişməsində bunu bir daha görürük:

Dərin dəryaya dolanlar,	Qədəmnisəyəm, taparam,
Dərddən xəbərdar olanlar,	Sınıq könülləri yaparam,
Cahən oda salanlar,	Səndən bir müjdə qoparam,
Yarımdan xəbərin varmı?	Yəqin bil, gələcək oldu

(Azərbaycan dastanları. 2005, II cild: 222-223).

Bu cür qarı “Leyli və Məcnun” dastanında da var. Burada ona çuğul qarı deyirlər. Lakin Qeyslə Leylinin öpüşdüyünü Leylinin anasına imansız qarı xəbər verir (Azərbaycan dastanları. 2005, II cild: 258).

“Şah İsmayıl” dastanında da dayə xanımına sədaqətlidir. “Şah İsmayıl” dastanında kənzbaşı qarı ilə Şah İsmayılın deyişməsində kənzbaşının Gülzərə bağlı olduğunu, 7 ildir ona xidmət etdiyini, gündə üç dəfə onun yeyib-yemədiyini yoxladığını, ondan ayrı qala bilmədiyini görürük (Azərbaycan dastanları. 2005, III cild:131). Əslində Qırx oynaşlı Boğazca Fatma, Qısırca Yengə də Banıçiqəyə sədaqətlidirlər. Boyda onların xəyanətlərini, Banıçiqəyə əks gedən hər hansı hərəkətlərini görmürük. Muxtar Kazımoğlu yazır ki, xeyiri təmsil edib Banıçiqəyin “komik nüsxə”sinə çevrilmək və Banıçiqəyi bədxahlıqdan qorumaq Qısırca Yengə və Boğazca Fatmanı yalançı adaxlı və arxaik parodiya nümunəsi saymağa əsas verir (Kazımoğlu, 2006; 126). Seyfəddin Rzasoy yazır ki, üç qadın Oğuz mifoloji dünya modelini təşkil edir. Boğazca Fatma kosmosun təmsilçisi olub, onun boğazca xüsusiyyəti çoxalma, artım, həyatın işarəsidir. Qısırca Yengə isə xaosun təmsilçisidir. Və onun qısırca xüsusiyyəti qısırlığın, sonsuzluğun və ölümün işarəsidir. Banıçiqək mərkəzin təmsilçisidir. O, əks qütbləri birləşdirir (Rzasoy, 2012: 177). Boğazca Fatmanın qırx oynaşlı olması da kosmosa işarədir. Əslində mifoloji strukturlardakı 40 dəqiq sayı deyil, saya gəlməz çoxluğu ifadə edir. Mifoloji görüşlərdə qırx düymənin açılıb-bağlanması ilə həyatın bu dünyada sonu göstərilir. Zamanın 40 kiçik mərhələsinin (40 günün) və məkanın 40 balaca hissəsinin (40 otağın) başa çatması ilə sirlə aləmin yolu tapılır, eləcə də bir sıra problemlər həll olunur. (Qafarlı, 2013: 48-49). Professor Kamran Əliyev “Dədə Qorqud” eposunun mətnində müşahidə edilən və qətiyyətlə təsadüfi xarakter daşımayan rəqəmlərin müəyyən bir fikri işarələmiş olduğunu yazır (Əliyev, 2015).

“Dilsuz və Xəzəngül” dastanında Boğazca Fatma, Qısırca Yengədən fərqli olaraq, Reyhan qarı Dilsuzun dayəsidir. Dilsuz ona ana deyərək müraciət edir. Qarı həmişə Dilsuzun itaətindədir. Dilsuz ona Xoşqədəm deyir (Azərbaycan dastanları. 2005, IV cild:18). Pürcahan qarı da Dilsuza kömək edir. Dilsuz qarşılaşdığı qarılara ana deyir.

“Mügüm şah” dastanında Gülsafa adlı qarı var ki, Gülsad xanımın xalasıdır. Bu qarı Gülsadın yanında yaşaması da, onun qızı Gülsadla yaşayır. Məhz Gülsafa qarının köməyi ilə Mügüm şahla Gülsad xanım bir-birinə qovuşurlar. Burada dünyagörmüş qarılar (İmanquran qarı) qəhrəmana kömək edirlər (Azərbaycan dastanları. 2005, II cild, 193).

Dastanlarda qarılar heç də daim şahzadələrin yanında iştirak etmirlər. Onlar yeri gələndə xanların, şahzadələrin çağırışı ilə gəlib məsləhət verir, çətin vəziyyətlərdən çıxış yolu göstərilir. “Şah Əbülfəz”, “Əsli və Kərəm” kimi dastanlarda qarılar xəstənin dərini bilməyə, ona əlac etməyə çağırılırlar.

Nəticə olaraq qeyd edək ki, professor Kamran Əliyevin Dirsə xanın, Dəli Domrulun və Səyrəyin xanımlarına aid etdiyi “Bir neçəsinin isə adı deyilməsə belə həmin qadımların da eposun strukturundakı

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yeri və mövqeyi aydınca sezilir” (Əliyev, 2011; 70) fikrini Qısırca Yengə və Boğazca Fatmaya da aid etmək olar. Yalnız bir boyda qarışımıza çıxan Qısırca Yengə, Boğazca Fatma obrazları və digər dastanlarımızdakı dayə qarı obrazlarından çıxış edərək deyə bilər ki, dayə qarılar eyni zamanda, həm xeyirxah olub qəhrəmanın müsbət köməkçisi kimi çıxış edə bilər, həm də mənfi qəhrəmanın mənfi köməkçisinə çevrilə bilər. Qarı bəzən yaralara məlhəm ola bilər, bəzən isə cilddən-cildə girib maneəyə çevrilə bilər. Hər bir halda qarı hiyləgər, çoxbilmiş, yaşı bilinməyən varlıqdır. Dastanların heç birində dayələrin sonrakı vəziyyəti barədə xəbər olmur. Onlar yalnız lazım olan situasiyada meydana çıxırlar.

Qaynaqlar

- Abdulla Kamal. (2009). Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud-3. Bakı: Mütərcim
- Azərbaycan dastanları. (2005). 5 cildə, I cild. Tərtib edən: Məmməd Hüseyin Təhmasib, Əhliman Axundov. Bakı: Lider
- Azərbaycan dastanları. (2005). 5 cildə, II cild. Tərtib edən: Məmməd Hüseyin Təhmasib, Əhliman Axundov. Bakı: Lider
- Azərbaycan dastanları. (2005), 5 cildə, III cild. Tərtib edən: Əhliman Axundov. Bakı: Lider
- Azərbaycan dastanları. (2005). 5 cildə, IV cild. Tərtib edən: Məmməd Hüseyin Təhmasib. Bakı: Lider
- Azərbaycan dastanları. (2005). 5 cildə, V cild. Tərtib edən: Əhliman Axundov. Bakı: Lider
- Bəydili Cəlal (Məmmədov). (2003). Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm
- Bəydili Cəlal. (Məmmədov). (2007). Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya (monoqrafiya). Bakı: Mütərcim
- Çobanoğlu Özkül. (2011). Türk Dünyası Epik Destan Geleneği. Ankara: Akçağ
- Əliyev Kamran. (2011). Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı: Elm və təhsil
- Əliyev Kamran. (2015). "Dədə Qorqud" dastanında rəqəmlərin simvolikası". "Xalq qəzeti" , 16 noyabr. Bakı.
- Kazımoğlu Muxtar. (2006). Xalq gülüşünün poetikası (monoqrafiya). Bakı: Elm
- Kazımoğlu Muxtar. (2011). Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm
- Kitabi-Dədə Qorqud, (2004). Tərtib edən: Samət Əlizadə. Bakı: Öndər
- Qafarlı Ramazan, (2013). “Mifoloji Kontinuum (Məkan-Zaman sistemi) daxilində vəhdət – xronotoplar”. Dədə Qorqud araşdırmaları - II, 317 s. Bakı: ADPU-nun nəşriyyatı, 4-63
- Rzasoy Seyfeddin. (2012). Oğuz mitolojisində kaos və onun deli paradıqları. Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 24; 169 - 180
- Пропп. В.Я. (1986). Исторические корни волшебных сказок. Ленинград.

Shebnem Huseynova

IMAGES KYSYRDZHA ENGE AND BOHAZDZHA FATIMA OF "DEDE KORKUT" IN THE CONTEXT OF IMAGES FROM DIFFERENT EPICS

Summary

The epos of " The Book of Dede Korkut" is different from other stories, lots of images. Along with the male image, and then there are many different female characters. The article about Kysyrdzha Enge and Bohazdzha Fatima. These images are analyzed in the context of other female images from a variety of other epics. The function of nurses Kysyrdzha Enge and Bohazdzha Fatime are investigated. A comparison of old nanny of others from different epos.

Keywords: Dede Korkut, Kysyrdzha Enge, Bohazdzha Fatima, epos, nurse, old woman, laugh

Шебнем Гусейнова

ОБРАЗЫ КЫСЫРДЖА ЕНГЕ И БОХАЗДЖА ФАТИМЕ ИЗ “ДЕДЕ КОРКУД”, В КОНТЕКСТЕ ОБРАЗОВ ИЗ РАЗЛИЧНЫХ ЭПОСОВ.

Резюме

Эпическое произведение "Китаби Деде Коркуд ", отличается от других эпосов, множеством образов. Наряду с мужскими образами, тут имеется и много различных женских образов. В статье говорится о Кысырджа Енге и Бохазджа Фатиме . Эти образы, анализируются в контексте с другими женскими образами, из других из различных эпосов. Расследуется функция няnek Кысырджа Енге и Бохазджа Фатиме. Проводится сравнение старух-нянок из других из различных эпосов.

Ключевые слова: Деде Коркут, Бохазджа Фатима, Кысырджа Енге, эпос, няня, старуха, смех

Sədaqət Həsənova

Filologiya elmləri doktoru, professor

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”UN DİLİNDƏ ALQIŞ VƏ QARĞIŞLAR

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda rast gəlinən alqış və qarğışlar tədqiqata cəlb olunur. Belə ki, dilimizdəki alqış və qarğışlar – xeyir-dua və bəddualar qədim tarixi köklərə bağlıdır. Alqış və qarğışlar xalqımızın milli təfəkkürü, etnoqrafiyası ilə bağlı olaraq mədəniyyətin göstəricisi kimi meydana çıxmışdır. Bu baxımdan “Dədə Qorqud kitabı”nın dili də maraqlı faktlar verən qiymətli bir qaynaqdır.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, alqış, qarğış, nitq mədəniyyəti, nitq etiketləri

Azərbaycan ədəbi dilinin qədim tarixi mərhələsini əks etdirmək baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının dili maraqlı faktlar verən qiymətli bir qaynaqdır. Ümumiyyətlə, dilimizin müxtəlif istiqamətlərdən araşdırılması üçün bu dastanın dilindən çox dəyərli materiallar almaq mümkündür.

Sözügedən folklor örnəyi milli-mənəvi, tarixi, ədəbi-bədii abidə olmaqla yanaşı, həm də böyük bir nitq mədəniyyəti xəzinəsidir. Dastanın dilində xalqımızın mənəviyyat baxımından zənginlik və seçkinliyini təsdiq edən faktlar bolluğu, bir tərəfdən də, onun nitq mədəniyyətinin dərinliyini göstərir. Nitq mədəniyyəti baxımından dastanların dilinin özünəxas özəllikləri vardır. Bu baxımdan, əsərin dilindəki alqış və qarğış nümunələri diqqəti çəkir.

Dilimizdəki alqış və qarğışlar – xeyir-dua və bəddualar qədim tarixi köklərlə bağlıdır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında onların çox mükəmməl örnəkləri ilə qarşılaşırıq. Dastanın müqəddiməsində Dədə Qorqudun dilindən verilən alqışlar buna örnəkdir. Bundan başqa, bütün boylar dualarla bitir. Dastanların ilk boyundan başlamış son boy daxil olmaqla bütün məzmunu xeyir-dua ilə zəngindir:

Qadir Tanrı səni namərdə möhtac etməsin! (3, 36)

Yüksək qara dağların sənə yaylaq olsun!

Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsin!

Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsin!

Çalanda qara polad üz qılıncın kütləşməsin! (2, 134) və s.

Beləliklə, ağzi dualı nənələrimiz, babalarımız yaxşılıqları, xeyirxahlıqları gözəl sözlərlə mükafatlandırılar, xeyir-dua veriblər, pisliklərə, bədxahlıqlara qarşı isə dili qarğışlı olublar, bəddua ediblər.

Dastanın dilindəki alqışlarla çağdaş dilimizdəki alqışların müqayisəsi onların üç qrupa ayrılmasını əsaslandırır:

1. Həm çağdaş dilimizdə, həm dastanın dilində forma və məzmunca eyni olanlar;

2. Mənbələrdə (çağdaş dilimiz və “Dədə Qorqud”un dilində) formaca fərqli olub, məzmunca eyni və ya yaxın olanlar;

3. Mənbələrdən yalnız birinə aid olan, yəni ya dastanın dilinə, ya da çağdaş dilimizə xas olanlar.

Birinci qrupa, yəni hər iki mənbədə həm forma, həm də məzmunca eyni olan alqışlara aşağıdakını misal göstərmək olar: *Əlin var olsun!* (2, 125; 133), *Allah-taala sənə bir oğul versin!* (2, 133). Bu alqış-dua həm dastanın dilində, həm də çağdaş dilimizdə eyni forma və məzmunca malikdir. Lakin çağdaş dilimizdə bəzən bir söz fərqi ilə işlənir: *Əlin-qolun var olsun!*

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dili ilə çağdaş dilimizdə ikinci qrupa aid, yəni formaca fərqli olub, məzmunca eyni və ya yaxın alqışlar həm forma, həm də məzmunca eyni olan alqışlardan sayca çoxdur.

Dastanın dilində: *Qadir Allah üzünü ağ etsin!*(2, 134).

Çağdaş dilimizdə: *Üzün ağ olsun!*

Dastanın dilində: *Dövlətsizlər şərindən Allah saxlasın, xanım, sizi!*(2, 134).

Çağdaş dilimizdə: *Allah səni şər-şamatadan saxlasın!*

Dastanın dilində: *Haqq sizə yaman göstərməsin!*(2, 134).

Çağdaş dilimizdə: *Allah sənə yaman gün göstərməsin!*

Dastanın dilində: *Allah verən umudun kəsilməsin!* (2, 134).

Çağdaş dilimizdə: *Allah ümidini üzməsin!*

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dastanın dilində: *Haqq yandırın çırağın yana dursun!*(2, 134).

Çağdaş dilimizdə: *Çırağın sönməsin!*

Mənbələrdən yalnız birinə aid olan, yəni ya dastanın dilinə, ya da çağdaş dilimizə xas olan alqışlar kəmiyyət baxımından digər alqışlardan seçilir. Dastanın dilində “Azıb gələn qadanızı Tanrı sovsun, xanım, hey!”, “Qara dağa yetdiyində aşı versin!”, “Qara ölüm gəldikdə keçid versin!”, “Yerli qara dağların yığılmasın!”, “Soyuq-soyuq suların sana içət olsun!”, “Tavla-tavla şahbaz atların sana binət olsun!” və s., çağdaş dilimizdə işlənən “Ayağı yüngül olasan!” (2, 123), “Allah dadına yetsin!”, “Danəndəliyə çatasan!” (2, 124), “Xeyirxəbər olasan!” alqışları bir qaynağa aid olan dil faktlarıdır.

Maraqlıdır ki, çağdaş dilimizdə işlənmə aktivliyi ilə diqqəti cəkən “Behiştlik olasan!” (2, 123) alqış-duası ikinci şəxsin təkinə ünvanlanıbsa, dastanların dilində bu dua valideynlər haqqında deyilib: “Ağ birçəklü anan yeri behişt olsun!”, “Ağ saqallu baban yeri uçmağ olsun!” (3, 36).

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının dilində alqış örnəkləri daha çoxdur, qarğış-bəddua örnəkləri isə onlarla müqayisədə xeyli azdır. Dastanın “Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər” adlı ikinci boyunda Qazan xan Qaraca Çobandan evini soruşanda çoban deyir:

Ölmüşüydün, yitmişüydün, a Qazan!

Qanda gəzərdin, nerədəydin, a Qazan!

Dün yoq, ötəki gün evin bundan keçdi,

Qarıcıq anan qara dəvə boynunda asılı keçdi.

Qırq incə belli qızıyla halalın –

Boyu uzun Burla xatun ağlayıban şundan keçdi.

Qırq yigidlən oğlun Uruz başı açıq, yalın ayaq

Kafirlərin yanınca dutsaq getdi.

Tavla-tavla şahbaz atların kafir binmiş,

Qatar-qatar qızıl dəvələrin kafir yetmiş.

Altun-aqça bəl xəzinəni kafir almış (3, 42).

Bu sözlərdən sonra Qazan xan Qaraca Çobanı belə qarğıyır:

Ağzın qurusun, çoban!

Dilin çürüsün, çoban!

Qadir sənün alınına qada yazsın, çoban! (3, 43).

Dilimizdəki “Dilin qurusun” bədduası indi də işləkdir.

Bundan başqa, “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım, hey...” boyunda Dədə Qorqud Banu Çiçəyi Beyrəyə istəməyə gələndə qızın qardaşı Dəli Qarcar qəzəblənib atına minərək onun ardınca çapır və qılıncla Dədəni vurmaq istəyir. Bu zaman Dədə Tanrıya sığınib ismi-əzəm oxuyub igidi qarğıyır: “Çalırсан, əlin qurusun” – deyir (indi də dilimizdə bu qarğış aktiv mövqelidir. O, həm dastanın dilindəki kimi “Əlin qurusun!”, həm də “Əlin-qolun qurusun!” formasında işlənir). Dədə Qorqud “vilayət issi” – oğuzun ruhani ağası idi. Ona görə də onun bədduası qəbul olunur və Dəli Qarcarın əli quruyub havadan asılı qalır. Bu, oğuzların dualarının Tanrı tərəfindən qəbul olunduğunu göstərir. Çünki onlar xarakter və məzmunundan (xoş və ya bəd olmasından) asılı olmayaraq haqlı dualar idi. Təsədüfən ağızdan çıxan və hər kəsin dilindən qopan dualar və bəddualar, sözsüz ki, qəbul olunmur. Dastanın dilindəki sözügedən bəddualardan birincisi – Qazan xanın Qaraca Çobana söylədikləri içdən gələn bəddua – qarğış deyildi, bəd xəbər alan xanın narahatlığını ifadə edən sözlər idi. Lakin Dədə Qorqud Oğuzun issidir, özü kimi əlindəki qopuz da müqəddəs idi. O, özündən böyüyə əl qaldırmaq istəyəni qarğıyır. Oğuz elində özündən böyüyə ağ olmaq pis, hətta bədnam xüsusiyyət hesab edilirdi. Məsələn, dastanın ilk boyunda Dirsə xan oğlunu özündən böyüklərə – ağsaqqallara dil qaytardığı və özündən kiçiklərə əl qaldırdığı üçün öldürmək istəyir. Bu onu təsdiq edir ki, dastan bizim, həm də qədim əlaq kodeksimizdir.

Qeyd etmək lazımdır ki, dastanın dilindəki alqışlar kəmiyyət baxımından bəddualardan xeyli çoxdur. Alqış və qarğışlar Azərbaycan nitq mədəniyyətində nitq etiketlərinə (yarlıqlarına) aid olan örnəklərdir və onlar məişət nitqində özünəməxsus mövqeyə malikdir. Türk xalqları ədəbiyyatında onlar folklor nümunələri hesab edilir. Dastanın dili ilə çağdaş dilimizdəki alqış və qarğışlar mənə çalarlarına, məzmun keyfiyyətlərinə görə bir sıra yaxınlıqlara malikdir. Tarixən dilimizdə alqışlar dua da adlandırılmışdır və bu, təbiidir. Çünki onların hər biri dua səviyyəsindədir, xeyirxahlıqla deyilir və çoxu

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dini xarakter daşıyır. Məsələn: *Allah köməyin olsun! Allah işini rast gətirsin! Allah xoşbəxt eləsin! Allah yaman gözdən saxlasın!* və s. kimi alqış-dualar bu baxımdan diqqəti çəkir.

Dua hesab edilən dil faktları içərisində elələri var ki, onlar, əslində danışıq mədəniyyəti ilə bağlı olaraq nitq etiket kimi işlənir. Məsələn: “başına dolanım”, “başına dönüm”, “qadan alım”, “sabahın xeyir!”, “uğur olsun!”, “salamat qal!” ifadələri belələrindəndir. Bunlardan “başına dolanım”, “başına dönüm”, “qadan alım” qeyri-rəsmi müraciət etikətləri, “sabahın xeyir!” görüşmə etiketi, “uğur olsun!”, “salamat qal!” isə ayrılma etikətləridir. Əvvəllər Azərbaycan dilində də bu söz və ifadələr indiki mövqeyində olmamış, məişət mərasim nəğmələri sırasına daxil edilmişdir.

Alqış və qarğışlar xalqımızın milli təfəkkürü, etnoqrafiyası ilə bağlı olaraq mədəniyyətin göstəricisi kimi meydana çıxmışdır. Bu baxımdan, müraciət, görüşmə, ayrılma, təbrik yarlıqları geniş yayılmışdır. Artıq alqışlar və qarğışlar da nitq etikətləri sırasına aid edilir. Onlarda xalqın düşüncə və münasibətlərindən başqa, həm də hikmət, gizli fikir və sözlər də vardır. Alqışlar və qarğışlar minilliklər boyu, əsasən, dəyişməyən, sabitliyini qoruyub saxlayan etikətlərdəndir. Onlar bəzi nitq etikətləri ilə müqayisədə ünsiyyətdə aktiv mövqelidir. Elə nitq etikətləri var ki, onlar ünsiyyətdən tez çıxır və ya başqası ilə əvəz olunur. Alqış və qarğışlarda isə belə dəyişmə ya olmur, ya da çox gec-gec baş verir. “Nitq etikətlərindən yerli-yerində istifadə olunması ünsiyyətin normal gedişinə, anlaşmaya kömək edir, səmimi münasibət yaradır. Bu etikətlərlə biz çox zaman hörmət və məhəbbətimizi, bəzən də qəzəb və nifrətimizi ifadə etmiş oluruq” (1, 499).

Hər bir xalqın öz mənəviyyatına, həyat tərzinə, adət-ənənələrinə uyğun deyimləri, nitq mədəniyyəti örnəkləri onun milli-mədəni təfəkkürünün mükəmməl göstəricilərindən biridir. Xalqımızın dilindəki belə nümunələr onların zəngin mənəviyyatının, dolu qəlbinin və aqlının məhsulu olaraq uzun zamanlardan bəri dildən-dilə keçmişdir. Onlar xalqın zövqünə, təfəkkürünə uyğun düzülüb-qoşulmuş, dil-nitq mədəniyyətinin sərvəti kimi yüksək dəyərlərlə zənginləşmişdir.

Ox atmaqda, qılinc oynatmaqda, at çapmaqda, dövlət qurmaqda məşhur olan qədim xalqımız, sözdən istifadə etməkdə, onu yerində və layiqincə işlətməkdə də çox bacarıqlı idi. Onun dilindəki bir çox nümunələr, o cümlədən alqışlar və qarğışlar söz-ifadə yaradıcılığının mükəmməliyini göstərir. Az sözlə çox fikir ifadə edən bu qədim məişət nitqi örnəkləri xalqın içindən gələn, hər hansı bir durumla bağlı olaraq meydana çıxan maraqlı dil vahidləridir. Bu örnəklər xalqımızın söz haqqı, söz yaddaşdır. Söz Tanrının insana bəxş etdiyi ən yüksək və ülvi hədiyyədir. Bu əvəzsiz mənəvi nemətlə Tanrı insanı bütün digər canlılardan ayıraraq onu şərəfləndirib, xoşbəxtlik mərhələsinə qaldırır. Doğrudan da, düşündüklərini ifadə edə bilmək, dərdini anlatmaq, dərdlərə yandığını nitqi ilə bildirməyi bacarmaq, mənəviyyatını dili ilə yaşatmaq insanın ən böyük uğurlarındandır. Bu anlamda, nitq mədəniyyətimizin söz və mənə zənginliyi mənəvi dünyamızın zənginliyindən xəbər verir.

QAYNAQLAR

1. Azərbaycan dili. Bakı, 2012.
2. Azərbaycan folkloru. Bakı, Şərq-Qərb, 2005
3. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004.

Sadagat Hasanova

BLESSINGS AND CURSES IN THE LANGUAGE OF “THE BOOK OF DEDE GORGUD”

Summary

In the article the blessings and curses met in the epos “The Book of Dede Gorgud” are investigated. Thus the blessings and curses in our language – blessings and the evil prayers are connected to the ancient historical roots. Connected with the national thought, ethnography of our nation the cheers and curses have appeared as the indicator of the culture. That is why the language of the epos “The Book of Dede Gorgud” is the valuable source giving the interesting facts.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, blessings, curse, the speech culture, the speech etiquettes

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Səkinə Əliyeva
Azərbaycan Tibb Univesiteti
Azərbaycan dili kafedrası
e-mail: seliyeva90@gmail.com

"KİTABI-DƏDƏ QORQUD" DASTANI VƏ AZƏRBAYCAN DİALEKTOLOGİYASI

Türk xalqlarının minilliklərdən süzülüb gələn tarixinin ən gözəl və əzəmətli abidəsi olan "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı ümumtürk xalqlarının ən dəyərli sərvətidir.

Dastanda türklərin həyat tərzi, ailə-məişət münasibətləri, mədəniyyəti, incəsənəti, döyüş üsulları geniş şəkildə əks olunub. Bütün türk dünyasını, o cümlədən Azərbaycan türklərini ən gözəl şəkildə andan bu mədəniyyət abidəsi əsrlər boyu türklərin qürur mənbəyi olmuşdur. Dünyanın müxtəlif yerlərində yaşayan türklər öz qədimliklərini və zənginliklərini məhz bu abidə ilə sübuta yetirirlər.

Dastan bir çox görkəmli alimlərimizin də daim diqqət mərkəzində olmuş, məhz onların elmi araşdırmaları ilə müasir dövrümüzdə qədər öz əhəmiyyətini itirməmişdir. Orxan Şaiq Gökyay, Həmid Araslı, Məhərrəm Ergin kimi görkəmli qorqudşünaslar "Kitab"ı dəfələrlə nəşr etdirmişlər.

1950-ci illərin əvvəllərində "Dədə Qorqud" eposu Azərbaycanda "mürtəcə abidə" elan edilərək nəşri, öyrənilməsi qadağan olunsa da, şəxsiyyətə pərəstiş dövründən sonra yenidən cəmiyyətin, araşdırıcıların diqqət mərkəzinə keçmiş, dastanın motivləri əsasında məşhur "Dədə Qorqud" filmi çəkilmişdir. Filmin ssenari müəllifi Anar epos üzərində araşdırmalarını sonralar daha da genişləndirərək orta əsrlərin sonlarından etibarən unudulmuş abidənin mənsub olduğu xalqa yenidən qaytarmaq üçün böyük yaradıcılıq işi görmüşdür.

Azərbaycan dövlət müstəqilliyi qazandıqdan sonra "Dədə Qorqud" eposuna kütləvi marağın güclənməsi tamamilə təbii idi. Xalqımızın ümummilli lideri Heydər Əliyevin təşəbbüsü ilə XX əsrin sonlarında eposun bir neçə il ardıcıl hazırlıqdan sonra keçirilən geniş miqyaslı yubileyi Azərbaycanın, ümumən türk dünyasının mədəni-ictimai həyatında tarixi hadisə olmuşdur.

Bu gün bütün türk dilləri olduğu kimi, müasir azərbaycan dilinin də təməli məhz bu dastan əsasında qurulub.

Hal-hazırda bölgələrimizdə (əsasən də Qərb bölgəmizdə) işlənəndə olan sözlərin də çox böyük əksəriyyəti "Kitabi-Dədə Qorqud"dan bizə miras qalmışdır. Bəzi nümunələrin izahına baxaq:

Arı - təmiz, pak. Bu söz hal-hazırda ədəbi dilimizdə geniş yayılmasa da dialektimizdə böyük yer tutur. Məsələn: aydan arı, düyü arıtlamaq və s. İndi isə bu sözün dastanda işlənmə yerinə baxaq:

Qarşı yatan qara dağını aşmağa gəlmişəm,
Axıntılı, görklü suyunu keçməyə gəlmişəm,
Gen ətəyinə, dar qoltuğuna qısılmağa gəlmişəm,
Tanrının buyruğu ilə, peyğəmbərin qövlilə
Aydan arı, gündən görklü qız qardaşın Banıçıği
Bamsı Beyrəyə diləməgə gəlmişəm.

Göründüyü kimi, dastanda elçilik səhnəsində bu söz öz yerini tapıb.

Görklü - gözəl, müqəddəs.

Ucalardan ucasan!
Kimsə bilməz necəsən!
Görklü tanrı!
Neçə cahillər səni göydə arar, yerdə istər,
Sən xud möminlər könlündəsən!
Daim duran Cabbar tanrı!
Baqi qalan Səttar tanrı!
Mənim canım alır olsan, sən alğıl!
Əzrayılı almağa qoymağıl!

Qeyd edək ki, "Kitab"da yer ala "ğıl" hissəciyi də dialeklərimizdə qalmaqdadır. Belə ki, tarixən formasını dəyişərək "gil" şəklinə düşən bu hissəcik klassik ədəbiyyatımıza da siraət etmişdir. İmadəddin Nəsiminin yaradıcılığına nəzər salaq:

Üzün məndən nihan etmək dilərsin, etməgil!

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Gözlərim yaşın rəvan etmək dilərsin, etməgil!
Hal-hazırda daha çox Bakı dialektində işlənən "ginən" hissəciyi məhz "Kitab"dan dilmizə keçib
və bu gün də istifadə olunmaqdadır.

Comərd - əliaçıq, səxavətli

Getdikdə yerin, otlaxların geyik bilir,
Kənəz yerlər çəmənlərin qulan bilir,
Ayrı-ayrı yollar izin dəvə bilir.
Yeddi dəpə qoxuların tülkü bilir,
Dünlə karvan köşdüyün torağay bilir,
Oğul kimdən olduğun ana bilir,
Ər ağırın, ər yunusun at bilir.
Ağır yüklər zəhmimi qatır bilir,
Nə yerdə sızlayır varsa çəkən bilir.
Qafil başın ağrısın beyin bilir.
Qolça qopuz götürüb eldən-elə, bəydən-bəyə ozan gəzər.
Ər comərdin, ər nakəsin ozan bilir.
Elinizdə çalıb ayıdan ozan olsun!
Azıb gələn qadanızı tanrı sovsun, xanım hey!
Yoğurt - qatıq, suddən hazırlanmış məmulat
Əlan sabah yerindən duran qızlar!
Ağ otağı qoyuban, qara otağa girən qızlar!
Ağ çıxarıb qara geyən qızlar!
Bəqir kimi öynəndə yoğurtdan nə var?
Qara sac altında küməcdən nə var?
Kəməndərində ətməkdən nə var?
Üç günə varmasın, Allah sevindirsin sizi

Varmaq - çatmaq, getmək. Ədəbi dilimizdə ancaq mürəkkəb sözün tərkibində işlənən və çatmaq, getmək mənasını verən varmaq (var-gəl etmək yəni get - gəl etmək və fərqi nə varmaq birləşmələrinin tərkibində) sözü dialektlərimizdə (əsasən Borçalı mahalında) geniş şəkildə istifadə olunmaqdadır.

Güz – payız.

Sağmısan, əsənmişən, canım Bamsı?!
On altı *yilin* həsrəti bəyim Bamsı!
Qalın oğuz içində sorar olsan, sağdır, Bamsı!
Qiyan Səlcuq oğlu Dəli Dondarı sorar olsan, sağdır, Bamsı!
Qaragünə oğlu Qarabudağı sorar olsan, sağdır, Bamsı!
Ol bəylər ağ çıxardı, qara geydi səninçün, Bamsı!
Ağ saqqallı atanı, sorar olsan, sağdır, Bamsı!
Ağbircəkli ananı sorar olsan, sağdır, Bamsı!
Ağ çıxarıb qara geydilər səninçün, Bamsı!
Yeddi qız qardaşın
Yeddi yol ayrığında ağlar gördüm, Bamsı!
Güz alması kimi al yanaqların altından yırtar gördüm, Bamsı!
Vardı gəlməz qardaş *deyü* zarlıq edər gördüm, Bamsı!
Göz acıban gördüyü,
Könül verib sevdiyini, Baybecan qızı banuçiçək
Kiçi düyünün elədi, ulu düyününə vədə qoydu.
Yalançı oğlu Yalınçığa vardı gördüm,
Xan Beyrək!
Parasının Bayburd hasarından uca görgil!
Ap - alaca gərdəyinə gələ görgil!
Gəlməz olsan, Baybecan qızı Banuçiçəyi aldırın, bəlli bil gil!

Andırmaq - yada salmaq, xatırlatmaq.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qarmış ala, yigit, məni nə məklərsən?
Keçmiş mənim günümü nə andırırsan?

Əylənmək – dayanmaq, durmaq.

Yortmaq – çapmaq.

At üsündə əylənməyib yortan Qazan!

...Sənin belin olmuş,

Uzəngiyə durmayan dizin olmuş.

Xan qızı halalını tanımayan gözün olan,

Bunalmışsan, sənə nolmuş?

Çal qılıçın, yetdim, Qazan!

Ağırlamaq - əzizləmək, qonaq qarşılamaq, ona hörmət eləmək, süfrə açmaq, hörmət bəsləmək.

Bildiyimiz kimi, dastanda qonaq qarşılamaq mədəniyyəti geniş yer alır. Türklər öz qonaqpərvərliklərinə böyük önəm verir, qonağı Allah qonağı adlandırırdılar.

"Kibabi-Dədə Qorqud" da mövcud olan Qərbi Azərbaycan dialektologiyası

Ağarı – kənar o tərəf ədəbi dilimizdə istifadə olunmasa da Qərb bölgəmizdə istifadə olunmaqdadır. Məs: ağarı get, ağarı dur və s.

Eşik – çöl, bayır.

Ədəbi dilimizdə ev-eşik mürəkkəb isminin tərkibində işlənən bu söz Qərb bölgəmizdə yuxarıda göstəriləni kimi çöl, bayır mənasını ifadə edir. Məsələn: Eşik qapı, eşik havaslı və s.

Qağırılmaq – əks istiqamətə əyilmək. Məsələn: sümüyü qağırılmaq və s.

Buñqalmaq – tez-tez yemək.

Düş – yuxu, arzu. Daha çox müasir Türkiyə türkcəsində işlənən bu söz Qərb dialektimizdə mövcuddur. Məsələn: düş görmək, düşləmək və s.

Ağızlı – dilli-dişli, danışqan.

Ədəbi dilimizdə ancaq dilli-ağızlı mürəkkəb sifətin tərkibində işlənən bu söz Qərb dialektimizdə də işlənərək yuxarıdakı mənanı verir.

Cici-bici – bəzək-düzək.

Hal-hazırda ədəbi dilimizin lüğət fondunda olmayan bu ifadə dialektimizdə istifadə olunmaqdadır.

Geñəşmək – məsləhətləşmək.

Bu söz müasir Azərbaycan dilində sadəcə dialektlərimizdə mövcuddur.

QAYNAQLAR

1. B.Abdulla. Kitabi-Dədə Qorqud poetikası. Bakı, Nizami adına ədəbiyyat İnstitutu 1999
2. Ə.Tanrıverdi. Azərbaycan dilinin tarixi qrammatikası. Bakı, Elm və təhsil, 2014
3. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanı. Bakı, Yazıçı, 1988

Sekine Alieva

"KITABI-DEDE QORGUD AND AZERBAIJAN DIALECTOLOGY"

Summary

The most and important memorial of Turkish folk is "Kitabi Dede Qorgud" epos which most valuable for Turkish. In this epos we can see Turkish customs, their family relationships, culture, art, fight methods e.t.c. This epos explains Turkish, Azerbaijan languages perfectly. The Turkish people can proof their ancient and old history with this memorial all over the world. In 1950 this epos announced as "harmful memorial". Epos is also very important for scientist. So epos don't lose its actually in this time. Like Orkhan Shaig Gokyay, Hamid Arasli, Muharrem Argin scientist published this epos many times. Then at the script this epos was shot. Autor of film's shot was Anar. After independence years this epos was in the public interest and it was so normal. Then our national lider Haydar Aliev's initiative this epos was published and its anniversary was celebratd. Now, as Turkish language, Azerbaijan language's foundation was this epos.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Секине Алиева

"КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД И АЗЕРБАЙДЖАН ДИАЛЕКТОЛОГИЯ"

Резюме

Самым важным и памятником турецкого народа является "Китаби Деде Qorgud" эпос, который наиболее ценные для турецкого. В этом эпосе мы можем видеть турецкие обычаи, свои семейные отношения, культура, искусство, методы бороться с e.t.c. Этот эпос объясняет турецкий, азербайджанский языки прекрасно. Турецкий народ может придать непроницаемость свою древнюю и старую историю с этим мемориалом во всем мире. В 1950 году этот эпос объявлен "вредном мемориала". Эпос также очень важно для ученого. Так что эпос не потерять его на самом деле в это время. Как Орхан Шаиг Гокуау Хамид Араслы, Muharrem Argin ученый опубликовал этот эпос много раз. Затем был снят на сценарий этого эпос. Автор выстрела фильма был Анар. После того, как годы независимости этот эпос был в общественных интересах, и это было так нормально. Тогда инициатива наш национальный Lider Гейдара Алиева этот эпос был опубликован и его юбилей был celebraetd. Теперь, как турецкий язык, фундамент азербайджанского языка был этот эпос.

Səməngül Qafarova

Bakı Slavyan Universitetinin dosenti

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANLARINDA ADƏT VƏ ƏNƏNƏLƏRİN
BƏDİİ ƏKSI**

Özət

Məqalədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında əks olunmuş adət və ənənələrdən bəhs olunur. Həmçinin bu adət-ənənələrin ayrıntılı təsviri verilərək şərh olunur. Eləcə də, dastanda istifadə olunan alqış, qarğış kimi janrlara da münasibət bildirilmişdir.

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, adət, ənənə, qarğış, alqış

Yaranmasından uzun illər keçməsinə baxmayaraq, hökumət və xalqın qədim adət-ənənəsinə, milli dəyərlərinə hörmət və ehtiram göstərən xalq və hökumət hər zaman bu sahəyə diqqət ayırmışdır.

Azərbaycan xalqının mühüm tarix və mədəniyyət qaynaqlarından biri olan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının yaranmasından 1300 il keçir. Oğuz türklərinin tarixini əks etdirən «Kitabi-Dədə Qorqud» yüksək bəşəri idealların tərənnümçüsü kimi dünya xalqlarının mənəvi sərvətlər xəzinəsinə daxil olmuşdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının dünya mədəniyyəti və ədəbiyyatı tarixində xüsusi yer tutduğunu, onun yubileyinin Azərbaycan xalqının, bütün türklərin qədim və zəngin mədəniyyətinin təbliğinə xidmət edən beynəlxalq əhəmiyyətli hadisə olduğunu nəzərə alaraq Azərbaycan xalqının bu möhtəşəm epik əsərinin 1300 illik yubileyinin layiqincə hazırlanması və keçirilməsi məqsədi ilə” (H.Əliyev. Bakı, 20 aprel 1997) qərarlar qəbul olunmuşdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» ümmanından bəhrələnən, onun dahiyənə fikir və duyğularına qarşı hər zaman başlanğıc nöqtəsi bilən qədim ədəbiyyatımız bu gün də bəşəri ideyaların nəhrindən faydalanır və böyük bir məhəbbətlə yanaşır. Türk dünyasının milli, mənəvi, əxlaqi, tarixi əzəmətini, bəşəri əbədiyyatını, coşğunluğunu zəiflətməyən, qopuz sədalarının təsirini itirməyən möhtəşəm sənət abidəsi hər zaman öz aktuallığını, saflığını qoruyan təkrarsız incidir. «...orta əsrlərin ən mötəbər bədii söz yadigarları içərisində bir ulduz kimi parlamış, etnik-milli dil və düşüncə etibarilə öz saflığını, təkrarolunmaz rayihəsini qoruyub saxlamışdır. «Kitabi-Dədə Qorqud» çiçəkləri solmaq bilməyən, əbədi təzə-tər qalan, zaman-zaman nəsilləri heyran qoyan bir sənət gülşənidir. Bu kitabı cəsarətlə Azərbaycanın şifahi və yazılı ədəbiyyatının babası adlandırmaq olar» (1).

Hər zaman şifahi ədəbiyyatın güclü olması, hər tərəfli, duyğulu inkişafı, canlı həyat müşahidəsindən doğan motivlər, el-obanın mənəvi tərcümanı kimi formalaşması, yazılı ədəbiyyatımızın bu gün də yenilənməsinə, dəyərli tarixi-mədəni sənət dünyası kimi inkişafına təsir göstərir.

Bu baxımdan «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanı da önəmli yerlərdən birini tutur. Bu dastanın ətrafında onun təsirindən güclü, mənəvi dəyərlərlə zəngin minlərlə ədəbi salnamə yazılmışdır, bu davam edilməkdədir. Lakin «türk ədəbiyyatının bütün əsərləri tərəzinin bir gözünə qoyulsa, yenə də «Dədə Qorqud» ağır gələr» (M.F.Körpülüzadə).

Bütün türk dünyasının ən qədim və zəngin qaynaqlarından sayılan «Kitabi- Dədə Qorqud» həm də bu xalqların şifahi xalq ədəbiyyatının ilkin variantlarının daşıyıcısıdır. Bununla bərabər əlyazma nüsxəsi kimi də yazılı abidədir. «Oğuz türkcəsinin qəniyyətli saflığı, sadəliyi ilə «Kitabi-Dədə Qorqud»-un ilk bağlarını yaradan naməlum Ozan qədər onları ilk qələmə alan şəxs də dahidir, kamil söz ustasıdır və bu dastanları yazmağın vacibliyini dərinlən dərk edərək yazılı şəkildə təsbit etməklə, türk dili və mədəniyyəti tarixinə misilsiz xidmət göstərmiş, özündən sonrakı nəsillərin boynuna ödəncsiz bir minnət qoymuşdur» (2)

Xalqımızın milli dəyərlərimizə hörmətlə yanaşması və bunlara adət-ənənələrimizin davamı, ağsaqqal xeyir-duası, alqışlar, düşməyə, pisə qarşı qarğışlar – toy, yas kimi mərasimlərin keçirilməsi və s. bu kimi münasibətlərin inkişafına təsir edən amillər hələ də yaşamaqdadır. Bütün bunlarla bərabər «Kitabi-Dədə Qorqud» vətənpərvərliyin, xalq şücaətinin, vəfa və fədakarlığın şah əsəridir (M.Ə.Rəsulzadə).

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Milli dəyərlərimizin bir önəmli sahəsi də, adət-ənənələrimizin həyata keçirilməsi zamanı istifadə olunan alqışlar, mərasimlər, qarğışlardır ki, illərdir müraciət olunmuşdur. Bu yazıda ikinci boy hesab edilən «Salur Qazanın evinin yağmalandığı boyu»nda bir daha diqqətə çatdırmaq niyyətimizdir.

Burada çox öyülmüş, təriflənmiş, igidliyi, mərifəti, yazıqlara, kasıblara arxa, kömək durması ilə seçilmiş, Uruzun atası, Bayandır xanın kürəkəni, Qalın Oğuzun, cəmi igidlərin dayağı sayılan Ulaş oğlu Salur Qazan xanın həyat tərzi, yaşanı, davranışı, var-dövləti vəsf olunmuşdur. Lakin belə bir igidin də düşməni əskik deyilmiş. Burada ilk öncə yuxulara nəzər salmaq ki, bu gündə yuxuları yozuruq, onlara inanırıq, əlamətlərini oxşadıırıq.

«Gecə yatarkən Qaracığ çoban qara qayğılu vəqəə gördi. Vəqəəsindən sərmərdi uru turdi. Qabangücü, Dəmirgücü – bu iki qardaşı yanına aldı. Ağılın qapısını bərkitdi. Üç yerdə təpə kibi taş yığıdı, ala qollu sapanın əlinə aldı» (3).

Gecənin yarısı Şöklü Məlikin dəstəsi hücum etdi. Şirin dilləri ilə Qaraca çobanı ələ almaq istədilər. Lakin yediyi çörəyə xəyanət etməyən çoban, hazırladığı daşlarla, qardaşlarının köməyi ilə düşməni qovdu, təhqir etdi:

«Ala quli söyləmə, mərə itim kafər!
İtim ilə bir yalaqda yundum içən azğın kafər,
Altundağı alaca atun nə ögərsən?
Ala başlu keçimcə gəlməz mana!
Basındağı tuğulğanı nə ögərsən, murdar kafər?
Qızılciq dəgənəgimcə gəlməz mana!..» (3, 50).

Çobanın təpgisindən duruş gətirə bilməyən düşmən qoşunu qaçdılar. Qaraca Çobanı qarğıdılar: «Yarımason – yarçumasun, bu çoban bizim həpimiz qırar, olarmı?» dedilər (3, 51).

Ulaş oğlu Salur Qazana giley-güzar göndərdi: «Salur Qazan, bəg Qazan! Ölümisin, dirimisin, bu işlərdən xəbərin yoxmıdır?» dedi (3, 51).

Biz burada yenə yuxunun rolunu, yozumunu görürük. Bütün bu hadisələri yuxuda görən Salur Qazan: «Bilürmisin, qarındaşım qaragünə düşümdə nə göründü? Qara qayğılu vəqəə gördüm. Yumruğumda talbınan şahın bənım quşımı alur gördüm. Gögdən ildırım ağban evim üzərinə şaqır gördüm. Düm qara pusarıq ordımın üzərinə tökülü gördüm. Quduz qurtlar evimi dəlir gördüm, uzanıban gözümi örtür gördüm...» dedi (3, 51).

Və yuxularının yozumunu istədi. Yuxuları yozuldu. Lap təhlükəli anların yozumunu söyləyə bilmədilər. Söyləmək istəmədilər.

Dastan maraqlı, yönümlü ifadələrlə zənginliyi, asanlığı, dilə yatımlılığı fikirlərin aydınlaşmasına xidmət edir.

Yuxu görmələr və onların yozulması bizim milli dəyərlərimizə xas vərdişlərin bir ucudur. Yuxuya inanmaq, bu inancın ardınca getmək o zamandan gələn xarakterdir. Hələ Qaraca Çobanın Salur Qazanın ünvanına gileylənməsi, onu ittiham etməsi də sanki dünən, bu gün aramızda baş verən bir hadisədir. Salur Qazanın elinə-obasına, torpağına-suyuna olan məhəbbəti, ailəsinə, anasına, oğluna olan qeyrəti, istəyi türk xalqına məxsus keyfiyyətlər hər zaman olduğu kimi bu gün də öz əzəmətini itirməyən xüsusiyyətlərdəndir.

Ailəsinin qurtarmağa özünün tək getməsi, onun vəzifə borcu olduğunu söyləməsi, namusuna olan etibarlılığı bu günün də vacib sayılan hadisələrindəndir. Ailəsinin xilasına Qaraca Çobanla getməyi özünə sığışdırır: «Əgər çobanla varacaq olursam, Qalın Oğuz bəgləri bənım başuma qaqınc qaxarlar» (3, 55).

Çobanın sədəqəti, düz ilqarı, etibarlılığı, yediyi çörəyə borclu hiss etməyini görürük. Qazan xan onu ağaca sarısa da, ağac belində kafərlərə qarşı vuruşda, ona arxa-dayaq olmaq hissi keçir ürəyindən. Bunu da edir. Bu hərəkətləri ilə də bir daha seçilir. Hörməti, izzəti bir az da artır. Düşmən üstünə hücum çəkən Salur Qazanın ilk sözü:

«Qaracığ anam gətürüb durursan, mərə kafər, anam vergil mana
Savaşmadın, vuruşmadın qayıdayum - geri dönəyim,
Gedəyim, bəllü bilgil,» - dedi (3, 59).

Salur Qazan nə qızıl tağı evlərini, nə qiymətli xəzinəsini, nə şahənə atlarını, qatar-qatar dəvələrinə, nə qırx qızla Burla xatunu, nə də qul etməyə hazırladığıları Uruzu istəyir. Yalnız qoca anasını istəyir. Ana müqəddəsliyi, ana məhəbbəti, ana həsrəti, ananın əvəzsiz olmasını önə çəkir. Ananın insan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

həyatında heç kimlə əvəz edilməməsinin mümkünsüzlüyünü qeyd edir. Kafərin «anənu qara keşişin oğluna verəcəm ki, bir səni kimi oğul doğsun» deməsi, onu daha da qızıdırır. Arxasınca gələnlərin də ürəkdən hücumu, onun ailəsini düşmənin cəngindən xilas edir.

Var-dövlətini, ilxısını, sürüsünü, dəvələrini, anasını, ailəsini, oğlunu – hər şeyi xilas edir. Üzüağ, başıuca torpağına dönür. Ulu tanrı haqq-ədalətin həmişə qalib gəldiyini sübut edir. Burada da Dədəm Qorqud qopuzu götürdü, bu haqq işinin qalibliyinə söz söylədi:

«Qarlı qara tağlarım yıqılmasun!
Kölgəlicə qaba-ağacın kəsilməsün!
Qamın aqan görklü suyun qurımasun!
Qadir tənri səni namərdə möhtac etməsün!
Çaparkən ağ-boz atın büdrəməsün!...» və s. (3, 63).

Biz də Dədəm Qorqudun dili ilə deyirik ki, günahsız xalqımızı «Adı görklü Məhəmməd Mustafa yüzi suyuna bağışlasun...», kafərlərin əlindən torpaqlarımızı xilas etsin! Əsir və girovlarımızın yolu açılın!

«Kitabi-Dədə Qorqud» hər bir müdrik və incə zövqlü oxucunun təsəvvüründə bədii sözün ölçətməz, ünyetməz zirvəsidir. Bu «Kitab» keçmişə qayıdış deyil, gələcəyə çağırışdır. Hər səhifəsində türkün qəlb genişliyi, milli qüruru, tükənməz hünər və qəhrəmanlıq ehtirası dolğun ifadəsini tapmış və ölməzlik hüququ qazanmış, bu sənət manifesti oğuz atlarının gümüş nalları ilə möhürlənmişdir.

Mən illər bundan öncə kimliyimizi, kimlər olduğumuzu daim bizə andıran və bu gün də, sabah da kimlər olacağımızı bizə qandıran, bizdən tələb edən bu xalq kitabı milli birliyimizin, mənəvi diriliyimizin canlı heykəlidir! (1, 29).

QAYNAQLAR

1. Əlizadə S. Tarixin yenilməz kitabı. Bakı, 1999
2. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dil tarixi. Bakı, ADU nəşri, 1976
3. Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı, 1999

Semengul Qafarova

LITERARY DISPLAY OF THE TRADITIONS AND CUSTOMS IN “KITABI-DEDE QORQUD”

Summary

Azerbaijani language is the national-cultural wealth of our nation. The emergence of customs and traditions of the Azerbaijani people, kept in the memory of the nation till nowadays.

Key words: epos, traditions and customs, praise, prayer

Семенгюл Кафарова

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОТОБРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИЙ И ОБЫЧАЕВ В ДАСТАНЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА ГОРГУДА»

Резюме

Азербайджанский язык является национально-культурным богатством нашего народа. Исследованию подвергается зарождение национальных обычаев и традиций, сохраняющихся в народной памяти вплоть до сегодняшнего дня.

Ключевые слова: эпос, традиции и обычаи, молитвы, хвала

Seyfəddin Altaylı
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
Bakı Avrasiya Universiteti
e-mail: altayli_s@yahoo.com

**“DƏDƏ QORQUD”DAKI AT RƏNGLƏRİNİN TÜRK DÖVLƏT GƏLƏNƏYİ VƏ
YÖNLƏRLƏ BAĞLILIĞI**

Özət

Məqalədə göstərilir ki, Orxon abidələrində Kül Tiginin düşmənlə döyüşərkən mindiyi atların rəngi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın qonur, Bəy Yeynəkin doru, yəni qonur, Bəyrəyin boz, Şir Şəmsəddinin ağ atına minməsi, Qazanın Qazılıq atlarının qara rəngli olması, Oğuz Kağan dövründəki dövlətçilik və yön anlayışının eyni ilə həm Göytürklərdə, həm də Dədə Qorqud dastanlarında davam etdiyini sübut edir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, Orxon abidələri, Oğuz Kağan, türk dövlət gələni

Türklər tarixin ən qədim çağlarından bəri yaşadıkları coğrafiyada həm Türk tarixinə, həm də dünya tarixinə önəmli bəhrələr qazandı. Türk dövlətçiliyinin bilinən tarixi Aratta dövləti ilə başlayır. Ulu babalarımız tarixin yaranmasından etibarən Azərbaycanda və Anadoluda məskunlaşsalar da, müəyyən coğrafi və siyasi səbəblərlə dünyanın digər yerlərinə, xüsusi ilə də Asiya qitəsinin Türkünstan coğrafiyasına üz tutub oraları da vətən coğrafiyasına çeviriblər.

Ulu babalarımız Türkünstan coğrafiyasında böyük Sak imperiyasını daha sonra Oğuz Kağanın rəhbərliyi altında Böyük Hun imperiyasını yaradıb. Mifoloji dünyamızda adı əfsanələşən böyük Hun imperatoru Oğuz Kağan, Türk dövlətçiliyinə bir çox yenilik gətirib və qoyduğu ənənə çağlar boyu davam edib.

“Kitabi-Dədə Qorqud” isə Ziya Gökalp demişkən ağzımızda anamızın ağ südü kimi təmiz olan dilimizin müqəddəs kitablarından biridir. Ulu babalarımızdan yadigar qalan bu əsər nəhəng bir dil və mədəniyyət abidəsi olmaqla yanaşı, Türk dövlətçiliyinin də misilsiz zənginliyini daşımaqdadır. Bizim fikrimizcə, “Kitabi-Dədə Qorqud”a sadəcə olaraq dilimizin və ədəbiyyatımızın zənginlik abidəsi gözüylə baxa bilmərik. O həm də ulu babalarımızın hələ mifoloji çağlarda yaratdığı dövlətçilik gələniimizin möhtəşəm bir xəzinəsidir. Biz bu məruzədə “Türk dövlət gələniyində yön anlayışı, bu anlayışın rənglərdə və “Dədə Qorqud”dakı əksləri” üstündə dayanacaq, Türk tarixi və dövlət gələniyi yönündən *ağ, boz, qonur, qara* rənglərin hansı anlamlara gəldiyini açmağa çalışacağıq.

Ağ rəng türk mifologiyasında saflığın, təmizliyin, sadəliyin, məsumiyyətin, aydınlığın, müqəddəsliyin rəmzidir. Ağ rəng qədim türk inamlarına görə ululuq, güclülük və ədaləti təmsil edirdi (12, s. 8). Altay ürkəsində “ağ” sözü cənnət anlamındadır (23, s. 571). Verbitski tərəfindən Altayda yaşayan türklər arasından toplanan “Yaradılış dastanı”na görə *Ülgən* ucsuz-bucaqsız suların üstündə uçarkən və hələlik torpaq yox ikən dünyanı yaratmaq istədikdə ona işıq donundakı *Ağ Ənə* adlı bir iyə kömək olur (25, s. 238). Azərbaycan ədəbiyyatında da Şah İsmail Xətayinin adı “Ağ atlı oğlan”dır. “Bamsı Beyrək boyu”nda Beyrək Qazan Bəyin hüzuruna gəldikdə; “ala sabah sapa yerdə dikiləndə ağ ban evli” (9, s. 82), “Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “ağ ban evim burdan keçib gördünmü?” (27, s. 40), yenə həmin boyda Salur Qazan qarət edilən yurduna gəldikdə: “ağ ban evim dikiləndə yurdu qalib” (27, s. 39) ifadəsini dil gətirib. Əski türklərdə Göy tanrıya qurban edilən heyvanlar arasında ağ qoç da vardı. Altay türklərinin mifoloji Tanrısı *Ülgən* təqdim edilən qurbanın donu da açıq rəngliydə. (14, s. 19). Türk kosmoqoniyasında qərb yönünü təmsil edən rəngin ağ olması səbəbi ilə Qızıl Orda dövlətinin qərb qanadına “Ağ Orda” deyilirdi (15, s. 19). Altay türkləri, şamanları “ağ şaman”, “qara şaman” deyə ikiye ayırır (7, s. 216-222). Uçan, yəni günahsız ruhlarla əlaqə saxlayanlar ağ şamanlar, yer altındakı günahkar ruhlarla əlaqə yaradanlar isə qara şamanlardır. Ağqoyunlu dövlətinin bayrağı ağ rəngdə idi. Dövləti yaradan Bayındır boyuna mənsub ələmlər də ağ rəngliydə (21, s. 33). Tatarlar qədim vaxtlarda hər il ağ rəngli bir atı pərpiləyərək ona müqəddəslik donunu geyindirərdi və qar yağmamış sahibi belə ona minməzdi (26, s. 180-181). Nağılda qardaşları Məlikməmmədi quyudan çıxarkən yarı yolda kəndirini kəsib onu quyuya salandan sonra divin əlindən xilas etdiyi qızın sözüne qulaq asıb döyüşə-döyüşə gələn ağ qoçla qara qoçu gördükdə ağ qoçun üstünə tullanır. Ağ qoç

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

onu qara qoçun üstünə tullayır, qara qoç isə Məlikməmmədi qaranlıq dünyaya aparır (4, s. 174). Qədim vaxtlarda günbatan tərəfin rəngi ağ (12, s. 8), simvolu isə qızıldı (11, s. 28).

Qədim türklərdə yönləri təyin etmə iki şəkildə idi. Biri üzlərini gündoğan tərəfə döndərərək sağ və sol, digəri də üzlərini günəşə tutaraq yönləri təyin etmələri idi (24, s. 24). Gündoğan tərəf qədim türk inamında xüsusi yer tutub. Göytürklər üzlərini Günəşin doğduğu səmtə tutub bura “irəli”, qərb tərəfə “geri”, güneyə “gün ortası”, qüzeyə “gecə ortası” deyirdi (24, s. 24-25). Hun xaqanı daim üzünü güney istiqamətə gələcək şəkildə oturardı. Onun sol yanı, yəni gündoğan tərəfi ən hörmətli yer idi (3, s. 88). Dünyaya gəldiyim İğdırın Dizə kəndində meyid dəfn olunacağı məzarın başına aparıldıqda üzünü gündoğan tərəfə çevrilib yerə endirilir. Həmin gələcək Türkiyənin Tuncəli vilayətindəki ələvilərdə də yaşayır (18, s. 218). Qədim türklərin üzlərini güney tərəfə döndərərək yönləri “sağ, sol, öng, arkurı yəni arxa” şəklində adlandırmaları tamamilə dini məqsədlə idi. Əslində yönlərin bu şəkildə təyini xüsusi ilə Hunlar çağında olub, dövlət təşkilatı da buna görə tənzimlənib (24, s. 26). Bu nizamla görə sol gündoğan tərəfidir və müqəddəs olduğuna görə vəliəhd şahzadə burada əyləşirdi. Oğuz zamanında dövlətin sağ tərəfi daha önəmli idi və xaqan burada əyləşirdi. Bu nizam tarix boyu davam edib və dövlət hakimiyyətini əlində saxlayanlar daim sağ tərəfdə əyləşiblər.

Türk dövlət gələcəyinin banisi olan Mete xaqan e.ə. 201-ci ildə Çin xaqanı Kao-tini Pətəng dağı hərbində mühasirəyə saldığı zaman ordusunu dörd at rənginə görə tənzim etmişdi. Gündoğan tərəfdə “boz”, qərbdə “ağ”, güneydə “qonur”, qüzeydə isə “qara” atlılar dayanmışdı (22, s. 99; 3, s. 91; 16, s. 285).

Buna görə göy rəng qədim türk inamında Tanrını təmsil edirdi və müqəddəs idi. Göy qədim türkcədə “yaruq” (ışıq, parlaq) anlamını daşıyırdı və ən ulu məkan idi. Yer-su isə türkcədə “kararıq” deyilən məvhumun zirvəsi idi, bunun astrolojik simvolu Ay və Qara İlan adlı bürc idi (11, s. 26). Qaqauzlar qədim vaxtlarda göyü şüşədən ibarət bir qübbə şəklində təsəvvür etmiş (30, s. 60). Boz rəng də göyün rənginə yaxın olduğundan müqəddəslik mənası ilə yüklənib şərqdəki atların rəngi olub. Hun və Göytürk dövrlərində Göy tanrıya boz rəngli at qurban edilirdi. At həm dəyərli bir heyvan, həm də qamlar onunla göyə çıxıb, yeraltı dünyasına enə bilirdi (6, s. 140-141). Anadoluda da “at, arvad, silah” üçlüsü bu üç şeyə verilən dəyəri vurğulayır. Xakasların “Ay Xuucın” adlı dastanında Xan Mərgən, oğurlanıb yeraltına aparılan uşaqlarını tapıb gətirmək üçün doqquz qolac boyundakı boz atı ilə qaranlıq dünyaya enir (1, s. 551). Babai üsyanını başlandıran Baba İlyasın atı boz rənglidir. Bu məlumat onun nəvəsi Əlvən Çələbi tərəfindən yazılan “Mənaqıbnamə”də qeydə alınıb (19, s. 205-206). Kül Tigin abidəsinin şərq üzündə yazılır ki, Kül Tigin Çin komandiri Çaçanın ordusu ilə döyüşərkən öncə “Tadık Çor”un boz atına, sonra İşbara Yamtarın boz atına, üçüncü olaraq da Yüqən Silig Bəyin kəhər atına minib” (28, s. 33) düşməyə hücum edib.

Sağ tərəfin önəmi Türk dünyasının hər tərəfində müşahidə olunur. “Manas” dastanında Manasın bir ünvanı da Sarı Noqaydır, çünki o sağ qola məxsusdur (23, s. 301). Altayda yaşayan türklərin inamına görə yerin iyəsi sağ əli döşündə, ürəyinin hizasında, sol əli belində kəmərinin üstündə olmaq şərti ilə dayanmaqdadır (2, s. 128). Ələvilərdə bir qız qaçdıqdan və onların toyuna razı olunduqdan sonra qız evində təşkil onanan xımayaxdı mərasimində xına öncə qızın, sonra da nişanlısının musahib qardaşının sağ əlinə yaxılır (20, s. 92-93). Altay türklərinin inamına görə hər insanın sağında “yayuçı” adlı yaxşılıq, solunda isə yeraltı dünyasının hakimi Erlikin yolladığı “qara” iyə var (17, s. 17). Altay evlərinin sağ tərəfi qadınlara məxsusdur (2, s. 128). Dədə ələvilərin cəm mərasimlərində meydanın üz bəzində sağ tərəfə sərilən postun üstündə əyləşir, onun solunda saz çalan ərənlər, dədənin sağında isə bacı adlanan qadınlar əyləşir (29, s. 334). Trakya da Balım Sultan ocağına bağlı Bəktəşilər və Bədrəddinlərdə mürşid meydan evində küncdə, kişilər sağında, qadınlar da solunda əyləşir (5, s. 70).

Qədim türk inamında “qara” rəng coğrafi olaraq qüzey yəndə olan yeri, şiddət və gücün böyüklüyünü göstərməyə, yaxşılığın qarşısında pisliyi, həyata qarşılıq ölümü və yası ifadə etməyə xüsusi bir funksiya daşıyırdı (12, s. 40-42). Qaqauzlar Böyük Həftəyə “Qaranlıq Həftə” deyir, bu həftədə ölənlərin günahkar olduğuna inanırlar (30, s. 362). “Üç Pələvan” nağılında da Gürgən Qıvıran sallandığı quyunun dibindəki qaranlıq dünyaya qırxıncı gün çatır (30, s. 36). Anadoluda yaşayan ələvilərdə “qara” rəng cəhalətin, “qırmızı” isə işığın, aydınlığın rəmzidir (19, s. 23). “Dədə Qorqud” dastanlarının Boğac Xan boyunda Bayandır Xan: “kimin ki oğlu-qızı yoxdu, qara otağa qondurun, qara kəçə altına döşəyin, qara qoyunun yahnısından qabağına gətirin” (9, s. 39) deyərək buyuraraq “qara” rəngə qarşı münasibətini bildirir. 11-ci əsr divan ədəbiyyatının öncüllərindən biri olan Yusif Has Hacıbin “Qutadqu Bilik” adlı əsərində Qaraxanlı Dövləti dövründə sırasıyla vətəndaşlar “qara”, bəylər isə “ağ”

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

şəklində vəsfləndirilib (13, s. 157). Türgiş Dövləti, Qərbi Göytürklərin on boyu tərəfindən yaradılmışdı. Onların beşi gündoğanda, digər beşi də günbatanda yaşayırdı. Onu gündoğanda məskun olanlar qurduğuna görə adı Sarı Türgiş Dövləti kimi səsləndirilirdi. Bu dövlət, 716-cı ildə tənəzzülə uğradıqda günbatanda yaşayanlar onu bərpa etdilər, ancaq adını Türk dövlət gələcəyinə uyaraq məcburən Qara Türgiş Dövləti qoydular (23, s. 275). Qaraxanlı dövlətinin vəzirləri də qara ipəkdən nişana daşıyırdılar, çünki dövləti qara xalqdan olanlar yaratmışdı (12, s. 42). Azərbaycan sahəsində də əsir düşmüşlər və xidmətçilər üçün “qul-qaravaş” ifadəsi işlədilir. Mifoloji türk inamına görə “göy üzü” qüzey yöndür və simvol rəngi olan “qara” da yaşadığımız yerdir (10, s. 3-5). Qədim türk inamına görə Tanrı insanlara ət yemələrini buyurduqdan sonra Ülgen göydən biri qara, digəri ağ rəngli iki daş gətirərək bir-birinə vuraraq çıxan qılgılcımla atəş yandırır (14, s. 42). Qaqauzlar torpağın yeraltı dünyasının üstünü örtən bir qübbə olduğuna inanır (30, s. 61). Bir əfsanəyə görə də Günəş axşam olanda yeraltı dünyasına enir (30, s. 62). “Kitabi-Dədə Qorqud”da “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “Salur Qazan yerindən durmuşdu. Doxsan başlı ban evlərin qara yerin üstünə tikdirmişdi” (9, s. 48), “Qam Bөрөнün oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda da: “Qamqan oğlu Xan Bayındır yerindən durmuştu, qara yerin üstünə ağ ban evin tikdirmişdi” (8, s. 64) deyilir.

Türklərin qüzey yönə qara deməsi, bu bölgədə iqlim şəraitinin həddən artıq ağır və ağacların, otların məhsulunun güneyə görə daha az olmasındandır. Azərbaycan və Anadolu sahəsində işlədilən “qara qış” ifadəsi də bundan yaranıb. Güney isə qüzeyə nisbətən daha isti olduğuna görə “qara”ya əks rəng olaraq “ağ” rənglə təmsil edilib.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “Qonur atın yiyəsi, Uruz Xanın ağası, Bayındır Xanın kürəkəni Ulaş oğlu Salur Qazan yerindən durmuşdu”; yenə həmin boyda: “Qazan qonur atını çəkdirib mindi, Dəli Dondaz tәpәl qaşqa ayqırını mindi, Qazan bәyin qardaşı Qaragünә göy bәdәvi atını tutdurub mindi, Bayındır Xanın düşmәnini mәğlub edән Şir Şәmsәddin ağ atını çəkdirib mindi, Parasarın Bayburd hasarından sıçrayıb aşan Beyrək boz ayğırına mindi, qonur atlı Qazana “keşiş” deyән Bәy Yeynәk doru ayğırına mindi” (8, s. 140), “İç Oğuzda Daş Oğuzun dönük çıxması və Beyrәyin öldüyü boy”da Qazan, Qılbaş ilə Aruza xəbər yollayıb deyir: “dәvәlәrimi nәrildәtdilәr, qaracıq Qazlıq atlarını kişnәtdilәr” (8, s. 221).

Oğuz xaqanın eradan qabaq 201-ci ildə ordusunu Pətəng dağı döyüşündə Hunlardakı yön anlayışına uyaraq at rənglərinə görə, gündoğan tərəfdə “boz”, qərbdə “ağ”, güneydə “qonur”, qüzeydə isə “qara” atlılar şəklində yerləşdirməsi və ordusunu buna görə nizamlaması, Orxon abidələrində Kül Tiginin düşmənlə döyüşkən mindiyi atların rəngi ilə “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qazanın qonur, Bәy Yeynәkin doru, yәni qonur, Beyrәyin boz, Şir Şәmsәddinin ağ atına minməsi, Qazanın Qazılıq atlarının qara rəngli olması, Oğuz kağan dövründəki dövlətçilik və yön anlayışının eyni ilə həm Göytürklərdə, həm də “Dədə Qorqud” dastanlarında davam etdiyini sübut edir.

QAYNAQLAR

1. Arıkoğlu, Əkrəm, Hakas Dəstanları I. TDK Yay. Ankara 2007
2. Asəna, G. A. Nikolay Şodoyevin Diliylə Altay Bilik, Pan yay. İstanbul 2011
3. Asəna, G. A.-J. M. Də Groot, Hunlar və Türkistan, Pan yay. İstanbul 2010
4. Azərbaycan Nağılları, Şərq-qərb, Bakı 2005
5. Bahadır, İbrahim, Aləvi Tөрән və Ritüəlləri, Səmpozyum. İmәcә Kültür Sanat Əvi, Ankara 2005
6. Çoruhlu, Yaşar, Türk Mitolojisinin Anahatları, Kəbalcı, İstanbul 2002
7. Əliadә, Mircәә, Şamanizm, İmgә yay.
8. Əlizadә, Samәt, Kitabi Dәdә Qorqud, Yazıçı, Bakı 1988
9. Əlizadә, Samәt, Dәdә Qorqud Ensiklopediyası, Kitabi Dәdәm Qorqud, Yeni Nәşrlər Evi, C. I, Bakı 1999
10. Əsin, Əmәl, Türk Kosmolojisi, İstanbul 1979
11. Əsin, Əmәl, Türk Sanatında İkonografik Motiflər, Kəbalcı, İstanbul 2004
12. Gәnç, Rәşat, Türk İnanışları ilə Milli Gәlənәklərində Rәnklər, Ankara 1997
13. Xas Hacıb, Yusif, Kutadgu Bilig, Çәviri: Rәşit Rahmәti Arat, TTK basımәvi, Ankara 1974
14. İnan, Abdülkadir, Tarihtә və Bugün Şamanizm, Ankara 1999

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

15. Kafalı, Mustafa, Altın Orda Hanlığının Kuruluş və Yüksəliş Dəvirləri, Əd. Fak. Yay. İstanbul 1976
16. Kafəsoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, Ötüken Yay. İstanbul 1998
17. Kalafat, Yaşar, Rənglər, Berikan yay. Ankara 2012
18. Kılavuz, Hasan, Aləvi Tərən və Ritüəlləri, Səmpozyum. İməcə Kültür Sanat Əvi 2-3 Nisan, Ankara 2005
19. Məlikoff, İrənə, Kırklar Cəmində, Dəmos yay. İstanbul 2007
20. Məlikoff, İrənə, Uyur İdik Uyardılar, Dəmos yay. İstanbul 2006
21. Ögəl, Bahaəddin, Türk Kültür Tarihinə Giriş, KBY, Ankara 1991
22. Ögəl, Bahaəddin, Türk Kültürünün Gəlişmə Çağları, TKAƏ Vakfı Yay. İstanbul 1988;
- Hunlar və Türkistan, G. A. Asəna-J. M. Də Groot, Pan Yayınları, İstanbul 2010; Kafəsoğlu, İbrahim, Türk Milli Kültürü, Ötükən yayınları, İstanbul 1998
23. Ögəl, Bahaəddin, Türk Mitolojisi, C. I, TTK Yay. Ankara 2010
24. Ögəl, Bahaəddin, Türklərdə Dəvlət Anlayışı, KBY, Ankara 1999
25. Radloff, Wilhəlm, Sibiryada Seçmələr, çəviri. Ahmət Temir, KBY, İstanbul 1976
26. Roux, Jəan-Paul, Orta Asya'da Kutsal Bitki və Hayvanlar, Kabalcı, İstanbul 2005
27. Schmiədə, H. Ahmət, Kitabı Dədəm Korkut, TDV Yay. İstanbul 2009
28. Təkin, Talat, Orhon Yazıtları, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006
29. Yörükən, Yusuf Ziya, K. B. Yayınları, Ankara 1998
30. Zanet, Todur, Qaqauzluk, Kişinov 2010

Seyfeddin Altaylı

**THE CONNECTION OF COLORS OF HORSE IN THE EPOS "DEDE GORGUD"
WITH THE TURKISH STATE TRADITION AND DIRECTIONS**

Summary

In the article it is shown that the colors of the horses ridden by Kul Tigin in the battle with the enemies in the Orkhon inscriptions are the same with the horses ridden by Gazan (light brown), Bey Yeynek (light brown), Beyrek (grey), Shir Shamsaddin (white) in the epos "The Book of Dede Gorgud", Gazan's Gazilig horses' color being black proves the statehood and direction ideas in the period of Oghuz Kagan are the same in Goyturks and in the eposes "Dede Gorgud".

Key words: "The Book of Dede Gorgud", Orkhon inscriptions, Oghuz Kagan, Turkic state tradition

Сейфеддин Алтайлы

**СВЯЗЬ ЦВЕТОВ КОНЕЙ В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА» С ТРАДИЦИЕЙ
ТЮРКСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Резюме

В статье показывается, что существуют множество схожестей цветов коней из «Книги моего Деда Коркута» и Орхонскими памятниками. Например, в Орхонских памятниках цвет коней Кюль Тигина, соответствует коричневому цвету коня Казана, Йейнек бека, серому коню Бейрека, белому коню Шемседдина. А также традиции государственности времен Огуз Кагана продолжаютя в эпосах «Книги моего Деда Коркута».

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркута», Орхонские памятники, Огуз Каган, традиция тюркской государственности

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Seyfəddin Rzasoy
filologiya üzrə elmlər doktoru
AMEA Folklor İnstitutu
e-mail: seyfeddin_rzasoy@mail.ru

ŞAMAN/QƏHRƏMAN/QAZANIN YOLU:
KOSMOLOJİ MƏRHƏLƏ/ RİTMLƏR VƏ RİTMQURUCU ELEMENTLƏR

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda Qazanın öz oğurlanmış evinin ardınca kafirlərin məkanına – xaosa gedən yolu çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Biz indiki halda boyun süjetində sintaqmatik baxımdan ardıcıl sıra təşkil edən iki yol görürük:

Birincisi, Salur Qazan və onun bəylərinin Ala dağa ova gedən yolu;

İkincisi, Qazanın öz evinin ardınca onun Yurdundan başlanan və Oğuz elinin Dərbənddəki sərhədinə qədərki yol.

Bu yollar fərqli istiqamətləri və fərqli xronotopu əhatə edir. Lakin onlar ritual-mifoloji kontekstdə eyni yolun – Xaosa gedən yolun tərkib hissələridir.

Bu iki yolu ritual-mifoloji kontekstdə bir-birinin alt-üst sırası (paraleli), yaxud bir-birinin süjet metaforası adlandırmaq olar. Bu yol ümumilikdə Kosmos – Xaos marşrutudur.

Açar sözlər: folklor, epos, “Kitabi-Dədə Qorqud”, Salur Qazan, kosmos, xaos

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda Qazanın öz evinin ardınca kafirlərin məkanına – xaosa gedən yolu çox mürəkkəb quruluşa malikdir. Biz indiki halda boyun süjetində sintaqmatik baxımdan ardıcıl sıra təşkil edən **iki yol** görürük:

Birincisi, Salur Qazan və onun bəylərinin Ala dağa ova gedən yolu;

İkincisi, Qazanın öz evinin ardınca onun yurdundan başlanan, əslində isə, gördüyü yuxu/mesajla Ala dağdan başlanmaqla Oğuz elinin Dərbənddəki sərhədinə qədərki yol.

Bu yollar fərqli istiqamətləri və fərqli xronotopu əhatə edir. Lakin onlar ritual-mifoloji kontekstdə eyni yolun – **Xaosa gedən yolun** tərkib hissələridir.

İlk baxışda bu iki yol zaman-məkan baxımından düzxətli sıra – ardıcıl sintaqmatik düzüm yaradır. Lakin bu, zahirən belədir. Bu, epik düzüm, **eposun öz düzümüdür**. Ritual-mifoloji səviyyədə bu yollar mürəkkəb paralel sıraları təşkil edir. Məndə qorunub qalmış ritual obraz və formullarının paralelləşməsi (şərab/keçid, qurban/qurbanvermə/keçid, çevrilmə/cilddəyişmə/keçid, keçid mexanizmləri olan Ala dağ, Dünya Ağacı və s.), dünya modelinin üfqi və şaquli səviyyələri, buna uyğun hərəkət sıraları və s. mürəkkəb semantikaya malik xronotop yaradır.

Düzdür, epos bütün bu elementləri öz məntiqinə uyğun düzür və zahirən heç bir ziddiyyət yaranmır. Mifik xronotop qapalı-təkrarlanan, epik-tarixi xronotop düzxətli struktura malikdir. Mifik şüurun tarixi şüura keçməsi ilə mifik xronotop dağılır və epik xronotopa transformasiya olunur. Epos bu zaman mifik xronotopun artıq dağılaraq “epik tikinti materialına” çevrilmiş elementlərini özünün düzxətli düzüm məntiqinə (gerçəkliyi düzxətli qavrama üslubuna) uyğun şəkildə yenidən düzür və zahirən heç bir ziddiyyət yaranmır. Lakin süjetaltının (mifin və ritualın) süjetüstündə qorunub qalmış iz/ışarələrini “dilləndirən kimi” mənzərə dəyişir.

Bu iki yolu ritual-mifoloji kontekstdə **bir-birinin alt-üst sırası (paraleli)**, yaxud bir-birinin **süjet metaforası** adlandırmaq olar. Lakin burada bir başqa aspekt də var: Qazanın Yurddan başlanan Xaos yolu ümumən (və bütün hallarda) Oğuz bəylərinin Qazan başda olmaqla ov etmək üçün Qazanın evindən başlanan yolunun tərkib hissəsidir. Demək, hər iki yol: Evdən – Ova və Ev/Yurddan – Xaosa gedən yol Qazanın evindən başlanır. Lakin məsələnin əlamətdar cəhəti ondan ibarətdir ki, Evdən – Ova gedən yol da, əslində, elə Evdən – Xaosa gedən yolun bir hissəsidir.

Bu yol ümumilikdə **Kosmos – Xaos marşrutudur**. “Yağmalanma boyu”nda biz onun bir-birinin ardıcıl sırasını təşkil edən iki planını görürük. Lakin mifoloji-metaforik düşüncədə bu yollar bir-birinin ardı yox, iki paralel sırasıdır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qeyd edək ki, bu məsələdə konkret nəticəyə gəlmək, aydın mənzərə yaratmaq çətindir. Məsələnin metodologiyası iki cəhətlə müəyyənləşir:

Birincisi, epik-mifoloji materiyanın uzun illər ərzində mənimsənilmiş və təhlil təcrübəsinə çevrilmiş universal nəzəri modeli (beynəlxalq ümumnəzəri-metodoloji təcrübə). Bu, hər bir təhlil(çi) üçün zəruri olan nəzəri ehtiyatlardır.

İkincisi, təhlilə cəlb etdiyimiz oğuz epik materiyasının bizim şəxsi yanaşmamızın nümunəsində uzun illəri əhatə edən (və son dövrlərdə başqa araşdırmalarla da təsdiq olunan) tədqiqinin verdiyi **mətn təhlili** təcrübəsi.

Biz “Oğuz mifologiyası” adı altında apardığımız bütün tədqiqatlarda bu iki cəhəti birləşdirmiş və oğuz ritual-mifoloji dünya modelini “oğuz” adı ilə işarələnən mətnlər əsasında bərpaya çalışmışıq. İndiki halda da bizim qarşılaşdığımız fenomen, mahiyyətcə, oğuz etnokosmik düşüncəsinin mifoloji-metamorfoz təbiətidir. **Mifik metaforanın** strukturunu nəzəri şəkildə mənimsəmədən, onun **bədii metaforadan fərqi**ni bilmədən və bilibən nəzərə almadan (lakin bilib nəzərə almamaq mümkün deyil) Oğuz mətninin [və ümumiyyətlə təsvir kodunun tipindən (maddi, yaxud mənəvi) asılı olmayaraq, istənilən ədəbi mətnin] poetikasını öyrənmək cəhdi tədqiqatçını onun bütün illüziyalarına rəğmən mətnin zahiri qabığından içəri keçməyə qoymayacaq. Bu baxımdan, biz də Qazanın Xaos girişini izləməyə tələsməyib, onun keçdiyi yola təkrar nəzər salmalı:

– **Yolu**;

– onu təşkil edən xronotop **elementlərini**;

– keçid/adlama **mexanizmlərini** (Dağ, Ağac, qurbanvermə, çevrilmə/cilddəyişmə);

– keçid/adlama **üsullarını** (qamlama);

– keçid/kommunikasiya **formullarını** (xəbərləşmə);

– (və üzə çıxma biləcək daha nələri...)

yenidən gözdən keçirməli, müqayisəli ümumiləşdirmələr, tipoloji paralellər aparmalıyıq. Bu, bizə Oğuz ritual-mifoloji düşüncəsinin mətnə gerçəkləşmiş müəyyən qanunauyğunluqlarını görməyə imkan verə bilər. Bu işi görmədən irəli adlamaq mətni “alazlamaqdan” (üzdən getməkdən) başqa bir şey olmaz.

Beləliklə:

– **Ala dağa ova gedən yol** Qazanın evindən, daha doğrusu, ziyafət məclisindən başlanır.

– **Ziyafət məclisi** ritualdır. O, dəyişməz məkan-zaman xronotopuna və dəyişməz davranış formullarına malikdir. Başqa sözlə, burada iştirak edən hər kəsin **ona qabaqcadan məlum olan** yeri və rolu vardır. Bu cəhətdən Oğuz bəylərinin şərab içməsi, sadəcə, içki içilməsi yox, ritualın hər bir üzvünü əhatə edən davranış akt/formuludur.

– **Şərab içmə (sərxoş olma)** ibtidai ritual praktikasında ekstaz/mediasiya vasitəsidir. Bu halda Oğuz bəyləri də bu ekstatik mediasiya prosedurundan keçməklə bir psixoloji haldan (ayıq-sayıq) o birisinə (sərxoş) transformasiya olunurlar.

– Oğuz dünya modelinin strukturunu **üç hissədən** təşkil olunur:

Kosmos ----- Aralıq dünya ----- Xaos

– **Məkan baxımından:** Kosmos – oğuzların yaşadığı dünya, Xaos – Oğuz əks olan dünya (oğuzlar həmin dünyanı “Yalançı dünya” adlandırırlar), Aralıq dünya – Kosmosla Xaosun arasındakı məkandır.

– Bu üç məkan uyğun olaraq **üç kosmoloji mövcudluq formasıdır:**

1) Kosmosda olmaq – **diri** olmaq (tək status);

2) Xaosda olmaq – **ölü** olmaq (tək status);

3) Aralıq dünyada olmaq – eyni zamanda **diri və ölü** olmaq deməkdir (ikili status).

– Bu dünyalar arasında əlaqə mediasiya/adlama vasitəsilə həyata keçirilir. Həmin vasitə ritualdır. Ritualsız bu dünyalar arasında əlaqə yaratmaq mümkün deyildir.

– Hər bir oğuzlu/kosmoslunun xaosla əlaqəsi mütləqdir. İndiki halda bu əlaqənin bir neçə növünü müəyyənləşdirmək olar:

a) Statusartırma ritualları:

Hər bir oğuzlu anadan olandan öləncə qədər sosial mənsubiyyətindən asılı olaraq bir neçə status dəyişir: doğum, çilədən (qırxlı olmaqdan) çıxma, adqoyma, ərgənlik, bəyolma, toy, yas və s. rituallar. Bu inisiasiya ritualları bütün hallarda ölüm-dirilmə formulu ilə müşayiət olunur. Subyekt bir statusdan o birisinə keçmək üçün öz köhnə statusunda ölməli, Xaosla adlamalı, orada yenidən qurulmalı və yeni

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

statusda Kosmosa qayıtmalıdır. Bu prosesin funksional strukturu ritualın əhəmiyyətindən asılı olaraq bəzən böyük, bəzən də kiçik dekorasiya (ritual xronotopu) tələb edir.

b) Statusdəyişmə ritualları:

Buraya sosial, siyasi, mədəni və ümumən kosmoloji statusların müvəqqəti dəyişdirilməsi aiddir. Məsələn, yenidən xan seçilməli olan Qazan müvəqqəti olaraq öz xanlığını kiməsə verməli, ölərək Xaosu adlamalı, orada yenidən qurulmalı, dirilərək Kosmosa qayıtmalıdır. Bu rituallar da bütün hallarda ölüb-dirilmə formulu ilə müşayiət olunur.

– Ritual subyekti Aralıq məkanda **ikili statusda** (eyni zamanda: diri-ölü, ayıq-sərxoş, ağıllı-dəli, həqiqi-yalançı və s.) olur.

– **Şərab** mediasiya/adlama/keçid vasitələrindən biridir. **Şərab içmə** keçid/liminal hala (psixologiyə) və buna uyğun olaraq Aralıq dünyaya adlama vasitəsidir.

– Oğuz bəyləri Qazan başda olmaqla kütləvi şəkildə şərab içməklə bir hal/psixolojiden o birinə mediasiyaya edirlər. Onlar ayıq haldan sərxoş hala transfer olunurlar (daşınırlar). Bu, Oğuz düşüncəsində “**şərabın itisi** (təsiri) **alnına** (başına) **vurmaq**” adlanır (“İçüb-İçüb Ulaş oğlu Salur Qazanın alnına şərabın itisi çıxdı”¹).

– **Hər bir hal müəyyən məkana uyğundur**. Başqa sözlə, hər məkənin öz hal/psixologiyəsi var. **Ayıqlığın məkani** – Kosmos, **sərxoşluğun məkani** – Aralıq dünyadır. Ona görə də sərxoş oğuzlar Aralıq dünyaya – ova/Ala dağa yola düşürlər.

– Bu halda Ala dağ – məkən, ov – ritualdır. Yenə də bu halda oğuzların ziyafətdən Ala dağa ova getmələri onların ritualdan rituala adlamaları deməkdir. Rituallar düzülərək Vahid Ritual Kompleksini yaradır. Demək, ziyafət və ov ritualı Vahid Ritualın tərkib hissəsidir.

– Vahid Ritual süjetin buraqədərki hissəsində iki ritualı (ziyafət və ov) və iki məkani (Qazanın evi və Ala dağ) əhatə edir.

– **Qazanın evi** – kosmos, **Ala dağ** – keçid məkani, **şərab** – keçid/mediasiya mexanizmi, **sərxoşluq** – liminal/aralıq psixologiyəsidir.

– **Beləliklə, Oğuz bəyləri ziyafət ritualında şərab içməklə ayıq (kosmik) haldan sərxoş (liminal/aralıq) hala transfer olunduqları kimi, buna uyğun olaraq məkən baxımından da Kosmosdan (Qazanın evindən) Aralıq dünyaya (Ala dağa) daşınırlar**.

– Oğuzların şərab içərək Aralıq dünyaya transfer etmələri şaquli keçidlə mediasiyadır: “**Şərabın itisi** (istisi) **alnına** (başına) **çıxdı**” ifadəsi, bircə, böyük ehtimalla, şaquli keçidi ifadə edir.

– Mifik materiyanın təbiətinə görə, şaquli keçid üfüqi keçiddə və əksinə (fraktal olaraq) təkrarlanmalıdır. Mifik düşüncədə şaquli və üfüqi hərəkət/davranış aktları metaforik-paralel sıraları təşkil edir. Bu cəhətdən şərab vasitəsilə şaquli sxem üzrə Aralıq dünyaya transfer olunmuş oğuzlar bunu üfüqi məkanda da reallaşdıraraq Ala dağa ova çıxırlar.

– Ala dağ Oğuz mifoloji düşüncəsində dünyanın modelidir. Oğuz kosmologiyasının hər üç qatı (Göy, Yerüstü və Yeraltı) dağın strukturunda bir-birilə qovuşur. Bura keçid məkənidir. Kosmosdan Xaosu istər şaquli, istərsə də üfüqi keçid Ala dağıdır. Bu cəhətdən Ala dağ bir keçid məkani kimi Kosmosla Xaos arasında yerləşən Aralıq dünyadır.

– Oğuz bəylərinin Qazan başda olmaqla Ala dağa gəlmələri Qazanın yenidən xan olma ritualının tərkibinə aid zəruri hərəkət formuludur. Qazan yenidən xan seçilənə qədər bütün Oğuz bəyləri Ala dağda ovda (ritualda) olurlar. Qazan evindən xəbər bilməyə qayıdarkən qardaşı Qaragünəyə **Ala dağda ovun pozulmamasını bir nömrəli vəzifə** kimi tapşırır.

– **Ala dağa getmək xanolma ritualının mühüm şərtidir**. Qazan yenidən xan/bəylərbəyi olmaq üçün xanlıqdan məhrum olmalıdır. Qazan və onunla birgə Oğuz siyasi hakimiyyətini hərə öz ranqında təmsil edən 24 Oğuz bəyinin Kosmosdan Aralıq dünyaya (Oğuzdan Ala dağa) getmələri, əslində, **onların hamısının kütləvi şəkildə hakimiyyətdən məhrum olmaları** (getmələri, uzaqlaşmaları) deməkdir. Çünki Qazan bir xan/bəylərbəyi kimi Oğuz kosmosunun konsentrasiya mərkəzi/nüvəsidir. Bu halda Oğuz kosmosunu təşkil edən 24 oğuz bəyi sistemin 24 elementi kimi bu nüvə/mərkəzə konsentrasiya olunmuşdur. Nüvə/Mərkəz/Qazan xanın dəyişməsi bütöv sistemin dəyişməsi deməkdir. Ona görə də Qazan hakimiyyətdən kənarında olduğu müddətdə hakimiyyəti təmsil edən 24 oğuz bəyi də hakimiyyətdən kənarında olmalıdır. Onlar Kosmosa/Hakimiyyətə Qazanla, onun Oğuz kosmosunu təmsil edən Evi ilə birgə qayıdırlar.

¹ Kitabı-Dədə Qorqud/Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 42

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

– **Ala dağdan yağmalanmış evə qayıtmaq da xanolma ritualının mühüm şərtidir.** Başqa sözlə, “yağmalanmış evə məhz Ala dağdan qayıtmaq” ritual formulu, xanolma ritualının mərasimi davranış (stereotipik hərəkət) sxemlərindən biridir. Belə ki, Qazan Ala dağa ova getməklə öz məkanını Kosmosdan Aralıq dünyaya dəyişir. “Yağmalanma” ritualının baş tutması üçün Qazanın (və digər bəylərin) Kosmosda olmaması şərtidir. Bu halda Qazanın Ala dağdan artıq yağmalanmış evinə qayıtması onun Xaosla səfərinin başlanması, başqa sözlə, Xaosla (doğru) gəlməsi deməkdir. Yəni Qazan Aralıq dünyadan Evinə/Yurduna qayıdarkən artıq Kosmosa yox, Xaosla qayıdır. Bu, onunla bağlıdır ki, **Qazanın Oğuz kosmosunu simvollaşdıran evinin yağmalanması ilə Ev və onun nümunəsində Kosmos artıq xotik məkana – Xaosla çevrilir (dəyişilir).** Bu cəhətdən, Qazanın Ala dağdan Evinə gəlişi, ritual-mifoloji sxemə görə, onun Aralıq Məkandan Xaosla gəlişi deməkdir. Xaosla yol bütün hallarda Aralıq məkandan keçir. Bu keçid Ala dağdır. Demək, Qazan da yağmalanma aktı ilə artıq Xaosun sərhədlərinə daxil olan Evinə getmək üçün mütləq Ala dağdan keçməlidir. O, Ala dağdan keçmədən öz yağmalanmış evinə qayıda bilməz.

– **Qazanın yağmalanmış Evə (Ala) Dağdan keçərək gəlməsi** onun Şaman/Qəhrəman/Nişanlı paradixması olan **Kərəmin də Əslinin ilk dəfə oğurlandığı bağa nəyə görə Dağdan keçərək gəlməsini izah edir.** Dastanda Keşişin toya hazırlıq adı altında aldığı üç aylıq müddət başa çatandan sonra Ziyad xan və Kərəm böyük bir dəstə ilə keşişin evinə yola düşürlər. Kərəm yolda iki nəfərdən Keşişin Əslini qaçırdığını öyrənir. Bu, Əsli oğurlanandan sonra Kərəmin onun haqqında aldığı ilk məlumatdır. Əslinin qaçırılma xəbərini alan Kərəm qarşısındakı başı dumanlı dağla xəbərləşir. **Təhlil göstərir ki:**

a) Öz “Qara” ad/ışarəsi ilə Xaosla bağlı olan **Keşişin Əslini oğurlaması** semantik mahiyyətə **yağmalamadır;**

b) Əslinin oğurlanma/yağmalanması ilə onun yaşadığı kosmik məkan xaoslaşdırılır.

c) Bu halda Kərəmin öz atası Ziyad xanın Kosmosu simvollaşdıran Evidən Əslinin artıq xaoslaşdırılmış Ev/Bağına gəlişi Kosmosdan Xaosla (yaxud Xaosla keçid məkanına) gəlişi deməkdir.

ç) Kosmosdan Xaosla yol bütün hallarda Aralıq məkandan keçir.

d) Bu halda Kərəmin Dağdan keçərək Əslilə gəlməsi onun öz **“invariant babası”** Qazan kimi Kosmosdan xaoslaşdırılmış məkana Dağdan keçərək gəlməsi deməkdir.

e) Qazan və Kərəmin yol modellərinin Azərbaycan-Oğuz dastan materiyasında paralelləşməsi bizə Qara Keşiş, Qara(ca) Çoban və Şöklü Məlik obrazları arasında paralellər qurmağa imkan verir.

ə) **Şöklü Məlik** – Xaosun hakimi, **Qaraca Çoban** – Kosmosla Xaos arasındakı təmas/diffuz məkanla bağlı marginal/mediator, **Qara Keşiş də** – onun kimi eyni zamanda həm Kosmosla, həm də Xaosla bağlı marginal/mediatordur. Bizə belə gəlir ki, funksiyaları daha aydın olan Şöklü Məlik və Qara Keşişlə müqayisədə Qaraca Çobanın dünya modelinin müəyyən yaruslarında onlarla bir paradixmatik sıra təşkil etmə (mifoloji-metaforik eyniləşmə) imkanları bu obrazın semantikasının öyrənilməsində yeni imkanlar açır.

– **Beləliklə, Qazanın (və Oğuz bəylərinin) evdən ova getmələri ritual məkandəyişmədir: onlar Kosmosdan Aralıq məkana keçirlər. Bu halda Qazanın evi – Kosmosu, Ala dağ – Aralıq məkanı işarələyir.**

– Qazanın Ala dağdan Ev/Yurduna qayıdışı onun keçid məkanından keçərək Xaosla (yaxud xaoslaşdırılmış məkana) gəlişi deməkdir: Evin yağmalanması ilə həm Ev, həm də onun simvollaşdırdığı Kosmos xaoslaşdırılır.

– **Qazanın məhrum olduğu Ev/Yurd/Kosmosu semantik-aksioloji dəyərlər şkalası üzrə Xaos deyil, xaoslaşdırılmış məkan adlandırmaq daha düzgündür.** Çünki xaoslu yağmaçılar Evi yağmaladıqdan sonra burada qalmır, Evi bütün kosmoloji-simvolik atributları ilə oğurlayaraq özləri ilə Xaosla – Kafir dünyasına aparırlar.

– Qazan xanolma ritualının kosmoloji sxeminə uyğun olaraq Evinə itirməklə (*S.Qarayevin müəyyənləşdirdiyi kimi*) xanlığın itirir.

– Lakin Qazan həmin ritual sxeminə görə alp/igid statusundan da məhrum olmalıdır.

– **Xanolma statusdəyişmə ritualıdır.** Bu sxemə görə, (yenidən) xan olmaq istəyən subyekt Kosmosdakı bütün statuslarından (xanlıq və alp/igidlik) məhrum olaraq ölməli, Xaosla adlamalı, orada Yer Ana tərəfindən **ölüb-dirilmə (əti yeyilərək yenidən doğulma/dirilmə)** ritualından keçirilərək yeni statusda qurulmalı, daha sonra dirilərək bu yeni statusunda Kosmosa qayıtmalıdır.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

– Qazanın Evini itirməklə xanlığını itirməsi onun xanolma ritualında kosmik varlıq olaraq “ölməsinin” bir qatıdır. O, xanlığını itirsə də, alp/igid statusu hələ özündədir. Demək, onun “tam” (bütün inisiyasiya göstəriciləri üzrə) ölürək Xaos adlanması üçün alp/igid/qəhrəman statusunu da itirməsi lazımdır.

– “Xanolma” statusların ritual müddətində dəyişmə ritualıdır. Demək, **Qazan öz alp statusunu kiminləsə dəyişməlidir**. *S.Qarayevə görə*, həmin adam Qaraca Çobandır. Bu, doğrudan da, belədir. Lakin Qaraca Çoban Qazanın hakimiyyətini dəyişdiyi tək kişi deyildir. Belə ki, **mifik-kosmoloji düşüncə paradigmatik struktura malikdir**. Yəni **eyni hərəkət formulu eyni zamanda müxtəlif yaruslarda fraktal olaraq təkrarlanır**. Bu baxımdan, Qaraca Çoban tək ola bilməz. Onun dünya modelinin üfüqi və şaquli qatları boyunca müxtəlif “həmkarları” (həmfunksiyaları, ekvivalent əvəzediciləri) olmalıdır. Çobanla ritual kontekstində eyni funksional sırada duran Alp Aruz və Uruz belə ekvivalentlərdir. Bu üç elementin hər biri dünya modelinin üfüqi və şaquli qatları boyunca Qazanın oppozisiyalarıdır:

a) **Alp Aruz** Qazanla bir neçə səviyyə/blokda qarşı durur: bozoqların başçısı kimi **“Ucoq-Bozoq”** qarşıdurma blokunda, daşoğuzların başçısı kimi **“İçoğuz-Daşoğuz”** qarşıdurma blokunda və Oğuz dövlət modelində mistik hakimiyyətin başçısı kimi **“Sekulyar-Sakral”** qarşıdurma blokunda¹.

b) **Uruz da** Qazanla, ən azı, iki səviyyədə qarşı durur: **“Ata-Oğul”** qarşıdurma blokunda, **“Xan-Varis”** qarşıdurma blokunda.

c) Qaraca Çoban da Qazanla bir neçə səviyyə/blok üzrə qarşı durur: **“Yuxarı təbəqə-Aşağı təbəqə”** sosial blokunda, **“Bəy-Çoban”** sosial-siyasi blokunda, **“Mərkəz-Periferiya”** üfüqi struktur blokunda, **“Kosmik-Marginal”** statusal blokunda və s.

– Qazan statusdəyişmə ritualında özünün xan statusunu süjetüstündə Uruzla, süjetaltında Aruzla dəyişir. **Bu, həm də Şöklü Məliklə dəyişməyə bərabərdir**.

– Qazan daha sonra özünün alp/igid/qəhrəman statusunu Qaraca Çobanla dəyişir.

– **Qazanın Yurdla (yurd əyəsi ilə) xəbərləşməsi “Şaman/Qəhrəmanın Xaos səfəri” sxemi baxımından Kosmosda, daha doğrusu, xaoslaşdırılmış kosmik məkanda baş verir**. Bu, kosmoloji mahiyyəti baxımından “izalma/izoxumadır”. Qazan kosmik məkan boyunca Xaosun sərhədinə doğru hərəkət edir.

– **Qazanın Su ilə xəbərləşməsi kosmoloji sxem baxımından “izoxuma” və “yol/keçid alma”dır**. O, Şaman/Qəhrəman kimi qamlama ritualı keçirərək, Su əyəsi ilə xəbərləşir, Ev ünsürlərinin (atlar, dəvələr, qoyunlar...) Suda qoyduğu (“yazdığı”) iz/xəbərləri “oxuyur”. Suyun mifik dünya modelində məkanlar arasında maneə/keçid olduğunu nəzərə alsaq, Şaman/Qəhrəman/Qazan alqış deməklə Suyu rəhmə gətirir və ondan yol/keçid alır. Suyla xəbərləşən Qazan hələ Kosmosdadır.

– **Qazanın Qurdla xəbərləşməsi kosmoloji sxem baxımından “xəbərləşmə/dialoq” və “yol/keçid alma”dır**. O, Qurda alqış deyərək ondan yol/keçid alır. Qurdla xəbərləşən Qazan hələ Kosmosdadır.

– **Qazanın Köpəklə xəbərləşməsi də kosmoloji sxem baxımından “xəbərləşmə/dialoq” və “yol/keçid alma”dır**. O, Köpəyə alqış deyərək ondan yol/keçid alır. Köpək Qaraca Çobanıdır. Bu o deməkdir ki, Qazan artıq Kosmosla Xaosun sərhədinə – Çobanın olduğu marginal/diffuz/təmas məkanına yaxınlaşır.

– **Qazanın Çobanla xəbərləşməsi çox mürəkkəb struktura malikdir**. Onlar sərhəddə xəbərləşirlər.

– **Qazanın Çobanla dialoqu təkə xəbərləşmə deyil: xəbərləşməni də öz içərisinə alan ritual kompleksidir**. Qazan Yurddan, Sudandan, Qurddan və Köpəkdən öz evini xəbər aldığı kimi Çobandan da xəbər alır. Bununla da Qazanın Çobanla dialoqunun “klassik” (bizə strukturu Kərəmin və Qazanın xəbərləşmələrindən məlum olan) xəbərləşmə hissəsi bitir. Dialoqun sonrakı hissələri statusdəyişmə prosedurudur.

– **Statusdəyişmə (xanolma) ritualının sxeminə görə, Qazanla Çoban öz statuslarını dəyişirlər**. Çoban ondan Nizəsini, Qalxanını, Qılıncını, Oxunu və Yayını istəyir. Bu, statusal baxımdan Qazanın alp/igid statusundan məhrum olması deməkdir.

– **Qazan süjetüstündə öz alp/igid atributlarını Çobana vermir. Lakin süjetaltına görə – verir**. Belə ki, statusdəyişmə bütün statusların dəyişdirilməsini tələb edir. Bu halda Qazan öz alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.

¹ Bax.: S.Rzasoy. Oğuz mifinin paradigmatları. Bakı, “Səda”, 2004, s. 55-126

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

– **Qazan kosmoloji status baxımından da öz alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.** O, oğurlanmış/yağmalanmış Evinin ardınca Xaosa getməli/enməlidir. Kosmosdan Xaosa adlamaq onun mərasimi ölümünü tələb edir. Qazanın bu ritual ölümünün reallaşdırılması üçün o, gərək özünün bütün kosmik statuslarından məhrum olsun (ayrılısın): nə qədər ki, alp/igid statusunu saxlayır, ölə və Xaosa adlaya bilməz. B.N.Putilovun müəyyənləşdirdiyi kimi, qəhrəmanın döyüş atributları onun gücünü təşkil edir: “**Bahadırlıq gücü** öz əsası etibarilə üç göstəricinin vəhdətindən təşkil olunur: bahadırın özünün qabiliyyətləri, atının xüsusi keyfiyyətləri və silahının möcüzəli xüsusiyyətləri”¹. Göründüyü kimi, Qazanın adı və silahları onun qəhrəmanlıq gücüdür. O mərasimi ölüm keçirmək üçün bu gücdən məhrum olmalıdır. Demək, Xaosa adlamaq istəyən Qazan, ritualın sxeminə görə, öz (həyat) gücünü/ruhunu təşkil edən alp/igid atributlarını Çobana verməlidir.

– Sərhəddə həyata keçirilən statusdəyişmə ritualı bununla bitmir. Burada şaman/qəhrəmanın davranış kompleksinə (ehtiyatlarına) aid olan çevrilmə/cilddəyişmə aktları da baş verir. Bu baxımdan, Qazanla Çobanın quzu yemələri ritual semantikasını baxımından onların qurbanvermə aktını həyata keçirmələri və quzu/qoyunun ətindən yeməklə ona çevrilmələri deməkdir.

– **Beləliklə, Qazan xanlıq və alp/igidlik atributlarını itirməklə ritual ölüm keçirir. O, diri statusundan ölü statusuna keçir. Quzu yeməklə şaman/qəhrəman kimi özünü qoyun cildinə salır.**

– Çoban marginal obraz olsa da, Xaosa indiki statusunda adlaya bilməz. Bunun iki səbəbi var:

Birincisi, o, marginal olsa da, bir oğuzlu kimi kosmik varlıqdır. Bir kosmoslu isə Xaosa – ölümlər diyarına adlamaq üçün hökmən mərasimi ölüm keçirməlidir.

İkincisi, o, marginal olsa da, kafirlərlə vuruşmaqla **özünü** onlara düşmən kimi **tanıtmışdır**. Demək, Çoban, Xaosa onu kafirlərin tanıdığı obrazda (Çoban cildində) adlaya bilməz.

– **Çoban** bu səbəblərdən **mərasimdə həm ölür, həm də cildini dəyişir.**

– **Cilddəyişmə Quzu/Qoyun yeməklə həyata keçirilir.** Ritualda yeyilən heyvan totemdir. Totem heyvanın ətinin ritualda yeyilməsi ritual müddətində həmin heyvana çevrilmə deməkdir. Demək, quzunun ətindən yeyən Çoban da Qazan kimi cildini dəyişir.

– **Çobanın mərasimi ölümünü Qazan həyata keçirir.** Çobanın ağaca bağlanması onun ağacda əsir edilməsi, başqa sözlə, ağacda dəfn edilməsi deməkdir.

– Çobanın Qazana **aşpazlıq etməyə** söz verməsi onun Xaosa, həm də **Aşpaz-Qoyun** obrazında adlaması deməkdir.

– Bütün bunlar Çobanın **trikster/marginal** obrazını təsdiq edir: **görkəmi** – quzu/qoyun, **vəzifəsi** – aşpaz, **silahı** – ağac/kötük.

– *S.Qarayevin* də aşkarlamalarını nəzərə alsaq, Qaraca Çobanın bir marginal kimi obrazı yalnız bu atributlarla məhdudlaşmır. Müəllifə görə, Çobanın Dərbənddə kafirlərlə ilk qarşılaşmasında onun kafirlərin alaca atını öz keçisinə, iri nizələrini öz qızıl (qırmızı) dəyənəyinə bənzətməsi **Çobanın bir trikster obraz kimi keçiyə mindiyini, silahının qırmızı dəyənək olduğunu** göstərir.

– **Qırmızı** keçid rəngi, **keçi** mediativ daşıyıcı/nəqliyyatdır. **Bütün bunlar göstərir ki, Qaraca Çoban obrazının semantikasını gələcək tədqiqatlarda “trikster/marginal arxetipi” müstəvisində öyrənilməlidir.**

– Qazan və Çobanın Xaosa adlamasında Quzu/Qoyun xüsusi konseptdir. Onlar quzunun ətindən yeməklə təkcə cildlərini dəyişmirlər. Quzu/Qoyun həm də onları Xaosa götürəcək mediativ daşıyıcıdır. Azərbaycan eposunda Qoyunun daşıyıcı/mediator funksiyası ardıcıl mənə cərgəsi yaratmışdır. Təpəgözün mağarasında əsir olan Basat Qoçun dərisinə girməklə çölə qaça bilir. O, beləliklə, Xaosdan Kosmosa Qoç/Qoyun cildində, başqa sözlə, Qoyunun mediatorluğu ilə daşına bilir. Azərbaycan nağıllarında quyunun dibinə enmiş qəhrəman burada həmişə iki qoça rast gəlir. Bunlardan biri ağ, o biri qara qoçdur. Əgər qəhrəman ağ qoça minə bilərsə – işıqlı dünyaya, qara qoça minərsə – qaranlıq dünyaya gedəcək. Bu, ağ və qara qoçların qəhrəmanı (uyğun olaraq) işıqlı və qaranlıq dünyalara aparıcı mediator/daşıyıcıları olduğunu göstərir. Demək, Quzu/Qoyun Xaosa adlamaq istəyən Qazan və Çoban üçün də eyni funksiyaları – mediator/daşıyıcı vəzifəsini yerinə yetirir. Bu halda Məlikməmməd kimi qoçun belinə minməklə, Basat kimi onun dərisinə bürünmək elə eyni mənə cərgəsini yaradır. **Diqqət edək:**

a) Məlikməmməd qara Qoça **minməklə** Xaos dünyasına adlayır.

b) Basat Qoçun **dərisinə girməklə** ona çevrilir və Kosmosa **Qoç cildində** adlayır;

¹ Б.Н.Путтилов. Героический эпос и действительность. Ленинград, “Наука”, 1988, с. 68

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

c) Qazan Quzunun **ətini yeməklə** ona çevrilir və Xaosa **Quzu cildində** adlayır.

ç) Çoban Quzunun **ətini yeməklə** ona çevrilir və Xaosa **Quzu cildində** adlayır.

e) Lakin Çoban həm də Məlikməmməd kimi Quzunu **minməklə** Xaosa adlayır. *S.Qarayevin* müşahidəsindən göründüyü kimi, Çoban at yox, keçisi minir: Atla Keçinin mifoloji-metaforik eyniliyi (“Altundağı alaca atun nə ögərsən? // Ala başlu keçimçə gəlməz mana”¹) Quzunu da daşıyıcı/mediator kimi onlarla bir sıraya qoyur.

ə) Beləliklə, həm **daşıyıcı/mediator**, həm də onunla **davranış formulu** Azərbaycan eposunda variantlaşır.

f) **Daşıyıcı/mediator** Qoç, Quzu və Keçi ola bilər. **Bu üç obrazın invariantı Qoyundur.**

g) **Davranış formuluna görə**, Qoyun minilə, dərisinə girilə və yeyilə bilər. Qoyun/Qoç/Keçi **minildiyi halda** – mediator/daşıyıcı, Quyun/Qoç **dərisinə girildiyi halda** – cilddəyişmə ilə mediasiya, Qoyun/Quzu **yeyildiyi halda** – yenə də cilddəyişmə/çevrilmə ilə mediasiyadır.

– Qazanla Çoban statusdəyişmə ritualından sonra yola düşürlər: “İkisi bilə yola girdi”².

– **Epos Qazanla Çobanın Xaos yolunu təsvir etmir.** Onlar Xaosa necə keçirlər, yol boyu hansı keçid/maneələrlə üzləşirlər, bu barədə epos bir kəlmə də bilgi vermir. Biz onlarla bir də Xaosda qarşılaşırıq: “Bu məhəldə, sultanım, Salur Qazanla Qaraca çoban çapar yetdi”³. Bu iki məlumat arasında **sanki** epik təsvir boşluğu var:

Xaosa gediş: “İkisi bilə yola girdi”;

Xaos boyunca hərəkət:

Xaos: “Bu məhəldə, sultanım, Salur Qazanla Qaraca çoban çapar yetdi”.

– Bu **“epik təsvir boşluğu”**, əslində, ciddi diqqətçəkici məqamdır. Burada məsələ iki cəhətlə əlaqəlidir:

Birincisi, “epik təsvir boşluğunun” kosmoloji semantikasi ilə;

İkincisi, epik mətnin kosmoloji strukturu ilə.

– Mətdə bizə “epik təsvir boşluğu” təsiri bağışlayan bu məqam Xaosa adlama motivinin kosmoloji strukturu ilə bağlıdır. Xaosa keçidin iki paralel səviyyəsi var:

1. Üfüqi keçid;

2. Şaquli keçid.

– **Qazanla Çobanın Xaosun mərkəzində yerləşən Şöklü Məliyin Evinə, başqa sözlə, Xaosun nüvəsinə hansı yolları qət edərək keçib getmələrinin boyda təsvir olunmaması onların “daha əski” keçid üsulundan, yəni Xaosa bir şaman/qəhrəman kimi şaquli keçidlə adlandıqlarını göstərir.** Bu halda onlar Xaosa Dünya Ağacının kökləri vasitəsilə enirlər. Lakin bu, üfüqi keçidin olmaması mənasına gəlmir. Məs., şamanlar Göyə və Yeraltına dünya ağacının vasitəsilə, başqa sözlə, şaquli keçidlə adlayır, lakin qayıdarkən öz yollarını üfüqi keçid kimi təsvir edirlər. Bu, o deməkdir ki, şaquli və üfüqi keçid ayrılmaz, paralel/metaforik mənə cərgələridir. Bu halda Qazan və Çobanın Xaosun mərkəzinə **sanki “göydən düşmələri”** şaquli keçidin iz/işarələridir. Lakin Qazan və Çobanın çevrilmə/ cilddəyişmələrinin, qoyun/quzu/keçi daşıyıcı/mediatorluğunun izlərinin qalması üfüqi keçidin paralel/metaforik sıra olduğunu təsdiq edir. Qəhrəmanın bu keçidlərin hər birindən eyni vaxtda istifadə etməsi tarixi şüur baxımından bizə anaxronizm və ziddiyyət kimi görünsə də, bu, mifoloji-metaforik düşüncə üçün təbii-normal haldır.

– Lakin Qazan və Çobanın Xaosa şaquli keçidlə adlamaları **“epik mətnin kosmoloji strukturu”** faktoru ilə də əlaqədardır. Hadisələrin gizində qalan səbəbi olan mətnaltı (B.N.Putilov) paralel-metaforik sıraları təşkil edən şaquli və üfüqi keçid formullarını sanki qəhrəmanlar arasında “bölüşdürmüşdür”: şaquli keçidi – Qazan və Çobana, üfüqi keçidi isə **digər inisiyasiya qəhrəmanı** olan Uruza “vermişdir”.

– Dastan/təhkiyəçi Qazanla Çobanın “ikisinin birgə yola düşdüyünü” xəbər verdikdən sonra onlar haqqında təhkiyəni dərhal dayandırır. Dekorasiya/səhnə birdən-birə dəyişir. Təhkiyəçi “Qazan” süjetini qəfildən saxlayaraq, Şöklü Məliyin sarayındakı hadisələrin təsvirinə keçir:

“Qazana bu söz xoş gəldi. Atından endi, çobanın əllərin çözdü. Alnından bir öpdü, aydır: “Allah mənim evimi qurtaracaq olarsa, səni əmiraxur eyləyəyin”, – dedi. İkisi bilə yola girdi.

¹ Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı, “Yazıçı”, 1988, s. 43

² Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

³ Kitabı-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 48

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bu yana Şöklü Məlik kafərlərlə şən-şadman yeyüb-içüb oturardı”¹.

Təhlil göstərir ki:

– Epik mətnin/təhkiyənin strukturu onu yaradan və daşıyan etnik düşüncənin (dünya modelinin) strukturunu inikas edir. Bu baxımdan, kosmoslu Qazan haqqındakı süjetin xaoslu Şöklü Məlik haqqında süjetlə əvəz olunması “Kosmos-Xaos-Kosmos-Xaos...” ritmik əvəzlənməsinin strukturunu inkas edir. Süjetin ritmi etnokosmik düşüncənin ritmini proyeksiyalandırır.

– **Xaosu təsvir edən süjetin qəhrəmanı Uruzdur.** Süjet bütövlükdə Uruzun qəhrəmanlıq/ərdəmlilik/hünər/namus kateqoriyaları üzrə sınağa çəkilməsindən, Yer Ana (Burla xatun) tərəfindən yeyilərək ölməsindən, Dünya Ağacında ölüb-dirilməsindən və nəhayət, bəy statusunda qurulmaqla Oğuz Qəhrəman/Bəy kimi qayıtmasından bəhs edir.

– Uruzla bağlı bu süjet **bəyolma** inisiyasiya/ərgənlik ritualını təsvir edir.

– Uruzun inisiyasiya ritualının Qazanın inisiyasiya ritualından əsas fərqi ondadır ki, **Qazan statusdəyişmə, Uruz isə statusartırma ritualından keçir.**

– Qazan statusdəyişmə ritualı ilə yenidən Xan/Bəylərbəyi olursa, Uruz statusartırma ritualı ilə yeniyetmə statusundan Bəy/Alp/İgid statusuna qalxır.

Seyfəddin Rzasoy

SHAMAN/HERO/GAZAN'S WAY: COSMOLOGICAL STAGE/ RHYMES AND RHYME-CREATING ELEMENTS

Summary

In the part of the poem which named “Salur Gazan’s home looting” of epos Kitabi Dada Gorgud (The Book of Dada Gorgud), the structure of Gazan’s struggle way with enemies is very compound. We can observe two ways from the syntagmatic point of view in the plot of this part of epos:

The first one is, the way of Salur Gazan and his lords hunting trip

The second, the way starting from Gazan’s home to the borders of Oghuz land in Darband.

This roads cover different directions and different chronotop. But they are components of the same ways- the way to chaos from the rithual – mythological point of view. This way generally is the whole cosmos - Chaos route.

Key words: folk-lore, epos, The Book of Dada Gorgud, Salur Gazan, cosmos, chaos

Сейфеддин Рзасой

ПУТЬ ШАМАНА/ГЕРОЯ/КАЗАНА: КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ЧАСТИ/РИТМЫ И РИТМО-ОРГАНИЗУЮЩИЕ ЭЛЕМЕНТЫ

Резюме

Путь Казана – героя второй песни эпоса «Книги моего Деда Коркуда» в пространство неверных, которые украли его дом, имеет сложную структуру. Он по своей синтагматической структуре состоит из двух последовательных путей:

1. Путь Салор Казана и его беков, от дома героя к горе Ала даг.

2. Путь, начинающийся от дома Казана к Дербенту.

Эти дороги охватывают разные направления и хронотопы. Но в ритуально-мифологическом контексте они одновременно являются частями одного пути к Хаосу.

Эти дороги в ритуально-мифологическом контексте можно называть рядами (паралеллами), или сюжетными метафорами друг друга. В общем они они составляют маршрут от Космоса к Хаосу.

Ключевые слова: фольклор, эпос, «Книга моего Деда Коркуда», Салор Казан, космос, хаос

¹ Kitabi-Dədə Qorqud. Göst. nəşri, s. 46

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Sürəyya Əlizadə
AMEA Folklor İnstitutunun elmi işçisi
e-mail: sureyya_ms@mail.ru

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ATALAR SÖZLƏRİ VƏ ONLARIN ƏRƏB
DİLİNDƏ QARŞILIĞI**

Özət

Məqalədə “Kitabi Dədə Qorqud” dastanında işlənən atalar sözləri haqqında ümumi məlumat verilir, onların ərəbcə ekvivalentləri də həmçinin göstərilir. Bilindiyi kimi, tarixi və coğrafi baxımdan yaxın olan ölkələrin atalar sözləri də çox vaxt oxşar olur. Bu atalar sözləri formaca müxtəlif olsalar da, məzmunca eynidirlər.

Açar sözlər: atalar sözü, “Kitabi-Dədə Qorqud”, ərəb, oxşarlıq, ekvivalent, müxtəlif, oxşar

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının şah əsəri hesab olunur. Bu dastan xalqımızın ən qədim söz abidəsi olub XI-XII əsrlərə aid edilir. Dastan Azərbaycan xalq ədəbiyyatının ən qədim yazılı abidəsidir. Qəhrəmanlıq dastanı olan bu epos bir xalqın qəhrəmanlığını özündə cəmləşdirir. Bəzi tarixçilər Dədə Qorqudun peyğəmbərin dövründə yaşadığını qeyd etmişlər. Əsərin müqəddiməsində də bu haqda məlumat verilir. Dədə Qorqud dastanları XI əsrdə “Kitabi-Dədəm Qorqud” adı altında yazıya alınmış, əlimizdə olan nüsxələr isə XVI əsrdə üzü köçürülmüş əlyazmalarıdır. Abidəni ilk dəfə tədqiqata cəlb etmiş alman şərqşünası Fridrix fon Ditsin fikrinə görə, buradakı bəzi mifoloji süjetlər, məsələn, Təpəgöz süjeti qədim Yunanıstanda yaranmış analoji süjetlərə qida vermişdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz obrazı Homerin “Odisseyə” dastanındakı Polifem obrazı ilə müqayisədə daha qədimdir. İndiyədək “Kitabi-Dədə Qorqud”un iki əlyazması məlumdur. Bunlardan biri – alman şərqşünası F. fon Dits tərəfindən İstanbuldan Almaniyaya aparılmış və Drezden şəhərinin kitabxanasına bağışlanmış bir müqəddimə və on iki boydan ibarət olan Drezden nüsxəsi, o biri isə XX əsrin 50-ci illərində Vatikanda tapılmış bir müqəddimə və altı boydan ibarət nüsxədir. Bu dastan elmə XIX əsrdə məlum olmuşdur. Təkcə Azərbaycan xalqının deyil, bütün türk dünyasının möhtəşəm və əzəmətli tarixini yaşadan, onu bu günümüzdə qovuşduran ulu sənət nümayəndələrindən biri və həm də birincisi “Kitabi-Dədə Qorqud” eposudur. Bu bədii söz xəzinəsi türk xalqlarının tarixi salnaməsi, həyat ensiklopediyası, “Oğuznamə”dir. “Kitabi-Dədə Qorqud” bəhədirlər və qəhrəmanlıq dastanıdır. Buradakı boylar orta əsrlərin ilkin çağlarının həyatı ilə səsleşir. Əhvalatlar el ağsaqqalı, el ozanı Dədə Qorqudun dilindən söylənir. Əsərdə oğuzların hərbi yürüşləri, inam və görüşləri, barış və savaqları, adət və ənənələri, köçəri və oturaq həyatı bədii şəkildə öz əksini tapmışdır.

On iki boydan ibarət olan əsərin mövzusu qədər burada işlənən atalar sözləri də diqqəti cəlb edir. Öz ibrətamizliyi, özünəməxsusluğu ilə seçilən atalar sözləri günümüzədək xalq arasında işlədilir. Müqayisə və araşdırmalara əsasən demək mümkündür ki, “müqəddimədə”dəki atalar sözləri və zərbi-məsəllər “Kitab”ın ayrı-ayrı “boy”ları ilə birbaşa, ya da dolaylı şəkildə bağlanır. Bəzən isə onların məna yükü “boy”ların ümumi məzmunu ilə tam üst-üstə düşür. “Kitab”ın “müqəddimə” hissəsindəki atalar sözləri və zərbi-məsəllər barədə düşündükcə uca və müqəddəs tanrı, gözəl və mərd ana, igid və cəsur ata, qeyrətli və ağıllı oğul, sevimli qardaş, həmçinin xain və yalançı obrazlarının ilkin görüntüləri göz önündə canlanır (3.6). Eposun yaradıcısı Dədə Qorquddur. Dastanın boyları onun dilindən söylənir və onun xeyir-duası ilə bitir. Əsərin müqəddiməsində Qorqud atanın dilindən verilən müdrik sözlər silsiləsi – atalar sözləri kimi qəbul edilə bilər. Çünki bu sözlər hansısa bir hadisə və əhvalatların məntiqi nəticəsidir. Məsələn:

Ölən adam dirilməz.
Çıxan can geri gəlməz.
Oğul atanın yetiridir,
İki gözünün biridir.

Burada olan atalar sözlərini E. Əlibəyzadə aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır:

1. Ümumi həyat yolunun müəyyən olunmuş fikirləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi.
2. Təbiət hadisələrinin gedişi əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi.
3. Ailə-məişət, övlad-valideyn münasibətləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi.
4. Dostluq-düşmənçilik münasibətləri əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

5. Heyvanlara münasibət əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi.
6. El aşığı, ozan haqqında yaranan təsəvvürlərdən çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi
7. Xalqı keyfiyyət, məşğuliyyət əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi
8. İgidlik, mərdlik-namərdlik əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi
9. Göylərə sitayiş və islami təsəvvürlər əsasında çıxarılan nəticələrin bədii ifadəsi (4.29).

Bu atalar sözlərinin başqa dillərdə də olduğu kimi ərəb dilində də qarşılığı var. Dil, adət-ənənələri yaxın olan xalqların folklor nümunələri öz məzmun və formasına görə əksər halda oxşar olurlar. Buna misal Azərbaycan, türk, ərəb və digər yaxın xalqların atalar sözlərini gətirə bilərik. Bu xalqlar həm coğrafi baxımdan, həm də tarixlərin müəyyən inkişaf mərhələsində vahid dövlət çərçivəsində mövcud olmuşlar. Bildiyimiz kimi həm Azərbaycan, həm də Türkiyə ərəb xilafətinə daxil olmuşdur. Bu xalqların bir çox nümayəndələri zaman-zaman qonşu ölkələrə gedərək bu ölkələrdə şifahi xalq ədəbiyyatının yayılmasına səbəb olmuş və ümumşərq mədəniyyətinin və xüsusilə folklorunun zənginləşməsinə xeyli təsir göstərmişlər.

Şərq xalqları mədəniyyətinin inkişafı yolunda islam dinin təsirini də yaddan çıxarmaq olmaz. Təsadüfi deyil ki, islam dini ilə bağlı bir ibarələr atalar sözləri formasında dilimizdə dərin kök salmışdır. Məzmunca eyni, formaca müxtəlif olan atalar sözləri buna əyani sübutdur.

Atalar sözünün ərəb dilində qarşılığı **مَثَل** (امثال) dir. Bu söz sami dillərdə də eynidir. Assurca “masalu”, Aramicə “maşla”, ivrit dilində “masal” sözləri eyni “qarşılaşdırma” mənasını verir (5. 120). Əl Mubarrad (826-898) isə **مَثَل** sözünün **مِثَال**-misal sözündən alındığını və bu sözün əsl mənasının “təşbeh”, “bənzətmə” olduğunu qeyd etmişdir. Atalar sözləri daima alimlərin diqqətini çəkmişdir. Tarixçilər və dilçilər bunları toplamaq üçün daima yarısmışlar. Əl- Mufazzal əl-Zabbi (ö 786) nin “Kitəb əl- əmsal” adlı əsəri ən qədim qaynaqlardan hesab olunur. Əbu Hilal əl- Əskari (ö. 1005-dən sonra) “Cəmhərat əl-əmsal” da hər hər ata sözünü dil və tarix baxımından açıqlamaya çalışmışdır. Əbu əl- Fadl Əhməd ibn Muhəmməd ibn İbrahim əl- Maydani (ö. 1124) isə “Macma əl- əmsal” adlı kitabında özündən əvvəl atalar sözləri haqqında çalışınların topladığı materialları bir yerə toplamış və bu kitaba yeni atalar sözlərindən ibarət yeni fəsil əlavə etmişdir. Kitabda 6000-dən çox atalar sözləri vardır (6).

Dədə Qorqud dilindən təqdim olunan atalar sözlərini aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq və ərəbcə ekvivalentini göstərmək olar:

1. Allah – Allah deməyincə işlər deməyincə işlər düzəlməz (1.234).
2. Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz (1.233)
انت تريد و انا اريد و ربنا يفعل ما يريد (2.29)
Sən istərsən, mən istərəm, Rəbbimiz isə istədiyini edər.
Sən saydığını say, gör fələk nə sayır.
3. Əcəl vaxtı çatmayınca kimsə ölməz (1.233).
ابن ايومين ما يمشي ثلاثة (2.12)
İki günlük ömrü olan üç gün yaşamaz.
Qismətdən artıq yemək olmaz.
4. Ölən adam dirilməz, çıxan can geri gəlməz (1.233)
اذا وقع القدر عمى البصر (2.17)
Qəzavü qədər gələndə gözlər kor olur.
Gəldi əcəl, vermədi macal.
اتموت ما منه فوت (2.161)
Ölümdən yaxa qurtarmaq olmaz.
Oldu ilə öldüyə çarə yoxdur.
5. Təkəbbürlük eyləyəni Tanrı sevməz (1.233)
الجيب خالي و الخشم عالي (2.49).
اتاخ المروءة التواضع (7.35)
Kamilliyin tacı təvəzözlükdür
التواضع شبكة الشرف (7.36)
Təvəzökarlıq şərəfin şəbəkəsidir.
6. Yad oğlunu saxlamaqla oğul olmaz, böyüyəndə atıb gedər, gördüm deməz... (1.233)
خلت خلتي و هو لين (2.60).
7. Kül təpəcik olmaz (Kürəkən oğul olmaz) (1.234)

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

لا تَلِدُ الدَّيْبَةَ إِلَّا ذَنْباً (6)

8. Qara eşşək başına yüyən vursan qatır olmaz. (1.234)

خلت خلتي و هو لب (2.60),

Qarışdırsan da qatıqdır ki, qatıq

Suyu nə qədər qarışdırsan yenə sudur.

9. Oğul atanın yetirməsi, iki gözünün biridir (1.234)

اتبنت فهمه و الولد رحمه (2.36)

Qız kömürdür, oğlan-bərəkət

Oğlan oxdur, hər evdə yoxdur.

Oğlan doğan öyünsün, qız doğan döyünsün.

الف ابن مجنون و لا بنت خاتون

Min dəli oğlum olsun, bir xanım qızım olmasın.

Oğul öydürər, qız söydürər.

ابنك ابن بوحك (6)

Sənin oğlun ürəyinin oğludur.

10. Oğul daha neyləsin, ata ölüb mal qalmasa (1.234)

بيت المال ما ينفع لأبن البطل (2.42)

Mal ilə dolu evin fərsiz oğula xeyri yoxdur.

Fərsiz oğul neylər ata malını, fərli oğul neylər ata malını.

11. Qonağı gəlməyən böyük evlər yıxılsa yaxşıdır (1.234).

الضيف يجيب رزقا معه (2.86)

Qonaq yeməyini özü ilə gətirər.

Qonaq gələr, ruzisini də özü ilə gətirər.

QAYNAQLAR

1. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsl və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı, “Öndər nəşriyyatı”, 2004, 376səh.
2. X. Rzayev. Atalar sözü. Пословицы. Bakı, “Nicat” nəşriyyatı. 1193. 174 səh
3. Ə. Tanrıverdi. “Kitabi-Dədə Qorqud” un obrazlı dili” Bakı “Nurlan”, 2006, 146 səh.
4. E. Əlibəyzadə “Kitabi Dədə Qorqud”, Bakı, 1999, 298səh.
5. C. Brockelman, “Mesel”, İslam Ansiklopedisi, Maarif Matbaası, İstanbul, 1957, VIII cilt.
6. Dergiler. Ankara.edu.tr
7. Arapcadersanesi.com.

Sureyya Alizade

PROVERBS IN THE EPOS “KITABI-DEDE GORGUD” AND THEIR ARABIC EQUIVALENTS

Summary

In the article the information about the proverbs used in the epos “Kitabi-Dede Gorgud” is given, their Arabic equivalents are also shown. As it is known the proverbs belonging to the countries having historical and geographical similarities are always alike. Though such proverbs are different according to their form, but their subjects are alike.

Key words: proverb, “Kitabi-Dede Gorgud”, Arabic, similarity, equivalent, different, alike

Сурейя Ализаде

ПОСЛОВИЦЫ В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ» И ИХ ЭКВИВАЛЕНТЫ НА АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

В статье дается общее сведение о пословицах употребленных в эпосе «Китаби-Деде Коркут», а также показывается их эквивалент на арабском языке. Как известно, бывают аналогичны и пословицы стран похожих по историко-географической точки зрения. Эти пословицы, несмотря на различие по форме, схожи по содержанию.

Ключевые слова: пословицы, «Китаби-Деде Коркут», араб, аналогичность, эквивалент, различный, похожий

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Tacir Qurbanov (Səmimi)
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
e-mail: tacir 1956@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” VƏ “ŞAHZADA BƏHRAM” DASTANI

Özət

“Şahzadə Bəhram” (dastanın digər variantı “Bəhram-Gülxəndan” adı ilə tanınmışdır) dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu” ilə səsleşir. “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda Əgrək qəhrəmanlıq göstərib ad-san qazansa da Əlincə qalasında düşmən toruna düşüb Qara təkür tərəfindən əsir edilir. Əgrəyin kiçik qardaşı Səgrək bunu bilmir, ata-anası qorxurlar ki, onun da başına iş gəlsin, buna görə bu əhvalatı ondan gizlədirlər. Səgrək bu əhvalatı bir təsadüf nəticəsində öyrənir və ata-anasından izin alıb qardaşının dalınca gəlib düşməni məğlub edərək Əgrəyi əsirlikdən azad edir. Maraqlıdır ki, “Şahzadə Bəhram” məhəbbət dastanında da hadisələr eynilə cərəyan edir, yəni Bəhram sevgilisi Gülxəndanın dalınca gedəndə düşmənin toruna düşüb əsir alınır. Bəhramın kiçik qardaşı Heydər yuxusunda qardaşının düşmən əlində olduğunu görüb ata-anası ilə halallaşıb yola düşür. O, düşməni məğlub edərək qardaşını azad edib vətəninə geri dönür. Burada fərq ondadır ki, birinci dastanda qəhrəmanlıq, ikincidə isə məhəbbət motivi işlənmişdir. “Şahzadə Bəhram”da yuxu motivi ilə qəhrəmanın dərviş paltarları geyməsi diqqət çəkir. Heydər yuxu görməsi qəhrəmana yardım, kömək vasitəsi kimi verilir, çünki qəhrəman dardadır. Dastan ənənəsinə görə onu dardan qurtaracaq nə bir müqəddəs, nə də bir göyaltı ixtiyar surəti burada işlənmişdir. Deməli, dastanda hadisələrin ardıcılığının pozulmaması üçün yuxu əhvalatından istifadə olunmuşdur. Şahzadə Bəhramın dərviş-libas olub şahzadələri məğlub etməsi də maraqlıdır. Professor M.Allahmanlı göstərir ki, dərvişlik hardasa haqq aşığı anlamına gəlir, həm də aşıqlar özlərində dərvişliyi yaşadırlar (Azərbaycan aşıq yaradıcılığının inkişaf mərhələləri. Bakı. Elm və təhsil, 2011, 180). Deməli, dastanda qəhrəmanın dərviş-libas olması onun haqq aşığı olduğunu göstərir. “Şahzadə Bəhram” məhəbbət dastanının “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə səsleşməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarının ayrı-ayrı dastanların yaranmasında bir məxəz, tükənməz qaynaq olduğunu təsdiqləyir.

Açar sözlər: variant, dastan, Bəhram, Heydər, Səgrək, məhəbbət motivi, yuxu əhvalatı, vəzir, Gülxəndan, Mahənvər.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları tariximizi, etnoqrafiyamızı, adət-ənənələrimizi, mənəvi dünyamızı özündə yaşadan böyük məxəz və əvəzsiz xəzinədir. Tədqiqatlar göstərir ki, bu dastanlardakı müxtəlif motivlər digər dastanlarda da öz əksini tapmış, daha doğrusu, dastanyaratmada “Kitabi Dədə Qorqud” dastanlarının böyük təsir gücü özünü göstərməkdədir. Belə dastanlardan biri “Şahzadə Bəhramın nağılı”dır (Əlizadə, 2013:103-133). Burada dastanın nağıl kimi verilməsi təbiidir, çünki aşıqlar arasında dastanlar həmişə “nağıl” kimi işlədilmişdir (Biz bu şifahi məlumatı professor İsrəfil Abbaslıdan yazıya götürdük). “Şahzadə Bəhramın nağılı” 1926-cı ildə H.Əlizadə tərəfindən Əli Rəhim oğlundan Qazaxda yazıya alınmışdır. Maraqlıdır ki, bu dastanın digər variantı (“Bəhram-Gülxəndan”) R.Rüstəməzadə tərəfindən 1968-ci ildə Qazaxda Aşıq Əlidən yazıya alınmışdır (Məhəbbət dastanları, 1982:13-43). Toplayıcı göstərir ki, söyləyicinin dediyinə görə bu dastanın bir başqa variantı “Bəhram şah” adıyla məşhurdur. Qeyd edək ki, “Şahzadə Bəhram” və “Bəhram-Gülxəndan” adları ilə tanınan dastanın hər iki variantında oxşarlıq çox olsa da, fərqlər də vardır. Məsələn, “Bəhram-Gülxəndan”da birinci variantda olan ustadnamələr yoxdur. İkinci versiyada şahın adı Bəhmən, vəzirin adı isə Haqverdi kimi verilsə də, birincidə şahın adı Aslan kimi qeyd olunur, amma vəzirin adı göstərilməmişdir. Maraqlıdır, hər iki variantda şahın övladlarının dünyaya gəlişi fərqli təsvir olunur. “Bəhram-Gülxəndan”da münəccimbaşı ulduzlara baxıb şaha deyir ki, onun bir-birinin dalınca iki oğlu olacaqdır. “Şahzadə Bəhram”da bu vəzirin məsləhəti ilə bağlı verilmişdir. Göstərilir ki, şahın yaşı keçsə də onun övladı yoxdur. Vəzir şaha məsləhət görür ki, kasıblara, yoxsullara əl tutsun, onları bir neçə il dövlət vergilərindən azad etsin, əgər belə edərsə onun övladları olacaqdır. Şah vəzirin dediklərinə əməl edəndən sonra onun bir birinin dalınca iki oğlu olur. Dastan variantlarında müəyyən fərqlər olsa da, süjet eynidir, hadisələrin ardıcılığı gözlənilmişdir. “Şahzadə Bəhram” və “Bəhram-Gülxəndan” adları ilə tanınan məhəbbət dastanı “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu” ilə səsleşir (Kıta-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bi-Dədə Qorqud, 1988:110-115). Burada “Uşun qoca oğlu Səgrək boyu”nda deyilir: “Oğuz zamanında, Uşun qoca deyirlər, bir kişi vardı. Ömründə iki oğlu vardı. Ulu oğlının adı Əgrək idi. Bəhadır, dəli, yaxşı yigid idi. Bayandır xanın divanına qaçan istərsə varır-gəlürdi. Bəglər bəgi olan Qazan divanında buna heç qapı-baca yoğdı. Bəgləri basub, Qazan əngində oturardı. Kimsəyə iltifat eyləməzdi” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 110). Onun bu hərəkətini Tərs Uzamış adlı birisi qəbul edə bilmir, o, Əgrəyi başa salır ki, belə etmək olmaz. Bu bəylər bu oturduqları yerləri öz igidlikləri, qəhrəmanlıqları ilə qazanıblar, gəlib bu mərtəbəyə çatıblar. Yaxşı olar ki, Əgrək də gedib baş kəsib qan töküüb, igidlik göstərüb özünə bir məqam qazansın. Söz Əgrəyi tutduğundan o, Qazan xandan icazə alıb üç yüz atlı ilə yürüşə çıxır. Dastanda bu “Şüraküz ucından Gökçə dənizə dəkin el çapdı” kimi göstərilmişdir. Əgrəyin yolu burda Əlincə qalasına düşür. Burada Qara təkür adlı düşmənin qurduğu tora düşdüyündən düşmənin əlinə keçib zindana salınır. Bu əhvalat dastanda belə verilir: “Altı yüz qara donlu kafər bunların üzərinə qoyuldular. Yigidləri qırdılar, Əgrəki tutdular. Əlincə qələsinə -zindana bıraqdılar” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 110). Ata-anası bu əhvalatı Əgrəyin kiçik qardaşından gizlədirlər. Yəni onun da başına bir iş gələcəyindən qorxurlar. Səgrək bir dəfə təsadüfən oğlanların birindən böyük qardaşının olduğu xəbərini eşidir. Oğlan ona deyir: “Hünərin var isə qartaşın Əlincə qələsində əsirdir, var, onu qurtar” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 111). Səgrək bundan sonra ata-anasının etirazına baxmayaraq yola düşmək, qardaşını qaladan qurtarmaq qərarına gəlir. Uşun qoca işi belə görüb Qazan xana bunu xəbər verib ondan məsləhət istəyir. Qazan xan deyir ki, ayağına ət tuşağı vurun, yəni onu evləndirin. Dərhal toy tədarükü görülür, xeyir iş başlanır, ancaq Səgrək qılıncını çəkib özü ilə qızın arasına qoyaraq deyir: “Mən qılıncıma torğanayım, oxuma sancılayım! Oğlın toğursun, toğarsa on yaşına varmasun, ağamın üzünü görməyincə, ölmüş isə, qanını almayınca bu gərdəgə girərsəm” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:112). Nəhayət, Səgrək ata-anasını razı salıb yola düşür. Gəlib düşmənlərin qardaşını əsir saxladığı yerə çatır. Əvvəlcə onun üzərinə altmış, sonra yüz, daha sonra üç yüz qara donlu kafir gəlsə də, Səgrək düşmənləri pərən-pərən salır. Qara təkür işi belə görüb zindandan Əgrəyi çıxartdırıb onu Səgrəyin meydanına göndərtirir. Əgrək gəlib baxır ki, Səgrək yatıb, yanında bir qopuz da var. O, qopuzu əlinə alanda Səgrək oyanır. Onu qılınclamaq istəsə də, əli qalxmır, deyir: “Mərə kafir, dədəm Qorqud qopuzı hörmətinə çalmadım” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 114). Onlar üz-üzə gəlirlər, tezliklə söhbət əsnasında bir-birini tanıyıb düşməne həmlə edir, onları darmadağın edib geri, oğuzla qayıdırlar.

İndi də “Şahzadə Bəhram” və “Bəhram-Gülxəndan” adları ilə tanınan məhəbbət dastanına baxaq. Demək olar ki, dastanın hər iki versiyasında baş verən əhvalatlar eynilə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı “Uşun qoca oğlu Səgrəyin boyu” ilə eyniyyət təşkil edir. Bunu daha aydın təsəvvür etmək üçün öncə “Bəhram-Gülxəndan”a nəzər yetirək. Bəhram xeyli böyüyəndən sonra bir dəfə ova gedənləri görüb maraqlandığından vəzirə ova çıxır. O, bu vaxt Gülxəndana rast gəlir. Bu, dastanda belə verilmişdir: “Bəhram Gülxəndanı gördü, bir ürəkdən min ürəyə aşıq oldu. Qız da oğlanı gördü. Oğlana aşıq oldu” (Məhəbbət dastanları, 1982: 15). Amma gecə düşən kimi qızın dayəsinin əmri ilə keçəvələr yola düşdüyündən Bəhram xəbər tutmur. O, bundan xəbər tutanda çox bikef olub vəzirə şeirlə xitab edir:

Aman, vəzir, əlac eylə dərdimə,
Görünmür gözümə oralar indi.
Seryaqublar yaman düşdü araya,
Necə uzaqlaşdı aralar indi” (Məhəbbət dastanları, 1982: 16).

Bu fakt onun aşıq olduğunu göstərməklə bərabər bütün məhəbbət dastanlarında olduğu kimi sevgilisinin dalınca gedəcəyini də bəlli etməkdədir. V.Vəliyev yazır: “Məhəbbət dastanlarının lirik qəhrəmanları aşıq olandan sonra, o, şair və aşıq olur” (Vəliyev, 1985:152). Bəhram atasının yanına qayıdanda da, anası ilə söhbətində də Gülxəndanın dalınca gedəcəyini deyir. Nəhayət, ata-anası ilə halallaşaraq yola düşür. Gəlib Mahənvər adlı qızın qalasına çıxır. Oğlan qızın xoşuna gəlsə də, o, sevgilisinin ardınca getdiyini söyləyir. Bəhram Gülxəndanın atasının məmləkətinə çatıb görür ki, yeddi padşahın oğlanları qızın atasının şəhərini mühasirə ediblər, tələbləri budur ki, onun qızı Gülxəndan bu şahzadələrdən birini seçib ona ərə getsin, əks təqdirdə atasının məmləkətini tarmar edəcəklər. Dastanda deyilir: “Bəhram da getdi onların cərgəsində bir dərvişvari çadır qurdu. Özü də dərviş paltarları geyinib oturdu” (Məhəbbət dastanları, 1982: 26). Bu vaxt Gülxəndan Bəhramı sınamaqdan ötrü deyir ki, kim güclü pəhləvəndirsə, mən ona ərə gedəcəyəm. Yeddi padşahın oğlanları bir-bir Bəhramın meydanına

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

gəlsələr də hamısı məğlub olurlar. Odur ki, onlar hiylə ilə tələ qurub Bəhramı əsir alırlar. Dastanda Bəhramın bundan xəbər tutması belə qeyd olunur: “Heydər bir gecə yuxuda yatmışdı. Gördü deyirlər:

– Heydər, nə yatıbsan, sənin Bəhram adlı qardaşın var. Gülxəndan adlı sevgilisinin dalınca Çəlxutan şəhərinə gedibdi. İndi düşmənlər tərəfindən tutulub zindana salındı” (Məhəbbət dastanları, 1982: 33). Heydər ata-anasını bir təhər razı salıb yola düşür. Həmin deyilən yerə çatan kimi özünü yeddi padşah oğlanlarının qoşununa vurub onları pencər kimi biçir. Yeddi padşah oğlanları onunla bacara bilməyəcəklərini görüb Bəhramı zindandan azad edib onun qabağına çıxarırlar. İki qardaş üz-üzə gəlir. Söhbət əsnasında onlar qardaş olduqlarını anlayıb düşmənlərə hücum edərək onların qoşununu darmadağın edib zəfərlə geri dönlür. Maraqlıdır ki, dastanın digər versiyasında Heydər qardaşının olduğunu bir oğlandan öyrənir. O, Heydəyə deyir: “Sən belə qocaqansa get qardaşın Bəhram yeddi ildə bilinmir harya gedib, onu tapıb gəri” (Əlizadə, 2013: 122). Yəni bu əhvalat eynilə “Uşun qoca oğlu Səgrəyin boyu”ndakı kimidir. Maraqlıdır ki, haqqında bəhs etdiyimiz məhəbbət dastanının versiyalarındakı əsas motiv “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarındakı “Uşun qoca oğlu Səgrəyin boyu”ndan fərqlidir. Yəni burada məhəbbət əsas motiv kimi verilib, ancaq bəhs etdiyimiz boyda qəhrəmanlıq motivi öncə gəlir. Əgrək Əlinə qalasına qədər öz qəhrəmanlığını, alplığını təsdiq etmək və göstərmək üçün gedirsə, şahzadə Bəhram Çəlxutana sevgilisi Gülxəndanın dalınca gedir. Qeyd edək ki, “Uşun qoca oğlu Səgrəkin boyu”nda məhəbbət motivi də zəif deyil. Bunu Səgrəyin sevgilisinin ona verdiyi cavabdan da görmək mümkündür. O, Səgrəyə belə deyir:

“Yigidim, mən sana bir yıl bağam,
Bir yıl gəlməzsən iki yıl bağam.
İki yıl da gəlməzsən üç-dört yıl bağam,
Dört yıl da gəlməzsən beş yıl, altı yıl bağam.
Altı yol ayırdına çadır dikəm,
Gələndən-gedəndən xəbər soram.
Xeyir xəbər gətirənə at, ton verəm, kaftanlar geydirəm,
Şər xəbər gətirənin başını kəsəm,
Ərkək sinəgi üzümə qondırmam” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988: 112).

Hər iki dastanın sonu da eynidir: qardaşlar geri qayıdır, evlənir, muradlarına çatırlar. Bu, “Uşun qoca oğlu Səgrəkin boyu”nda belə təsvir olunur: “Şadlıq, yemək, içmək oldu. Ulu oğluna görklü gəlin gətirdi. Eki qardaş bir-birinə sağdış oldılar, gərdəklərinə çapıb düşdülər. Murada-məqsuda irişdilər” (Kitabi-Dədə Qorqud, 1988:115).

Bütün bunlarla bərabər bəhs etdiyimiz məhəbbət dastanının hər iki versiyasının əhəmiyyəti və özünəməxsus maraqlı cəhətləri vardır. Öncə hər iki variatda yuxu əhvalatlarına diqqət yetirək. II versiyada qəhrəmanın kiçik qardaşı böyük qardaşının əsirlikdə olduğunu yuxuda görür. I versiyada Bəhramın atası Aslan şah da yuxu görür. Yuxusunda onun iki oğlu olacağını deyirlər. Maraqlıdır ki, dastanın I versiyasında Gülxəndanın iki dəfə yuxu görməsi verilmişdir. Dastanda deyilir: “Aləmi rüyada gördü Şahzadə Bəhram da bu şəhərin ətrafını əhatə edən qoşunun içindədir” (Əlizadə, 2013: 119). Digər yuxu Gülxəndanın dilindən söylənir. O deyir: “İndicə gördüm ki, bir zalım seyyad bir ceyranı dutub əl-ayağını bağlı mənim yanımdan aparır” (Əlizadə, 2013: 121). Maraqlı cəhət ordadır ki, bu yuxu görmə əhvalatlarının hamısı doğru çıxır. Deməli, burada bir hikmət vardır. Qeyd edək ki, “Oul Mahmud” dastanında da belə əhvalata rast gəlinir. Dastanda deyilir: “Gecənin yarısında biri ona dedi, bir get Xan Nəsir bağına. Orda üç meyit var. Oxu, meyitlər sağalsın.

Qaracaoğlan sərsəng ayıldı, gördü ki, yağışdır, məhəl qoymadı, yatdı. Bir də gözünə göründü. Dedi:

Sənə demirəm dur get.

Durub getdi” (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979: 320-321). Aşıq Ələsgərin dastan rəvayətlərinin arasında maraqlı yuxu əhvalatına rastlanılır. Daha doğrusu, aşığın “Aşıq Ələsgərin Aşıq Hüseynlə görüşməsi” aşıq rəvayətində bu əhvalat belə verilib: “Məhəmməd əlini Aşıq Hüseynə uzatdı:

– Hüseyn əmi, xoş gəlibsən.

– Xoşbəxt olasan! A bala, sən mənim “Hüseyn əmi” olduğumu hardan bildin?

– Vallah, Hüseyn əmi, qağam dedi ki, Şəmkirli Aşıq Hüseyni yuxuda görmüşəm, bizə qonaq gələcək. Bu heyvanı da ona görə gətirdi (Ələsgər, 1999: 353). Bu nümunələr də dastan və dastan rəvayətlərdə verilən yuxu əhvalatlarının təsadüfi deyil, bir hikmətlə əlaqəli olmasını təsdiqləyir. Çünki

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

elə adını şəkdiiyimiz aşiq rəvayətində Aşiq Ələsgər Aşiq Hüseynin dodaqdəyməzinə və digər şeirlərinə bədahətən cavab verir. Deməli, buradakı yuxu öncə görmə olub xüsusi hikmət sahibi kimsələrə verilir, yəni haqq aşıqlarına xas bir cəhətdir.

İndi də haqqında danışdığımız dastanın versionlarının birində Gülxəndanın yuxularına nəzər salaq. Birinci yuxuda o, sevgilisinin də oraya gəldiyini görürsə, II yuxuda Bəhramın başına bir iş gələcəyini göstərən əlamətlər olsa da, Bəhram əhəmiyyət vermədiyindən düşmən toruna düşür. Hər iki yuxunun düz çıxması isə Gülxəndanla Bəhramın bir birini saf məhəbbətlə sevməsi məsələsi dayanır. Yuxu əhvalatı bu məhəbbət dastanında sevgililərə yol göstərir, həm də dastanda bəzən yardımçı qüvvəni əvəz edir. Zənnimizcə, “Bəhram-Gülxəndan”da, yəni dastanın II variantında dastan qəhrəmanını kiçik qardaşı Heydər yuxu görməsi dastanın maraqlı bir cəhəti ilə bağlıdır. Çünki bu yuxu motivi burada qəhrəmana kömək, yardım etmək vasitəsi kimi verilmişdir. Adətən məhəbbət dastanlarında qəhrəmana müqəddəslər, dərvişlər və başqaları yeri gələndə kömək edir, daha doğrusu hadisələrin axarının pozulmamasına imkan yaradırlar. Dastanın hər iki variantında bir başa buta motivi verilməsə də cərəyan edən hadisələr, xüsusilə yuxu əhvalatları adamın yadına butalı aşıqları salır. Yuxuların da düz çıxması bunu bir daha təsdiq edir.

Dastanın hər iki versiyonunda da Bəhramın dərviş paltarı geyməsi elə-belə hadisə deyil. Padşah oğulları ona istehza ilə baxsalar da, bu “dərviş”lə bacara bilmir, məğlub olurlar. Dərviş kimi görünən Bəhram güclü və qüvvətlidir. Yeri gələndə aşiq kimi söz deyir, yeri gələndə də pəhləvanlıq eləyir. Bir sözlə, bu dastan qəhrəmanında bir aşıqlıq ruhu, həm də bir alplıq ruhu, Koroğluluq var. Maraqlıdır ki, dastan müəllifi qəhrəmana nöqə, qul və başqalarının qiyafəsini də geydirə bilirdi. Görəsən niyə ona dərviş qiyafəsini uyğun görmüşdür?! Zənnimizcə, hikmət də elə buradadır. Mahmud Allahmanlı yazır: “Aşıqlar da öncə dərvişliyi özündə yaşatmışdır” (Allahmanlı, 2011: 235). Deməli, dərvişlik elə-belə folklor materiallarında işlənmir, bəzən padşahların nağıllarda dərviş-libas olmaları da hər halda tədqiq olunmalı məsələlərdəndir. M.Allahmanlı daha sonra dərvişliyin təbiət etibarilə haqq aşığı olduğu qənaətinə gəlir (Allahmanlı, 2011: 180). Deməli, Bəhramın dərviş paltarı geyməsi və dərviş kimi görünməsi onun haqq aşığı olduğunu göstərir. Bu bir daha dastanın hər iki variantının məhəbbət dastanları tələblərinə uyğun yaradıldığını göstərməklə klassik dastanyaratmada klassik ənənəsinin davamlılığını göstərməkdədir.

QAYNAQLAR

- 1.Əlizadə, H. (2013) Azərbaycan el ədəbiyyatı (Mətni nəşrə hazırlayan: f.ü.f.d.Sönməz Abbaslı). Bakı: Elm və təhsil
- 2.Məhəbbət dastanları (Toplayıb tərtib edən: R. Rüstəmzadə) (1982). Bakı: Gənclik
- 3.Kitabi-Dədə Qorqud (1988). Bakı:Yazıçı
- 4.Vəliyev, V. (1985). Azərbaycan folkloru. Bakı: Maarif
- 5.Azərbaycan məhəbbət dastanları (tərtib edənlər: M.Təhmasib, T.Fərzəliyev, İ.Abbasov, N. Seyidov) (1979). Bakı: Elm
- 6.Ələsgər, Aşiq. (1999). Əsərləri, dastan-rəvayətlər, xatirələr... (tərtib edən: İ.Ələsgər). Bakı: Şərq-Qərb
- 7.Allahmanlı, M. (2011). Aşiq yaradıcılığının inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm və təhsil

Tajir Semimi

“THE BOOK OF DADA GORGUD” AND THE EPOS OF “SHAHZADA BAHRAM”

Summary

The epos of “Shahzada Bahram” (the other version of the epos was known by name “Bahram-Gulhandan”) has in common with the “The branch of Sagrak, the son of Ushun qoja” in the epos of “The Book of Dada Gorgud”. Though in “The branch of Sagrak, the son of Ushun qoja” Agrak showed heroism and gained reputation, the fell into the enemy’s trap and was captured by Gara Takur in Alinja fortress. But Sagrak, the little brother of Agrak didn’t know it, his parents were afraid that he would be in trouble, that’s why they hid this story. Sagrak learned this story by chance and received permission from his parents, defeated the enemy and released his brother from captivity. It is interesting that in love epos “Shahzada Bahram” the same happened. When Bahram went after his lover Gulhandan he was captured. Haydar, the little brother of Bahram said goodbye to his parents and

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

went after his brother. He defeated the enemy, released his brother and returned home. The main difference is that in the first epos the heroism motive, but in the second the love motive is used.

Key words: version, epos, Bahram, Haydar, Sagrak, love motive, a dream story, vizier, Gulhandan, Mahanvar

Таджир Семими

«КНИГА ДЕДЕ КОРКУТА» И ДАСТАН «ШАХЗАДЕ БАХРАМ»

Резюме

Дастан «Шахзаде Бахрам» (другой вариант данного дастана известен также как «Бахрам-Гюльхандан») обнаруживает определенную близость с «Песней о Сегреке сыне Ушун Годжы». В «Песне о Сегреке сыне Ушун Годжы» Эгрек — старший сын Ушун Годжы, если проявив геройство завоевывает известность, но попадает в плен в крепости Алинджа попав в засаду, устроенным ему Гара Такурром. Младший брат Эгрека Сэгрек находится в неведении о том, что произошло с его братом, так как его отец и мать боясь за его жизнь, скрывают все это от него. Сэгрек случайно узнает об этом, получив разрешения от отца и матери отправляется освободить брата из плена, он, победив врагов, освобождает своего брата. Интересно, что и в любовном дастане «Шахзаде Бахрам» события разворачиваются в идентичном русле. То есть когда Бахрам отправляется за своей возлюбленной Гюльхандан также попадает в засаду, устроенным его врагами и становится пленным. Бахрам во сне узнает, что его младший брат Гейдар находится в плену у его врагов. Он попросившись с отцом и матерью отправляется за своим братом с тем чтобы освободить его из плена. Он, также победив врагов, освобождает брата из плена, возвращается к себе на родину. Если в первом дастане события и сюжет разворачиваются в героическом аспекте, то во втором в любовном.

Ключевые слова: вариант, дастан, Бахрам, Гейдар, Сэгрек, любовный аспект, сон, визирь, Гюльхандан, Маханвар

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Tahir Əmiraslanov

Professor Doktor

Azərbaycan İqtisad Universiteti Qida Mühəndisi Fakültəsi,

Azərbaycan Kulinariya Asosiasiyasının müdiri

e-mail: kulina-58@mail.ru

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DAKI BƏZİ SÜFRƏ ADƏTLƏRİNDƏ ETNOPSİXOLOJİ
MƏQAMLARIN NÜMAYİŞİ**

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud”da bir çox sosioloji, psixoloji amillər məhz mətbəx mədəniyyəti vasitəsi ilə açıqlanır. Hər bir kişinin statusu təkcə onun qılıncıyla deyil, həm də süfrəsi ilə ölçülür. Müxtəlif qadın xarakterləri məhz qadının qonaq qəbul etməsi, necə yemək yeməsi, mətbəxə münasibəti ilə ölçülür. “Kitabi-Dədə Qorqud”da qalib tərəfin qalibiyyəti belə süfrədə öz əksini tapır. Düşmənin arvadının, nişanlısının süfrədə yemək paylaşması, sahilik etməsi (içki paylaşması) süfrə arxasında oturan qəbilənin, ya qonaqlıq verən evin qalib olmasını göstərir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, yemək, süfrə, saqi, nigar, kafir qızları

Millət folkloru, folklor isə milləti yaradır. Yumurta toyuqdan, toyuq da yumurtadan yaranan kimi. Xalqımız çox dərin mənəli yüksək məlumat yüklü folklor nümunələri yaradıb. Və əksinə, bu gözəl folklor nümunələri də xalqımızı yaradıb. Onları təhrif etmədən gələcək nəsillərə çatdırmaq bizim nəslin borcudur. Qədim dastanları, nağılları, atalar sözlərini və s. müasirləşdirmək çox ağır itgilərə gətirib çıxara bilər. Milli qeyri-maddi mədəni irsin tərkib hissəsi olan bu xalq yaradıcılığı nümunələrini olduğu kimi saxlayıb, yenilərinin yaranmasını stimullaşdırmaq daha səmərəli olardı.

Qəribədir ki, folklorumuzdakı qida mədəniyyəti ilə bağlı məqamlar riyazi dəqiqliklə verilir və bir çox fizioloji, etnofizioloji, etnopsixoloji və s. məqamlar açıqlanır.

Məsələn, “Kitabi Dədə Qorqud”dakı oğuz igidləri bərk yatandılar. Qanlı Qoca oğlu Qanturalı boyunda deyilir: “*Qazanı küçücük ölüm tutdı, uyıdı. Oğuz bəgləri yedi gün uyurdu. Anunçun “küçücük ölüm” deərlərdi*” (s. 116).

Qanturalı baqdı gördü bu qonduğı yerdə quğı quşları, turnalar, turaclar, kəkliklər uçurlar. Souq-souq sular, çayırlar-çəmənələr... Selcan xatun bu yeri görklü gördü, bəğəndi. Düşdilər, işrətə məşğul oldılar. Yedilər, içdilər.

Ol zəmanda Oğuz yigitlərinə nə qəza gəlsə, uyxudan gəlürdi. Qanturalının, uyxusu gəldi, uyudu. Uyurkən qız aydır: “Mənim möhüblərim çoxdur. Nagah alğarla gəlməsün, tutuban yigidim öldürməsünlər!” – dedi. Qanturalının atını için tutdı, geydirdi. Kəndü dəxi için tutdı, geyindi. Süğüsün əlinə aldı, bir yüksəg yerə çıxdı, gözlədi” (s. 90).

Amma hər yerdə onların ovdan, məclisdən sonra, yəni bərk yeyəndən sonra bərk yatdıqlarını görürük. Ac qarına bərk yatan oğuz misalı görmürük. Bu da təbiidir. Ət kimi gec həzm olunan qidaların həzmi üçün 4-6 saat zaman lazımdır. Mədə bağırsağ sistemi yükləndikcə bədəndəki qanın əsas hissəsi onu həzm etmək üçün mədə-bağırsağ sisteminə yönəlir. Digər orqanlarda, xüsusilə beyində qanın miqdarı çox azaldığından orqanizmdə süstlük yaranır. İnsan yatmaq istəyir və yatır. Qədim Yunanıstanda da simposiyalardan, Rusiyada da trapezadan sonra yatırıdılar. İndi də ordularda nahardan sonra əsgərlərə azı 1 saat dincəlmək zamanı ayrılır. Bu təbii proses Kitabi Dədə Qorqudda öz əksini tapır.

K.D.Q.-da Türk xalqlarında bu gün də yaşayan etnik psixologiya əks olunur.

Dədə Qorqud qadınlara dəyər verərkən onların təbiətini daha çox mətbəxə münasibətləri ilə açıqlayır.

Ozan aydır: Qarılar dörd dürlüdü: birisi soldıran soydur, birisi toldıran toydur, birisi evin tayağıdır, birisi necə söylərsən, bayağıdır.

Ozan, evin tayağı oldır ki, yazıdan-yabadan evə bir qonaq gəlsə, ər adam evdə olmasa, ol anı yedirər içirər, ağırlar-əzizlər, göndərər. Ol Ayişə, Fatimə soyudur, xanım. Anun bəbəkləri bitsün. Ocağına buncılayın övrət gəlsün... Gəldin ol kim soldıran soydur, sapadanca yerindən uru turar, əlin-yüzün yumadan toquz bazlamac ilə bir küvlək yoğurd gəvəzlər, toyınca tıqa-basa yeyər, əlin böğrinə urar, aydar: “Bu evi xərab olası! Ərə varalından bəri dəxi qarnım toymadı, yüzüm gülmədi. Anun kibinin, xanım, bəbəkləri bitməsün; ocağına buncılayın övrət gəlməsün. Gəldin ol kim necə söylərsən,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

bayağıdır. Evinə yazıdan-yabandan bir udlu qonaq gəlsə, ər adam evdə olsa, ana disə ki, tur ətmək gətür, yeyəlim, bu da yesün; disə, bişmiş ətməgün bəqası olmaz, yemək gərəkdir, övrət aydar: “Neylə-yəyim, bu yığılacaq evdə un yoq, ələk yoq. Dəvə dəgirməndən gəlmədi”,- diyər; Ol Nuh peyğəmbərin eşəki əslidür. Andan dəxi sizi, xanım, allah saqlasun. Ocağınıza buncılayın övrət gəlməsün” (s. 33).

Övladı olmayan kəslərə də münasibət məhz mətbəxlə göstərilir. “Dirşə xanın oğlu Buğac xan boyunda” deyilir.

“Kimün ki oğlu-qızı yoq, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə gətürün. yesə yesin, yeməzsə, tursun getsün”, - demişdi (s. 34).

Bununla da ailənin millətini doğar olmasının vacibliyi, soyun davam etdirilməsi başlıca məsələ kimi ortaya qoyulur.

Dirşə xan da münasibətləri aydınlaşdırmaq üçün mətbəxə istinad edir.

Dərsə xan aydur: “Bayandar xan bənim nə əksüglüğüm gördü? Qılıcumdanmı gördü, süfrəmdənmi gördü? Bəndən alçaq kişiləri ağ otağa, qızıl otağa qondurdu. Bənim suçum nə oldı kim, qara otağa qondurdu?”- dedi (s. 34). İndi “kişi süfrəsindən tanınar” deyirik ki, bu da min illərdir ki, bu psixoloji məqamın türk etnosunda yaşadığını göstərir.

Yenə həmin boyda igidə verilən mükafatlar içində mətbəxlə bağlı mükafat da var.

“Ağ ayıldan tümən qoyun vergil,-

Bu oğlana şişlik olsun, ərđəmlidir!” (s. 36).

KDQ-da qonağa münasibət bu və qadınlara xarakteristika verilən hissədən başqa həm də belə açıqlanır.

Qonağı gəlməyən qara evlər yıqılsa yeg,

At yeməyən acı otlar bitincə bitməsə yeg,

Adam içməyən acı sular sızınca sızmasa yeg (s. 32).

Süfrə mədəniyyətinin, adətlərinin, düşüncəsinin davamı tərbiyə ilə bağlanır: “Oğul atadan görməyincə süfrə çəkməz”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da mətbəx mədəniyyəti ilə bağlı tez-tez təkrarlanan bir ifadəyə də rast gəlirik: “Barmaqlı nigarlı kafir qızları”.

“Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “Səksən yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər düzülüşdü. Toquz qara gözlü, xub yüzlü, saçı ardına urulu, köksi qızıl düğməli, əlləri biləgindən qınalı, barmaqları nigarlı məhbub kafər qızları Qalın Oğuz bəglərinə sağraq sürüb içərlərdi (s. 42).

Yenə də Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boyda: “Bir gün Ulaş oğlu Qazan bəg yerindən turmuşdı. Qara yerin üzərinə otaxların tikdirmişdi. Bin yerdə ipək xalicesi döşətmış idi. Ala sayvan gög yüzünə aşanmışdı. Toqsan tümən gənc oğuz söhbətinə dərilmişdi. Ağzı böyük xümrələr ortalığa salınmış idi. Toquz yerdə badyələr qurulmuşdı. Altun ayaq sürəhilər dizilmişdi. Toquz qara gözlü, örmə saçlı, əlləri biləgindən qınalı, parmaqları nigarlı, boğazları birər qarış kafər qızları al şərabi altun ayaqla Qalın Oğuz bəglərinə gəzdirlərdi” (s. 68).

Süfrə arxasında xidmət göstərən, saqilik edən qızlar kafir qızlarıdır. Düşməndən döyüşdə alınıb, zəbt ediləblər. Bəs niyə hər yerdə onlar barəsində mütləq “barmaqları nigarlı” ifadəsi əlavə edilir?

Nigar sözü burada üzük kimi işlədilir. “Barmaqları nigarlı” isə kiməsə məxsus, kiminsə tamğasını gəzdirən, kiminsə arvadı, ya nişanlısı mənasındadır. Düşmənin nişanlısına, hərəminə, arvadına sahib olmaq, ona qalib gəlmənin, onu sona yetirməyin simvolu idi. Çünki üzük həm də sonsuzluğu, əbədiliyi əks etdirən nişan, damğadır. Mənən sınımış sərkərdə artıq müqavimət göstərə bilməzdi.

Elə buna görə də Şöklü Məlik də Qazan xanı sındırmaq üçün, ona qalib gəlmək üçün, onun arvadının gətirilib süfrədə saqilik etməsini istəyir, buna çalışır. Yenə də “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da: “Bu yanda Şöklü Məlik kafərlərlə şən-şamdan yeyib-içüb oturardı. Aydır: “Bəglər, bilürmisiz, Qazana necə heyf eləmək gərək? Boyu uzun Burla xatununu gətürüb, sağraq sürdürmək gərək!”- dedi.

Boyu uzun Burla bunu eşitdi, yürəgilə canına odlar düşdi. Qırq incə bellü qızun içinə girdi, ögüt verdi. Aydır: “Qanğınuzda yapışurlarsa “Qazan bəgün xatunı qanğınuzdur” deyü, qırq yerdən avaz verəsiniz”, - dedi.

Şöklü Məlikdən adam gəldi: “Qazan bəgün xatunı qanğınuzdur?” dedi. Qırq yerdən avaz gəldi. Qanqısıdır, bilmədilər. Kafərə xəbər verdilər: “Birinə yapışdıq,qırq yerdən avaz gəldi. Bilmədik, qanqısıdır” - dedilər.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Kafərə aydır: “Mərə, varın Qazanın oğlu Uruzı tartun çəngələ asun. Qıyma-qıyma ağ ətindən çəkün, qara qaurma bişürüb, qırq bəg qızına ilətün. Hər kim yedi, ol degil, hər kim yemədi, oldur. Alun gəlün, sağraq sürsün!”- dedi.

Boyu uzun Burla xatun oğlunun yamacına gəldi. Çağırıb oğluna soylar, görəlüm, xanım, nə soylar. Aydır:

Oğul, oğul, ay oğul!
Bilürmisin nələr oldı?
Söyləşdilər fisil-fisil,
Kafərin felin tuydım.
Dünlügi altun ban evimin qəbzəsi oğul!
Qaza bənzər qızımın-gəlinimün çiçəgi oğul!
Oğul, oğul, ay oğul!
Toquz ay tar qarnımda götürdüyüm oğul!
On ay deyəndə dünyaya götürdüyüm oğul!
Tolması beşikdə bələdüyüm oğul!

Kafərlər tərs tanışmışlar. “Qazan oğlu Uruzı həbsdən çıxarun, boğazından orğanla asun. İki talusından çəngələ sancun, qıyma-qıyma ağ ətindən çəkün. Qara qaurma edib, qırq bəg qızına ilətün. Hər kim yedi, ol degil. Hər kim yemədi, ol Qazan xatunıdır, çəkün döşəgimizə götürəlüm, sağraq sürdirəlüm!- demişlər. Sənin ətindən, oğul-a, yeyəyinmi? Yoxsa, sası dinlü kafərin döşəginə girəyinmi? Ağan Qazanın namusunu sındırayınmi? Hecədəyin, oğul, hey?!” -dedi.

Uruz aydır: “Ağzın qurısın, ana! Dilün çürisin, ana! “Ana həqqi-tənri həqqi” deyilməsəydi, qalqubanı yerimdən turaydım, yaqanla boğazından tutaydım. Qaba öncəm altına salaydım. Ağ yüzünü qara yerə dəpəydim. Ağzunla yüzündən qan şorladaydım. Can tatlusun sana göstərəydim. Bu nə sözdür? Saqın, qadın ana! Mənim üzərimə gəlmiyəsin! Mənim üçün ağlamıyasın! Qoy bəni, qadın ana, çəngələ ursunlar! Qo ətimdən çəksünlər, qara qaurma-etsünlər, qırq bəg qızının öginə ilətsünlər. Anlar bir yedigində sən iki yegil! Səni kafərlər bilməsünlər, tuymasunlar. Ta kim, sası dinlü kafərin döşəginə varmıyasın. Sağraqın sürmiyəsən. Atam Qazan namusunu sımayasan. Saqın!” - dedi (s. 46-47).

Şöklü Məliyin məhz buna nail ola bilməməsi onun müvəqqəti üstünlük əldə etdiyini, məğlub olacağını göstərir.

Oğuz bəylərinin igid və qalib olduğunu bildiren, qabardılan faktorlardan biri də düşmənin qızgəlininə, arvadına sahiblənməkdir.

Yenə də “Salur Qazanın evinin yağmalandığı boy”da Alp Ərəninin tərifində “qırq cübbə bürünüb otuz yedi çələ bəyinin məhbub qızlarını çapub bir-bir boynun qucan, yüzündən, todağından öpən İlən Qoca oğlu Alp Ərən çapar yetdi”, deyilir (s. 50).

Yenə də “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıxardığı boy”da Salur Qazan özünü belə öyür:

“Ol qələyə altı baş ərle mən Qazan vardım,

Altı günə qomadım, anı aldım.

Kəlisəsın yıqub, yerinə məscid yaptım.

Ban banlatdım.

Qızını-gəlinini ağ köksümə oynatdım.

Bəglərin qul etdim.

Anda dəxi “ərəm, bəgəm” - deyü ögünmədim.

Ögünən ərənləri xoş görmədim” (s. 118).

Buradan da düşmənin qız-gəlininin əldə edilməsinin qabiliyyətin simvolu olduğunu görürük.

Cingiz Xana aid edilən qalibiyyət şüarında da: “Ən böyük səadət düşmənin arvadını qucmaqdır” deyilir. Bu isə yalnız düşmən tam çökdükdən, öldürüldükdən, tam qələbə zamanı mümkündür.

Buna görə də barmaqları nigarlı kafir qızlarının saqilik etdikləri süfrə qaliblərin süfrəsiydi. Bu ifadə oğuzların düşmənlərindən güclü olduğunu ifadə etdirir. Bu həm də qalibiyyətin süfrə mədəniyyətində necə əks olunduğunu göstərir.

Bu psixoloji durum bu gündə başqa formada da olsa öz gücünü saxlayır. Ola bilsin ki, dilimizdəki bir sıra məvhumlar, qeyrət, namus anlayışları elə həmin dövrdə formalaşmış: “Pendir dəri saxlar, arvadı əri”. Yəni arvadın düşmən əlində olması ərinin zəifliyindən, arvadı qoruya bilməməsindən irəli gəlib. Burada söhbət motal, tulum pendirindən gedir ki, dəri pendiri sərhəd kimi əhatə edib qoruyur.

EPOS VƏ ETNOS **Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları**

Arvadı əlindən alınmış sərkərdə alçaldılır: “Getsin arvadının dərdini çəksin”, “ Arvadını altında saxlaya bilmir, başqalarına ağıl öyrədir”, “Namusu qanla yuyurlar” ifadələri isə düşməni məhv etməyə, qız-gəlini qurtarmağa səsləyir.

Ehtimal ki, dilimizdəki “Ana Vətən” ifadəsi elə bu düşüncəylə, bu psixoloji durumla bağlı formalaşmışdır. Vətəni qorumaq təkcə tormağı qorumaq yox, həm də ananı, qız-gəlini qorumaqdır.

Buna görə də folklor nümunəsindən bir söz, bir ifadə belə öz dövrünün adət-ənənələrinin psixoloji durumunu, sosial münasibətləri və s. açıqlamağa kömək edir və bu üzdən toxunulmazdır, qoruyub saxlanılmalıdır.

QAYNAQLAR

Kitabi Dədə Qorqud ala lisanı Tayfeyi Oğuzan (“Kitabi Dədə Qorqud ala lisanı Taifeyi Oğuzan”)
“Kitabi-Dədə Qorqud”. Bakı, Yazıçı, 1988.

Tahir Emiraslanov

THE DEMONSTRATION IS THE PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF SOME EATING TRADITIONS IN “THE BOOK OF DEDE KORKUT”

Summary

In “The book of Dede Korkut” numerous social, psychological factors are revealed by a culinary culture. The status of any man is measured not only by means of his sword, but his desk. The different nature of women is measured by how it takes the guests as she eats or her attitude to the kitchen. “The Book of Dede Korkut” even win reflects feast. The fact that the wife of the enemy, their bride service (bottled drinks) at the table, said that the tribe or clan, which gives the feast is the winner.

Key words: Dada Gorgud, food, cloth, cupbearer, Nigar, Girls of unbelievers

Таир Амирасланов

ДЕМОНСТРАЦИЯ ЭТНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ МОМЕНТОВ НЕКОТОРЫХ ЗАСТОЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ В КНИГЕ “КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД”

Резюме

В “Книге Деде Горгуда” многочисленные социальные, психологические факторы раскрываются с помощью кулинарной культуры. Статус любого мужчины измеряется не только с помощью его меча, но и его стола. Различные характера женщин измеряются тем, как она принимает гостей, как она ест или ее отношением к кухне. “Книга Деде Горгуда” даже победу отражает в застолье. Тот факт, что жены врагов, их невесты обслуживают (разливают напитки) сидящих за столом, говорит о том, что племя или клан, который дает пиршество является победителем.

Ключевые слова: Деде Горгуд, Еда, стол, виночерпий, Нигяр (кольцо), Девушки кяфиры.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Təhminə Yusifova
AMEA Folklor İnstitutu
“Klassik folklor” şöbəsinin doktorantı
e-mail: tahminayusifova@gmail.com

TƏPƏGÖZ - DEMONİK OBRAZ KİMİ

Özət

“Kitabi-Dədə Qorqud” qədim türk ədəbi abidəsi olaraq bütün türk xalqlarının ədəbi və mədəni həyatına daxil olmuşdur. Xalqımızın əski-mifoloji dünyagörüşü, müxtəlif inancları bu abidədə öz əksini tapmışdır. Bu cəhətdən “Kitabi-Dədə Qorqud” əski oğuzların demonoloji görüşlərinin öyrənilməsi baxımından da ciddi material verir. Demonologiya hər bir xalqın mifoloji düşüncə sisteminin mühüm tərkib hissəsi olub dünya modelinin uyğun səviyyəsində özünəməxsus keyfiyyət və atributlara malikdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da demonik obrazların əsas atributlarını özündə təcəssüm etdirən obraz Təpəgözdür. Araşdırmalar göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Təpəgöz hətta Homerin “Odyssey” əsərindəki Polifem obrazından da qədimdir. Məqalədə Təpəgöz demonik obraz kimi araşdırılmışdır. Onun demonik keyfiyyətləri haqqında məlumat verilmiş, demonik görkəmi, demonik kosmoqoniyanı təcəssüm etdirməsi və digər məsələlərə toxunulmuşdur.

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, Təpəgöz, mifologiya, demonologiya, epos, inanc, xaos, obraz, ünsür.

Bildiyimiz kimi, demonologiya yeraltı, qaranlıq dünya ilə bağlı acıqlı, bədxah ruhlar haqqında mifoloji görüş və təsəvvürlər kompleksidir. Demonoloji təsəvvürlər dairəsində bu dünya ilə o biri-yeraltı dünya arasında münasibətlər ən mühüm yer tutur, yəni hər iki dünya bir-birinə təsir etməkdədir. Demonologiyada bu dünyaya məxsus varlıqlarla yeraltı dünya məxluqlarını bir-birindən fərqləndirən birinci əlamət onların asimmetrikliliyi və yarımçıqlığı, ikinci əlamət isə korluqları və görünməz olmalarıdır. Demonologiyada personajların təkgözlüliyünün korluq mifologemi ilə bağlılığı daha güclüdür. Xtonik aləmi səciyyələndirən ən başlıca cizgi kimi dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, bir də mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi cildində təzahür edir (Bəydili, 2007: 217). Dönərgəliyin aşılmasında ən mühüm cəhətlər mifoloji korluq, yarımçıqlıq, görünməzlik kimi keyfiyyətlərdir. Belə keyfiyyətləri ilə fərqlənən obrazlardan biri də Təpəgözdür. Mifoloji obraz kimi simvolikasını qarışıq olan və hətta təbiətin kortəbii qüvvələri ilə əlaqələndirilən bu qeyri-adi nəhəng varlığın adının türk xalqlarında “bir gözlü dev”, “jalqız közdü dö”, “jalqız göz” və başqa şəkilləri var. Təpəgöz obrazına Kəlləgöz adı ilə Azərbaycan xalq dastanlarından olan “Novruz və Qəndab”da rast gəlinir. Dörd yol ayrıcında divarları insan sümüyündən qurulan qalada yaşayan Kəlləgöz burada dastan poetikasının tələblərinə uyğun yaradılmış bir obrazdır və mifoloji rəvayətlərdəki demonik varlığın daşdığından fərqli bir simvolika daşıyır (Bəydili, 2003: 359). İnsanın təkgözlü nəhəngi kor etməsi ilə bağlı süjetlərin türk variantları çoxsaylıdır və son dərəcə bir-birinə yaxındır. Qırxdan artıq variantı olub türk xalqları arasında rəvayət, qəhrəmanlıq epusu yaxud nağıl, monqollarda isə əfsanə şəklində yaşayan Təpəgöz əfsanələrinin ortaq özəllikləri sırasında bütün hallarda onun mənfi işarəli obraz kimi təkgözlü olmasını, çobanlıqını, sehrli üzüyü və qılınca sahib olmasını, qəhrəmanın onun tək gözünü kor etməklə öldürməsinə və s. göstərmək olar. Məkanı dağ, mağara, meşə olan Təpəgöz, obraz kimi mifoloji simvolikasına görə bütövlükdə nizamlı dünyaya qarşı dağıdıcı mövqedə dayanan gücü xaosu, xtonik zonanı təcəssüm etdirir və rəmləndirir. Onun doğulduğu yer də çeşmə və ya bulaq başıdır.

XIX əsrdə folklorşünas Aarne ayrı-ayrı xalqların nağıl və etnos ənənəsində Kəlləgöz, Təkgöz, Siklop, Polifem və digər adlarla adlanan bu süjetin 200-ə yaxın variantını toplamışdır. Təsədüfi deyil ki, Ön Asiya, Kiçik Asiya, Orta Asiya, Qafqaz, Volqaboyu, Sibir, Yaxın və Uzaq Şərq türklərinin şifahi yaradıcılıq nümunələrində bu süjetə tez-tez rast gəlinir. Aarne bütün türk xalqlarının folklor materialları ilə tanış olmasa da, onun topladığı Təpəgöz süjetlərinin demək olar ki, yarısı türk xalqlarının şifahi xalq ədəbiyyatından götürülmüşdür. Görkəmli alim V.Bartold Təpəgöz boyunu “Mifoloji səciyyə daşıyan əsər” (Kniqa moeqo Dede Korkuda), Yakubovski “Oğuzların tarixini yaşadan əsər” (“Kitabi-Dədə Qorqud” və onun erkən əsr türkmən cəmiyyətinin öyrənilməsində rolu), Jirmunski

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Erkən oğuz düşüncəsinin yaradıcılıq nümunəsi” adlandırmışdır. “Dədə Qorqud kitabı”nı araşdıran alimlərin əksəriyyəti Təpəgöz surətinin mənşəyi ilə dərinlən maraqlanmış, məsələnin bu cəhətinə xüsusi diqqət yetirmiş, apardıqları müxtəlif paralellər və müqayisələr əsasında müəyyən fikirlər söyləmişlər. Bu qorqudsünasların əsərlərində başlıca olaraq iki hal nəzərə çarpır: Bəziləri bu süjetin oğuz mənşəli olduğunu, yunanların onu oğuzlardan götürdüyünü deyir. İkinci qism alimlər isə əksini iddia edir. Təpəgöz əski düşüncəsi ilə bağlı ən ciddi tədqiqatlar alman tədqiqatçısı Fridrix fon Ditsə aiddir. Onun “Təpəgöz və ya Oğuz Siklopu” adlı məqaləsi bu baxımdan qiymətli mənbədir. Qeyd edək ki, bu məqaləni Flora Əlimirzəyeva dilimizə tərcümə etmişdir. O göstərirdi ki, Asiyadakı Oğuzlar arasında Siklop deyilən bir əfsanəvi məxluqa da rast gəlirik ki, o indiyə qədər yalnız qədim yunanlarda axtarıldı. Təpəgözlərin yaşadığı ərazini Şərqlə bağlayan müəllif onun bir nəsil olması, yunan eposunda Polifemin harayına yetən Siklop dəstəsinin mövcudluğunu qeyd edir. Ditsə görə, Təpəgöz Oğuz eposunda gördüyümüz vahid, tək obraz deyildir, təpəgözlər dəstəsi, nəslə olduğu kimi hətta onların yaşadığı ərazi və məkan da mövcuddur. Dits qədim yunan kulturoloji düşüncəsində Siklop tiplərini 3 qrupa ayırır:

1. Mifoloji sikloplar,
2. Nəhəng tikinti tikənlər
3. Oğuz təpəgözü.

Dits onların ümumi oxşarıqlarından bəhs edərkən yazırdı ki, alınlarında yeganə, böyük, girdə bir göz vardır. Yerli qaydalara, adət ənənələrə əməl etmirlər. Bu təsvirdə Div düşüncəsi ilə Təpəgöz formulu çarpazlaşır. Oxşarlıq və eyniliklər getdikcə çoxalır. Ditsin tədqiqatlarında bu obraz Yunan polifemi ilə geniş müqayisəyə cəlb edilir və Təpəgöz Oğuz tarixində olan hadisə kimi qiymətləndirilir. Onun yunanlara Şərqdən keçdiyini dönə-dönə bildirərək qeyd edir ki, bu hadisələr oğuz tayfalarının həyatına aid olmasaydı, özü də yazı şəklində deyil, şifahi halda Dədə Qorqud dövrünə gəlib çata və onun ağzından Oğuz tarixinin sanballı toplusuna keçə bilməzdi.

Təpəgözlərin hər üç tipi insan cəmiyyəti tərəfindən inkar edildiyindən, yalnız şifahi təfəkkürdə bu günə gəlib çatmışdır. Nə Pəri qızların sehrli üzüyü, nə onların bədəninə qılınca kəsməzliyi, ox batmazlığı insan övladının qəniməti olan təpəgözlərin cəmiyyətdə yaşamasını mümkün etmişdir. Öz mənfur əməllərinin qurbanı olan təpəgözlər zaman-zaman tipindən, insanlarla müxtəlif səviyyəli ünsiyyətlərindən asılı olmayaraq arxaikləşmiş, əsatir, nağıl və epos yaddaşına köçmüşdür (Nəbiyev, 2011:175).

Faruq Sümər “Oğuzlar” əsərində ehtimal edir ki, Təpəgöz bəlkə də oğuzlara böyük ziyanlar vurmuş, itkilər verdirmiş bir düşməni təmsil edir. Yəni, Təpəgöz bu ləqəbi daşıyan qırpaqlardan biri, düşmən başçısı ola bilər. Təhmasib isə dastanda boyların harada, nə vaxt və kim tərəfindən yarandığını müəyyən etmək üçün öz tədqiqatlarında Təpəgöz obrazını önə çəkməklə Qafqaz xalqları içərisində süjetin 7 variantını Dədə Qorqud Təpəgözü ilə müqayisə etmişdir. Müəllif “Min bir gecə”dəki Sindibadın nağılında olan adameclardan başlayıb Təpəgözü Şimali Qafqaz, Dağıstan, Abxaziya, Topqarı variantları, eləcə də vaxtilə Dəvədarinin məlumat verdiyi Oğuznamə və yunan eposunun variantları ilə tutuşdurur. O, Dəvədari əfsanəsində Təpəgözün anasının böyük dənizin cinlərindən, atasının isə böyük başlı bir adam olduğunu qeyd edir. Yəni o qədər böyük başlı ki, on üç qoyun dərisindən papaq geyinmiş.

Kamran Əliyevə görə isə Təpəgözün əsl mahiyyətinin üzə çıxarılması onun mənşəyinin və poetikasının, yəni hər iki məqamın düzgün təyin edilməsindən çox asılıdır. O, “Eposun poetikası: Dədə Qorqud və Koroğlu” əsərində bu mövzuya toxunaraq, boyun personajlarının ənənəvi düzümündə fərqli əlamətləri qeyd alır. Bunların birincisi Bayandır xanla bağlıdır. Bayandır xanın taxtında olmaması fərqli əlamət kimi müəyyənləşdirilir. Burada Bayandır xan səyahətə çıxmış və hadisələr də o zaman baş vermişdir. Bayandır xanı yerindən qalxıb səyahətə çıxmağa vadar edən səbəb müəyyənləşdirilir. Boydakı qorxu hissi Təpəgözün adı ilə bağlı olmaqla yanaşı, həm də Bayandır xanın öz taxtını tərk etməsində - Oğuz elini səyahətə çıxmasındadır (Əliyev, 2011: 38) Müəllif növbəti fərqli əlaməti Təpəgözün Oğuz ritualından keçməməsində görür. Dədə Qorqud gəlib ona ad verməmişdir. Yəni Təpəgöz Oğuz törəsindən kənardadır. Hər zaman qələbə çalan Oğuz igidləri bu boyda Təpəgözə məğlub olur, onun əlində həlak olurlar. Təpəgöz hərfi mənada heyrət, qorxu və vahimə zamanı “adamın gözü tərpsinə çıxması” deyimində olduğu mənəni ifadə edir. Bu obraz deyimdəki kimi vahiməli, eybəcər və vəhşi şəkildə təqdim olunur. Bu xüsusiyyət ona epik ənənədə motivləndiyi zaman verilmiş və obraz xalq yaradıcılığında “Kəlləgözlər” silsiləsinə daxil edilmişdir. Təpəgözdən fərqli olaraq, “Kəlləgö-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

zün” arxetipini təşkil edən “gözü kəlləsinə çıxmaq” deyimindəki situasiya daha çox təəccüb və heyrət mənasını bildirir. Həm ritualda personajın, həm də eposda obrazın qeyri-adi, güclü və qorxunc yaradılması adekvat olaraq Oğuz igidlərinin güclü və qorxusuz yetişməsinə ximdət edir.

Oruc Əliyev “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”u Azərbaycan nağıllarında Təpəgöz və Kəlləgöz variantlarını müqayisə edir. “Kəlləgözün nağılı”nın qısa məzmunu belədir: Qədim zamanlarda Rüstəm adlı padşahın bir oğlu, bir qızı var imiş. Padşahın ikinci bir oğlu da olur, bu uşağı hələ körpə ikən aslan bağdan götürüb qaçır. Padşah hər tərəfi axtarsa da, oğlundan bir xəbər verən olmur, öz dəstəsi ilə geri qayıdanda yolda bükülü bir palaz görür, palazın içindən tək gözlü bir uşaq çıxır. Padşah uşağı götürüb evə gətirir. Yeməkdən doymayan bu uşaq axırda qaçıb bir mağarada gizlənir. Yemək üçün gündə iki adam tələb edir. Padşah ələcsiz qalıb razılaşıq. Bu müddət ərzində padşahın o biri oğlu da böyüyür, Kəlləgözü öldürmək üçün onun mağarasına gəlir, ancaq Kəlləgözün əlindən zorla qaçıb qurtarır. Aslan Kəlləgözün sirrini Əmiraslana söyləyir. Əmiraslan ikinci dəfə Kəlləgözlə qarşılaşır və bu dəfə Kəlləgözün gözünü çıxarır. Tilsimi sındıraraq qılıncı ələ keçirir və xalqın gözü qarşısında öz qılıncı ilə Kəlləgözün boynunu vurur. “Təpəgöz” nağılı da birinci nağıla yaxındır. Bu nağılda təsvir olunur ki, Nəbi adlı varlı-hallı bir kişi çoxdan bəri oğul həsrəti ilə yaşayır. Onun çobanı günlərin bir gününü qoyun sürüsünü uca bir dağın ətəyinə gətirir. Bircədən hər tərəfi duman basır, sonra tufan qopur. Tufan kəsən vaxt çoban sürünün içində tək gözü olan uşaq görür. Çoban uşağı Nəbi kişinin evinə gətirir. Nəbi kişi bu hadisədən çox şad olur. Uşağı götürüb saxlamağa başlayırlar, ancaq ona heç cür yemək çatdırı bilmirlər. Uşaq hətta adamları da yeməyə başlayır, kəndin adamları doğma yerləri tərk edirlər. Köçənlərin içində hamilə bir qadın da var imiş, yolda onun ağrısı tutur, qadın meşədə doğur, uşağı kahaya atıb qaçır. Həmin uşağı şir öz südü ilə bəsləyib böyüdür. Boya-başa çatan İskəndər Təpəgözün insanlara qənim kəsildiyini eşidib onu öldürməyi qərara alır, ancaq özü Təpəgözə əsir düşür və birtəhər onun qoyunlarından birini kəsib başına çəkərək qaçır. Şir Təpəgözün sehrli olduğunu İskəndərə söyləyir. Şir həm də onu deyir ki, o, şir südü ilə böyüdüyünə görə ona sehr-ovsun kar edə bilməz. Şir İskəndərə öz südü ilə yoğrulmuş bir qılınc da verir. Onun ikinci cəhdi də uğursuz olur. Nəhayət, İskəndər üçüncü dəfə Təpəgözün mağarasına girə bilir və onu kahəsindəki quyuya salıb öldürür. Göründüyü kimi, hər iki nağıl məzmununa, obrazlarına görə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı “Təpəgöz” süjetinə çox yaxındır. Həm abidədə, həm də nağıl variantlarında Təpəgöz son dərəcə qorxunc varlıq kimi canlandırılır. O, möcüzəli şəkildə dünyaya gəlir. İlk baxışda o, insanlardan yalnız tək gözlü olması ilə seçilir. Ancaq o, həm də sehrlidir, bədəninə ox batmır, qılınc kəsmir. Bir qədər böyüyəndən sonra isə ətrafdakılar üçün əsl təhlükəyə çevrilir. Bu süjetin nağıl variantlarında Təpəgözün kimliyi, atasının kim olması aydın olmur, yalnız onun qeyri-adi şəkildə tapıldığı nəzərə çatdırılır. “Kitabi-Dədə Qorqud”da isə göstərilir ki, onun atası adi bir çoban, anası isə pəri qızıdır. Ona görə də Təpəgözə qalib gəlmək adi insanların qüvvəsi xaricindədir (Əliyev, 1999: 12).

Xtonik ələmi səciyyələndirən ən başlıca cizgi kimi dönərgəlik demonik varlıqların görünüşü və təbiətində özünü göstərməklə yanaşı, bir də mifoloji strukturlu personajın öz cildini magik yolla dəyişdirməsi şəkildə təzahür edir. Dönərgəliyin anlaşılmasında ən mühüm cəhətlər əvvəldə qeyd etdiyimiz kimi, mifoloji korluq, yarımçıqlıq, görünməzlik kimi keyfiyyətlərdir. Transformasiyaya uğramış motiv kimi dönərgəlik həm də məkani səciyyə daşıyır, həyatla ölüm, bu dünya ilə o biri dünya arasındakı sərhədi rəmzləndirərək xtonik zonaya düşməyi göstərir. Asimmetriklik və ya dönərgəlik öz mahiyyətinə görə demonik mənşə ilə bağlıdır. Türk mifologiyasında demonik varlıqların geniş yayılmış atributları tərsinlik, korluq, keçəllik, axsaqlıq, müvəqqəti ölüm və s.dir. Qırxdan artıq variantı olan Təpəgöz əfsanələrinin ortaq özəllikləri sırasında bütün hallarda Təpəgözü mənfi işarəli obraz kimi səciyyələndirən əlamətlər vardır. Qazax pandemoniumunda acıqlı, ziyankar ruhlar kateqoriyasına aid olunan, bir sıra ənənələrdə şamanların bir çoxunun yardımçı ruhları sırasında yer alan albastı da bəzən alınının ortasında tək gözü olan varlıq kimi təsvir edilmişdir. Albastıların başçıları isə, qazax nağıllarından da anlaşıldığı kimi, alında qırmızı kəmərlü böyüklüyündə yekə gözü olan, özü də başdan ayağa dəmir geyimli bir varlıqdır (Bəydili, 2007: 225). Anadoludakı türkmən oymaqları-yörüklər arasında yayılmış olan “Təpəgöz” hekayəsindən anlaşıldığına görə, Qaf dağında on səkkiz cür millət varmış. Bunlardan tam bir tayfanın adına Təpəgöz (Təpəgöz Sultan) deyərmişlər. Başının tam ortasında tək gözü olan bu varlıqlar insana bənzəmişlər. Saç-saqqalları da yox imiş. Çünki təpəgözlər hamısı anadangəlmə daz, keçəl olmuşlar.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oğuz eposunda olan kaosdan danışarkən qeyd olunur ki, əgər kaos obrazı yaratmaq lazım idisə, bunun başqa mümkün variantları var. Məsələn, div, əjdaha, kor, gözsüz və s. Obrazın kaos mənşəli olması onu tam izah etmir, bu obraz kaos obrazları silsiləsində də səciyyəsi ilə seçilir. Epos üçün də antiqəhrəman qütbünü yaratmaq lazımdırsa, o zaman onu başqa ənənəvi vasitələrlə gücləndirmək imkanı var. İstər kaosun demonoloji obrazlar sistemi olsun, istərsə də eposun antiqəhrəman qütbü olsun, eybəcər, bədheybət mifinin özü də müəyyən qanunauyğunluqlara əsaslanır. Kamal Abdullanın “Mifdən yazıya yaxud Gizli Dədə Qorqud” adlı əsərində də bu baxımdan “Təpəgözün nə üçün bir gözü var?” və “Nə üçün göz öz yerində deyil?” sualları qoyulur. Birincisi, kaos obrazı ənənəvi təsəvvürlərə sığmır və kaos düşüncəsi daim çərçivələr və nizam yaradan kosmos təsəvvürlərini dağıdır. Xaos təsəvvürünün yaratdığı obraz da “ənənəvi” kosmos modellərini pozur və yerində öz dizayn sərbəstliyinə uyğun, asimmetrik ölçülərlə obraz yaradır. Kosmosda obraz normal, simmetrik ölçülərlə və mifin ənənələrinə uyğun təqdim olunur. Gözün tək olması bu dizaynı və onu yaradan təsəvvürlər sistemini sarsıdır. Bu mənada zəruri formanın əskikliyi göstərən tək göz, tək qol və ya “artıqlığını” göstərən iki başlı, iki buyuzlu və s. formalarda yaradılan anormal obrazlar “antidizayn effekti” ilə eybəcərlik yaratmağa xidmət edirsə, digər tərəfdən də, psixolojintəsir vasitəsinə gücləndirərək qorxunc keyfiyyətini də bura əlavə edir. Eybəcər və qorxunc obraz yaratmaq üçün “təkgözlülük” formasından istifadə olunur. Bununla yanaşı bu obrazı ifrat dərəcədə eybəcərləşdirmək haqqında olan təsəvvürlər də maksimum dərəcədə genişləndirilir və tək göz öz yerində deyil, bu eybəcər obrazın başının təpə hissəsində yerləşir. Burada təkgözlülük və eybəcərlik qorxunc effektini yaradırsa, onun təpədə yerləşməsi Təpəgözə aid bu xüsusiyyətin müvəqqəti olmadığını, əksinə, onun daimi, anadangəlmə bir əlamət olduğunu göstərir (Xəlil, 2013: 36).

Gözün çıxarılması kor etmək deməkdir. Kor etməyin mifoloji strukturdakı yeri xaosa keçiddir. Bu da özünü müxtəlif formalarda göstərən o dünyaya yola salmaq motivini şərtləndirir. Başqa sözlə, yeni kosmos yaradılması sakral ehtiyatlar tələb edir. Sakrallaşma isə kaos dünyasında baş verir. Ona görə də epos qəhrəmanı sakral keyfiyyətlər qazanmaq üçün kaos məkanına göndərilir. Xaos məkanının ən bariz nümunələrindən biri qaranlıq dünyadır. Təpəgöz adını xalq düşüncəsindəki kaos obrazından alır. Çünki o Oğuzun adət-ənənəsinə uyğun dünyaya gəlməmiş, ritualdan keçməmiş, ad almamış, Oğuz cəmiyyətinin üzvü olmaq haqqını qazanmamışdır. Təpəgöz onun eybəcər görünüşünü göstərən bir sözdür və bu ad yerində deyilmişdir. Bu eybəcər varlıq elə bu şəkildə doğulmuşdur. Təpəgöz öz atası Qonur Qoca Sarı Çobanın günahının nəticəsi kimi dünyaya gəlir. Anası sakral dünyaya mənsub pəri qızıdır. Təpəgöz özündə iki dünyanı birləşdirir. Amma sakrallığı pozulmuş pərinin oğlu olaraq o daha çox kaos dünyasına aiddir və fəaliyyəti bu dünyanın məhvinə xidmət edir. O, adamları yeyir və bu hərəkəti ilə bir daha o biri dünyanı təmsil etdiyini göstərir. Bu dünyanın adamlarının o dünyaya keçidini təmin edən əsas personaj kimi müşahidə olunur. Təpəgöz bütün Oğuzun başına bəla olur. Burada o esxatoloji mifin diqtəsi altındadır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un Təpəgözündən danışarkən onun qardaşı Basatla toqquşmasına da diqqət yetirmək lazımdır. Təpəgözün Basatla, bütövlükdə Oğuz eli ilə düşmənçiliyinin səbəbi aydındır: Aruzun Qonur Qoca Sarı Çoban adlı bir çobanı sakral aləmə xas yasağı pozub pəri qızına qarşı zina işlədiyinə görə həmin qız Oğuz elindən qisas almaq qərarına gəlir və Qonur Qoca Sarı Çobanın zinasından doğduğu Təpəgözü Oğuz elinə bir bəla kimi göndərir. Qonur Qoca Sarı Çoban sakral aləmin nizam-intizamını pozduğuna görə pəri də Təpəgözün əli ilə Oğuz elinin nizam-intizamını pozmaq istəyir. Təpəgöz əhvalatı çayın qabağını kəsib camaatı susuz qoyan əjdaha, gözəl qızları oğurlayıb öz qalasında tilsimə salan div əhvalatlarına bənzəyir. Fərq burasındadır ki, Təpəgöz Oğuz eli ilə qohumdur, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Basatla müəyyən mənada qardaşdır. Qonur Qoca Sarı Çobanın Oğuz elində başqa birinin yox, məhz Aruzun çobanı olması və Təpəgözün məhz həmin çobandan törəməsi Təpəgözü Basata bir az da yaxınlaşdırır (Kazımoğlu, 2011: 40)

Folklorşünaslıqda Təpəgözlə bağlı daha bir məqam onun Polifemlə müqayisəsidir. Təhmasib qeyd edir ki, Polifemə nisbətən Təpəgöz daha rəzil, daha eybəcərdir. Oğuzun südü, çörəyi ilə böyümüş bu nankor axırda ona bəla kəsilmişdir. Əvvəldə qeyd etmişdik ki, Təpəgöz süjetinin mənşəyindən danışan alimlərin bir qismi onu yunan mənşəli, digər qismi oğuz mənşəli hesab edir. Hər hansı məsələnin həllində düzgün nəticə çıxarmaq üçün ən zəngin material mətnlərin özündədir və onlara müraciət etmək daha doğrudur. Təpəgöz obrazının və onunla bağlı süjetin mənşəyini aydınlaşdırmaq üçün birinci növbədə bilmək lazımdır ki, “Odiseya” yazılı kitabdır. Bu motiv həmin kitab yazılana qədər

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yunan folklorunda mövcud olmamışdır, yəni yunan folklorunda onun sələfi yoxdur. Bu süjet başqa bir qaynaqdan birbaşa kitaba gəlmişdir. Heç bir şübhə yoxdur ki, Təpəgöz süjeti yunan kitabından oğuz yaddaşına keçib bu qədər geniş coğrafiyada yayılıb, cürbəcür variantların, versiyaların yaranması ilə nəticələnə bilməzdi. Əvvəla, “Dədə Qorqud” eposu yarandığı dövrdə kitab hələ nəinki oğuz cəmiyyətinə, heç başqa cəmiyyətlərə də indiki şəkildə daxil olmamışdı. Həmin dövrdə hər hansı bir süjetin kitabdan alınıb xalq içərisində bu qədər geniş yayılması və özündən çoxlu budaqlar, şaxələr verməsi sadəcə ağlabatan deyil. Digər tərəfdən, kitabların əllə köçürüldüyünü, nadir nüsxələr şəklində olduğunu da nəzərə almaq lazım gəlir. Herodot bu süjeti yunanların iskitlərdən eşitdiklərini çox açıq şəkildə söyləmişdir: Deməli, yunanlar taygözün adını da iskit dilindən götürmüşlər. Skiflərlə oğuzlar isə qohum tay faldır. Skiflərin ayrı-ayrı qaynaqlarda işquz/aşquz adlanmaları da onların qohumluğunu göstərir. Ş.Cəmşidov yazır ki, Ön Asiyadakı skiflər “Aşquz” və “işquz” şəklində iki hissədən ibarət olmuşdur. “İşquz” əslində “İç oğuz” deməkdir. Ukraynanın cənub rayonlarındakı qədim skif təpələri indi də “Oğuz təpələri” adlanır. Strabon da yazırdı ki, “Homer təkgöz siklop motivini skiflərin tarixindən götürmüşdür”. Yunan ədəbiyyatında, məsələn, Feokritdə Polifem tamamilə dinc yaşayan, insanlara düşmən olmayan və insan əti yeməyən bir çobandır. Deməli, ellin ədəbiyyatındakı polifemlər heç bir vəchlə “Odyssey”dakı Polifemin əcdadı sayıla bilməz. Bütün bu faktlar Təpəgöz süjetinin yunan mənşəli olmadığını, yunan ədəbiyyatına kənardan – türklərdən gəldiyini aydın göstərir. Bunu sübut edən digər məqamlar da var. Təpəgözün mənşəyi bəllidir. Onu pəri qızı Sarı çobandan doğmuşdur; onun damarında Oğuz qanı var. Polifemin nə atası, nə anası yunan deyil. Onun damarından yunan qanı axmır. Təpəgözü Aruz gətirib evində saxlamışdır, yəni onu oğulluğa götürmüşdür. Polifemi heç bir yunan gətirib evində saxlamamış, ona öz uşağı kimi baxmamışdır, yəni oğulluğa götürməmişdir. Pəri qızı Sarı Çobanı qabaqcadan xəbərdar etmişdi ki, “Təpəgöz Oğuzun başına bəla gətirəcək”. Polifemin anası onun gələcəkdə necə olacağı haqqında heç kimə bir söz deməmişdir. Təpəgöz Oğuzdan qaçıb mağarada məskunlaşmışdır. Polifem yunan mühitindən qaçıb mağarada məskunlaşmamışdır. Bu kimi onlarla fərqi göstərmək mümkündür. Təpəgözün doğuluşundan ölümünə qədər bütün həyatının Oğuzla bağlı olduğu, Polifemin isə yunanlarla heç bir bağlılığının olmadığı üzə çıxarılmışdır. Təpəgözü Oğuz epik təfəkkürünün yaratdığı, Polifemin isə yunan epik təfəkkürünə kənardan gəldiyi aydınlaşdırılmışdır. Bununla da Təpəgözün tarixinin daha qədim olduğu təsdiqlənmişdir. “Dədə Qorqud kitabı”nda Təpəgöz təsadüfi obraz deyildir. Onun eposda birbaşa funksiyası var. Bilmək lazımdır ki, epos xalqın özü tərəfindən yazılmış tarixidir. Eposda xalqın həyatı bütün incəliklərinə qədər ifadə olunur. Hər bir milli epos onu yaradan xalqın tarixini, mədəniyyətini, adət-ənənələrini, əxlaqını, dünyagörüşünü, psixologiyasını, etnosiyasi, etnososial, etnoiqtisadi, etnomədəni görüşlərini, bir sözlə, bütün yaşam tərzini ehtiva edir. Təpəgöz obrazının hansı məqsədlə yarandığı məsələsinə də bu kontekstdən yanaşmaq lazımdır. “Dədə Qorqud” eposunda Təpəgözün doğulma səhnəsi ona görə bütün genişliyi ilə təsvir edilib. Alimlər tərəfindən daima araşdırılsa da, Təpəgöz bu gün folklorşünaslığın tədqiqata ehtiyacı olan mövzularındandır.

QAYNAQLAR

- Abdulla Kamal. (2009) Mifdən yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim.
Bəydili Cəlal. (Məmmədov). (2003) Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Mütərcim.
Bəydili Cəlal. (Məmmədov). (2007) Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı: Mütərcim.
Əliyev Kamran. (2011) Eposun poetikası: “Dədə Qorqud” və “Koroğlu”. Bakı: Elm və təhsil.
Əliyev Kamran. (2015) Açıq kitab- “Dədə Qorqud”. Bakı: Elm və təhsil.
Əliyev Oruc. (1999) “Kitabi-Dədə Qorqud” və Azərbaycan folkloru. Bakı: Elm.
Xəlil Ağaverdi. (2013) "Oğuz eposunda xaos obrazı: arxaik ritual və totemizm kontekstində. “Dədə Qorqud” jurnalı, N3, səh.33-45.
Kazımoğlu Muxtar. (2011) Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm.
Kazımov Qəzənfər. (2008) Homerin poemaları və Kitabi-Dədə Qorqud. Seçilmiş əsərləri, I cild. Bakı: Nurlan.
Kitabi-Dədə Qorqud. (1988) Tərtib ed: Fərhad Zeynalov, Samət Əlizadə. Bakı: Yazıçı.
Nəbiyev Azad. (2011) "Kitabi Dədə Qorqud"da Təpəgöz fenomeni. Azərbaycan jurnalı, N7, səh. 167-175.

Təhminə Yusifova

TAPAGOZ (CYCLOPS) İS DEMONOLOGY CHARACTER

Summary

“The Book of Dede Korkut” as an ancient Turkish literary monument entered the literary and cultural life of all the Turkic people. Old-mythological worldview, different beliefs of our people are reflected in the monument. In this respect “The Book of Dede Korkut” gives serious material for learning the demonistic meetings of old Oguz. Demonology- as an important part of the mythological thinking systems of each nation has unique qualities and attributes in the level of world-compatible model. In “The Book of Dede Korkut” the character which embodies the main attributes of the demonistic characters is Tapagoz (Cyclops). Studies show that, Tapagoz is more ancient than Polifem which is in Homer’s “Odyssey”. In this article Tapagoz is investigated as a demonic character. An information is given about its demonistical view, were touched personalizing the demonistic cosmogony and other problems.

Key words: Book of Dede Korkut, Tapagoz (Cyclops), mythology, demonology, epos, chaos, character, elements.

Техмине Юсифова

ТЕПЕГЕЗ (ЦИКЛОП) КАК ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ

Резюме

“Книга Деде Коркут” как древне-тюркский памятник литературы в целом стала частью литературно - культурной жизни всех тюркских народов. Старое мифологическое мировоззрение нашего народа, различные верования получило свое отражение в этом памятнике. С этой точки зрения, “Книга Деде Коркут” дает серьезный материал в изучении демонологических встреч древних Огузов. Демонология являясь важной части системы мифологического мышления каждого народа имеет уникальные своеобразные качества и атрибуты на уровне мировой совместимой модели. “Тепегез” (Циклоп) в “Книге Деде Коркут”, это образ который воплощает в себя основные атрибуты демонических образов. Исследования показали, что “Тепегез” (Циклоп) в “Книге Деде Коркут” более древний образ чем Полифем в “Одиссее” Гомера. В этой статье образ “Тепегез” (Циклоп) исследовался как демонический характер. Даны его демонический внешний вид, сведения о его демонических качествах, были затронуты персонализации демонической космогонии и другие вопросы.

Ключевые слова: Книга Деде Коркуда, Тепегез (Циклоп), мифология, демонология, эпос, вера, хаос, образ, элемент.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Tərlan Quliyev
filologiya elmləri doktoru, professor
Bakı Musiqi Akademiyası
e-mail: tarlanguliyev@yahoo.com.tr

ERMƏNİ MİFİNİ DAĞIDAN ANA KİTABIMIZ

Özət

Məqalədə göstərilir ki, “Dədə Qorqud kitabı”nda nə bir erməni, nə erməni dövləti, nə də erməni dilinin heç bir əlaməti, izi-tozu yoxdur. Deməli, ən azı 2000 il bundan əvvəl, heç bir erməni-Azərbaycan ədavəti, təəssübkeşliyi olmayan bir dövrdə araya-ərsəyə gəlməyə başlayan, özündə ancaq və ancaq müqəddəs hisslər, mənəvi keyfiyyətlər daşıyan, aydan-arı, sudan duru, pakdan-pak dastanımızda, həqiqətən də, erməni anlayışı yoxdursa, onda, doğrudan da, erməni tarixi, Ermənistan anlayışı başdan-başa mifdir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan, erməni, qorqudşünaslıq

2015-ci ildə “Dədə Qorqud kitabı”nın elm aləminə məlum olmasının 200 ili tamam olur. Bu 200 ildə “Dədə Qorqud kitabı” müxtəlif yönərdən araşdırılmış, öyrənilmişdir. Lakin bütün öyrənilənlərlə bərabər, türk xalqları ədəbiyyatının bu şah əsəri, özündə yenə də kifayət qədər sirri, müəmmarı qoruyub saxlayır. Bu böyük abidəni, dastanı və yaxud da, başqa sözlə desək, Azərbaycan xalqının müəyyən mənada, müəyyən dövrünün tarix kitabı olan bu əsəri oxuduqca, bir fakt özünü bütün çılpalıqlığı, həqiqəti, böyüklüyü ilə aksiomcasına göstərir: “Dədə Qorqud kitabı”nda nə bir erməni, nə erməni dövləti, nə də erməni dilinin heç bir əlaməti, izi-tozu yoxdur. Deməli, ən azı 2000 il bundan əvvəl, heç bir erməni-Azərbaycan ədavəti, təəssübkeşliyi olmayan bir dövrdə araya-ərsəyə gəlməyə başlayan, özündə ancaq və ancaq müqəddəs hisslər, mənəvi keyfiyyətlər daşıyan, aydan-arı, sudan duru, pakdan-pak dastanımızda, həqiqətən də, erməni anlayışı yoxdursa, onda, doğrudan da, erməni tarixi, Ermənistan anlayışı başdan-başa mifdir.

Dastanın bütün xüsusiyyətləri incədən-incəyə araşdırılıb. O cümlədən, Oğuz qəhrəmanlarının əsas düşmənləri olan kafirlər, onların məskun olduqları ərazilər, düşmənlərin dinləri və s. Lakin Azərbaycan qorqudşünaslığında Dədə Qorqud coğrafiyasında tarixən ermənilərin yaşamadıqları və “Dədə Qorqud kitabı”nda erməni adının, erməni sözünün, Erməni dövlətinin adının çəkilmədiyi diqqəti bir o qədər də cəlb etməyib. Sadəcə olaraq, yenə də Xalq yazıçısı Anar “Dədə Qorqud dünyası” əsərində bu məsələyə toxunaraq, keçib: ““Kitabi Dədə Qorqud”da “erməni” və “hay” sözlərinə rast gəlmirik. “Təkur” sözünü erməni kəlməsi “taqavor” kimi oxuduqda belə, bu, farsca “tacidar”dan törənmiş qeyri-müəyyən hökmdar titulundan başqa bir şey deyil”.

Bu məsələləri bir qədər dərinlən nəzərdən keçirdikdə məlum olur ki, həqiqətən də, dastanda heç bir erməni anlayışı yoxdur. Dastanda olan düşmən obrazlarına gəldikdə isə, bu düşmənlərin də heç biri erməni deyildirlər və dastanda da heç bir yerdə ermənilərin uydurduqları tarixi və müasir Ermənistanın adı çəkilmir. Maraqlısı odur ki, dastanda adı çəkilən düşmənlər də müasir Ermənistan ərazisində deyil, daha cox Gürcüstanda, Rumda yaşayırlar. Müasir Ermənistan ərazisi isə dastanda Oğuzların daimi yaşadıkları, məskun olduqları, at oynatdıqları torpaqlardır. Məsələ burasındadır ki, düşmən torpaqları kimi dastanda da daha çox elə Gürcüstanın adı çəkilir. Məsələn, “Salur Qazanın evinin yağmalandığı” boyunda Qazan ova çıxarkən Aruz Qoca ondan “Ağam Qazan, sası dinlü Gürcüstan ağzında oturarsan, ordun üstinə kimi qorsan?” – deyər soruşur. “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Baybərə, ata dura-dura bəzirganların niyə əvvəlcə oğlunun əlini öpdüklərini soruşduqda, bəzirganlar: “İmdi incinmə, xanım, əvvəl onun əlin öpdigimizə. Əgər sənin oğlın olmasaydı, bizim malımız Gürcüstanda getmişdi. Həpümüz tutsaq olmuşdı” – deyirlər. “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyunda Uruz atası Qazandan inciyərkən “Qalqubanı yerimdən mən turaram, Qara gözli yigitlərimi boynıma aluram. Qan Abqaz elinə mən gedərəm, Altun xaça mən əlümi basaram” – deyir. Yenə həmin boyda ata-oğul ova çıxarkən “Məgər Başı açuq Tatyən qələsindən, Aqsəqa qələsindən kafirin cəsusu vardı. Bunları görüb təkura gəldi” fikri söylənilir. “Qazılıq qoca oğlu Yegnəkin” boyunda Qazılıq qoca axına gedərkən “Düzmürd qələsinə”, “Qara dəniz kənarına” gəlir. “Bəkil oğlu Əmranın” boyunda “Toquz tümən Gürcüstanın xəracı gəldi; bir at, bir qılıc, bir çomaq gətürdilər” fikri söylənilir. Yenə həmin boyda Bəkil vətəni qoruyarkən “Toquz tümən Gürcüstan ağzına varub qondi. Qaravulluq eylədi. Yad,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

kafər gəlsə, başın Oğuz ərməğan göndərərdi” söylənir, Qazandan inciyrəkən isə “Toquz tımən Gürcüstana gedəlim, Oğuz asi oldum, bəllü bilin!” – fikri deyilir. “Salur Qazan tutsaq olub oğlu Uruz çıqardığı” boyunda isə Qazanın şahini Tumanın qalasına qonur. Dastanda Başı açıq, Tatyən qələsi, Aqsəqa qələsi deyilərkən, Gürcüstanın qərb sərhədləri cızılır, Qara Dərvənd ağzı, Evnik qalası da deyilərkən cənub sərhədləri nəzərdə tutulur. Çünki “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda Qara Dərvənd ağzında, Evnik qalasında malları yağmalanan bəzirganlar başlarına gələnələr haqqında Baybörəyə danışarkən, daha Qara Dərvənd ağzının və Evnik qalasının adlarını çəkməyrək, mallarının birbaşa Gürcüstanda soyulduğunu deyirlər. Tanınmış tarixçi Süleyman Əliyarov, türk tədqiqatçısı F.Qırzioğlu və başqa müəlliflərə əsaslanaraq, Evnik qalası və Qara Dərvənd haqqında aşağıdakı məlumatları verir. “Evnik (Avnik) qalası – Ərzurum səmtində Abnik – Avnik qalası ehtimal olunur... Pasinük Qara Dərvənd – Ərzurumun güney səmtində, qədim tarixçilərin Fasiana adlandırdığı yer. Basian dərəsi adlanır”. “Dədə Qorqud kitabı”nda müəyyən mənada Gürcüstan ərazisi kimi təqdim olunan bu qalalar, əslində Gürcüstan sərhədlərindən bir o qədər uzaqda deyillər. Beləliklə, gördüyümüz kimi, yuxarıda Evnik qalası və Pasinük Qara Dərvənddən başqa adları çəkilən yer adları istər tarixən, istərsə də müasir günümüzdə həmişə Gürcüstanın ərazisinə daxil olmuşdur. Bu mənada, həqiqətən də, bu torpaqlarda heç bir erməniyə təsadüf olunmamalı idi və olunmur da.

Dastanda Oğuz qəhrəmanlarının təmasda olduqları, hərbi səfərlərə getdikləri ikinci istiqamət cənub istiqamətidir. Bu istiqamətin də coğrafiyasına nəzər saldıqda, onların da Ermənistanla heç bir əlaqəsi olmadığını görürük. Belə ki, bu istiqamətdə adı çəkilən əsas yer adları Parasarın Bayburd hasarı, Trabzon, Əlincə qalası, Hamid ilə Mardin qalalarıdır. Parasarın Bayburd hasarı dedikdə ilk növbədə “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək” boyu yada düşür. Lakin bu boya qədər də Bamsı Beyrək dastanda bir neçə yerdə “Parasarın Bayburd hasarından parlayıb uçan” qəhrəman kimi xatırlanır. Adı çəkilən boyda isə hadisələr bilavasitə Parasarın və Bayburd hasarı ilə bağlıdır. Belə ki, Beyrək evlənərkən kafərin cəsusı Beyrəyin toyunu Bayburd hasarının bəyinə xəbər verir və o da Beyrəyi oğurlatdırır. Boydakı sonrakı hadisələrdə Beyrək on altı il Bayburd hasarında dustaq olur. Bəzirganlar da Beyrəyin öldüyü, ya qaldı xəbərini bilmək üçün Bayburda gedirlər: “Bəzirganlar yaraq gördilər. Gecə-gündüz deməyüb yürüdilər. Nagah Parasarın Bayburd hasarına gəldilər”. Və nəhayət, Beyrək Bayburd qalasının təkurunun qızının köməkliliyi ilə əsirlikdən azad olur.

Dastan qəhrəmanları Trabzona da səfər edirlər. Belə ki, “Qanlı qoca oğlu Qanturalı” boyunda Qanturalının atası Qanlı qoca oğluna qız axtarmaq üçün Trabzona gəlir. “Qanlı qoca sevini – qıvanı urı turdu. Ağ saqallı pir – qocalar yanına biraqdı. İç Oğuz girdi. Qız bulamadı. Tolandı, Taş Oğuz girdi, bulmadı. Tolandı, Trabuzana gəldi”. Boydakı sonrakı hadisələr zamanı Qanturalı da sevgilisinin dalıya Trabzona gedir. Trabzon təkuru tərəfindən ilk növbədə çox hörmətlə qarşılanır.

Dastanda adları çəkilən Hamid və Mardin qalalarına gəldikdə isə, demək lazımdır ki, əslində bu qalalara dastan qəhrəmanlarından real olaraq, heç biri səfər etmir. Bu qalaların adları yalnız Qaragünə oğlu Qarabudağın adı çəkilərkən xatırlanır: “Hamidlən Mərdin qələsin dəpüb yıqan, dəmür yaylı Qıpçaq Məlikə qan quşduran, gəlübən Qazanın qızın ərliliklə alan, Oğuzun aq saqallı qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al məxmuri şalvarlı, atı bəhri hotazlı Qaragünə oğlu Qarabudağ”. Beləliklə, Oğuz sərhədlərindən kənarda olan bu torpaqlar da erməni torpaqları deyil və bu torpaqlarda da heç bir yerdə heç bir erməniyə təsadüf olunmur. Bu mənada, şimalda cənub arasında müasir Ermənistan ərazisi qalır ki, dastandan da göründüyü kimi, bu yerlər dastan qəhrəmanlarının, Oğuzların əsas ana yurdlarının böyük bir hissəsini təşkil edir. Yəni başqa sözlə desək, dastandakı Oğuz qəhrəmanlarının məskun olduqları, at oynatdıqları, yaşadığı Göyçə dağı, Göycə dənizi, Ala dağı, Sürməli, Ağcaqala, Ağılqan, Cızıqlar, Altuntaxt, Dərəşam kimi yerlər ermənilər tərəfindən tarixi və müasir erməni torpaqları kimi təqdim olunsalar da, dastanda bu torpaqlarda da heç bir erməniyə rast gəlinmir.

Dastanda adı çəkilən Oğuz qəhrəmanlarının düşmənləri olan Şökli Məlik, Qara Tükən Məlik (Qara Təkur), Buğacıq Məlik (Qara Arslan Məlik), Ağ Məlik, Sufi Sandal Məlik, Qıpçaq Məlik, Qara Təkur, Arşun oğlu Dirək Təkurun da heç biri, kafir olmalarına baxmayaraq, erməni deyildir. Məsələn, tədqiqatçıların əksəriyyətinin də qeyd etdiyi kimi, adının mənsubiyyətinə görə də Şəki ilə bağlı olan Şökli Məlik, dastanda həmişə Oğuz elinin şimal sərhədlərində təhlükə yaradır. Belə ki, Gürcüstan ağzında oturan Qazan xan ova çıxarkən, ona məhz Şökli Məlik hücum edir. Digər bir tərəfdən Qazanın məhz Qapılı Dərvənddə on min qoyununun olduğunu bilərkən də, ora Şökli Məlik dəstə göndərir. Digər bir boyda, “Bəkil oğlu Əmranın” boyunda yenə də Şökli Məlik Oğuz, Oğuzun Gürcüstan sərhəd-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

dini, şimal sərhədlərini qoruyan Bəkilin üzərinə Dəmir qapu Dərvənddən hücum edir: “Dəmir qapu Dərvənddən xəbər varmış, Alca atlu Şökli Məlik qatı pusuş”, Şökli Məliyi yalnız iki boyda, bir “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək” boyunda biz başqa yerdə – Bayburd hasarının yanında, bir də “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyda Qazan xanın yenə də Oğuzun şimal sərhədlərinə – Ağlağana, Göğçə dağa, Cızıqlara ova çıxarkən, bu hadisəni Başı açıq Tatyana qalasının, Aqsəqa qalasının cəsusları kafir xəbər verdikdən sonra, kafirlərlə Qazan xan arasında döyüş olub, kafirlər Uruzu Qara Dərvəndə apardıqda, Qara Dərvənddə görürük. Bu boylarda Şökli Məliyin Bayburd hasarının yanında və Qara Dərvənddə olması isə düşmən dəstələrinin birləşib Oğuz qarşı bir qüvvə ilə çıxmaları ilə əlaqədardır. Çünki “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyda Qara Dərvənddə döyüş gedərkən belə bir cümlə keçir: “Qazan kəndü dopa dəpdi. Təkur ilə Şökli Məlikə həvalə oldı”. Deməli, Təkur Qara Dərvəndin hökmüdarı, Şökli Məlik isə bu yerlərdə daimi yaşamayan, sadəcə bu hökmüdarə köməyə gələn qüvvədir.

Oğuz düşmənlərindən, kafirlərdən olan Ağ Məlik, Sufi Sandal Məlik, Qıpçaq Məliyin də etnik mənsubiyyətlərinə gəldikdə, bunların da erməni olmadıqları elə adlarından açıq-aşkar görünür. Belə ki, biz ilk iki düşmənin adlarına İlək qoca oğlu Alp Ərənin təyinləri kimi rast gəlirik: “Kafərləri it ardına burayıb xorlıyan, eldən çıxub Ayqırgözlü suyundan at yüzdürən, əlli yeddi qələnin kəlidin alan, Ağ Məlik Çəsmə qızına nikah edən Sufi Sandal Məlikə qan qusduran, qırq cübbə bürünüb otuz yedi qələ bəyinin məhəbub qızlarını çalub bir-bir boynun qucan, yüzində-todağında öpən İlək qoca oğlu Alp Ərən”. Bizcə, burada yuxarıda adı çəkilən Ağ Məlik Məliyin öz adı, Çəsmə isə onun qızının adı kimi təqdim olunur. Bu mənada, qızının adı Çəsmə, öz adı isə Ağ olan düşmən heç vaxtlə erməni ola bilməz. Eyni zamanda, Sufi Sandal Məliyin adı da erməni adı deyil.

Dastanda Qıpçaq Məlik də döyüşlərdə real iştirak edən düşmən deyildir. Onun da adına biz Qaragünə oğlu Qarabudağın təyini kimi rast gəlirik: “Hamidlən Mərdin qələsin dəpüb yıqan, dəmir yaylı Qıpçaq Məlikə qan qusduran, gələbən Qazanın qızın ərləklə alan, Oğuzun aq saqallı qocaları görəndə ol yigidi təhsinləyən, al məxmuri şalvarlı, atı bəhri hotazlı Qaragünə oğlu Qarabudaq”. Beləliklə, adından da görüldüyü kimi Qıpçaq Məlik mənşə etibarilə türkdür. Özü də Oğuz içində deyil, haradasa Rum elində, başqa sözlə desək, Hamid ilə Mərdin qalalarının yanında oturan bir düşməndir. Bu mənada, əgər Hamid ilə Mərdin qalalarında mənşə etibarilə türk olan Qıpçaq Məlik oturursa, deməli, ermənilərin iddia etdikləri kimi tarixən Böyük Ermənistanla əlaqədar olan, təqribən Bayburdun, Trabzonun və digər yerlərin də Ermənistanla heç bir əlaqəsi yoxdur.

Dastanda adı çəkilən düşmənlərdən Arşun oğlu Dirək Təkuru da erməni ilə heç bir bağ bağlamır. Çünki onun da yeri-yurdu bəllidir. O da Qara dəniz kənarında, Düzmürd qalasında oturur. Trabzon təkuruna gəldikdə, o da Trabzonun hakimidir. Tədqiqatçıların qeydinə görə Tuman qalası da Gürcüstanda yerləşir.

Beləliklə, dastanda Şökli Məlik kimi Oğuz qəhrəmanları ilə birbaşa döyüşə girən, vuruşan əsas düşmənlər Qara Tükən Məlik (Qara Təkur) və Buğacıq Məlik (Qara Arslan Məlik)dir. Bu düşmənlərin adlarına biz dastanda, əsasən, üç boyda iki variantda rast gəlirik. Üç boyun hər birində bu düşmənlərin adı yalnız bircə dəfə çəkilir. Özü də maraqlıdır ki, bu düşmənlərə ancaq Şökli Məlik olan yerdə təsadüf olunur. Belə ki, biz “Salur Qazanın evi yağmalandığı” boyunda oxuyuruq: “İç Oğuz bəglərilə Qazan dopa dəpdi, Şökli Məlikə həvalə oldı, bögürdibəni atdan yerə saldı, gəfillücə qara başın alub kəsdi... Sağ tərəfdə Qara Tükən Məlikə Qıyan Səlcük oğlu Dəli Tondaz qarşu gəldi... Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qaragünə oğlu Dəli Budaq Qarşu gəldi”. “Qam bərənin oğlu Bamsı Beyrək boyunda” isə oxuyuruq: “Şökli Məliki bögürdibəni Qazan bəg atdan yerə saldı. Qara Təkura Dəli Tondaz qılıcladı, yerə saldı. Qara Arslan Məliki Qarabudaq yerə saldı”. “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu boyda” oxuyuruq: “Qazan kəndü dopa dəpdi. Təkur ilə Şökli Məlikə həvalə oldı... Sağ tərəfdə Qara Tükən Məlikə Tondar qarşu gəldi... Sol tərəfdə Buğacıq Məlikə Qarabudaq qarşu gəldi”. Beləliklə, gördüyümüz kimi, hər üç boyda əgər Qazana qarşı Şökli Məlik dayanırsa, Qara Tükən Məliyə - Qara Təkura qarşı Dəli Tondaz - Tondar, Buğacıq Məliyə - Qara Arslan Məliyə qarşı isə Qarabudaq - Dəli Budaq dayanır. Bizə elə gəlir ki, hər üç boyda Oğuz qəhrəmanları təqribən eyni düşmənlərlə qarşılaşdıqlarına görə, düşmən tərəfdən olan Qara Tükən Məliklə Qara Təkur eyni düşmən, Buğacıq Məliklə də Qara Arslan Məlik eyni düşmənlərdir. Çünki iki boyda Qarabudaq - Dəli Budaq Buğacıq Məliklə, yalnız bir boyda Qara Arslan Məliklə, yenə də iki boyda Dəli Tondaz - Tondar Qara Tükən Məliklə, yalnız bir boyda Qara Təkurla qarşılaşır. Bu mənada, adlarında olan yaxınlıq və hər üç boyda eyni

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oğuz qəhrəmanları tərəfindən qətlə yetirildiklərinə görə, biz, Qara Tükən Məliklə Qara Təkuru eyni düşmən, Buğacıq Məliklə də Qara Arslan Məliyi eyni düşmən sayırıq.

Maraqlıdır ki, dastanda təsvir olunan düşmənlərin hər birinin öz yurdu-yuvası olduğu halda, məsələn, Şökli Məlik Dəmir Qapı Dərvənd tərəfdə, Arşun oğlu Dirək Düzmürd qalasında, Qırçaq Məlik Hamid ilə Mardin qalalarında oturduqları halda, Qara Tükən Məliklə Buğacıq Məliyin yeri-yurdu bir o qədər də bəlli deyildir. Görünür, bunlar sadəcə olaraq, Şökli Məliyin ordusunun tərkibində fəaliyyət göstərən döyüşçülərdir. Çünki dastanda bir yerdə, daha doğrusu, Bamsı Beyrək boyunda Qazan Şökli Məliyi, Dəli Tondaz Qara Təkuru, Qarabudaq Qara Arslan Məliyi öldürdükdən sonra, belə bir cümlə keçir : “ Dərələrdə kafər qırğun girdi. Yedi kafər bəgi qılıcdan keçdi”. Bizə elə gəlir ki, Qara Arslan Məliklə Qara Təkur da ayrı-ayrı bölgələrin məliki olmayıb, ümumiyyətlə, Şökli Məliyin ətrafında toplaşan kafərlərdir. Eyni zamanda, onu da xatırlatmaq yerinə düşər ki, dastanda cəmi üç yerdə adı çəkilən Qara Tükən Məlik - Qara Təkur iki dəfə məlik kimi qeyd olunursa, bir dəfə də, sadəcə olaraq, Qara Təkur kimi xatırlanır.

Amma bununla belə, hər halda kafərlər də vahid bir qüvvə kimi çıxış etməyi bacarırlar. Çünki döyüş zamanı onlar da öz bayraqları ilə vuruşurlar. Belə ki, “Qazanın evinin yağmalandığı boyda” axırda Qazan bəyin qardaşı kafərin tuğilə sancağını qılınclayaraq, yerə salır. “Qazan bəgin oğlu Uruzun tutsaq olduğu” boyda da Burla xatun kafərin qara tuğunu qılınclayır. Amma düşmən qüvvələrinin əksinə olaraq, Qazan xan Alpanlar başı – Alban dövlətinin başçısı kimi xatırlanır. Doğrudur, dastanda Doqquz tümən Gürcüstan da bir dövlət kimi qeyd olunur. Belə ki, məlum olduğu kimi, Bayandır xana Doqquz tümən Gürcüstandan xərac gəlir. Lakin dastanda digər bölgələrin, adı çəkilən qalaların heç birinin belə bir statusa malik olduğunu görmürük. Digər tərəfdən, Şökli Məlik və onun ətrafında vuruşan qüvvələr də Oğuzla həmişə eyni məkanda, eyni sərhəd ağzında vuruşurlar. Onlar Oğuz qəhrəmanlarıyla gah Şökli Məliyin torpaqlarında, gah Bayburd hasarının yanında, gah da Qara Dərvənddə döyüşürlər. Bütün bunlar isə Şökli Məlik və onun ətrafında vuruşan qüvvələrin vahid bir dövlətə malik olmadıqlarını, sadəcə olaraq, onların Oğuzla yağı olub, fürsət düşdükcə həmişə Oğuzla vuruşmağa, onlardan qisas almağa hazır olan qüvvələr olduqlarını göstərir. Çünki əgər bu qüvvələr bir dövlət kimi çıxış etsə idilər, dövlətlərinin bir hissəsi şimalda – Şəki ilə Dəmir Qapı Dərvənd arasında, Şökli Məliyin oturduğu yerdə, bir hissəsi isə Bayburdda, Parasarda, Qara Dərvənddə ola bilməzdi. Bütün bunlar da bir daha Şökli Məliyin, Buğacıq Məliyin, Qara Tükən Məliyin heç bir dövləti təmsil etmədiklərini göstərir. Eyni zamanda, başda Şökli Məlik olmaqla, bu düşmənlərin adları da bu kafərlərin Azərbaycanın, Şəkinin şimalında yaşayan Xəzər tayfalarından və yaxud da qırçaq türklərindən olduqlarını ortaya qoyur.

Dastanda adları çəkilən düşmən obrazlarından daha iki epizodik təkur obrazı var, biri, Bayburd hasarının təkuru, digəri isə, qeyd etdiyimiz kimi, “Qazan bəg oğlu Uruz bəgin tutsaq olduğu” boyda Qara Dərvənddə döyüş gedərkən, Qazanın Şökli Məliklə ilə bir yerdə qətlə yetirdiyi Təkur.

Lakin dastanda daha iki Təkur vardır ki, onlardan bir qədər daha ətraflı danışmaq lazımdır. Belə ki, yenə də onlardan biri “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda adı çəkilən Təkur, digəri isə, “Uşun qoca oğlu Səgrəkin” boyunda adı çəkilən, Əlincə qalasının Təkuru olan Qara Təkur. Qeyd edək ki, “Bəkil oğlu Əmranın boyu”nda məlum olduğu kimi, boyun qəhrəmanı Bəkil Gəncəni, Bərdəni vətən tutaraq, “Toquz tümən Gürcüstan ağzına varıb qonur” və bu zaman ona kafərlər hücum edir. Hədisələrin sonrakı gedişindən isə məlum olur ki, bu kafər adı kafər olmayıb, əslində Oğuzun əzəli, qatı düşməni olan Şökli Məlikdir. Bir dəfə yuxarıda xatırladığımız kimi: “Dəmir qapu Dərvəndindən xəbər varmış, Alca atlu Şökli Məlik qatı pusmuş”, “Şökli Məlik sana qatı pusdı. “Meydandakı şol oğlanı tutun, Qarusından ağ əllərin bağlan, Gəfillicə görklü başın kəsin, Alca qanın yüzünə tökün!” – dedi”. Bu mənada, bizə elə gəlir ki, bu boyda təsvir olunan Təkur əslində elə Şökli Məliyin özüdür. Ən maraqlısı isə odur ki, bu boyun sonunda Təkur – kafər – Şökli Məlik müsəlman olur: “Kafər aydır: “ Yigit, aman, sizün dinə nə deirlər, dinünə girdim”, – dedi. Parmaq götürüb, şəhadət gətirüb müsəlman oldu”.

Bizə elə gəlir ki, düşmən yurdları baxımından “Dədə Qorqud kitabı”nın ən maraqlı coğrafi nöqtə Əlincə qalasıdır. “Uşun qoca oğlu Səgrəkin boyu”nda Əgrək Qazan bəydən aqın diləyərkən oxuyuruq: “Turdı, Qazan bəgdən aqın dilədi. Aqın verdi, çağırtdı. Aqınçı dəridi. Üç yüz say cidalu yigit bunun yanına cəm oldu. Meyxanədə beş gün yemə-içmə oldu. Andan Şirokuz ucından Gögcə dənizə dəkin el çarpdı. Gəlibə toyum oldu. Yolu Əlincə qələsinə uğramışdı. Qara təkur orada bir qorı yapdırmışdı. Uçardan qaz, tauq; yürürdən keyik, tavşan bu holəyə toldurub, Oğuz yigitlərinə bunu dam etmişdi”.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Beləliklə, gördüyünüz kimi Oğuz yurdunun ortasında Əlincə qalası kafirlərin əlindədir və oranın da hakimi Qara Təkurdur. Bizə elə gəlir ki, bu, Oğuz yurdunun tarixində müvəqqəti bir hal olub, kafirlərin qısa bir müddət ərzində bu qalaya yiyələnmələri ilə bağlıdır. Bu qalanın hakimi olan Qara Təkura gəldikdə isə bizə elə gəlir ki, bu Təkur da “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda adı çəkilən Dəli Tondaz tərəfindən qətlə yetirilən Qara Təkurla eyni kafərdir. Belə ki, yuxarıda bir dəfə də qeyd etdiyimiz kimi, əvvəlki boylarda Dəli Tondaz tərəfindən üç dəfə qətlə yetirilən Qara Tükən Məliklə eyni şəxsiyyət olan Qara Təkur əgər əvvəlki iki boyda Qara Tükən Məlik kimi xatırlanırsa, “Qam Börənin oğlu Bamsı Beyrək boyu”nda və bu boyda daha əvvəlki kimi Məlik titulu ilə deyil, sadəcə olaraq Qara Təkur kimi yad edilir. Bu mənada, dastanda dörd dəfə adı çəkilən, iki boyda Qara Tükən Məlik, iki boyda isə Qara Təkur kimi xatırlanan bu kafər, eyni düşmən olub, Əlincə qalasının müvəqqəti hakimlərindən biridir. Çünki, əgər Əlincə qalası, həqiqətən də, kafirlərin torpaqları olsa idi, oranın hakimi də əvvəlki iki boyda olduğu kimi, Məlik titulu ilə xatırlanardı. Bu fakt bir daha kafirlərin, Qara Təkurun Əlincə qalasında müvəqqəti hakim olduğunu və Oğuzun əzəli, əbədi torpaqlarında qoruq düzəltməyə, Oğuz qəhrəmanlarının həmişə gəlib-getdikləri öz vətənlərində hiylə ilə tələyə düşmələrinə çalışdıqlarını göstərir. Ən maraqlısı isə odur ki, bütün boyların sonunda, adətən, əsas kafirlər qətlə yetirildikləri halda, bu boyda da Oğuz qəhrəmanları “kafəri basıb qırsalar da”, Qara Təkuru konkret olaraq qətlə yetirmirlər.

Beləliklə, bura qədər dediklərimizə yekun vursaq, görürük ki, həqiqətən də “Dədə Qorqud kitabı”nda nə bir erməniyə və nə də bir erməni toponiminə təsadüf olunmur. Bu mənada, əgər doğrudan da, Dədə Qorqud coğrafiyasında və Dədə Qorqud coğrafiyası ilə təqribən üst-üstə düşən ermənilərin uydurduqları Böyük Ermənistan coğrafiyasında erməni toponiminə və erməniyə təsadüf olunmursa, onda deməli, həqiqətən də, erməni tarixi, Böyük Ermənistan anlayışı, ermənilərin bu coğrafiyada mövcud olmaları başdan-başa yalan və mifdir. Çünki, əgər dastan qəhrəmanları məskun olduqları, yaşadıkları və hətta, səfər etdikləri qonşu ərazilərdə, məsələn, “Qazılıq qoca oğlu Yegnək boyu”nda “ötəgi qara tağın bir yanında altı-başlı balqar bir ər” görürək, onu qeydə alırlarsa, deməli, ən azından bu ərazilərdə heç olmasa, bir erməniyə və ya bir erməni toponiminə də rast gəlsə idilər, onu da mütləq dastanda əks etdirməli və qeydə almalı idilər. Bu mənada, dastan qəhrəmanları və dastanı qələmə alan – düzib-qoşan sənətkarlar bu torpaqlarda heç bir erməniyə təsadüf etmədikləri və erməni haqqında heç bir təsəvvürləri olmadıqlarına görə, dastan yaranan zaman heç bir ermənini və erməni toponimini qeydə almamışlar. Amma, bunun əksinə olaraq, Qazan xan dastanda “Alpanlar başı” kimi təqdim olunur ki, bunu da, bəzi tədqiqatçıların da doğru olaraq, göstərdikləri kimi, Alban dövləti kimi qəbul etmək olar.

Azərbaycan xalqı yarandığı gündən, təşəkkül tapdığı zamandan etibarən, tolerant xalq olmuş, xüsusilə, qonşu xalqlarla həmişə əmin-amanlıq və sülh şəraitində yaşamağa çalışmışdır. Bu mənada, Azərbaycan xalqının içindən çıxmış ayrı-ayrı sənətkarlar da əsərlərini heç zaman milli təəsübkeşlik, millətçilik hissləri ilə qələmə almamışlar. Təkcə Nizami Gəncəvinin adını çəkmək kifayətdir ki, onun nə qədər böyüklükdə mənəviyyət sahibi olduğunu görə bilək. Bu baxımdan, biz elə Nizami Gəncəvinin əsərlərində və hətta, ondan bir qədər əvvəl və bir qədər sonrakı dövrlərdə qələmə alınmış tarix kitablarında və eyni zamanda, bədii əsərlərdə Ərməniyyə sözüne, termininə rast gəlirik. Doğrudur, tədqiqatçıların qeyd etdikləri kimi, əslində haylarla və müasir ermənilərlə heç bir əlaqəsi olmayan bu termin ilkin orta əsr və Nizami dövrü şairlərinin yaradıcılığında inzibati ərazi bölgüsünə uyğun olaraq işlənmişdir. Və Nizami də öz sənət prinsiplərinə, ideallarına sadıq qalan sənətkar olduğu üçün, dövründə mövcud olan bu termindən, təbii olaraq, heç bir tərəddüdə yol vermədən istifadə etmişdir. Bu mənada, heç şübhəsiz ki, Dədə Qorqud qəhrəmanları və “Dədə Qorqud kitabı”nı qələmə alan sənətkar da belə bir toponimə təsadüf etsə idilər, yəqin ki, dastanda o termin də öz əksini tapmış olardı.

Maralqdır ki, dastanda Məhəmməd Peyğəmbərin (s.ə.s.), xəlifələrin, İmam Həsənin (ə), İmam Hüseyinin (ə) adları çəkilsə də, dastan qəhrəmanları kafirlərin kəlisələrini yıxıb yerlərində məscidlər tiksələr də, əsərdə heç bir ərəbə təsadüf olunmur. Tarixdən məlum olduğu kimi, ərəblər VII əsrin birinci yarısından etibarən Azərbaycana işğal etməyə başlamış və buraya 200-300 nəfərlik qoşunla deyil, on min, yüz minlik qoşunla gəlmişlər. Bu mənada, yuxarıda qeyd etdiyimiz dini məsələləri çıxmaq şərtilə, dastanda heç bir ərəbin də izi-tozu yoxdur. Bu da bir daha dastanın, əsasən, ərəb işğalından qabaqkı dövrlərdə formalaşdığını və tədqiqatçıların doğru olaraq qeyd etdikləri kimi, dini məsələlərin dastana sonrakı katiblər tərəfindən əlavə edildiyini göstərir. Yəqin ki, dastan ərəb işğalından sonra qələmə alınmış olsa idi, biz dastanda ərəb ruhuna, heç olmasa, az da olsa, rast gələrdik. Bu mə-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

nada, diqqətlə baxdıqda dastan qəhrəmanlarının əslində xristian olmadıqlarını da görürük. Belə ki, onlar, bu və ya digər mənada xristianlıqla əlaqəli olsalar da, əslində biz dastanda dastan qəhrəmanlarının totemizmədən birbaşa islama keçdiklərinin şahidi oluruq. Bu isə dastanın bəzi tədqiqatçıların, yenə də doğru olaraq dedikləri kimi, abidənin xristianlıqdan əvvəl formalaşdığını göstərməklə bərabər, eyni zamanda, xristianlığın da əsərdə nazik bir təbəqə olduğunu sübut edir. Bu mənada, biz də dastanın xristianlıqdan, yəni yeni eradan çox-çox əvvəl, Alban dövlətinin ilkin təşəkkül tapdığı vaxtlarda meydana çıxdığını söyləyir və dastanın ilkin variantının müəyyən mənada salnamə, müəyyən mənada tarix kitabı olduğunu deyirik. Çünki dastanda bəzən düşmən qoşunlarının, döyüşdə qırılan kafərlərin sayı, döyüş zamanı hansı kafərin hansı Oğuz qəhrəmanı tərəfindən qətlə yetirilməsi və s. məsələlər elə dəqiqliklə öz əksini tapır ki, bu fakt dastanın, həqiqətən də, ilkin dövrlərdə salnamə olduğunu ortaya qoymuş olur. Bu baxımdan, bizə elə gəlir ki, dastan ən qədim zamanlardan, Alban dövlətinin ilk yaranma tarixindən etibarən meydana çıxmağa başlamış və nəhayət ən gec VII əsrin sonlarında – ərəblərin Azərbaycana gəlişindən bir qədər sonra formalaşmış qurtarmışdır. Təbii ki, təqribən min ili əhatə edən bu tarix ərzində dastan bir neçə dəfə yazıya alınmışdır. Dediymiz kimi, dastanda olan müxtəlif qatlar bu fikri deməyə bizə daha çox əsas verir. Yuxarıda göstərilən təqribi min il ərzində dastanı bir neçə dəfə yazıya köçürən, ona müəyyən mənada, xristian və islam donu geyindirən müəllif və yaxud da katiblər dastanın əsas məğzinə, məzmununa toxunmamış, onun məğzini və mahiyyətini qoruyub saxlamışlar. Ən maraqlısı isə odur ki, dastanı yaradanlar Dədə Qorqud coğrafiyasında Erməni dövləti mövcud olmadığı və erməni yaşamadığı üçün, dastana da erməni toponimi və antroponimi daxil etməmiş və qeyd olunan min il ərzində dastanın üzünü köçürən katiblər də ona sonradan müxtəlif donlar geyindirənlər də, yenə də bu coğrafiyada erməni görmədikləri üçün ona erməni əlavəsi etməmişlər.

Tarlan Guliyev

OUR NATIVE BOOK DESTROYING THE ARMENIAN MYTH

Summary

In the article it is shown that in the epos “The Book of Dede Gorgud” there is no any Armenian, Armenian state or any sign of the Armenian language. It means if at least 2000 years ago there was no any Armenaiaian-Azerbaijan enmity, fanaticism in our heroic epos which formed in that period and carried only the sacred feelings, the spiritual qualities in itself, there was no any Armenian idea then the Armenian history, the Armenia conception are myth in whole.

Key words: “The Book of Dede Gorgud”, epos, Armenian, Gorgud-study

Тарлан Кулиев

ГЛАВНАЯ КНИГА, РАЗРУШАЮЩАЯ АРМЯНСКИЙ МИФ

Резюме

В статье показывается, что в «Книге моего Деда Коркута» не существуют какие либо следы ни армян, ни армянского государства, ни армянского языка. Таким образом, если в созданных 2000 лет тому назад – во времена когда не было каких либо армяно-азербайджанских конфликтов, эпосах не встречается понятие армянин, то значит, армянская история, Армения является ничем иным, лишь только мифом.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркута», эпос, армянин, коркутоведение

Ülkər Ələkbərova
AMEA Folklor İnstitutu
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
e-mail: ulker.elekberova@bk.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA ƏCƏLDƏN QAÇMA MOTİVİ

Özət

Məqalədə əcəldən qaçma motivi ümumtürk folkloru kontekstində araşdırmaya cəlb edilib. Azərbaycan nağılları, dini rəvayətləri, alqışlarında, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda, eyni zamanda Altay türklərinin Erlik haqda şaman mətnlərində əcəldən qaçma motivi və onun transformasiyası kimi can əvəzinə can vermə motivinin ifadə formaları və mifoloji ideyası müqayisəli şəkildə izlənilir.

Açar sözlər: əcəldən qaçma, can əvəzinə can vermə, qurban, qurban əvəzi, qada, Əzrayıl, Erlik.

Əcəldən qaçma motivini araşdırarkən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul” boyundan danışmamaq mümkünsüzdür. Dastanda Dəli Domrul ölənin igidin canını geri qaytarmaq üçün Əzrayılla savaşıb, mübarizə aparmaq istəyir ki, o, bir daha can almasın. “Əzrayıl dediyiniz nə kişidir ki adamın canını alır. Ya qadir Allah, birliyin, varlığın haqqı üçün Əzrayılı mənim gözümə göstər, savaşımla, çəkişimlə, mübarizə edim, gözəl igidin canını qurtarım. Bir daha gözəl igidin canını almasın” (KDQE 1999:310).

Bizcə, “Duxa qoca oğlu Dəli Domrul” boyunda diqqət edilməsi məqam elə budur. Bundan əvvəl sadalanan folklor mətnlərindən də görüldüyü kimi Əzrayılın can almasına mane olmaq ayrıdır, **Əzrayılın artıq alıb apardığı canı geri almağa çalışmaq** ayrıdır. Əzrayılı Dəli Domrul özü çağırır ki, ondan alıb apardığı canı alsın. Bu da boyda ilişib qalmış türk-şaman təfəkkürünün izidi. Əzrayılla bağlı yuxarıda sadaladığımız Azərbaycan folklor nümunələrinin içində artıq alınmış canın geri qaytarılması ilə bağlı mətnə rast gəlmədik. Belə çıxır ki, məhz Əzrayıl canı almasın. Aldısa, götürdü, getdi. Geri dönüşü yoxdu. Bu, islam dini ilə bağlı təsəvvürlərlə də bağlıdır: “Alınan can geri qayıtmaz”. Onda Dəli Domrul niyə Əzrayılın artıq alıb apardığı canı geri qaytarmaq istəyir? Həm də Allah-təalaya bu qədər gözəl minacatla müraciət edərək. Bu da onu göstərir ki, artıq alınan canın geri qaytarılması Altay türklərinin Erlik haqqında şaman mətnləri ilə səsləşir. Bu da türk-şaman düşüncəsinə söykənir və islamaqədərki türk-oğuz təfəkkürünün məhsuludur (Kazımoğlu 2006:176-177). Burada islam dini ilə türk-şaman təfəkkürü qarışıqdır. Erlik haqda mətnə Balın-Senqe Erlikdən oğurladığı varlı adamın oğlunun ruhunu geri qaytarır. Burada söhbət artıq alınmış ruhun geri qaytarılmasından gedir. Əvəzində isə bir arıq öküz və bir parç istəyir. Elçilər gedib bir varlı adamın oğlunun ruhunu alıb, tuluğa qoyurlar. Balın-Senqe isə onlara hiylə gələrək tuluğu onlardan alır. Tuluğun içindəki oğlanın ruhunu isə atasına geri qaytarır. Bu mətn Burkutla bağlı rəvayətlə səsləşir. Burkutla bağlı Türkmən rəvayətlərində Əzrayılın alıb apardığı canın geri qaytarılmasından bəhs olunur. Belə ki, Əzrayıl bir kişinin yeganə oğlunun canını almaq istəyir. Atanın yalvarışlarına baxmayaraq, Əzrayıl canı alır. Əzrayılın dalınca göyə qalxan Burkut vurub onun əlindəki şüşəni sındırır. Oğlanın canı daxil olmaqla yeddi nəfərin canını geri qaytarır (Kazımoğlu 2006:59). Həm Türkmən, həm Altay, həm də Azərbaycan folklor mətnləri arasındakı bu qədər uyğunluq əcəldən qaçma motivinin ümumtürk folkloruna xas olduğunu deməyə imkan verir. Bu da motivin arxaik köklərini, invariantını və ya ilk arxeotipini, ilkin arxaik mifoloji ideyasını göstərməyə istiqamət verir.

Can əvəzinə can vermə əcəldən qaçma motivinin inversiyası, transformasiyaya uğramış şəkli, fərqli ifadə formasıdır. Burada əcəldən qaçma motivi dəyişilmiş şəkildə qarşımıza çıxır. Əgər indiyə qədər əcəldən qaçma ölüm mələyinə hiylə gəlmək, Əzrayıldan qaçmaq, müxtəlif situasiyalara düşmək kimi qarşımıza çıxırdısa, burada mifoloji ideyanın fərqli ifadə forması ilə rastlaşırıq.

Dəli Domrul Əzrayılla döyüşüb məğlub olur. Allah-təaladan əmr gəlir ki, Dəli Domrul onun birliyinə şükür etdiyi üçün can yerinə can tapsın, onun canı azad olsun. Dəli Domrul atasından, anasından can istəyir. Onlar öz canlarını vermirlər. Yoldaşı öz canını verməyə razı olur. Dəli Domrulun Allaha müraciət edib ikimizin də canını birdən al deyər dua etməsi Allaha xoş gedir. Əzrayılla əmr eləyir ki, Dəli Domrulun ata-anasının canını alsın. Dəli Domrula və onun yoldaşına yüz qırx il ömür verir (KDQE 1999:317).

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Altay türklərinin Erlik haqda şaman mətnlərində isə can əvəzinə can vermə motivinin ilkin şəklini, arxeotipini görürük. Pöçök adlı bir altaylının danışdığı mətndə Erliyə xəstə oğlanın ruhu müqabilində qurban aparılması, lakin onları qəbul etməyib can əvəzinə can tələb etməsi motivi ilə rastlaşırıq. Mətndə deyilir ki, Carqanad (yarasa) əvvəllər qam (şaman) olub. Cayaçı xan onu çağırır xəstə oğlu üçün qamlıq edərək onu sağaltmasını istəyir. Carqanad qamlıq edib elan edir ki, Erlik xana doqquz qara kəl at, doqquz qara öküz, doqquz qara qoyun qurban verilməlidir. Qamlıq edib Erliyin yeraltı dünyasına gedir. Erlik qurbanı qəbul etmir. Adətə görə, əgər Erlik qurbanı qəbul etmirdisə, xəstə adamın sağalması üçün sağlam adam qurban verilməli idi. Carqanad – şaman Cayaçı xanın yanına gəlib, Erliyə bir canın xilasını üçün başqa can qurban etməyin lazım olduğunu dedikdə xan şamanı öz canını qurban verməyib geri qayıtdığına görə ittiham edir. Cəza olaraq, bundan sonra gecələr yarasa kimi yaşamağa məhkum edir (Потанин 1883:169).

Bu mətnin digər variantında isə əvvəlkindən fərqli olaraq, qurbanları qəbul etməyən və almaq istədiyi candan əl çəkməyən Erliyə şaman öz canını təqdim edir. Lakin Erlik şamanın da canını qəbul etməyib yalnız Cayaçı xanın oğlu Canqıs – ulanın canını tələb edir. Onda Cayaçı xan oğlunun canının müqabilində bütün el – obasının canını qurban vermək istəyir. Hamını çağırır bir yerə toplayır ki, Erliyin yanına göndərsin, lakin bir yetim oğlan Usqus – ul gəlmir. Carqanadı – şamanı da onun davulunun içinə girərək dediyi sözlərlə Canqıs ulanın ruhunu geri qaytara bilmədiyinə görə məzəmmət edir. Usqus – ul Carqanadın kürkünü, davulunu götürüb Erliyin yeraltı dünyasına gedir və Erliyin yatdığını görüb, Canqıs – ulanın ruhunu tutub qaçır. Mətn boyunca Usqus – ul dəfələrlə Erliyə hiylə gələrək, onu aldadır. Sonda atasının ruhunu da Erliyin yeraltı dünyasından xilas edir (Потанин 1883:172).

Altay türklərinin Erlik haqda şaman mətnlərində can əvəzinə can vermə motivinin ilkin arxeotipini, ilkin arxaik mifoloji ideyasını görürük. Motivin ilk şəklindən variant və versiyalarını izləmək, ilkin mifoloji semantikasının müasir Azərbaycan folklorundakı fərqli ifadə formalarını müşahidə etmək maraqlıdır.

M.Kazımoğlunun qənaətinə görə, Domrul – Əzrayıl süjeti başdan-başa dəliqanlının yola gəlməsindən bəhs edir (Kazımoğlu 2006:176). Bu doğru qənaəti “Dəli Domrulun Bulvardı rəvayəti” ndə bariz şəkildə görürük. Dastanda olduğu kimi bu rəvayətdə də Dəli Domrul körpü tikib, gəlib keçənlərdən xərək alır. Dastanda isə körpüdən keçəndən otuz, keçməyəndən döyə - döyə qırx aça alır. Yəni, dastandakı Dəli Domrul “zır dəlidi”. “Dəli Domrulun Bulvardı rəvayəti” ndə Dəli Domrul Alacam qəsəbəsində varlı kişini oğlu kimi təqdim edilir. Onun körpüsündən xərək vermədən keçən qıza hücum çəkdiyini gören qızın atası Dəli Domrulun əlini – ayağını bağlayıb çuxura salır. Ancaq öz yerinə əvəz versə bağışlayacağını bildirir. Atası da, anası da canını əsirgəyir. Arvadı canını verməyə razı olur. Bundan təsirlənən rəis hər ikisini azad edir. Dəli Domrulun körpüdən pul almasını, xərək almasını yasaqlayır (KDQE 1999:273).

Mətdən də göründüyü kimi, Allah və Əzrayıl bir türkmən rəisi ilə əvəzlənib. Bu rəvayətdə motivin daha çox didaktik, tərbiyəvi ideya daşdığını görürük. Rəis sadəcə dələduzun birinə dərs vermək istəyib. Arxaik mifoloji ideyalı motiv bu mətndə didaktik, tərbiyəvi ideya kəsb edib.

Dəli Domrul boyunun əsasında dayanan süjetin türk xalqları folkloru arealında versiya və variantlarının öyrənilməsi can əvəzinə can vermə motivinin hansı şəkillərdə ifadə olunması baxımından önəmlidir. “Dəli Domrulun Antalya rəvayətində” mətn Əzrayılın gəlişi ilə başlasa da, Dəli Domrul süjetinin əsas cizgiləri (atadan, anadan can istəmə, arvadı ilə halallaşma, arvadının Domrulun əvəzinə öz canını verməsi) qorunub saxlanmışdır. Ancaq boydan fərqli olaraq, Antalya rəvayətində Domrulun ata-anası öldürülmür. Dəli Domrula və arvadına da min il ömür verilir (Əsgər 2013:272).

Dastanda isə Dəli Domrulun ata-anasının canı alınır. Əslində, can əvəzinə heç bir can alınmır. Çünki, Allah Dəli Domrulun ata-anasının canlarını övladlarından əsirgədikləri üçün alır. Yəni cəza olaraq. Bu qənaətə ona görə gəlmək olar ki, Əzrayıla can əvəzinə bir can lazım idi. Elə bil acıq eliyib ikisini də birdən alır. Müqayisə üçün can əvəzinə can motivinin “Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul boyu” ndan başqa digər folklor nümunələrində variantlarının olub-olmamasına baxaq.

“Əzrayılın yoldaşlıq edən şəxs” nağılında da can əvəzinə can vermə motivi ilə rastlaşırıq. Nağılın sonu “Dəli Domrul” dakı kimi bitir. Toy gecəsi bəyin canını almağa gələn Əzrayıl anaya və ataya yaxınlaşanda onlar qorxularından “kimə gəlmisən ona get” deyirlər. Baxmayaraq ki, əvvəlcə övladlarının canının əvəzinə öz canlarını özləri təklif edirdilər. Vəziyyəti belə gören gəlin Əzrayıla deyir ki, onun canını alsın və dediyindən dönmür. Gəlinin qorxmada, heç tərəddüd etmədən canını verməyə hazır olması Allah-təalaya xoş gedir və gəlinin etibarına görə bəyə əlli il ömür verir (Qarabağ

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

2012:314). Dastandakı “Dəli Domrul” boyundan fərqli olaraq, “Dəli Domrulun Antalya rəvayətində” olduğu kimi bu nağılda Əzrayıl ata-ananın canını almır.

“Qardaş məhəbbəti” rəvayətində isə Əzrayıl bir qadının yanına gəlib ya oğlunu, ya ərinə, ya da qardaşının, üçündən birinin canını alacağını bildirir. “ Oğlum ölər, beldən ollam, ərim ölər, eldən ollam. Qardaşım ölər, hardan allam?” – deyir. Qadın Əzrayıla yalvarır ki, qardaşına dəyməsin. Qadının bu sözünə görə Əzrayıl onların heç birinin canını almır (AFA 2005:38). Bu mətndə Əzrayıl can əvəzinə can almır. Öldürəcəyi adamı seçməsinə qadına həvalə edir. Qadın hansını seçsə, Əzrayıl onun canını alacaq. Sonda da can alma fikrindən daşır.

Motivin sadələdiyimiz variant və versiyalarından da görüldüyü kimi, can əvəzinə can vermə motivi özünün ilkin arxaik mifoloji semantikasından çıxaraq, əzizlərin sınılanması kimi bir ideya kəsb edir. Bu da motivin arxaik semantikasının necə dəyişdiyini və şəkilləndiyini göstərir. Yəni, motiv müasir mətnlərdə əzizlərin sınılanması kimi başa düşülə bilər. İlkin arxaik mifoloji ideya motivin adında gizli qalıb. Folklor örnəklərində ilişib qalmış qədim türk mifoloji inanışı müasir folklor mətnlərində sınaq, imtahan ideyası daşıyır.

“Ak Tayçı” Altay dastanında Ak Bökö öz canının əvəzi Ak Tayçını Ak Börüyə verir. Ak Bökö mal, xalq, arvadını təklif edirsə, Ak Börü ehtiyacının olmadığını deyir. Sonda “Tək oğlunu verirənməmi?” – deyər soruşanda o, “Almağa niyyətliyənsə al” – deyir. Eyni süjetin variantı “Altın Kuçkaş” nağılındadır. Bu variantda da Ağ qurd qəhrəmanı qaçırır. Ağ qurd Altın Kuçkaşın oğlu Aru Mandayı adı Erliyin dəftərinə düşdüyü üçün (yəni öləcəyi üçün) əcəldən qaçırır. Lakin onu eynən əvvəlki variantda olduğu kimi atasının canı əvəzinə alır. Qızıl mağarasına aparıb bahadır kimi yetişdirib ona ağ kürən at verir. Burada Ağ qurd dağın ruhu olduğunu deyir (Потанин 1917:198). Görünür, atanın öz canı əvəzinə oğlunun canını fəda etməsi türk epik ənənəsinə xas motivdir. “Ər-Tüstük” dastanının qazax variantında isə Ərnəzər onu öldürmək istəyən pəri qızına canına əvəz olaraq əvvəl mallarını, sonra da səkkiz oğlunu almasını təklif edir. Pəri qızı təklif edilənləri qəbul etmir. Çarəsiz qalan Ər- nəzər doqquzuncu oğlu Ər-Tüstüyü verməyi təklif edərək canını qurtarır.

Yaradılışın özünəməxsus düzəni və ruhun əbədililiyi düşüncəsinin izləri arxaik dastanların əsas motivlərini təşkil edir. Qədim türklərin mifik təsəvvürlərində ölüm həyatın zidd tərəfi deyil, onun davamı olaraq öz əksini tapmışdır. Şumer dastanı “Gilgamiş” da da bu arxaik motivlə rastlaşırıq: “İnanna yeraltından çıkmak üzere iken Anunnakiler (Yeraltının Yedi Yarğıcı) onu yakalar: “Ölümlər diyarına inip de ölümlər diyarından zarara uğramadan çıxan görülmüş mü? *Eğer İnanna ölümlər diyarından çıkacaksa, yerine birini bıraksın.*” İnanna yanında bir grup galla şeytaniylə yeryüzünə geri döner, eger yerine geçecek bir başka tanrısal varlık bulamazsa, gallalar onu geri götürecektir ” (Mircea Eliade 2007: 86).

Mətnlər arasındakı uyğunluq göz önündədir. İnanna ölümlər diyarından çıxmaq üçün yerinə birini tapmalıdır. Bu, canın əvəzinə verilən candır. İnanna öz canının əvəzinə bir can tapmalıdır. Eynən şaman mətnlərində olduğu kimi. Altay türklərinin Erlik haqda şaman mətnlərində şaman Erliyin apardığı canın əvəzinə Erliyə ya öz canını, ya da qurbanlıq heyvanlar təklif edir. Biz eyni motivi “Uşaq şaman və ölü” şaman əfsanəsində də görə bilərik. Əfsanədə əvəz can olaraq ölən qızın atası uşaq şamana “Əgər sənə bir can lazımsa mənim canımı al, amma qızıma toxunma”- dedikdən sonra uşaq şaman günəşin doğduğu yerə dönür və o qızın canının yerinə ruhlardan nə istədiklərini soruşmaq üçün davuluna vurmağa başlayır. Birdən onun davulunun üstünə bir damla qan düşür. Şaman qızın atasına deyir ki, sənə qızının qurtulması üçün mən bir aygır və bir madyan verdim. Bu iki at artıq öldü (Türk şaman mətnləri 2005:189).

Bu ayinlər bizim inanclarımızda genetik kodlanaraq bu günümüzdə qədər gəlmişdir. Xalq arasında “Qada qurbanı” adı ilə bir nəfərin başına dolandırılaraq kəsilən heyvan şəx qüvvələrə əvəz verilir. Qada-bəlanın qurban deyilən heyvana keçməsinə inanılır. Və yaxud özünü qurban demə “Başına dolanım”, “Qadanı alım”, “Qurbanın olum” alqışları özündə bütöv bir inancı, mifoloji düşüncəni birləşdirir. Məsələn, qırğızlarda bu, “Köçöt” (keçirmə) adlanır. Oğlu Məhəmməd Humayun xəstələnən zaman Babur şah xəstə oğlunun başına üç dəfə dolanaraq, “Nə dərdin varsa mənə gəlsin”- dedikdən sonra Babur şah özü ağırlaşır, oğlu isə sağalır. Bu “ayini” n sözlərini indi də üzünü qibləyə tutaraq sidq ürəklə deyib niyyətinə çatan əməli- saleh bəndələr var. Qazax-qırğızlarda isə bu ayin “Aynalu” adlanır. Aynalu sözü əzizim mənasını da verir. Xakaslarda isə ayna bəd ruhlara deyilir. Azara tutulan əziz adamın başına dönüb dolanmaq, onu bəd ruhlardan aynaların əlindən xilas etmək, onun canı əvəzinə can qurban etməyin vasitəsi idi. İndi də bizim nəvələr nəvələri bir adamın başına fırlananda ürəkləri əsərək acıqlanırlar. Elə bil əzizlərini nəşə gizli bir təhlükədən qorumaq istəyirlər.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dini rəvayətlərə nəzər salsaq, görürük ki, İbrahim peyğəmbər oğlu İsmayılı Yəmən dağına Allah yolunda qurban kəsməyə aparır. İsmayıl qurbanı da Allah tərəfindən İsmayılın canının əvəzinə verilmiş candır.

Bunlardan başqa folklorda *qurban əvəzi* anlayışı da vardır. Yəni ölməli olan, ölümə məhkum adamın yerinə verilən qurban. Qazax-qırğız və altay folklorunda “Xuşandra xan” rəvayətində bir ölkədən bəhs edilir. Orada kim xan seçilirsə səhəri gün ölür. Ölkədə adam azaldığına, boş yerə camaat ölməsin deyə yoldan keçən dilənçini, səfərə çıxan, yolunu azanı, avaraları keçə üstünə qoyub, göyə qaldırıb xan elan edirdilər. Onsuz da səhərə sağ çıxmıyacaqdı. Eyni hadisə Xuşandranın da başına gəlir, lakin o sağ qalır (Потанин 1917:212). Folklordakı bu süjet yazılı ədəbiyyatda da öz əksini tapmışdır. M.F.Axundovun “Aldanmış kəvakib” povestində Yusif Sərrac obrazı folklorda olan Xuşandra kimi qurban əvəzidir. Ölməli olan adamın yerinə qurban kimi oturdulur.

Nəticə: Dediymiz “Allah mənim canımı alsın, saa dəyməsin”, “Başına dolanım”, “Qadanı alım” alqışları arxaik mifoloji inancdır. Ayınlar bizim inanclarımızda genetik kodlanaraq bu günümüzdə qədər gəlmişdir. Canımızı fəda edib, ya da qurban kəsib can qurtaracağımıza inanırıq. Deməli, çox kiçik bir alqışda çox böyük mifoloji ideya hələ də qorunub saxlanır. Məruzədə əcəldən qaçma motivinin ilkin şəkli, yəni arxeotipi ilə motivin Azərbaycan folklorundakı müasir dəyişmə və şəkillərini müqayisəli şəkildə izləməyə çalışdıq. Arxaik mifoloji ideyanın Azərbaycan folklorundakı müxtəlif şəkildə variantlaşmalarını müşahidə etməyə can atdıq.

QAYNAQLAR

1. Kitabı Dədə Qorqud Ensiklopediyası (1999). Bakı, “Yeni nəşrlər evi”.
2. Kazımoğlu M. (2006). Xalq gülüşünün poetikası, B., Elm.
3. Потанин Г. Н. (1883). Очерки Северо-Западной Монголии, Выпуск IV . С- П.
4. Əsgər Ə. (2013). Oğuznamə yaradıcılığı, B., Elm və təhsil.
5. Qarabağ: folklor da bir tarixdir (2012). II kitab, Bakı.
6. Azərbaycan Folklor Antologiyası (2005). XII kitab. B., Səda.
7. Потанин Г. Н. (1917). Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки, Журнал «Живая старина», выпуск 2-3.
8. Mircea Eliade (2007). Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi., Çeviren: Ali Berktaş, 2 baskı, cilt 1, İstanbul, Kabcacı Yayınevi.
9. Türk şaman metinleri (2005). Efsaneler ve memoratlar. Prof.Dr. Fuzuli Bayat. Ankara.

Ulker Elekberova

THE MYTHOLOGICAL MOTIF OF GET RID OF SOUL IN THE EPOS OF “DADA QORQUD”

Summary

The article gives information about the death angel – one of the mythological image which we came across in Azerbaijani folklore and Turkish folklore. With showing the specific features of this image, the mythological legends dealing with the death angel analyzing. In all the legends connected with Qorqut Ata (father) and the stories the escaping from death in the Turkish folklore is considered to be the main element.

Key words: myth, death, motif, folklore, shaman.

Улькер Алекберова

МОТИВ БЕГСТВО ОТ СМЕРТИ В «КНИГЕ МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Резюме

В статье говорится что самое бегство от смерти недопустимо исламом, составляет один из постоянных мотивов легенд шаманских народов. Появление мифологического мотива спасение от смерти, магическом значение и мифологического образа ангела смерти в фольклорных текстах Азербайджанского фольклора, так и в устном народном творчестве тюркских народов. Во всех связанных с Коргут Ата легендах и сказаниях побег от смерти является основным элементом. Мотив бегство от смерти в фольклоре тюркских народов связано представлениями о бессмертии шамана.

Ключевые слова: побег от смерти, Ерлик, Азраил.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Ülkər Nəbiyeva
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent
Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: ulker.azadqizi@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” EPOSUNDA DÜŞMƏN OBRAZLARI

Özət

Bu məqalədə bir daha təsdiq olunur ki, oğuz eposu oğuz türklərinin tarixini əks etdirir. Eposda düşmən obrazları öz xüsusiyyətlərinə görə müxtəlifdir. Əslində, bu obrazları iki qrupa ayırmaq olar: daxili düşmənlər, xarici düşmənlər. Oğuz elinin düşmənləri ciddi, zəhmli, qorxmaz və inadkardır, döyüş sirlərinə yaxşı bələddirlər. Oğuzu yer üzündən silib torpağına, adət-ənənəsinə şərək çıxmaq iddiasındadırlar. Təəssüf ki, həmin siyasət bu gün də mənfur qonşularımız tərəfindən davam etdirilir. Onlardan Şöklü Məlik, Düzmurd qalasının təkuru Arşın oğlu Dirək təkür, Tuman qalasının təkuru və başqaları da oğuzun qanlı düşmənləridir. Təpəgöz isə daxili düşmən sayılır.

Acar sözlər: oğuz eposu, Kitabı-Dədə Qorqud, düşmən, epik abidə, təkür, tarix, oğuz qəhrəmanları

«Kitabi-Dədə Qorqud»da düşmən kodu mürəkkəb olub, qeyri-müəyyənliklə səciyyələnir. Onun məzmunu, təbii şəkildə olaraq ünvanı, yeri, məkanı məlum deyil. Qeyri-müəyyən məna yükü daşıyan «kafər»in kimliyi açıq şəkildə tanınmır. O, qara donluluq xüsusiyyəti daşımaqla dini ayrı-seçkilik təsəvvürü doğurur. Həm də bu din ayrılığının eposun yarandığı və yayıldığı bütün dövrlərdə eyni məzmunu malik olduğuna hökm vermək mümkün olmur. Əgər eposu bütünlükdə islamdan sonrakı abidə hesab etsək, onda mənzərə aydın olur ki, buradakı «kafər» islamı qəbul etməyənlər, eləcə də qonşuluqda yaşayan xristian dinli gürcü və ermənilərdir. Ancaq «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir çox tədqiqatçılarının araşdırmalarında eposun islamdan əvvəlki həyatı ilə bağlı mülahizələri hələ ki, təkzib-edilməz olaraq qalır. Əgər islamdan əvvəlki təsəvvürlərdə - istər bizim eramın ilk əsrlərində, istərsə də islamın qəbul edildiyi ərəfədə – X-XI əsrlərdə «kafər düşmən» anlayışı «yaddinli» mənasında başa düşülürsə, onda eposdakı yaddinlilər də Oğuzun yaxın və uzaq qonşularıdır.

Düşmən obrazları «Kitabi-Dədə Qorqud»da özünəməxsus yer tutur. Onlar öz səciyyəsinə görə müxtəlifdir. Oğuz elinin düşmənləri ciddi, zəhmli, qorxmaz və inadkardır, döyüş sirlərinə yaxşı bələddir. Firsət ələ düşən kimi, hər cür imkandan istifadə edib Oğuzla zərər vurmaqda ısrarlıdırlar. Eposda düşmən obrazı məhz bu mənada qüvvətli və hiyləgər, oğuz elinə qənim kəsilən bir qüvvədir. Geniş mənada o, tək bir cəngavər, yaxud ulus başçısı deyildir. Dini baxışı, etiqadı, soykökü ilə oğuzla düşmən olan əbədi qonşudur. Onun məramı təkəcə oğuz elini talamaq, viran qoymaq deyildir. Bütövlükdə gücü çatmadığı, qəhrəmanlığı qarşısında aciz qaldığı Oğuzu, ümumiyyətlə, yer üzündən silib onun torpağına, çoxəsrlik mədəniyyətinə, adət-ənənəsinə, milli süfrəsinə şərək çıxmaq, yaratdığı çoxəsrlik mədəniyyəti öz adı ilə bağlamaq iddiasındadır. Təəssüf ki, həmin siyasət bu gün də mənfur qonşularımız tərəfindən davam etdirilir.

Eposda düşmən təkəcə xaricdən, oğuz elinin sərhədlərindən hücum edib bəlalar gətirməklə kifayətlənmir. O, qəbilə və tayfa birliklərinin arasına nifaq salır, daxildə özünə həmfikir tapır və bütün bu kimi vasitələrlə düşmənçiliyini davam etdirir. Bu mənada düşmən obrazı eposda iki başlıca qrupa bölünür, xarici və daxili düşmən kimi səciyyələnir. Adlarındakı fərqlər onları bir-birindən zahirən ayırsa da, mahiyyət etibarını ilə bu düşmənlər yaxın olub bir-birini tamamlayır, onlar yalnız fəaliyyət meydanı baxımından fərqlənirlər. Bu fərqlər isə özünəməxsus yağı modelini formalaşdırır.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da yağı ancaq döyüş zamanı, bir sıra hallarda isə döyüşdən sonrakı epizodlarda özünü göstərir. Bu obrazların hər biri qəbilə, tayfa başçısı, yaxud kafir düşmənin baş sərkərdəsi, nüfuzlu qəhrəmanıdır. Onlar boylarda bəzən öz adları ilə adlandırılır, bəzən də sadəcə olaraq «təkür» (qala başçısı, qala sərkərdəsi), yaxud «kafər düşmən» kimi təsvir edirlər.

Xarici düşmən dəstəsinin başında Şöklü Məlik dayanır. O, gah «qara tonlu kafərlərin» başçısı, gah kafər düşmən sərkərdəsi kimi verilir. Bir neçə boyda oğuz bəyləri ilə üz-üzə gəlir, böyük güc və qüvvə nümayiş etdirir, özünəməxsus qəfil hücum və ağır talan taktikası vardır. Oğuz elinə ən ağır zərbələr vurur, sonra məğlub edilsə də, vurduğu zərbələr tarixin yaddaşından pozulmur.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Oğuz qəhrəmanlarının dustaqlıq müddəti qeyri-müəyyəndir. Onların ya dalınca doğmalarından kimsə gedib azad etməli, ya da Beyrək kimi on altı illik dustaqlıq həyatından təsadüf nəticəsində xilas olmalıdır (1, 131).

Şöklü Məliklə oğuz elinin, xüsusilə Qazan bəyin ixtilafı eposda daha kəskindir. Qazanla üç dö-yüşdə üz-üzə gələn Şöklü Məlik hər dəfə məğlub olur və öldürülür (Salur Qazanın evinin yağmalandı-ğı boy, Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy, Bəkil oğlu Əmranın boyu). Bəzən bu öldürülmələri rəmzi hesab edən tədqiqatçılar da vardır. Ancaq bu məsələ ozan repertuarı ilə əlaqədardır. Ozan repertuarında oğuz-qıpçaq, oğuz-düşmən eli, oğuz-təkur qarşıdurmaları ilə bağlı şübhəsiz ki, çox müxtəlif, bəlkə də həqiqətən 24 boy olmuşdur. Repertuarda daha işlək olanları katiblər seçib əlyazma mətninə daxil etmişlər. Bizcə, hətta eposun 24 əsas boyu olsa belə, ozan repertuarında onların hər birinin beş-altı variantda yayılması da mümkündür. Çünki ozan repertuarı zəngin idi, hər bir improvi-zator isə boyları özünəməxsus variantlarda oxuyurdu. Bunlar məzmunca oxşar olsalar belə quruluş, forma, ifa tərzinə görə bir-birindən şübhəsiz ki, fərqli idi. Ona görə də Şöklü Məlik - Qazan qarşıdur-masını əks etdirən boyların hər birində Şöklü Məliyin öldürülməsi müxtəlif variantlarda təkrarlanmış-dır. Bu, eposda Şöklü Məliyin ölüb-dirilməsi, onun mifoloji səciyyəyə malik olması kimi yox, oğuz eposuna məxsus ozan repertuarının variant yaradıcılığı ənənələrinə uyğun şəkildə baş verən hadisə kimi qəbul edilməlidir. H.T.Zərifov bu prosesi türk eposuna məxsus yaradıcılıq hadisəsi kimi dəyərləndirərək yazır: «Alpamış»ın dastan yaradıcılığında ondan artıq variantı vardır ki, onların hamısı müxtəlif dövrlərdə ayrı-ayrı improvizatorlar - baxşılar tərəfindən yaradılmışdır. Onlar içərisindən ənənəvi epos tələblərinə daha çox uyğun gələnləri isə Pulkan şair Camradoğluna, Erqaş şairə, daha mü-kəmməli isə Fazil Yuldaşoğluna məxsusdur. Bu variantlarda üst-üstə düşən bir çox epizodlarla yanaşı, fərqli hadisələrin təsviri də az deyildir. Bunu isə yanlışlıq və ya təhrif kimi yox, epik süjetin improvi-zator sənətkarlar tərəfindən fərqli variantlarda söylənməsi kimi qəbul etmək daha düzgün olar. Türk eposu yarandığı zamanlardan çoxşaxəli, geniş məzmunlu olub, epik düşüncədə müxtəlif variantlarda yayılmışdır» (2, 141). Şöklü Məliyin də qüvvətli düşmən obrazı kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»un müx-təlif variantlarına düşməsi tamamilə mümkün hadisədir. Onun bir neçə boyda öldürülməsi, yaxud hər bir qəhrəmanlıq qarşıdurmasının sonunda qətlə yetirilməsi oğuz elinin bu qanlı düşməyə olan qəzəb və nifrətinin ayrı-ayrı improvizator ozanlar tərəfindən ana xətt saxlanmaqla müxtəlif variantlarda yaran-ması ilə bağlıdır.

Eposda Şöklü-Məlik-Qazan qarşıdurmasına diqqət yetirdikdə daha bir detallı sezmək mümkündür. Bu, Şöklü Məliyin Qazana qarşı şəxsi qəzəbinin mövcudluğudur. Türk xalqlarının eposunda böyük ta-lanların, qarşıdurmaların şahidi olmaq mümkündür. Lakin talanın, yağmalanmanın ən ağır formasına eposda təsadüf olunur. Şöklü Məliyin Qazana düşmənciliyi o həddə çatır ki, yağmalanma zamanı bə-yin yurdu dağıdılır, evi-mülkü talan edilir. Hətta xatunu, qırx qaravaşı, oğlu və anası əsir edilib aparılır.

Göründüyü kimi, qarət çox amansızdır, Qazanın bütün varını, dövlətini talan etməklə Şöklü Mə-lik kifayətlənmir. Onun oğlunu, xatununu qırx incə belli qızla birlikdə əsir götürür. Bu, təbii ki, türk xaqan talanlarının ümumi prinsiplərinin pozulması idi. İgidin var-dövləti, ilxısı, sürüsü talananda, oğlu dustaq edilib aparılarda xanın xatununa toxunmaz, yurdunu dağıtmazdılar. Şöklü Məlik nəinki bu qay-daları nəzərə almır, hətta Qazan bəyin qoca anasını əli-qolu bağlı halda dəvənin boynunda aparır. Bu talanı Şöklü Məlik özü «Qazandan heyif almaq» kimi dəyərləndirir. Hadisənin sonunu düşünmədən ta-lanın bütün qaydalarını pozur. O, əməllərinə haqq qazandıraraq kafirlərə belə deyir: «... Bəglər, Qaza-nın tölə-tölə şahbaz atlarını binmişüz, altun-aqçasını yağmalamışuz, qırx yigidlən oğlu Uruzı tutsaq et-mişüz. Qatar-qatar dəvələrini yetmişüz, qırx incə bellü qızlan Qazanın hələlini tutmuşuz. Bu heyfləri biz Qazana etmişüz» – dedi.

Kafərin biri aydır: «Qazan bəgdə bir heyfimiz qaldı».

Şöklü Məlik aydır: «Mərə aznaur, nə heyfimiz qaldı?»...

Kafər aydır: «Qazanın qapulu Dərvəndə on bin qoyunu vardır. Şol qoyunları dəxi götürsək, Qaza-na ulu heyf edərdik» – dedi. Şöklü Məlik aydır: «Altı yüz kafər varsun, qoyunu götürsün» – dedi.

Altı yüz kafər atlandı, qoyunun üzərinə alğar vardı» (1, 43).

Burada rast gəldiyimiz qisası iki cür mənalandırmaq mümkündür. Birincisi «ulu heyif» qisası idi ki, o, Qazanın bütün əmlakına sahib olmağı nəzərdə tuturdu. Şöklü Məlik buna təəssüf ki, qismən də olsa nail olmuşdu.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Bu qisasın ən mühüm məqamlarından biri Qazanın anasının təhqiramiz şəkildə dəvənin boynunda əsir aparılması idi. Bu, Qazan bəyin Şöklü Məliyə bağlısına bilmədiyi birinci məqam idi. Çünki Şöklü Məliyin Qazan bəyin anasını bu şəkildə əsir etməsi onun üçün ən böyük zərbə idi. Şöklü Məlik qisasçılığının ikinci məqamı Boyu uzun Burla xatunla bağlıdır.

Qəhrəmanın xatununun əsir edilməsi dövrün ən ağır qisası idi. Adətən xatunun əsir edilməsi, bəylik qürurunun, təhqiri demək idi. Türk epik düşüncəsində bu ənənə tək bir fakt, yaxud hadisə deyildi. Ancaq eposda düşündürücü məqam odur ki, həmin hadisə oğuzun düşməni, həm də yaddinli düşməni tərəfindən həyata keçirilir. X.Koroğlu bu faktla bağlı bəzi tarixi hadisələri xatırlayır və onları müqayisəyə cəlb edir. O göstərir ki, «Qədimlərdə arvadın əsir alınması çox güman ki, düşməne vurula biləcək ən ağır zərbə hesab olunmuşdur. Oğuz qəhrəmanlıq eposunda, «Qorqud Kitabı»ndakı boy nadir hadisə deyil. Türkmənlərin dastanı «Goroğlu»da Ərəb Reyhan da dayısı Ərəb Bektaşın arvadını eyni şəkildə qaçırr. Tarixçilər daha qədim dövrə aid misalları da qoruyub saxlayıblar. Məsələn, «Təbəkati-Nasiri» əsərinin müəllifi Curcani Sultan Səncərin arvadı Türkan xatunun qarakitaylar tərəfindən əsir alınmasını xəbər verir: «Qarakitaylar Türkünstanın Qaraqurum rayonuna gəldi və Sultan Səncərdən otlaq ayrılmasını xahiş etdilər... sonra Sultana qarşı çıxdılar, onun ordusunu dağıtdılar, sultanın arvadı Türkan xatunu – dünyanın şahzadəsini əsir aldılar. Sonra əmin-amanlıq yarandı. Türkan xatun sultana qaytarıldı. Hakim Quşqani bununla əlaqədar antologiyalara və başqa kitablara salınmış çoxlu həcvlər yazdı...»

Müəllif görünür, Sultan Səncərin arvadına qarşı olan və Qazan haqda boyda xatırlanan namus-suzluğa işarə edir» (3, 110-111).

Qədim dövrün təhqiredici ənənəsi kimi arvadın əsir edilməsi, yaxud Qazanın anasının əsir götürülməsi eposda qarşıdurmaların kəskin və barışmaz olduğunu göstərir (3, 17-26).

Şöklü Məlik də Burla xatunu əsir etməklə daha məkrli məqsəd daşıyırdı. Bu, tək cə şəxsi intiqam və ya qisas deyildi, oğuz elinə kəskin zərbə idi. Şöklü Məlik bununla Qazanın hakimiyyətdəki mövqeyini, oğuz elindəki hörmətini zərbə altına qoymaq, nüfuzunu sarsıtmaq, oğuz elini onun kimi bir sərkərdədən məhrum etmək niyyətini güdüdü.

Şöklü Məliyin Qazana qarşı yönəltdiyi növbəti qisas məqamı onun yurdunu dağıtması, evini vيران qoyması idi. Oğuz epik düşüncəsində bəyin ocağını dağıtmaq da ağır qisas idi. Adətən belə hadisələrdən sonra bəylər yeni yurd yeri salırdılar. Qazan isə köhnə ocağa qayıdır, onu bərpa edir. Bütün bunlar düşmənin Qazandan almaq istədiyi qisaslar idi və onların hamısı demək olar ki, müvəqqəti olaraq həyata keçmişdi. Şöklü Məlik Qazanı öz qarşısında sındırmağa cəhd etmiş, lakin buna nail ola bilməmişdi. Qazan öz adını, namusunu ancaq döyüş meydanında qılınc gücü ilə qoruya bilirdi. Belə də olur. Qazan Şöklü Məliklə üz bəüz qarşılaşır, anasını istəyir. Düşmən ona hörmətsizlik göstərəndə Qazanın qılıncını çıxarıb meydana girməkdən başqa yolu qalmır (1, 49-50).

Elə bu vaxt Oğuz bəyləri gəlib çıxır. Oğuz tarixində misli görünməmiş bir döyüş başlayır. Burada ozan oğuz elinin ən seçmə igidlərinin adlarını sadalayaraq onların dəstələri ilə birlikdə Qazanın köməyinə gəldiyini söyləyir. Bu epizodda başqa bir cəhət də nəzəri cəlb edir. Bu da Qazana olan el məhəbbətidir. Oğuz igidlərini Qazan xan dəvət etməmişdi. Onun harayına yetişənlər bəylərbəyinin köməyinə könüllü gələnlər idi. Bütün gələnlər isə yetən kimi, «Çal qılıncın, aqam Qazan, yetdim!» deyib birbaşa döyüş meydanına atılırdı (1, 49-50). Bu, oğuz elinin sarsılmaz həmrəyliyi idi.

Qazan bəy ağır döyüşdə göstərdiyi cəngavərliklə öz mövqeyini bərpa etdi.

Qara donlu kafərin Qazan bəylə qarşılaşması ilə bir neçə başqa məqamda rastlaşanda da Şöklü Məliyin güclü və məkrli olmasına baxmayaraq, Qazan bəy onu hər dəfə sındıra bilir. Bu isə oğuz eli çevrəsində yaranan, genişlənən düşmənçiliyin bəylərbəyinin başçılığı ilə sındırılması kimi başa düşülməlidir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da xarici düşmən kimi təqdim olunan obrazlar içərisində təkurlar da vardır. Doğrudur, bu təkurlar müxtəlif xəyanətlər, təsadüflər yolu ilə oğuz bəylərini dustaq edir. İllər keçsə də onları azad etmirlər. Beyrəyi əsir edib aparən təkür düz on altı il onu dustaqlıqda saxlayır. Evnik qalasının kafirləri, Bayburd hasarının bəyi, Əlincə qalasının təkuru Qara Təkür, Düzmurud qalasının təkuru Arşın oğlu Dirək təkür, Başı açıq Dadiani (Tatyan) qalasının, Aqsədə qalasının, Tumanın qalasının təkuru və başqaları da Oğuzun qanlı düşmənləridir. Onların düşmənçiliyi də barışmazdır, yeri gəldikcə Oğuzun daxilinə nüfuz etməyə cəhd göstərirlər.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Dədə Qorqud” epik düşüncəsindəki düşmən obrazlarının şəxsiyyəti, kimliyi ilə bağlı eposda bir detallı da xatırlatmaq yerinə düşərdi. Şöklü Məlik Qazan bəyin evini yağmaladıqdan sonra kafirlərdən biri deyir ki, «Qazan bəydə bir heyfimiz qaldı». Şöklü Məlik bu məqamda bir «aznaur» ifadəsini işlədir. «Mərə, Aznaur, nə heyfimiz qaldı?». Buradakı «aznaur» xitabı eposda düşmənin – «qara donlu kafərin», yaddinlinin şəxsiyyətinin açıqlanmasına bizcə aydınlıq gətirir. Hesab edirik ki, bu gün üz-dənirəq qonşuların şəxs adları içərisində özünü günümüzə yetirən «Aznaur» Şöklü Məliyə xidmət edən mənfordur.

Bu şəxs adı əlyazma mətnində kiçik bir detal olsa da, oğuz elinə qarşı vuruşan yağlı çevrəsinin kimliyini açıqlamağa, məkrli düşmənlər içərisində olanların şəxsiyyətini öyrənməyə müəyyən dərəcə-də əsas verir.

Daxili düşmənlər Oğuzun öz içərisindədir. Oğuzu içəridən sarsıtmaq, ən igid qəhrəmanlarını məhv etmək, bütövlükdə yurdu dağıtmaq, onu məskunlaşdığı ərazilərdən uzaqlaşdırmaqdır. Belə düşmənlərdən biri Təpəgözdür. Təpəgöz oğuz elinin soykökü etibarlı ilə izləri qədimlərə gedən, bir sıra məkrli məqsədləri özündə ehtiva edən həm real, həm də mifoloji obrazıdır.

Ümumiyyətlə, Qafqaz xalqlarının şifahi yaradıcılığında bədheybətlərin üç tipi müəyyən olunub: mifik bədheybətlər, təkgözlü adamyeyənlər, bədheybət qəhrəmanlar.

«Nart» eposunda, o cümlədən osetin variantında bir çox bədheybət kəlləgözlər, şər və pisliyin simvoluna çevrilən mənfi, mifik obrazlar vardır. Əksər variantlarda geniş yayılmış «Soslan və Mukara» hekayətinə nəzər salaq:

Qışda aclıqdan əziyyət çəkən nartlar sürülərini bədheybət Mukaranın varlı otlaqlarına göndərməyi qərara gəlirlər. Sürüləri otarmaq Soslanın öhdəsinə düşür. Mukara öz məskənində yad sürüləri gördükdə hirsələnir və deyir: «Sənin nə ixtiyarın var ki, sürülərini mənim torpağımda otarısan?» Mukara nartların məşhur qəhrəmanı olan Soslan haqqında çox eşitmişdi və buna görə də onun nə qədər güclü, qüvvətli bir igid olmasını bilirdi. Mukara Soslanın sevdiyi döyüş fəndləri haqqında soruşur. Soslan deyir ki, onun belə bir döyüş fəndi var: nartlara öz qılınclarını yaxşıca itiləməyi tapşırır, sonra isə onun boynunu vururlar. Bu zaman qılınclar toqquşur, qığılcım çıxır, qılinc onun boynuna toxunmur, ona görə də Soslanın boynunda bir dənə də olsun cızıq əmələ gəlmir. Bunu eşidən Mukara həmin oyunu özünə tətbiq edir. Soslan var gücü ilə onun boynunu vurmaq istəyir, lakin zərbə Mukaraya təsir etmir. Soslanın Mukaranı məhv etmək üçün etdiyi bütün cəhdləri boşa çıxır. Nəhayət, Soslan yeni bir fənd fikirləşir, Mukara dənizə girsin və başı üzərində qalın buz təbəqəsi əmələ gələndən sonra həmin buzu sındırıb dənizdən çıxsın. Soslanın etdiyi dualar nəticəsində Mukaranın başı üzərində elə bir qalın buz təbəqə yaranır ki, o yalnız başını çıxara bilir. Nəhayət, Mukara Soslana təslim olur, lakin Soslan bilir ki, bədheybət ancaq öz qılncı ilə öldürülə bilər. Soslan bu sirri öyrənir və Mukaranın boynunu vurur. Mukara ölümündən əvvəl Soslana təklif edir ki, onun bel sümüyünü özünə kəmərsin. Ehtiyatlı Soslan onu qalın ağacın belinə bağlayır, ağac o saat iki yerə bölünür. Sonda Soslan Mukaranın var-dövlətini və arvadını götürüb qalib kimi evinə qayıdır (4, 118).

Eposun obrazları arasında mifoloji xüsusiyyətlərə malik surətlər geniş yayılmışdır.

Həm yunan, həm də Oğuz miflərindən anadan təkgöz doğulan bədheybət, nəhəng, bir sözlə, şər mücəssəməsi olan sikloplar gəlib keçir (5, 211-212). Kəlləgözün modern tipi Homerin «Odisseyə» sından məlumdur. Burada Odissey siklopların, təkgözlərin torpağına çatır və Kəlləgöz-Polifem öz mağarasında Odisseyin yoldaşlarını yeyir. Odissey Polifemi kor edir və digər yoldaşları ilə qoyun dərisi geyib mağaradan çıxır. Bundan sonra Polifemin kor olmasının səbəbkarı Odissey Kəlləgözün atası Pəseydonun qəzəbinə gəlir. Odissey və yoldaşları bir daha «gecə ilə gündüzün yaxınlaşdığı» yerdə – adamyeyən – pestriqonların ölkəsində adamyeyənlərlə rastlaşır (6, 42). Bu süjet qədim yunan eposunda, eləcə də ərəblərin «1001 gecə nağılları»nda və «Kitabi-Dədə Qorqud»da da məlumdur. Bütün bu variantlarda kəlləgözlər öz ilkin tipik mifik xüsusiyyətlərini qoruyub saxlamışlar. Orta Asiya rəvayətlərində onun adı «bir gözlü div» və ya «yalnız gözlü div»dir (7, 298).

«...Oğuz bir gün yaylaya köçdi. Aruzın bir çobanı vardı. Qonur qoca Sarı çoban dərlərdi. Oğuzun ögincə bundan əvvəl kimsə köçməzdi. Uzun binar diməklə məşhur bir binar vardı. Ol binara pərilər qonmuşdu. Nagahandan qoyun ürkdə. Çoban ərkəcə qaçdı, ilərü vardı. Gördi kim, pəri qızları qanat qanada bağlamışlar, uçurlar. Çoban kəpənəğini üzərlərinə atdı. Pəri qızının birini tutdu. Təmən edüb, dərhal cima eylədi. Qoyun ürkməyə başladı. Çoban qoyunun öginə səgirdi. Pəri qızı qanat urub uçdı.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Aydır: «Çoban, yil təmam olıcaq məndə əmanətin var, gəl, al! – dedi. Əmma Oğuzun başına zəval gətürdin» - dedi. Çobanın içinə qorxu düşdi. Əmma qızın dərdindən bənizi sarardı» (1, 98).

Təpəgözün dünyaya gəlməsində qeyri-adilik özünü göstərir. Bu, hər şeydən əvvəl, insan övladının pəri qızla zinasıdır. Əgər bir tərəfdə qeyri-insan mənşəli, yaxud yad mənşəli pəri qız dayanırsa, digər tərəfdə Sarı Çoban dayanır. Sarı Çobanın özü də qeyri-adiliklərdən xali deyildir (8). Eposda Təpəgözün yadlığı onun doğuluşundan başlayıb ömrünün sonuna qədər davam edir. «Zəmanla Oğuz genə yaylaya köçdi. Çoban genə bu binara gəldi. Genə qoyun ürkdü. Çoban ilərü vardı. Gördü kim, bir yığanaq yatur, yıldır-yıldır yıldırır. Pəri qızı gəldi. Aydır: «Çoban, əmanətin gəl, al! Əmma Oğuzun başına zəval gətürdin» - dedi. Çoban bu yığanağı görçək ibrət aldı. Gerü döndü. Sapan taşına tutdı. Urduqca böyüdi. Çoban yığanağı qodı qaçdı; qoyun ardına düşdi» (1, 98). Pəri qız sözünü çobana deməklə məlum olur ki o, Təpəgözün gələcək əməllərindən xəbərdar idi.

«...Aruz Dəpəgözi aldı, evinə gətürdi. Buyurdu bir dayə gəldi. Əmcəgini ağzına verdi. Bir sordı, olanca südin aldı. İki sordı, qanın aldı. Üç sordı, canın aldı. Bir qac dayə gətürdilər, həlak etdi. Gördilər olmaz, «Süd ilə bəsliyəlim» - dedilər. Gündə bir qazan süd yetməzdi. Bəslədilər, böyüdü, gəzər oldu. Oğlancılıqla oynar oldu. Oğlancılıqların kiminün burnın, kiminün qulağın yeməgə başladı. Əlhəsili, ordı bunun ucundan qatı incindilər. Aciz qaldılar. Aruza şikayət edüb, ağlaşdılar. Aruz Dəpəgözi dögdü-sögdü, yasaq eylədi, əsləmədi. Axir evindən qodı» (1, 99).

Göründüyü kimi, Təpəgöz, dünyaya gəlmiş gündən Oğuz elinə qənim kəsilmişdir. O, dünya folklor süjetləri içərisində «tapılan uşağın ən qəddarı, ən amansızıdır. Məlumdur ki, tapılma yolu ilə əldə edilən və övladlığa götürülən bütün uşaqlar (adətən oğlanlar) onu tapıb böyüdəni böyük məhrumiyyətlərə düçar edirlər. Təpəgöz isə oğuz elinə fəlakət gətirir. Xarici düşmənin Oğuzla edə bilmədiyini o, əslində həyata keçirir. Başlıcası isə Təpəgöz uşaqlıqdan insan qanına susayır, adam yeyir.

Aruz qoca Təpəgözü evindən qovandan sonra o, dağa çəkilir. Pəri anası bu vaxt gəlib onun barmağına bir üzük keçirir və deyir ki, «Oğul, sana ox batmasun, tənüni qılıc kəsməsün!» Sonradan məlum olur ki, bu üzük sehrli imiş. Aruz qoca Təpəgözü evdən qovmaqla kifayətlənir. Bunun nəticəsində Təpəgöz Oğuz elindən çıxdıqdan, özünə Salaxana qayasında daimi məskən saldıqdan sonra «... Yol kəsdi, adam aldı, böyük hərami oldu. Üzərinə bir qac adam göndərdilər. Ox atdılar, batmadı. Qılıc urdular, kəsmədi. Sügüylə sancdılar, ilmədi. Çoban-çoluq qalmaq, həb yedi. Oğuzdan dəxi adam yeməgə başladı. Oğuz yığılıb üzərinə vardı. Dəpəgöz görüb qaçdı. Bir ağacı yerindən qopardı. Atub əllitmiş adam həlak elədi. Alplar başı Qazana zərb urdu, - dünya başına tar oldu.

Qazanın qardaşı Qaragünə Dəpəgöz əlində zəbun oldu.

Dözən oğlu Alp Rüstəm şəhid oldu.

Uşun qoca oğlu kibi pəhləvan əlində şəhid oldu.

Aruq candan eki qarındaşı Dəpəgöz əlində həlak oldu.

Dəmə Tür Tonlu Mamaq əlində həlak oldu.

Bıği qanlı Bəgdüz Əmən əlində zəbun oldu.

Ağ saqallu Aruz qocaya qan qusdurdı.

Oğlu Qıyan Səlcüğün ödi yarıldı...» (1, 99).

Təpəgözün vahiməsi Taş və İç Oğuz üçün eyni dərəcədə təhlükə yaratdı. Buna baxmayaraq İç Oğuzla Təpəgözün düşmənçiliyi daha dəhşətli idi. Təsadüfi deyil ki, o, Qazanın qardaşını həlak etmiş, özü isə təsadüfən ölümdən xilas ola bilmişdir.

Təpəgöz insan əti yeyir. Oğuz eli çətin məqamda qaldıqda, Təpəgözün yanına Dədə Qorqudu göndərir.

Təpəgöz Dədə Qorqudu qarşılaşdığı epizodda elin ən başlıca düşməni səviyyəsinə yüksəlir. Bütün xarici və daxili düşmənlərin fəvqünə yüksəlir, ən amansız düşmənlə çevrilir. Çünki, nə Oğuz eli, nə də ki, onun hər hansı bir qəhrəmanı, Qazan bəy də daxil olmaqla düşmənlə belə bir razılıq aktına qol qoymurlar. Oğuz elində Təpəgözlə razılığa gedən, toxunulmazlıq funksiyalarını özündə saxlayan yenə Dədə Qorquddur. Aşağıdakı epizoda diqqət yetirək: «...Dədəm Qorqudu Dəpəgözə göndərdilər. Gəldi, səlam verdi, Aydır: «Oğul, Dəpəgöz, Oğuz əlində zəbun oldu, bun aldı. Ayağın toprağına mənə saldılar. Sana kəsim verəlim, deirlər» - dedi. Dəpəgöz aydar: «Gündə altmış adam verin, yeməgə!» - dedi. Dədə Qorqud aydar: «Bu vəchlə sən adam qomaz, dükədərsən, - dedi, Əmma gündə eki adam ilə beş yüz qoyun verəlim!» - dedi.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dədə Qorqud böylə degəc Dəpəgöz aydar: «Xoş, öylə olsun! Əvət, həm mana eki adam verin, yeməgüm bənim bişürsün, mən yiyəyim» - dedi» (1, 99).

Bu, oğuzun tarixində rast gəldiyimiz düşmənlə bağladığı ilk və son saziş, razılıqdır. Qılıncın görə bilmədiyi, əldə edə bilmədiyi razılığı Dədə Qorqud Təpəgözlə qarşı-qarşıya dayanıb əldə edir. Oğuz elini xilas etdi, həm də cəmiyyətin özündə bu fəlakətin qarşısını ala bilən bir qəhrəmanın meydana çıxması üçün imkan yaratdı.

Ata-anasının ağlamasına, sızlamasına baxmayaraq, Basat qərarından dönmür, düşmən üzərinə gedib Oğuzu xilas etmək əzmindən daşınmır. Basatın mövqeyi təmənnəsizdir, heç bir məqsəd daşımır. Bu mövqeyi ilə o, cəmiyyətdə heç nəyə – nə xaqanlıq taxtına, nə də bəylərbəyi vəzifəsinə iddialı deyildir. O, bir türk-oğuz övladı kimi vətən qarşısında öz borcunu yerinə yetirir. Basat Bunlu qoca ilə Yapaqlı qocanı Oğuz elinə muştuluqçu göndərir, onlar ağ-boz atlar minib çapdılar. At ağızlı Aruz qocanın evinə çapar gəlib deyir ki, «Muştuluq! Oğlun Dəpəgözi dəplədi!» Qalın Oğuz bəyləri Salaxana qayasına gəlib Təpəgözün başını ortaya gətirdilər. Dədə Qorqud gəlir, mərd igidlərin başına gələnləri danışır, Basata xeyir-dua verir:

Qara tağa yetdüyündə aşıit versün!

Qanlı-qanlı suların keçit versün! – dedi.

Ərliklə qardaşın qanın aldın. Qalın Oğuz bəglərini bundan qurtardın. Qadir allah yüzün ağ etsün, Basat!» - dedi» (1, 103).

Göründüyü kimi Basat-Təpəgöz savaşı kəskin qarşıdurma olub Oğuz elinin müqəddəratını həll edən zəfər məqamına yüksəlir.

Basatın uşaqlığı, köç zamanı itkin düşüb aslan südü ilə böyüməsi erkən görüşlərlə bağlıdır ki, bu da çox qədim əsətlərdən baş alıb gəlir. Aslan, şir südü ilə böyüyən gənclər fəvqə qüvvəyə malik olur. Düşmən qarşısında məğlubiyyət bilmir, milli köklərə bağlı olur, nağıllarımızda gördüyümüz kimi, daim elin, ulusun çətin günündə ona dayaq çıxır. Ən mürəkkəb vəziyyətlərdə düşmən üzərində qələbə çalır. Görünür, aslan, şir südü ilə bəslənmə bizim hələ bilmədiyimiz daha başqa fəvqə qüvvələr və görüşlərlə bağlıdır, çünki onunla böyüdülmən qəhrəmanlara fəvqəltəbii güc verilir. Basatın belə gücə malik olmasında, öz elinə, torpağına bağlılığında bu qüvvələrin təsiri də az deyildir.

Bunlar isə türkün tarixi taleyi üçün əlamətdar həqiqətləri önə çəkməkdir.

QAYNAQLAR

1. “Kitabi-Dədə Qorqud”. (1988) (Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadəninindir). Bakı, Yazıçı, 265 s.
2. Зарифов Х. (1997) Узбекские народные сказители. Сборник «Пулкан шаир», Ташкент, 278 с.
3. Koroğlu X.H. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. Bakı, Yurd, 1999, 244 s.
4. Осетинский героический эпос «Нарт», Сухуми, 2005, 256 с.
5. Abdulla K. Sırr içində dastan və yaxud Gizli Dədə Qorqud-2, Bakı, Yeni nəşrlər evi, Elm, 1999, 288 s.
6. Тронский И.М. История античной литературы. М., Высшая школа, 1983, 464 с.
7. “Kitabi-Dədə Qorqud Ensiklopediyası”, iki cildə, II cild, Bakı, Yeni nəşrlər evi, 2000, 567 s.
8. Nəbiyev A.M. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgöz fenomeni. “Azərbaycan” qəzeti, 27-28 may 1999

Ulker Nəbiyeva

IMAGES OF "ENEMIES" IN THE EPIC STORY “THE BOOK OF DEDE KORKUT”

Summary

In the article once again proves to be true, that Oghuz epos is a valuable source for history studying Oghuz Turks.

Is narrated about enemy relations of Turks during various historical epoch throughout centuries, origin there of in Oghuz ethnic consciousness of concept "sworn enemy" and preservation of this concept in Oghuz epos. And consequently the concept "enemy", images of external and internal enemies is one of themes which demand careful research.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

In the epos images of enemies are characterised from the different parties. Actually these images can be divided on two groups: internal enemies and external enemies. Intentions of external enemies are obvious, they make runaways, attacks, robberies and all appropriate the best. Unfortunately, this policy proceeds and today. In the article it is informed, that in the epos external enemies basically are presented as infidels enemies, tagavors, enemies in black attires. Among them Shoklu Melik, Direk the son of Arshin tagavors Duzmurd fortresses, tagavors of fortresses as Tumanin, Arcera and other images are characterised, as the artful enemies, trying to shatter the native land of Oghuz. Shoklu Melik is allocated as the enemy image most artful and differing by cunning. The Tepegez image is involved in research also as the internal enemy.

Key words: Oghuz epic, “The book of Dede Korkut”, enemy, thakur, infidels, history, epic memory, Oguz heroes.

Улькер Набиева

ОБРАЗЫ ВРАГОВ В ЭПОСЕ «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ»

Резюме

В данной статье еще раз подтверждается тот факт, что огузский эпос является ценным источником для изучения истории огузских тюрков.

Повествуется о неприятельских отношениях тюрков в различные исторические эпохи на протяжении веков, зарождении вследствие этого в огузском этническом сознании понятия «заклятый враг» и сохранении этого понятия в огузском эпосе. И поэтому понятие «неприятель», образы внешних и внутренних врагов является одной из тем, которые требуют тщательного исследования.

В эпосе образы врагов охарактеризованы с разных сторон. На самом деле эти образы можно разделить на две группы: внутренние враги и внешние враги. Намерения внешних врагов явны, они совершают побеги, нападения, грабежи и присваивают себе все самое лучшее. К сожалению, эта политика продолжается и в наши дни. В статье сообщается, что в эпосе внешние враги в основном представлены как враги-иноверцы, тагаворы, враги в черных одеяниях. Среди них Шоклю Мелик, Дирек сын Аршина тагавор крепости Дюзмурд, тагаворы крепостей Туманин, Агсега и другие образы охарактеризованы, как коварные враги, пытающиеся раздробить родину огузов. Шоклю Мелик выделен как наиболее коварный и отличающийся хитростью вражеский образ. Привлечен к исследованию также образ Тепегёза в качестве внутреннего врага.

Ключевые слова: огузский эпос, «Китаби-Деде Коркут», эпическая память, враг, такур, погром, история, огузские герои

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Vahid Adil Zahidov
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent,
AMEA Nəsimi adına Dilçilik İnstitutunun
aparıcı elmi işçisi
e-mail: vahid.adilov@gmail.com

**“KİTABI-DƏDƏ QORQUD”DA BİR NEÇƏ SÖZÜN OXUNUŞU, SEMANTİK
TƏFSİRİ VƏ ETİMOLOGİYASI HAQQINDA**

Özət

Qədim yazılı folklor abidəsi kimi “Kitabi-Dədə Qorqud”un müxtəlif aspektlərdən tədqiqi, ədəbi-bədii və tarixi əhəmiyyətini təsbit etmək, dil tariximizin qaranlıq səhifələrinə işıq sala biləcək qədim dil faktlarını üzə çıxarmaq üçün abidənin mətninin elmi əsaslarla transliterasiya olunması, ayrı-ayrı söz və ifadələrin düzgün oxunması və mənalarının dəqiq müəyyənəşdirilməsi xüsusi aktualıq kəsb edir. Mətn tərtibi zamanı mövcud əlyazmaların müqayisəli şəkildə qiymətləndirilərək düzgün oxunuşu bütövlükdə abidənin milli-mənəvi mənsubiyyətini, bədii-estetik keyfiyyətlərini, yarandığı və yazıya alındığı dövrlərin tarixi-linqvistik həqiqətlərini obyektiv prizmadan qiymətləndirməyə imkan verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ən əski çağlardan tutmuş yazıya alındığı dövrlərə qədərki zaman kəsimini əhatə edən bir neçə təbəqədən təşkil olunmuşdur. Bu cəhətə diqqət yetirilmədiyi təqdirdə abidənin mətnində beş-altı, hətta bəzən on-on beş oxunuş variantının ortaya çıxması labüddür. Bu isə, öz növbəsində, dilçilik, folklor, ədəbiyyatşünaslıq və s. elm sahələrinə aid tədqiqatlarda yanlış oxunuş variantları əsasında həqiqətdən uzaq olan müxtəlif fərziyələrin meydana gəlməsinə, abidənin dilindəki qədim sözlərin fonetik tərkibcə təsadüfi səs bənzərliyinə görə müasir dildəki leksik vahidlərlə eyniləşdirilməsinə, təhkiyənin semantik-struktur axarına uyğun gəlməyən sözlərin və ifadələrin üzə görünən uydurma mənalarına istinadən psevdoetimoloji şərhlərin verilməsinə yol açır. Bəzən bu uyğunsuzluqlar aşkara çıxarılsa da, faktlara tarixi-müqayisəli araşdırma prizmasından yanaşmaq yerinə mətnə süni düzəlişlər etmək yolu seçilmiş, bir növ bütün günahlar katiblərin üzərinə atılmışdır. Bəzi hallarda isə açıq görünən katib xətaləri düzəldilmədən “hərflərə qul sədaqəti göstərmək” prinsipi ön plana çəkilmiş, yəni mətndəki yazılış formalarını eynilə əks etdirmək tələbi irəli sürülmüşdür. Bunları nəzərə alaraq biz oxunuşu, semantik təfsiri və etimologiyası uzun illər boyunca müxtəlif mübahisələrə səbəb olmuş *boz* “yeniyyətə, evlənməmiş gənc” *sarmur*- “qorxu və vahimə içində yuxudan ayılmaq”, *ancaq* “məhz o(dur)”, *qıqı* “əzan”, *kəgəş*- “gizli ədavət saxlayaraq bir-birinə düşmən olmaq, bir-birinə qarşı kin saxlamaq”, *qalçan*- “titrəmək ” tipli bir neçə sözlə bağlı düşüncələrimizi bölüşmək istəyirik.

Açar sözlər: Kitabi-Dədə Qorqud, nəşrlər, yanlışlıqlar, düzəlişlər

“Kitabi-Dədə Qorqud”un müxtəlif aspektlərdən tədqiqi, ədəbi-bədii və tarixi əhəmiyyətini təsbit etmək, dil tariximizin qaranlıq səhifələrinə işıq sala biləcək qədim dil faktlarını üzə çıxarmaq üçün abidənin mətninin elmi əsaslarla transliterasiya olunması, ayrı-ayrı söz və ifadələrin düzgün oxunması və mənalarının dəqiq müəyyənəşdirilməsi xüsusi aktualıq kəsb edir. Mətn tərtibi zamanı mövcud əlyazmaların müqayisəli şəkildə qiymətləndirilərək düzgün oxunuşu bütövlükdə abidənin milli-mənəvi mənsubiyyətini, bədii-estetik keyfiyyətlərini, yarandığı və yazıya alındığı dövrlərin tarixi-linqvistik həqiqətlərini obyektiv prizmadan qiymətləndirməyə imkan verir. “Kitabi-Dədə Qorqud”un mətni ən əski çağlardan yazıya alındığı dövrlərə qədərki zaman kəsimini əhatə edən bir neçə təbəqədən təşkil olunmuşdur. Bu cəhətə diqqət yetirilmədiyi təqdirdə abidənin mətnində beş-altı, hətta bəzən on-on beş oxunuş variantının ortaya çıxması labüddür. Bu isə, öz növbəsində, dilçilik, folklor, ədəbiyyatşünaslıq və s. elm sahələrinə aid tədqiqatlarda yanlış oxunuş variantları əsasında həqiqətdən uzaq olan müxtəlif fərziyələrin meydana gəlməsinə, abidənin dilindəki qədim sözlərin fonetik tərkibcə təsadüfi səs bənzərliyinə görə müasir dildəki leksik vahidlərlə eyniləşdirilməsinə, təhkiyənin semantik-struktur axarına uyğun gəlməyən sözlərin və ifadələrin üzə görünən uydurma mənalarına istinadən psevdoetimoloji şərhlərin verilməsinə yol açır. Bəzən bu uyğunsuzluqlar aşkara çıxarılsa da, faktlara tarixi-müqayisəli araşdırma prizmasından yanaşmaq yerinə mətnə süni düzəlişlər etmək yolu seçilmiş, bir növ bütün günahlar katiblərin üzərinə atılmışdır. Bəzi hallarda isə açıq görünən katib xətaləri düzəldilmədən “hərflərə qul sədaqəti göstərmək” prinsipi ön plana çəkilmiş, yəni mətndəki yazılış formalarını eynilə əks etdirmək

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

tələbi irəli sürülmüşdür (Zeynalov- Əlizadə, 22). Bunları nəzərə alaraq biz oxunuşu, semantik təfsiri və etimologiyası uzun illər boyunca müxtəlif mübahisələrə səbəb olmuş *boz* “adı bilinməyən yeniyetmə, evlənmemiş gənc”, *sarmur*- “qorxu və vahimə içində yuxudan ayılmaq”, *ancaq* “məhz o(dur)”, *qıqı* “əzan”, *kegəş*- “gizli ədavət saxlayaraq bir-birinə düşmən olmaq, bir-birinə qarşı kin saxlamaq”, *qalçan*- “titrəmək ” tipli bir neçə sözlə bağlı düşüncələrimizi bölüşmək istəyirik.

Boz “adı bilinməyən yeniyetmə; evlənmemiş gənc”. Söz göstərilən mənada “Bamsı Beyrək boyu”nda Beyrək haqqında deyilmiş *boz oğlan* ifadəsinin tərkibində 2 yerdə keçir. Drezden və Vatikan nüsxələrinin hər ikisində işlənmişdir: Bu məhəldə ərənlər meydanının arslanı, pəhləvanların qaplanı *boz oğlan* yetdi (D. 72)- Bu məhəldə ərənlərin arslanı *boz oğlan* yetdi (V. 23); *Boz oğlan* babasının evinə gəldi (D. 73)- *Boz oğlan* evlərinə babası yanına gəldi (V. 24). F. Zeynalov-S. Əlizadə və S. Özçelik istisna olmaqla əksər nəşirlər bu ifadəyə izah verməmiş, O. Ş. Gökyay, F. Zeynalov-S. Əlizadə, S. Tezcan- H. Böhöten, S. Özçelik, M. S. Kaçalın *boz oğlan* ifadəsini mətnə böyük hərf ilə yazmış, deməli, onu şəxs adı kimi qəbul etmişlər. İlk dəfə olaraq F. Zeynalov- S. Əlizadə bu ifadə üzərində ayrıca dayanmış və “*Boz oğlan boz atlı Beyrək mənasındadır*” şəklində qısa bir şərh vermişlər (Zeynalov- Əlizadə, 151). Bu izah, çox güman ki, *boz* sözünün abidədə əksərən *at* sözü ilə birlikdə (*ağ-boz at, boz atlu, boz aygır* və s.) bağlı işlənməsi faktı ilə ortaya çıxmışdır. 1997-ci ildə nəşr etdiyimiz bir məqalədə biz bu fikrə qarşı çıxaraq *boz* sözünün burada “yeniyetmə, evlənmemiş gənc” mənasında işləndiyini göstərmiş, türk dilləri materiallarına və bu sözün eyni mənada Naxçıvan dialektində işlənməsi barədə professor M. İmanovun bizə verdiyi şifahi məlumatla istinad etmişdik (Zahidoğlu, 139-140). Bundan səkkiz il sonra 2005-ci ildə S. Özçelik “Dədə Qorqud”a həsr olunmuş iri həcmli tədqiqatında *boz oğlan* ifadəsinin Türkiyənin şərq və cənub-şərq bölgələrində adları bilinməyən uşaqlara müraciətlə söyləndiyini göstərmişdir: “Günümüzde, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinde, adları bilinmeyen çocuklara gelişigüzel ‘bozo’ veya ‘boz oğlan’ diye seslenilir. Bu kullanım, çocuğun ten veya saç rengiyle ilgili degildir; ayrıca yetişkinler için kesinlikle kullanılmaz. Nitekim, Derleme Sözlüğü 748-749’da *boz* kelimesinin ‘okumamış, olgunlaşmamış, basit adam’ anlamında, *bozalak* kelimesinin ise, ‘çalının taze sürgünü, yaprak tomurcuğu, taze mısır koçanı’ anlamlarında kullanıldığı tesbit edilmiştir” (Özçelik. Notlar, 140). F. Zeynalov-S. Əlizadə nəşrində *boz oğlan* ifadəsinin “*boz atlı Beyrək*” mənasında işlənməsi barədəki şərh qəbul etmək mümkün deyil; çünki bazarın Beyrək üçün gətirdikləri *boz atı* kafirlər qarət etmişdilər və *boz at* Beyrəgə təqdim edilməmişdi. Buna görə də Beyrək hələ *boz atlı* ləqəbiylə tanınmamışdı. İfadənin tərkibindəki *boz* sözü “yeniyetmə, evlənmemiş gənc” mənasında bir sıra qaynaqlarda qeyd alınmışdır. V. V. Radlov qırğız dilində *boz ki:z* “yeni keçə”, *boz üy* “yeni ev”, *boz bala* “gənc oğlan” birləşmələrinin, habelə qara qırğız dilində *boros* “subay”¹sözünün işləndiyini göstərir (Radlov, IV, 2, s. 1682). L. Budaqov *boz* sözünün *boz bala* birləşməsinin tərkibində “gənc, gənc oğlan (otuz yaşına qədər)” mənası bildirdiyini qeyd edir (Budaqov, I, 279). Müasir türk dillərinin bir çoxunda *boz* sözü dastandakı mənada *boz bala*, *boz yigit* birləşmələrinin tərkibində işlənir: uyğur. *boz bala* “yeniyetmə, gənc”, *boz jigit* “evlənmemiş bəkar gənc”; qazax., qaraqalpaq. *bozbala* “gənc”; özbək. *boz bola*, *boz yigit* “yetkinlik yaşına çatmamış gənc oğlan (özbək dilində *boz* sözünün sinonimi kimi *yaş* sözü də işlənir); qırğız. *boz bala* “yeniyetmə, gənc oğlan” və s. Bizə belə gəlir ki, *boza* (altay), *buza* (türk. dial.), *bo:zu*, *buzaqı*, *buzavı*, *bızağu*, *buzak*, *buzav*, *buzov* “buzov” sözü də *boz* “yetkinlik yaşına çatmamış, gənc” sözü ilə bağlıdır. *Boz* sözünün etimologiyası haqqında iki fikir irəli sürmək mümkündür: 1. Söz rəng bildirən *boz* leksik vahidinin semantik inkişafı, məcazi mənə kəsb etməsi nəticəsində meydana gəlmişdir: “rəngi açıq bilinməyən, qarışıq rəngli” → “xasiyyəti bilinməyən gənc” → “yetişməmiş, yetkinlik yaşına çatmayan və özünü tam şəkildə göstərə bilməyən gənc”. 2. Söz bəzi türk dillərində işlənən *boy* leksik vahidi ilə bağlı olub y~z dəyişməsi nəticəsində yaranmışdır. Karay dilində *boy yigit* “evlənmemiş, subay oğlan”, *boy kız* “ərə getməmiş, subay qız” ifadələri vardır. *Boydon* “subay” (alt.), *boydak* “subay” (noqay., karay.) və s. sözlər də bu kökdən yaranmışdır. Bu etimologiyaların hər hansı birinin üzərində dayanmağa çətinlik çəkirik. Çətinlik çəkmədən yalnız bunu söyləyə bilərik ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da *boz oğlan* ifadəsinin tərkibində işlənmiş *boz* sözü “adı bilinməyən yeniyetmə, yetkinlik yaşına çatmamış oğlan” mənası bildirir. Beyrəyin 15 yaşını doldurub 16 yaşına girməsi faktı da buna açıq sübutdur.

¹ r~z əvəzlənməsi ilə əlaqədar olaraq monqol dilində və bir sıra türk dillərində *boz* sözü *bor* şəklində işlənir- TS, I, 638

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Sarmur - “sayıqlayaraq yuxudan oyanmaq”. Söz Drezden nüsxəsinin II boyunda bir yerdə keçir: Gecə yaturkən Qaracıq Çoban qara qayğulu vaqıə gördi. Vaqıəsindən **sarmurdi** سرمردی , örü turdı. Qıyangüci, Dəmürgüci - bu iki qardaşı yanına aldı, ağıluñ qapusını bərkitdi. Üç yerdə dəpə kibi taş yığdı. Ala qollı sapanını əlinə aldı (D. 39). Vatikan nüsxəsində bu feilin yerində **bəliñlə** - “qorxmaq” feili işlənmişdir: Gecə yaturkən Qaracıq Çoban qara qayğulu düş gördi. **Bəliñləyü** بَليکُ لَيُو örü durdı. Qıyangüci, Dəmürəkciyi - iki qardaşını yanına aldı, ağıluñ qapusını bərkitdi. Üç yerdə dəpə kibi taş yığdı. Ala qollı sapanını əlinə aldı (V. 55).

“Tarama sözlüğü”ndə iki oxunuş variantı ilə (**sərmür** - / **sarmur** -) **sarmur** - feilinə aid “Kitabi-Dədə Qorqud”dan və Aşık Paşanın “Qəribnamə”sindən nümunələr verilmişdir: Gecə yaturken Karacıq Çoban kara kayğulu vâkıa gördi. Vâkıasından **sarmurdi**, örü turdı (D. 39); Meger, hanum, ol gece kalın Oğuzuñ devleti, Bayındır xanuñ güyegüsi Ulaş oğlu Salur Kazan kara kayğulu vâkıa gördi. **Sarmurdi**, örü turdı (D. 42); Kan Turalı **sarmurdi**, uyandı, örü turdı (D. 192); Oğlan **sarmurdi**, örü turdı (D. 267); Durdı hatun döşəğindən **sarmuru** / İçi kaynap gözleri yaş tormuru (Garibname, XIV) (TS, V, 3320). “Qəribnamə”dən gətirilmiş nümunədə qafiyə sözlərə görə (**sarmuru** - **tormuru**) qalın oxunuş variantı üstünlük qazanır. O. Ş. Gökyay da **sarmur** - oxunuş variantını seçmişdir (Gökyay, 276). Digər tədqiqatlarda bu feil, başlıca olaraq, **sərmür** - şəklində, incə saitlərlə oxunmuş və “uykudan sıçrayıp durmaq, sıçrayıp uyanmaq” (M. Ergin), “uykudan birdən-birə sıçrayaraq uyanmaq, sayıqlayaraq uyanıvermək” (TS, V, 3320), “hövlnak” (SƏ – **sərmər** -) mənalarında izah olunmuşdur. **Sarmur** - / **sərmür** - sözünün “yuxudan sıçrayaraq durmaq” şəklində izahı bu sözün işləndiyi kontekstin məzmununa uyğun gəlmir: Gətirilən bütün nümunələrdə **sarmur** - feilinin işləndiyi cümlədən sonra ya **durmaq**, ya da **örü durmaq** “ayağa durmaq” sözləri işlənir. Bu isə **sarmur** - feilinin məzmununda “ayağa durmaq” mənasının olmamasını göstərir. Həmin fakta əsasən **sarmur** - feilinin mənasını “sayıqlayaraq yuxudan oyanmaq” şəklində dəqiqləşdirmək lazım gəlir. **Sarmur** - feilini abidədə işləndiyi forma əsasında morfoloji quruluşuna görə təhlil etmək və etimologiyasını müəyyənləşdirmək qeyri - mümkündür; **sar** kökünün feilin ümumi mənasına uyğun gəlməməsi (habelə - **mur** şəkilçisinin feil yaradıcılığında analogi paralelinin olmaması) bu feilin izahı üçün ciddi maneə kimi ortaya çıxır. Bizim fikrimizcə, **sarmur** - feili səs təqlidi mənşəli **sañra** - / **sañrı** - “sayıqlamaq, öz - özünə rəhbərlik etmə, danışmaq” feilindən yaranmışdır; feilin kökü **sañ** və ondan yaranmış **sañır** yamsılamasıdır, - **a** / -**ı** / - **u** səs təqlidi sözdən feil düzəldən şəkilçidir: **sañır** + - **ı** → **sañrı** - (və ya **sañır** + **u** → **sañru** -) . Həmin feilə M. Kaşğarlı lüğətində **sanrı** - “sayıqlamaq” şəklində təsadüf edilir (MK, III, 283). Feilin ilkin kökü **sanrı** / **sañrı** “sərsəm, axmaq, şaşqın” sözünün tərkibində qorunub saxlanmışdır: Kankısı fərşte vü arşte kankısı / Bilmeyendir işbu halkın **sankısı** (Ga. XIV); Gör senin gönlün bularda kankıdır / Bu ikiden ayrı gönül **sankıdır** (Ga. XIV); Fâfliz: **Sankı** ve ahmak mânasına (Ni‘meti. XVI); Serasime: Hayran ve sergeşte ya‘ni **sankı** ve başı dönmüş (Ni‘meti. XVI); Serasime: Hayran ve **sañrı** olan kimesne (Deş. XVI) və s. (TS, V, 3304). Sonrakı mərhələdə söz ortasında **ñ** > **m** dəyişməsi nəticəsində **sañrı** - / **sanrı** - feilindən **samrı** - / **samru** - / **samra** - “sayıqlamaq” forması yaranmışdır. Bu formaya aid “Tarama Sözlüğü”ndə “sayıqlamaq, öz - özünə anlaşılmaz sözlər söyləmək, rəhbərlik etmə və qarışıq sözlərlə dodaqaltı danışmaq” mənasında bir sıra nümunələr verilmişdir: İrtibâk: Havfdan söylerken dil **samraşmak** (Bab. XVI); El - mütəgamgım: Sözü genzi içindən söyleyici ve **samrayarak** söyleyici kimesne (Terceman. XV); Hecr: Bir kimse **samurdamak** ve karış muruş söz söylemek (Terceman. XV). Həmin mənbədə eyni kökdən yaranmış **samur** - **samur** / **samur** - **somur** “abuk sabuk, saçma - sapan”, **samur** - **samur samranmak** “titizlenip söylenmək”, **samırtı** “hımırtı, sayıklama tarzında çıxarılan ses” formaları da əks olunmuşdur: Sersâm: Seme ve dimağ veremi ki perdesi şişer **samur samur** söyler (Ni‘meti. XVI); Sersâm: Ol marazdan ki dimağın perdesi şişer **samur somur** söyler (Cam. Fa. XVII); Erbab - ı fünün gibi **samur** - **samur samranur** (Şeref. XVI); Mellâh **samırtı** işitti, eyitti... (Ferec. XV) (TS, V, 3291 - 3292). **Samırdamak**, **samırtı** sözlərində yalnız yamsılamalarla bağı olan şəkilçilərin işlənməsi, habelə **samur** - **samur samranur** ifadəsi **samrı** - / **samru** - / **samra** - feilinin səs təqlidi mənşəli olduğunu açıq şəkildə sübut edir. Bu sözlərə türk dili dialektlərində də tez - tez rast gəlinir: **samura** - “sayıklamaq, uykuda homurtulu ses çıxarmak”, **samırda** - “uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq”, **samırtı** “gürültülü ses, yüksek sesle konuşma”, **samra** - “uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq”, **samırmaq** “uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq”, **samura** - “uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq”, **samur** - “uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq, anlamsız konuşmaq, saçmalamaq”, **samurtlamak**

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“uyku ya da hastalık sebebiyle söylenmek, homurdanmaq, sayıklamaq, anlamsız konuşmaq, saçmalamaq” (Zulfikar, 608 - 609). Türkməncədə *samra* - “sayıqlamaq, öz-özünə anlaşılmaz sözlər söyləmək” feili ilə yanaşı, bu feilin kökü ilə eyni mənşəli *samaxilla* - “boş-boşuna danışmaq, goplamaq”, *sammik* (< *samrık*) “gəvəzə, axmaq”, *sammilda* - “boş-boşuna danışmaq, gəvəzəlik etmək”, *samrak* “gəvəzə, boş - boş danışan”, *sam* - *sam* “çox danışan (adam)”, *samsık* “axmaq”, *samsilda* - “sayıqlamaq, öz - özünə anlaşılmaz sözlər söyləmək”, *samırda* - “sayıqlamaq, öz-özünə anlaşılmaz sözlər söyləmək”, *samırdı* “sayıqlama, gəvəzəlik”, *samır* - *samır* “sayıqlamanı və uzun zaman boş-boş danışmanı, gəvəzəliyi bildirən təqlidi söz”, *samur* - *sumur* “qısamüddətli boş-boş danışmanı bildirən təqlidi söz” leksik vahidləri işlənməkdədir (TRS, 562 - 563). “Kitabi-Dədə Qorqud”da və başqa yazılı abidələrdə işlənmiş *sarmur* - feili məhz bu *samur* / *samur* formasından yaranmışdır. Bu prosesi iki şəkildə izah etmək mümkündür: 1. *Samur* (< *sañur* / *sanur*) yamsılamasından - *u* şəkilçisi vasitəsi ilə *sam(u)ru* - , həmin formadan - *l* şəkilçisi ilə qayıdış mənalı *samrul* - feili düzəlmiş, söz metatezaya uğrayaraq *sarmul* - , son mərhələdə isə *r*→*l* assimilyasiyası nəticəsində *sarmur* - şəklini almışdır. 2. *Sarmur* - feili mənanı qüvvətləndirmək məqsədi ilə birbaşa səs təqlidi mənşəli *samur* - feilinə *r* samitinin artırılması nəticəsində yaranmışdır. Müq. et: *tap* - *tarp*, *çat* - *çart*, *pat* - *part*, *çit* - *çirt*, *xit* - *xirt*, *gup* - *gurp* və s. Birinci ehtimalın zəif cəhəti səs təqlidi mənşəli feillərə qayıdış növ şəkilçisinin artırılmasındakı çətinliklə bağlıdır. Söz ortasında kipləşən qoşa dodaq *m* samitinin önünə *r* samitinin artırılması səs təqlidi mənşəli *tormur* - “tumurcuqlanmaq”, *yormur* - “hökürmək” feillərində də müşahidə olunur. Bu cəhətə görə ikinci ehtimala üstünlük vermək lazım gəlir.

Qıqı “əzan; yüksək səslə bağırma”. Söz dastanın Drezden nüsxəsinin giriş hissəsindəldəfə işlənmişdir: Minarədə bənləyanda *qıqı* ققىگörkkl (D. 6). Əlyazmada “qaf” hərfinin nöqtələrinin hər iki halda aydın və açıq görünməsinə baxmayaraq bütün nəşrlərdə sözdəki 1- ci “qaf” hərfi “fə” kimi bir nöqtə ilə, qrafik kompleks isə *fəqi* / *fakı* şəklində oxunmuş və ərəbcədən alınma *fəqih* / *fakıh* sözü ilə eyniləşdirilmişdir. Bu oxunuş sözün imlasına uyğun gəlmədiyi kimi, cümlənin məzmunu və qrammatik strukturu ilə də uzlaşmır. Başqa bir tərəfdən, *fəqih* fiqh alimidir, din və şəriət elmləri üzrə yüksək rütbəli din xadimidir, minarədə əzan oxumaq onun vəzifəsi deyil. Digər qaynaqlarda da *fəqih*in minarədən əzan oxuması şəklində bir ifadəyə rastlanmır. Qaynaqlarda minarədə əzan oxuyan din adamı mənasında *müəzzin* və ya *əzançı* sözləri işlənir. Həm də *fəqih* sözündə sondakı “h” samitinin düşməsi ilə yaranmış *fəqi* formasına heç bir yazılı abidədə təsadüf edilmir; söz hər yerdə sondakı “h” samiti ilə, *fəqih* şəklində yazılmışdır. Əslində, *fəqih*’in *fəqi* şəklində yazılması mümkün də deyil. Çünki türk dillərindən fərqli olaraq ərəb dilində sözün tərkibindəki samitlərdən birinin düşməsi və ya dəyişməsi ilə bütövlükdə sözün mənası dəyişir. Orta əsr katibləri (hətta ən savadsız katiblər belə) bu qaydanı bilir və ona ciddi əməl edirdilər. Buna görə də cümlədəki (sətirdəki) *fəqi* oxunuşu orfoqrafiya prinsipləri və məntiqi nöqtəyi - nəzərdən inandırıcı görünmür. Dastanda minarədən əzan oxuyan şəxs (*əzançı*, *müəzzin*) mənasını ifadə etmək üçün 2 yerdə *saqalı uzun tat əri* ifadəsi işlənir: *Saqalı uzun tat əri* bənləduqda (D.11, 21). Girişdəki cümlədə isə *müəzzin*, *əzançı* və ya *fəqih*’in gözəlliyindən deyil, *əzan* səsinin gözəlliyindən bəhs edilir. Dastanda “əzan” mənasını bildirmək üçün, başlıca olaraq, *bañ* sözü işlədilir. Fars dilində və Orta əsrlərə aid türk yazılı abidələrində bu söz həm “yüksək səslə bağırma”, həm də “əzan” mənalını ifadə edir. Bəzi tədqiqatçılar *bañ* sözünü farscadan alınma hesab edirlər (Tietze, 275). *Bañ* sözünə M. Kaşğarlı lüğətində “bağırma” mənasında təsadüf edilir: Oğlan *bañ* بىك sığtadı “Uşaq bağıraraq ağladı” (MK, III, 355). Həmin söz və ondan yaranmış derivatlar türk dilinin dialektlərində geniş şəkildə işlənməkdədir: *bañbañ* “yüksək səslə danışan”, *bañbañ konuşmaq* “yüksək səslə və iddialı danışmaq”, *bañq etmək* “bağırmaq, səslənmək, çağırmaq”, *bañqıl* - *bañqıl* / *bañqıl* - *bunqıl* “hiddətli və yüksək səslə danışmağı, bağırmağı bildirir”, *bañqır* - *bañqır* “1. Yüksək səslə ağlamağı bildirir 2. Yüksək səslə danışmağı bildirir”, *bañqırdmak* “hirsli - hirsli bağırmaq”, *bañqırmak* “(camış) bağırmaq”, *bankır* - *bankır bağırmaq* “var səsi ilə bağırmaq”, *bankırmak* “1. böyürmək 2. Bağırmaq”, *bañlamak* “1. banlamaq 2. bağırmaq 3. anırmaq” və s. (Zulfikar, 301 - 303). “Tarama sözlüğü”ndə *bañ* sözü “yüksək səslə bağırma” və “əzan”, *bañla* - feili isə “yüksək səslə bağırmaq, əzan vermək, guruldamaq” mənalılarında XIV - XVIII əsr yazılı abidələrindən toplanmış nümunələrlə təsbit olunmuşdur: Andan Tañrı Taala İbrahim’e buyurdu kim: *Bañ verin*, ademileri haccə kığırgıl (Enb. XIV); Ya resulallah, bu gece bana dahi böyle telkin ettiler ki “şimdi Bilali - Habeşi *bañ verdi*” didi (Si. Da. XIV); Namaz için *bañı* ben vereyim (Tez. Ba. XV); Müəzzin *bañ verip* eyitti kim eşhedü en – la-lahe illallah (Tez. Ba. XV) - (TS, I, 398 - 400). Bu nümunələrdə diqqəti çəkən bir cəhət də *bañla* – fei-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

linin *müəzzin* sözü ilə yanaşı işlənməsidir. Bütün bunlar göstərir ki, səs təqlidi nəticəsində yaranmış *bañ* “əzan” sözü fars dilindən alınma deyil, türk mənşəlidir: *bañ* “yüksək səsle çağırma, bağırma” → *bañ* “əzan”. Müasir azərbaycan dilində *bañ* və *bañla* - sözləri yalnız xoruzun çıxardığı yüksək səsi bildirdiyi halda, yazılı abidələrdə bütün canlıların (o cümlədən də insanların) çıxardığı yüksək səsin təqlidini ifadə edir. KDQ - də *bañ* sözü 2 dəfə *bañ bañlat* - birləşməsində, 3 dəfə *bañla* - feilin kökündə işlənməmişdir: Kafirün kilisasın yıqdılar, yerinə məscid yaptılar. Keşislərin öldürdülər. *Bañ bañlatdılar*, əziz tañrı adına qutbə oqıtdılar (D.121); Kilisasını yıqıb yerinə məscid yaptım, *bañ bañlatdım* (D.279); Saqalı uzun tat əri *bañladuqda* (D.11, 21). M. Ergin KDQ - dəki *bañ* sözünü “bağırma, əzan, yüksək səs” kimi izah etmişdir. Fikrimizcə, dastanın girişindəki *qıqı* sözü də “bağırma, əzan, yüksək səs” mənası ifadə edir və bu mənada *bañ* sözünün mütləq sinonimidir. *Minarədə bañlayanda qıqı görkli* cümləsində *qıqı* sözü *bañ* sözünün yerində işlənməmişdir. Həmin sözə M. Kaşğarlı lüğətində *urı - kıkı* “gurultu, hayqırış” qoşa sözünün tərkibində rastlanır (MK, III, 227). G. Clauson bu sözün səs təqlidi yolu ilə yarandığını və *kıkır - / kığır -, kakula* - “bağırmaq, qışqırmaq” sözləri ilə bağlı olduğunu göstərir (Clauson, 609). “Qutadgu bilig”də işlənən *kakıla* - “bağırmaq, yüksək səsle səslənmək” (“*Kakılayu* kaynar yokaru kodı”), İbnü Mühənnə lüğətindəki *kakıla -, kakın* - “(kimi isə) yüksək səsle çağırmaq” sözləri də mənşəcə *qıqı / qaqqı* səs təqlidi sözü ilə əlaqədardır. Türkməncədə *qık* “quş səsinin təqlidi”, *qık - bak* “qışqırıq, bağırma, səs - küy, gurultu”, *qık - qık* “quş səsi”, *qıqlık* (< *qıqı + lık*) “bağırma, hayqırış, yüksək səsle səslənmə; fəryad”, *qıkuv* “bağırma, hayqırış, səs - küy; ulama”, *qıkuvla* - “bağırmaq, hayqırmaq, gurultu salmaq” *qıqılıkla* - “bağırmaq, hayqırmaq, qışqırmaq; fəryad qoparmaq”, *qıqır* - “qışqırmaq, bağırmaq” sözləri işlənməkdədir. Həmçinin *qıy / kıy* (azərb., qırğ.) “yüksək səs, qışqırıq”, *kıyır* - (qırğ.) “qışqırmaq, yüksək səsle səslənmək”, *qısqırmaq* (azərb.) və s. Sözlər də eyni səs təqlidi kökdən yaranmışdır. Türk dillərində *kı / qı, kık / qık /, kak / qak* köklərindən əmələ gələn və daha çox quşların çıxardığı yüksək səsi bildirmək üçün istifadə olunan bir sıra təqlidi sözlər mövcuddur: *qıqılda* - “banlamaq”, *qaqqılda* - “qaqqıldamaq”, *qıqa - qıqa* “xoruz banlaması”, *qaqqır* - “qarıldamaq” (türkm.), *qakkıla* - “(toyuq) səs çıxarmaq”, *qakkıra* - “(toyuq) səs çıxarmaq”, *qakla* - “quş, qarğa səs çıxarmaq”, *qıqıla* - “(toyuq) səs çıxarmaq”, *qığır* - “çağırmaq” (türk.), *kakilla* - “qaqqıldamaq” (özb.), *qaqqılda -, quqqılda* - (azərb.) və s. Qırğız dilində *karkılda* - səs təqlidi feili həm “yüksək səsle səslənmək, bağırmaq”, həm də “əzana çağırmaq” mənaları bildirir: *Azan ayıtp, karkıldap* “Yüksək səsle bağırmaq əzana çağırmaq...” (KRS, I, 351). Bütün bu faktlar sübut edir ki, səs təqlidi mənşəli *bañ* və *qıqı* sözləri dastanda eyni mənada - “əzan” mənasında işlənməmişdir. Müasir dil nöqtəyi - nəzərindən *Minarədə bañlayanda qıqı görkli* cümləsindəki *bañlayanda* sözü qayıdış növ şəkilçisi ilə *bañlananda* şəklində işlənməli idi. Feilin qayıdış növünün şəkilçisiz işlənməsi daha qədim dil xüsusiyyətidir. Eyni xüsusiyyət girişdəki soylamanın digər bir cümləsində də müşahidə edilməkdədir: *Ayna günü okuyanda qutbə görkli* “Cümə günü oxunandan xütbə gözəldir”. Qayıdış mənəli feillərdə qayıdış növ şəkilçisinin işlənməməsinə başqa boylarda da təsadüf edilir: Hər kişi sözün söylədikdə sən orada turasın *ögiyəsən* “Hər adam söz söylədikdə sən durub *öyünəsən*” (D.197). Bu qədim qrammatik xüsusiyyət hazırda Cənubi Azərbaycan dialektlərində, habelə Cənub şair və yazıçılarının dilində geniş şəkildə təmsil olunmuşdur: Ürəyim çırpınır, *döyür* sinəmdə (F. Hasarlı); Bu şeir xalqımızın igid oğlu Səfər Qəhrəmaniyə *təqdim olur* (A. Alov) – Cəfərov, 58. Söylədiklərimizi və *bañlayan-da* sözündəki yerlik hal şəkilçisinin çıxışlıq hal yerində işlənməsini nəzərə aldıqda *Minarədə bañlayanda qıqı görkli* cümləsi “Minarədən yüksək səsle oxunandan əzan gözəldir” şəklində anlaşılmalıdır.

Kegəş - “bir-birinə gizli ədavət saxlamaq, araları dəymək, bir-birinə kin bəsləmək”. Söz dastanın “Əmrən boyu”nda bir dəfə işlənməmişdir: Qavumlu qavumu ilə *kegəşdimi?* *ككاشد می* (D. 239). Göstərilən qrafik kompleksi M.Ergin, O.Ş. Gökyay, S.Əlizadə *gəñəşdimi* şəklində oxumuşlar. M. Ergin sözü “danışmaq, müzakere etmək, istişare etmək, müşavere etmək, münakaşa etmək, tartışmaq, çekişmək, atışmaq, (belki) birbirə girmək” şəklində izah etmiş və bir-birindən kəskin dərəcədə fərqlənən bu izahların doğruluğuna əmin olmadığı üçün onların qarşısına sual işarəsi qoymuşdur (Ergin, II, 200) . O. Ş.Gökyay mətnə *geñəşdimi* oxuduğu sözü lüğətdə *kineşmek* “danışmaq, akıl sormaq, akıl almak, istişare etmək, müşavere etmək” kimi vermişdir (Gökyay, 117, 249). F. Zeynalov-S. Əlizadə nəşrində söz *gəñəşdimi* kimi oxunmuş, muasir mətnə həmin cümlə “Hərə öz qohum - qardaşı ilə deyib - güldümü? ” şəklində şərh edilmişdir. Bu oxunuşdakı *gəñəş* - sözünün “deyib gülmək” mənasının haradan götürüldüyü məlum deyil. Türk dillərində *gəñəş* - “deyib-gülmək” feili yoxdur. Digər tərəfdən, mətnin məzmunundan anlaşılır ki, Bəkil Bayındır xanın qonaqlığından pərt və küsmüş halda,

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

gizli düşmənçilik hissi yaranmış vəziyyətdə geri dönmüşdür. Onun xatunu bunu görmürdümü? Görürdü və onun bu halının səbəbini soruşurdu: *Qərib başın qavğada qaldımı? Qanı, xanım, altuñda yaxşı atın yoq! Alnuñda altun işıq cəbəsi yoq! Ala gözliü bağlarıñ oxşamazsan, Ağca yüzliü görklüñlə söyləşməzsən, nədir halın?* Bu suallardan sonra qarşısında pərişan vəziyyətdə durmuş Bəkilə gəlidiyi yerdə deyib - güldüyü barədə xatunun əlavə sual verməsi heç bir məntiqə sığmır. H. Araslı mətnin məzmunundan çıxış edərək əlyazmasında sözün yazılışını əks etdirməyən *qaqışdımı* oxunuşunu seçmişdir. Lakin heç bir halda *كاشد می* yazılışı *qaqışdımı* şəklində oxuna bilməz. S. Tezcan sual işarəsi altında *kegiş* - “birbirinə sert sözlər söylemək, qarşılıqlı sövmək” şəklində həqiqətə daha yaxın olan oxunuş variantına üstünlük versə də, başqa bir oxunuş variantının olmasını, sözün türk dialektlərində işlənən *kennes* - “inatlaşmaq, kinlənmək”lə eyni mənada ola biləcəyini də istisna etmir (Tezcan, 322, 414). İkinci ehtimal həqiqətdən çox uzaqdır; *kennes* - feili *kinleş* - feilinin fonetik variantıdır. Müəllifin özünün də göstərdiyi kimi, bu forma cəmisi bir dialektə, həm də köçkün tatarlara məxsus şivədə qeydə alınmışdır. Tatar dilində isə *i > ə* əvəzlənməsi qanunauyğun haldır: *kin > kən*. Bu halda sözün kökü *kin* “kin, nifrət” şəklində müəyyənləşir. Mətnə söz “sağır nun”lardır. Fars mənşəli *kin* sözünün heç bir mənbədə “sağır nun”la yazılışına təsadüf edilmir.

Bizim *kegəş* - şəklində oxuduğumuz söz *kekə* - / *kegə* - “kin bəsləmək, gizli ədavət saxlamaq” feili ilə bağlıdır. Bu feil V.V. Radlov lüğətində *kekə* - “əl ilə təhdid etmək, qorxutmaq”, *kegə* - “təhdid etmək”, *kigə* - “təhdid etmək, qorxutmaq”, L. Budaqov lüğətində *kigə* - (کيگا مک) “təhdid etmək, qorxutmaq”, qazaxcada *keke* - “istehza etmək, lağa qoymaq”, qırğızcada *keke* - “söymək”, *keken* - “inti-qam almaqla təhdid etmək, nifrət etmək, kin bəsləmək”, altaycada *keken* - “inti-qam almaqla təhdid etmək, gizli ədavət saxlamaq, kin bəsləmək”, *keket* - “danlamaq, məzəmmət etmək, söymək, istehza etmək”, qaraqalpacada *keket* - “danlamaq; istehza etmək”, özbəkədə (dial.) *kəkəş* - “yola getməmək, bir-birinin acığına hərəkət etmək” və s. formalarda əks olunmuşdur. Tədqiqatçılar feilin kökünü *kek* “kin, nifrət, acıq, düşmənçilik” sözü ilə əlaqələndirirlər. Həmin söz Köl Tigin abidəsində (Bodun iligi *kegi* boltuqınta “xalqda böhtan və düşmənçilik yarandıqda”- KT, b 43), M. Kaşğarlı lüğətində, “Qutadgu bilig”də (Negü ter eşitgil bilür *kegi* yoq “Bilici, nifrəti (düşmənçiliyi) olmayan adam nə deyirsə, eşit (QBH, 96), V.V. Radlov lüğətində (qırğ, qaz), L. Budaqov sözlüyündə (qırğ), karay, qırğız, qazax, qaraqalpac, noqay, özbək dillərində qeydə alınmışdır (ESTY, V, 24 - 26; DTS, 295). *kek* sözü qədim türk yazılı abidələrində, M. Kaşğarlı lüğətində *öç* “öc, intiqam” sözü ilə qoşa şəkildə işlənir: *Öç kek* tuttaçı yağı yavlaq adası “Nifrət bəsləyən (kinli) düşmənlərdən və pis adamlardan gələn təhlükə” (Suv. 332); Erən arıq örpəşür / *Öçin kekin* irtəşür “Adamlar yaman qabarırlar, öcünü, kinini almaq üçün didişirlər” (MK, I, 230); *Öçlüg keklig kişi* “öcü və kini olan adam” (MK, II, 283) və s. G. Clauson *kek* sözünün semantik inkişafını bu şəkildə bərpa edir: ‘*kin, nifrət*’ → ‘*gizli nifrət, gizli düşmənçilik*’ → ‘*inti-qam arzusu*’ → ‘*inti-qam*’ (Clauson, 707). G. Clausonun bu sxemi “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı nümunə ilə səsləşir; buradakı *kegəş* - feili yarandığı söz kökünün ən qədim mənasına yaxın olan “bir – birinə kin bəsləmək, gizli ədavət saxlamaq” mənası bildirir. Yazılı abidələrdə və türk dillərində *kek* formasından yaranmış *kegə* - feilindən əlavə bir sıra başqa derivatlar da mövcuddur: *kekne* - “qeyzlənmək, qəzəblənmək” (QB, 308); *kekçür* - “bir-birinin üzərinə salıxdırmaq” (MK, II, 196); *kektəş* - “bir-birinə düşmənçilik etmək, kin bəsləmək” (MK, II, 222); *kekte* - “kiməsə gizli ədavət saxlamaq, kin bəsləmək; danlamaq, tənbeh etmək” (V.V. Radlov); *kekke* - “düşmənçilik etmək, mübahisə etmək; söymək, məzəmmət etmək” (V.V. Radlov); *kekke* - “inti-qam almaq, kin saxlamaq”, *kektes* - “bir-birinə qarşı kin bəsləmək”, *kekçil* “kinli”, *kekəər* “kin, nifrət; danlaq, məzəmmət” (qırğ); *kekke* - “gizli intiqam hissi bəsləmək, kimənsə intiqam almaq”, *kekli* “kiməsə kin bəsləyən, intiqamçı” (qaraqalp.) və s. Çox güman ki, müasir türkmən dilində işlənən *kəəye* - “söymək, danlamaq”, *kəəyiş* - “söyüşmək, dalaşmaq” (Olar öz aralarında *kəəyişdilər* “Onlar öz aralarında söyüşdülər” (TRS, 425), habelə Azərbaycan dilinin Quba dialektində təsadüf edilən *gigirtə* - “ara vurmaq, birini başqasına qarşı qızıqdırmaq” (ADDL, 282) sözlərinin kökləri də *kek / keg / kik / kig* formasına bağlıdır.

Ancaq “elə o(dur), məhz o(dur)”. Bu söz “Bamsı Beyrək boyu”nda hər iki nüsxədə (D. 71, V. 23) 1 dəfə işlənmişdir: Bazırғанuñ ulusı tutuldı, kiçisi qaçaraq Oğuzğa gəldi. Baqdı gördi Oğuzüñ ucında bir ala sayvan dikilmiş, bir imirzə xub yigit qırq jigit ilən, sağında və solunda otururlar. “Oğuzüñ bir yaxşı yigidi ancaq انچق. Yüriyəyim mədəd diləyəyim” – dedi (D. 71); Bazırғанuñ ulusını dutdılar, kiçisi qaçaraq Oğuzğa gəldi. Zira ki, Oğuz yaqın yerdə idi. Baqdı gördi Oğuzüñ ucında bir ala eyvan dikilmiş, içində bir mirzə xub cuvan qırq yoldaşı ilə sağ - sol oturmuşlardı. Bazırған aydur: “Oğuzüñ bir yaxşı

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yigidi ancaq **أَنْجَاقٌ**. Varayım, mədəd istəyəyim”- deyüb sürüb vardı, bağır basdı salam verdi (V. 22-23). Bu parçadakı *ancaq* sözünü M. Ergin, O. Ş. Gökyay, S. Əlizadə müasir türk və Azərbaycan dillərindəki *ancaq* “amma, lakin” bağlayıcısı ilə eyni mənada olan leksik vahid kimi qəbul etmişlər. Lakin söz bu mənada mətnin qrammatik və semantik quruluşuna qətiyyəən uyğun gəlmir. Çünki bu halda “Oğuzun bir yaxşı yigidi ancaq” cümləsinin yarımçıq olması təsəvvürü oyanır. Elə buna görə də F. Zeynalov və S. Əlizadə cümlənin axırında *ancaq* sözündən sonra üç nöqtə qoymağa məcbur olmuş (Oğuzun bir yaxşı yigidi *ancaq*... yürüyəyim, mədəd diləyim – Zeynalov-Əlizadə, 53). Ş.Cəmşidov isə cümləni parçalayaraq *ancaq* sözünü *onacaq* şəklində oxumaqla çıxış yolu tapmağa çalışmışlar (Oğuzun bir yaxşı yigidi! *Onacaq* yürüyəyim, mədəd deyəyim – Cəmşidov, 45). H. Araslı *ancaq* sözündən sonra cümlənin ümumi məzmununa uyğun hesab etdiyi *bu* işarə əvəzliyi əlavə etmişdir: “Oğuzun bir yaxşı yigidi *ancaq* [*bu*]¹, yürüyəyim, mədəd deyəyim” (Araslı 1978, 47). Şübhəsiz ki, burada da *ancaq* sözünün müasir mənası əsas götürülmüşdür. Əks halda, mənası “bu(dur)” olan *ancaq* sözündən sonra *bu* işarə əvəzliyi artırılmamalı idi. S.Tezcan da cümləni parçalamaq yolu ilə getmiş, sondakı *ancaq* sözünü növbəti cümlənin əvvəlinə keçirmişdir: “Oğuzun bir yaxşı yigidi. *Ancaq* yöriyəyim, meded dileyeyim”- dedi. Bu veridə *ancak* “hemen, şu anda” anlamındadır. “Hemen gideyim, yardım isteyeyim”. Buna yaxlaşan bir istifadə də şudur: Drs. 88b8-10. Bu otuz iki baş kim burç-da asılmış idi kağan aslanla kara buğ [r]a- nuñ yüzün görmemişleridi, *ancak* boğa buynuzunda helak olmuşlarıdı. “Burçta asılmış olan bu otuz iki baş, kızgın aslan ilə kara buğranın yüzünü görmemişlerdi (daha sıra onlara gelmeden) hemen boğanın boynuzunda paralanmışlardı” (Tezcan,156). Müəllifin verdiyi bu mənə nə “Beyrək boyu”ndakı, nə də “Qan Turalı boyu”ndakı cümlələrin məzmununa uyğundur. Qan Turalı boyundakı *ancaq* forması müasir dildəki *ancaq* “yalnız, bircə” ədatıdır. Mətn parçasında da işin dərhal, bu anda yerinə yetirildiyindən bəhs edilmir. Beyrək boyundakı məntiqi situasiya və cümlənin məzmunu bu mənə ilə heç bir vəchlə uyğun gəlmir: Bazırgan axtardığı çarəni tapdığına sevinir və bunun Beyrək olduğuna işarə edir.

A.Şmidye və S. Özçelik nəşrlərində də cümlə eyni şəkildə oxunmuş, əlavə izah verilməmişdir. M. S. Kaçalın nəşrində həmin cümlə “*Oğuzun bir yaxşı yigidi ancaq, yöriyəyim, meded dileyeyim*”- dedi kimi transliterasiya edilmiş, *ancaq* sözünün qarşısında “galiba” mənası verilmişdir.

Beyrək boyundakı *ancaq* sözünün mənasını biz mətnin məntiqi - situativ xüsusiyyətlərindən və bu sözün yazılı abidələrdəki mənasından çıxış edərək “məhz onun kimidir, elə bu(dur)” şəklində müəyyənləşdiririk. XIV əsrə aid Fəxrəddin Hinduşah Naxçıvaninin “Sihahül-əcəm” adlı farsca - türkcə lüğətinin Bratislava nüsxəsində bu söz iki yerdə farsca *həmin* və *həman* sözlərinin qarşılığı olaraq “elə(dur), elə bu (dur)” mənasında göstərilmişdir (Naxçıvani, 129). Nemətullah lüğətinin Kazan nüsxəsi adı ilə Q. Bəgdilinin nəşr etdirdiyi “Sihahül - əcəm”də *ancaq* sözü bir yerdə *həmin* “bu”, başqa bir yerdə isə *həmanəst* “odur” sözünün qarşılığı kimi verilmişdir(SƏ, 466, 472). Əbu Həyyanın “Kitab əl - idrak li - lisan əl - ətrak” lüğətində *ancaq* sözü qarşısında **بمعنى حسب قول** (son budur ancaq) şəklində qeyd vardır (Abu Heyyan, 24). Bu qeydi də “elə odur” şəklində qəbul etmək mümkündür. *Ancaq* ədatının cümlə sonunda və şəkilçinin vurğusuz işlənməsinə aid A.Tietzenin “Fərəcnamə”dən (1451) verdiyi nümunə KDQ-dəki cümlə ilə quruluşca eynidir: *Bir ər var, güzəf kələcilər söylər yanır yakılır ancak* (Tietze, 174). Tədqiqatçılar *ancaq* sözünün *ançal/anca* “onun kimi” zərfinə *ok* ədatının birləşməsi yolu ilə yarandığını göstəririlər (Clouston, 174; Tietze, 174). A. Tietze *ancaq* sözünü “sadece, yalnız” mənasında izah etmiş, *anca* “onun kimi” formasına əski türkcədəki *ok* ədatının əlavə edilməsi ilə yarandığını irəli sürmüşdür. *Ok/ök* ədatı Orxon-Yenisey abidələrində, Uyğur yazılarında, habelə M. Kaşğarlı lüğətində təsdiq - fərqləndirmə formantı kimi geniş şəkildə işlənmişdir: *Ol - ok* tün “məhz o gecə” (Ton., 42); İsig küçig *bertim-ök*, bən özüm uzun yəlməg yəmə *ittim -ok* “Məhz işimi - gücümü xalqa sərf etdim, məhz mən uzaq səfərlərə döyüşçü dəstələri göndərdim” (Ton., 52), *Emdi - ok* aydım “Məhz indi mən dedim” (MK, I, 37); *Munta -ok* “Elə (məhz) burada” (TTx ,543); Anta ayguçı *bən-ök* ertim “O zaman müşavir məhz mən idim” (Ton., 50) və s. (DTS, 369, 382). Müasir türk dillərində bu ədat əvəzlik, feili bağlama və zərflərə qoşularaq ekspressiv - fərqləndirmə (seçmə) mənası yaradır: *baya - uk* “indicə” (basq.), *ol - ox* “məhz o” (xak.), *toşda - ok* “məhz daşda”, *üy oldida - ok* “məhz evin qarşısında” (özb) və s. (Şerbak, 95, 98, 100). Bəzi türk dillərində bu ədat daşlaşmış şəkildə qorunmuşdur: *daşarık* (< daşarı + ok “bayıra, çölə”), *yokarık* (< yokarı + ok) “yuxarıya” (türkm.), *pazox* (< paza + ok) “sonra; yenə”, *andox* (< anda + ok) “orada” (xak.), *anarok* (< anarı + ok) “məhz oraya” (şor.), *bayaq* (<

¹ Müəllif 1962-ci il nəşrində *bu* sözünü mötərizəsiz mətnə daxil etmişdir.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

baya + ok) “bir az əvvəl” (azərb.) və s. Nümunələrdən də görüldüyü kimi, *ok / ök* ədatı həm ayrı-ayrı sözlərə, həm də bütövlükdə cümlənin məzmununa aid ola bilər, sintaktik konstruksiyanın sonunda gələrkən cümləyə tamamlayıcı informasiya verir. Eyni funksiyanı *o* işarə əvəzliyinə - *ca* zərf şəkilçisi və *ok* ədatının birləşməsi ilə yaranmış *ancaq* “məhz onun kimidir, elə o(dur), elə bu (dur)” ədatı yerinə yetirir. Dastanın bir sıra boylarında ədatların cümlənin sonunda işlənməsi hallarına təsadüf olunur: Qara qıyma gözlərünü uyxu almış, açğıl *axı!* (D.27); Kafir aydur: “Oğuzuñ arsızı Turkmənün dəlüsinə bəñizər! Bağ - *a* şuna!” dedi (D.249). Müasir Azərbaycan dilində də müəyyən hallarda ədatlardan cümlənin sonunda müxtəlif modal mənaların ifadəsi üçün istifadə edilir.

Qalçan - “titrəmək, yerindən tərpənmək, səksənmək”. Söz “Qan Turalı boyu”nda 1 dəfə işlənməmişdir: “Qanlı Qoca oğlu Qan Turalı netmiş”- deyələr / “Qara büğa gəldüğündə *qalçanmamış* / Qağan aslan gəldüğündə belin bükmiş / Qara buğa gəldüğündə nə keçmiş?”- deyələr (D.187).

M.Ergin sözü **kılçat** - “çekinmək, aldırış etmək, omuz silkmək, terpenmək, kırırdatmaq” şəklində izah edərək qarşısına sual işarəsi qoymuşdur. Müəllif sözün mətnə görə mümkün olan bütün mənalarını (bu mənalar kəskin şəkildə bir-birindən fərqlənsə belə) sadalamaqla kifayətlənmişdir (Ergin, II, 180). O. Ş.Gökyay **kılçat** - şəkildə oxuduğu sözü lüğətdə sual işarəsi ilə “zırhlar bir-birine çarparak ses çıxarmak?” kimi izah etmişdir. Müəllif H. Araslı ilə mübahisələrində yenidən bu sözün üzərinə qayıtmışdır. O, H. Araslının həmin sözü bölərək **qıl çatmamış** “tükü tərpənməmiş” şəklində oxumasına etiraz edərək göstərir ki, Azərbaycan dilində belə bir ifadə qeydə alınmamışdır. O. Ş. Gökyay sözü V.V. Radlov lüğətindəki **kalcay** - “öz şəklini dəyişmək” feili ilə bağlayır və KDQ - də həmin formanın **kılçat** - şəkildə yanlış yazıldığını iddia edir. Fikrini isbat etmək üçün “Sənglax”dakı **qılçay** - “əz xod rəftən (özündən getmək)” feilini arqument kimi göstərir (Gökyay, 315 -316). S. Tezcan bu fikrə “başka sözlüklərdə yer almayan **ğılçay** - her halde bir gölge sözcüktür ve Gökyay’ın bunu DKK’ndaki sözcüklə birləşirməsi kabul edilemez” şəklində etiraz edərək sözün abidədə yanlış yazıldığını və onun **talçanmamış** “uğraşmamış” kimi düzəldilməsini təklif edir (ST, 256 - 258). Nəşirlər arasında yalnız H.Ə. Şmidye sözün ilk hecasını “*fəthə*” ilə **kılçatmamış** şəklində oxuyaraq qazaxca **kalsılda** - “titrəmək” feili ilə qarşılaşdırmışdır (Şmiede, 186). Onun sözə verdiyi mənə doğrudur və mətnin semantik – qrammatik ovqatına da uyğundur. “Tarama Sözlüğü”ndə də söz **kılçat** - “korkmək, ürkmək, çekinmək” şəklində verilmişdir (Yalnız KDQ - də misal verilib – TS, IV, 2480). Bu sözü Azərbaycan nəşirlərindən H. Araslı **qıl çatmamış** “tükü tərpənməmiş”, S.Əlizadə **qılçatmamış** “döyükməmiş”, Ş. Cəməşidov “**qulaçanmaq** feilinin keçmiş zaman inkar şəklinin cüzvi təhrifindən ibarət”(?) saydığı və **qılçanmamış** kimi oxuduğu feili “səndələmək, qaçmaq, oraya - buraya qaçmaq, gizlənmək” şəklində izah edir (9, 209). Hər şeydən əvvəl, Ə. Şmidye istisna olmaqla, nəşirlərin dastanın Drezden nüsxəsində **قلچا نمش** şəklində yazılmış qrafik kompleksin ilk hecasını “kəsə”li və ikinci hecasındakı “nun” hərfini “tə” kimi oxumaları təəccüb doğurur. Halbuki klassik imla normalarına görə, sözün ilk hecasındakı “əlif” hərfi çox zaman yazılır. Mətnə ikinci hecadakı “nun” hərfi də açıq - aydın görünür; hərfin ortada yazılış şəklinə uyğun olaraq dişin üzərində bir nöqtə vardır ki, bu da yalnız “n” kimi oxuna bilər. Buna görə də biz qrafik kompleksin **qalçanmamış** “titrəməmiş, səksənməmiş” şəklində oxunmasını düzgün hesab edirik. Səs təqlidi mənşəli bu sözün kökünə qırğızcadakı **kalç** “titrəmə, əsmə” yamsılamasında təsadüf edilir. Həmin kökə feil düzəldən - *a* şəkilçisi artırılmaqla **qalça** - feili yaranmışdır. Bu səs təqlidi kökdən yaranmış derivatlara türk dillərində olduqca geniş şəkildə təsadüf edilir:

Türkmən dilində: **qalqa** - “yellənmək; çırpınmaq; o tərəfə - bu tərəfə atılmaq”, **qaldav** “nadinc, sakitlik bilməyən”, **qaldıravuk** “əsmə, titrəmə”, **qaldıra** - “titrəmək, silkələnmək: **qorkudan yaña qaldıramak** “qorxudan titrəmək”, **kalkıcakla** - “çırpınmaq, yırğalanmaq; yırğalana - yırğalana yerimək”, **qalpılda** - “titrəmək, əsmək” və s. ;

Qırğız dilində: **kalkay** “qorxu nidası”, **kalbalanda** - “vurnuxmaq, sakit dayanmamaq”, **kaldakta** - “çırpınmaq”, **kaldak** - “vurnuxmaq”, **kaldalañ** “vurnuxan”, **kalk**: **kalk et** - “tərpənmək, yırğalanmaq”, **kaltakta** - “titrəmək, əsmək; vurnuxmaq”, **kaltañ** “oynaq, qərarsız”, **kaltılda** - “titrəmək, silkələnmək”, **kaltıra** - “titrəmək, lərzəyə düşmək”, **kaltırak** “titrəmə”, **kalç**: **kalç et** - “titrəmək, diksinmək, səksənmək”, **kalçıldı** - “titrəmək, əsmək (soyuqdan, qorxudan)” və s.

Qazax dilində: **kalbalak** “vurnuxan”, **kalbalakta** - “vurnuxmaq, çırpınmaq”, **kalbañ** “vurnuxaraq”, **kaltakta** - “özünü itirərək çırpınmaq”, **kaltañda** - “vurnuxmaq”, **kaltılda** - “yırğalanmaq, silkələnmək, titrəmək”, **kaltıra** - “titrəmək, əsmək (soyuqdan)”, **kalş**: **kalş - kalş et** - “titrəmək, əsmək (soyuqdan); titrəmək (qəzəbdən), özündən çıxmaq”, **kalsılda** - “titrəmək, əsmək” və s.;

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Qaraqalpaq dilində: *kaljakla* - “yırğalanmaq”, *kaltakla* - “vurnuxmaq, çırpınmaq; titrəmək, əsmək”, *kaltañ* “yırğalanan, oynaq, qərarsız”, *kaltañla* - “titrəmək; yırğalanmaq”, *kalt* - *kalt*: *kalt* - *kalt et* - “silkələnmək, titrəmək, yırğalanmaq”, *kaltılda* - “titrəmək, əsmək; tərəddüd etmək; özünü itir-mək, çırpınmaq”, *kaltıldak* “tərəddüd”, *kaltıra* - “titrəmək, əsmək (soyuqdan); qorxmaq, özünü itir-mək; məc. əsmək (xəsislikdən)”, *kalş* - *kalş* “(təql. söz) titrəmə bildirir”: *kalş* - *kalş et* - “(soyuqdan və ya qəzəbdən) titrəmək, əsmək”, *kalşıldı* - “titrəmək, əsmək; həddindən çox pərişan olmaq” və s.

Noqay dilində: *kaltañla* - “vurnuxmaq”, *kaltıra* - “(qorxudan, soyuqdan) titrəmək, əsmək” və s.;

Karay dilində: *kaltır* - “titrəmək”, *kaltıra* - “titrəmək, əsmək, diksinmək”, *kaltıramak* “titrəmə” və s.;

Tatar dilində: *kaltıra* - “titrəmək, əsmək, silkələnmək”, *kaltıran* - “(qorxudan) titrəmək, əsmək, silkələnmək” və s.

Uyğur dilində: *kaltiri* - “titrəmək, əsmək, silkələnmək” və s.;

Özbək dilində: *kaltıra* - “titrəmək, əsmək, silkələnmək”; *kalt* - *kalt titra* - “güclü şəkildə titrə-mək, çırpınmaq” və s.;

Altay dilində: *kalak* “qorxu bildiren nida”, *kalañda* - “yırğalanmaq, yellənmək”, *kaltañ* “vurnu-xan”, *kaltañda* - “vurnuxmaq, özünü itirərək çırpınmaq”, *kaltıra* - “(soyuqdan) titrəmək; (qorxudan) əsmək”, *kaltırak* “titrəmə; titrəyən, silkələnen” və s.;

Kırım - tatar dilində: *kaltıra* - “titrəmək, əsmək, çırpınmaq”;

Yakut dilində: *xalçay* - “qəzəblənmək” və s.

Əski uyğur yazılarında *kal* “quduz, dəli, divanə” (DTS, 162), “Ət - töhfə” dəki *kaldıra* - “titrə-mək, əsmək” (Ət-töhfə, 182), V.V.Radlov lüğətindəki *kalañna* - “yırğalanmaq”, *kaltıra* - “titrəmək, əsmək”, *kaltra* - “əsmək, titrəmək, silkələnmək”, *kaltravuk* “titrəmə, əsmə”, *kalşıldı* - “titrəmək”, *kalbañ* “yellənmə, yırğalanma”, *kalbañda* - “yırğalanmaq, o yana - bu yana hərəkət etmək”, *kalbıra* - “o yana - bu yana hərəkət etmək”, *kalyak* - “dinclik bilməmək, daim hərəkətdə olmaq”, *kaluy* “vəhşi, quduz”, *kalyur* - “qudurmaq, özündən çıxmaq”, *kalyımak* “vəhşi, quduz, sərt, kobud”, *kalt* “qəzəb” (Radlov, II, 1, 229, 233, 260 - 262, 257, 267, 270 - 271), L. Z. Budaqov lüğətindəki *kalañda* - “yırğa-lanmaq”, *kalbañ* “yırğalanma”, *kaltıra* - “titrəmək, əsmək”, *kalşa* “sakit dayanmayan, nadinc”, *kalşıldı* - “titrəmək, əsmək”, *kalpında* - “o yana - bu yana hərəkət etmək” (Budaqov, II, 20 - 22, 62) və s. sözlər də *kalçan* - “titrəmək, əsmək, yerindən tərpənmək, səksənmək” feili ilə bağlıdır. Bütün bu derivatların kökünü *kal / qal* təqlidi sözü təşkil edir. Bundan başqa, karay, qumıq, qazax, qaraqalpaq, noqay, tatar, başğırd və s. dillərdə, habelə V.V.Radlov, L.Z.Budaqov və V.Vamberi lüğətlərində qeydə alınmış *kalğı* - “yavaş - yavaş hərəkət etmək, yırğalanmaq, mürgüləmək” feilini də bu tipli sözlərə aid etmək mümkündür. L.S.Levitskaya areal söz kimi qiymətləndirdiyi *kalğı* - feilinin monqolcadan alındığını və “yavaş addımlarla getmək → mürgüləmək (at belində gedərkən) → mürgüləmək (durarkən, oturarkən)” şəklində semantik inkişaf yolu keçdiyini göstərir və bu feili karaycadakı *kalğı* - “yırğalanmaq, yellənmək”, tatarcadakı (dial.) *kalqıt* - “yelləmək, yırğalamaq” və *kalqın* - “yırğalanmaq, yellənmək” feilləri ilə birləşdirir (ESTY, V, 232). Bizcə, burada semantik inkişaf əksinə istiqamətdə baş vermişdir. Sözüün ilkin mənası “yırğalanmaq, titrəmək” olmuş, digər mənalar bu əsas mənadan törəmişdir. Bu halda sözüün türk dillərindən monqol dillərinə keçdiyini ehtimal etmək daha məntiqli görünərdi. Eyni kökdən yaranmış və yaxın mənalı sözlərin türk dillərində çox geniş yayıldığını, o cümlədən də KDQ - də *qalçan* - “titrəmək, səksənmək” feilinin mövcudluğunu nəzərə alsaq, *kalğı* - feilinin də türk dillərinə məxsus olduğunu, səs təqlidi mənşəli *kal / qal* kökündən yarandığını söyləmək mümkündür.

QAYNAQLAR

1. Abu Hayyan (1931). Kitab al - İdrak li - Lisan al - Atrak. Yayımlayan: Ahmet Caferoğlu. İstanbul: Evkaf Matbaası.
2. Araslı, H. (1962). Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.
3. Araslı, H. (1978). Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik nəşriyyatı.
4. ADDL (1964) - Azərbaycan dilinin dialektoloji lüğəti . Bakı: Azərbaycan EA nəşriyyatı.
5. Bartold (1962). Книга моего Деда Коркута. Перевод акад. В.В. Бартольда, М. - Л.: Изд. во АН СССР.
6. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко - татарских наречий, I, Санкт-Петербург, 1869; II, 1871.
7. Cəfərov, N.Q (1990). Cənubi Azərbaycanda ədəbi dil: normalar, üslublar... Bakı: Elm.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

8. Cəmşidov Ş.A. Kitabi-Dədəm Qorqud. Bakı: Elm, 1999.
9. Clauson, Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre - Thirteenth - Century Turkish. Oxford: Oxford At The Clarendon Press
10. DTS (1969). Древнетюркский словарь. Ленинград: Наука.
11. DS (1977)-Türkiye’de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. X. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
12. Ergin, Muharrem (1958). Dede Korkut Kitabı, I, Giriş - Metin - Faksimile, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
13. Ergin, Muharrem (1963). Dede Korkut Kitabı.II. İndeks - Gramer. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
14. Ət-töhfə (1945) - Ettuhfet - üz - Zekiyye Fil - Luğat - it - Türkiyye. Çeviren: B. Atalay. İstanbul.
15. ESTY (1997)-Этимологический словарь тюркских языков, V, Москва: Издательство РАН.
16. Gökyay, Orhan Şaik (2000). Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
17. Gökyay, Orhan Şaik (1982). Destursuz Bağa Girenler, İstanbul: Dergah Yayınları.
18. MK (1998) - Kaşgarlı, Mahmud. Divanü Lugat - it - Türk. Çeviren: B. Atalay , 4. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
19. KRS (1985)- Киргизско - русский словарь, I - II, Москва: Советская Энциклопедия.
20. Naxçıvani, Hinduşah (1993). Əs - sihah əl - əcəmiyyə. Tərtib edənlər: C. Sadıqova, T. Ələsgərova. Bakı: Elm.
21. Радлов В. В.(1893-1905). Опыт словаря тюркских языков. С. Петербург.
22. Schmiede, Ahmed H. (2000) “Kitab - ı Dedem Korkut” Destanlarının Dresden Nüshası. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
23. SƏ (1366) - Sihah əl-Əcəm (Lüğəti - Nemətullah), Kazan nüsxəsi. Nəşrə hazırlayan: Q. Bəgdili. Tehran.
24. Щербак А.М. (1987). Очерки по сравнительной морфологии тюркских языков . наречие, служебные части речи, изобразительные слова). Ленинград: Наука.
25. Tezcan, Semih (2001). Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
26. Tezcan, Semih - Boeschoten, Hendrik (2001). Dede Korkut Oğuznameleri. 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
27. Tietze, Andreas (2002). Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Sözlüğü. 1. c. 1. Baskı. İstanbul - Wien: Simurg Yayınları
28. TRS (1968)-Туркменско - русский словарь . Москва: “Советская Энциклопедия”.
29. TS (1996)-XIII Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü. 2. Baskı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
30. Zahidoğlu, V. (1997). “Kitabi-Dədə Qorqud”un açılmamış sirləri. “Loqos”, №2, Bakı: Elm, s. 133 -161.
31. Zeynalov, F. R.- Əlizadə, S. Q.(1988). Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik.
32. Zulfikar, Hamza(1995). Türkçede Ses Yansımaları Kelimeler. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Vahid Adil Zahidoglu

**READING, SEMANTIC INTERPRETATION AND ETYMOLOGY OF
SEVERAL WORDS IN THE “BOOK OF DADA GORGUD”**

Summary

It is of great importance to research the “Book of Dada Gorgud”, as an ancient written folk monument, from various aspects, to identify its literary and historical significance, to transliterate the aforementioned monument’s text based only on the scientific principles in order to shed light on the ancient linguistic facts contained in the dark pages of the national linguistic history, to read correctly

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

the separate words and expressions and finally, to determine of their significances. We know that the comparative assessment and the correct reading of the existing manuscripts while compiling the text enable us to estimate the national-ethnic identity of the monument, its literary and aesthetic qualities and the historical-linguistic truths of the period when it was writing from the objective prism. The text of “the Book of Dada Gorgud” consists of several layers encompassing the period from the most ancient ages until the time when it was writing. As the practice proves, if we don’t pay attention to this aspect, five or six, sometimes ten or fifteen versions are arisen in the monument’s text that causes the appearance of various suggestions far from the reality based on the wrong reading versions, identification of the ancient words contained in the monument’s vocabulary with the lexical units of the modern language as a result of the random sound similarity and finally, providing of pseudo-etymological explanations referring on the fictitious senses of the words and expressions contradicting the narration’s semantic and structural flow in the researches concerning the fields, such as, the linguistics, literature and folklore. Despite the manifestation of such disparities, the facts are not analyzed from the historical and comparative standpoints and these artificial corrections are related to the carelessness of the scribe. In some cases, the principle of obedience as regards the scribe’s errors has been observed, i.e. the writing forms in the text were repeated. Taking into account all these facts, we would like to share our idea in connection with several words, such as, *boz* (teenage, unmarried, young), *sarmur* (wake up in fear and panic), *ancaq* (namely he is), *qiqi* (azan), kegesh (to owe smb. a grudge, to bear mal), *qalchan* (shiver).

Key words: Book of Dada Gorgud, publications, errors, corrections.

Vaxid Adil Zahidoglu

О ЧТЕНИИ, СЕМАНТИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ И ЭТИМОЛОГИИ НЕКОТОРЫХ СЛОВ В “КИТАБИ-ДЕДЕ ГОРГУД”.

Резюме

Для исследования различных аспектов Китаби Деде Горгуд, выявление художественного и исторического значения и научная транслитерация текста эпоса, при которой будут обнаружены древние языковые факты, необходимые для освещения в недостаточной степени изученных моментов истории языкознания, правильное чтение различных слов и выражений, а так же верное их толкование привносит особую актуальность. Сравнительный анализ и правильное прочтение существующих рукописей текста дает возможность объективной оценки национальной и духовной принадлежности, художественно-эстетических особенностей, историко-лингвистических возможностей периода создания эпоса.

Текст КДГ состоит из нескольких частей, охватывающих период от древнейших времен до времени создания рукописи текста. И если не принимать во внимание данный факт, то возможно многих вариантов прочтения текста эпоса. А это, в свою очередь, приводит к неверным, совершенно надуманным, а иногда и просто спекулятивным выводам в исследованиях в области языкознания, литературоведения, фольклористики и других областях науки. Случайная схожесть фонетического состава древних слов из текста рукописи с современными языковыми единицами, неверный структурно-семантический анализ дает возможность появлению псевдоэтимологических комментариев. В некоторых случаях при выявлении данных несоответствий, вместо достоверного сравнительного и исторического исследования, в тексте делаются ненужные изменения, в чем впоследствии обвиняют писцов. А иногда без исправления очевидных пробелов, просто из-за "рабской верности" буквам проводится их дословная передача.

Принимая это во внимание, автор решил поделиться своим мнениями о наиболее спорных в прочтении, семантическом и этимологическом значении словами. Такими как *boz* "юноша, молодожен", *sarmur*- "проснуться с чувством страха и ужаса ", *ancaq* "именно он", *qiqi* "азан", *kəgəş*- "испытать тайная междоусобная вражда, ненавидеть друг друга", *qalçan*- "дрожать " и т.д.

Ключевые слова: “Китаби -Деде Горгуд”, публикации, ошибки, поправки

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Vəfa İbrahimova

filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu, "Mərasim folkloru" şöbəsi

e-mail: vefa-ibrahim@mail.ru

“KİTABI-DƏDƏ QORQUD” DASTANI İNGİLİSDİLLİ ALİMLƏRİN TƏDQIQATLARINDA

Özət

Son dövrlərdə Azərbaycan folklorunun ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı bir sıra araşdırmalar yazılmış və həmin elmi araşdırmalarda “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tapılması, tədqiq tarixi, nüsxələri öyrənilmişdir. Bu araşdırmalarda dastanın ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı problemlərə xüsusi yer ayrılmış, dastanın orijinalı ilə ingilis dilinə tərcüməsi müqayisə edilmiş, çoxsaylı nümunələr verilmiş, tərcümənin uğurlu cəhətləri ilə yanaşı qüsuruları da göstərilmişdir.

Məruzədə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ingilisdilli alimlərin tədqiqatlarında öyrənilməsi, dastanın tərcüməsi ilə bağlı məsələlərə geniş yer verilir.

Açar sözlər: folklor, “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan, tədqiqat, məsələ, ingilisdilli.

Türk xalqlarının qədim tarixini, yaşam tərzini, ailə və məişətini bədii cəhətdən yüksək səviyyədə əks etdirən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ingilisdilli qaynaqlarda ən çox tədqiq olunan dastandır. Bu dastanı ilk dəfə elm aləminə tanıtdıran və onun VIII boyunu alman dilinə tərcümə edən tanınmış alman şərqşünası Henrix Fridrix fon Ditsdir. Türklərin qədim abidəsi olan bu dastana münasibət bildirən F.fon Dits 1814-cü ildə Türkiyədə Prusiyanın səfiri olarkən (1784-1790) Drezden Kral kitabxanasında “Kitabi Dədə Qorqud” dastanının “Təpəgöz” boyunu öz əlilə köçürərək almancaya tərcümə etmiş, onu “Giriş məqaləsi, qeydlər və orijinala birlikdə “Asiya haqqında düşüncələr” (Berlin, 1811-1815) əsərinin 2-ci cildində çap etdirmişdir. “Basat Təpəgözü öldürdü” boyu alman dilinə tərcümə edən H.F.fon Dits, bütün köhnə kitablarda olduğu kimi, burada da orijinalda çoxlu səhvlərin olmasının səbəbini onu köçürənlərin üzərinə atır və göstərir ki, elə səhvlər var ki, onlar müəyyən bir fikri təhrif edir. Əvvəlcədən müəyyən səhvlərə yol veriləcəyini nəzərə alan mütərcim bəzi söz və ifadələrdən sonra mötərizədə ikinci bir variantı göstərsə də, gələcəkdə tədqiqatçıların səhvləri üzə çıxarmaqda çətinlik çəkməyəcəklərinə də işarə edir.

Bilindi ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ingilis dilinə də bir neçə dəfə tərcümə olunmuşdur. İngilis dilinə tərcümə olunmuş dastanı və ya onun boylarını aşağıdakı kimi sıralamaq olar:

1. K.S.Mandi “Polifemus and Tepegöz”
2. Levis Geoffrey “The Book of Dede Korkut”
3. Hickman Willam “Basat and Tepegöz”
4. Louis Zellikoff “The Book of My Grandfather Korkut”
5. F.Robert “Epic elements in Dedem Korkudun Kitabı”
6. F.Sumer, A.E Uysal, U.S.Walker “The Book of Dede Korkut”
7. P.Mirabile “The Book of the Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut”...

1815-ci ildə elm aləminə təqdim edilmiş “Dədə Qorqud” kitabı həmin vaxtdan Avropa şərqşünaslarının, eləcə də ingilisdilli şərqşünas alimlərin ən çox maraq göstərdikləri əsər olmuşdur. İlk dəfə 1956-cı ildə C.S.Mandi “Polifem və Təpəgöz” adlı məqaləsi ilə ingilisdilli oxuculara məlumat verir. Daha sonra F.Sümər, A.Uysal və V.Uolker 1972-ci ildə “Kitabi-Dədə Qorqud” əsərini ilk dəfə tam şəkildə ingilis dilinə tərcümə etmişlər. Bəzi nöqsanlara baxmayaraq, bu tərcümə dastanın ingilisdilli oxucuları arasında tanınmasında əvəzsiz rol oynamışdır. Bu tərcümədən sonra “Dədə Qorqud” kitabı qısa bir müddətdə daha iki dəfə ingilis dilinə tərcümə edilmişdir. 1974-cü ildə C.Lyuis dastanı ikinci dəfə, həm də çox böyük uğurla ingilis dilinə tərcümə etmişdir. Dastan ingilis dilinə üçüncü dəfə P.Mirabl tərəfindən tərcümə edilmişdir. Ön söz, on iki boy tərcüməsi, qeydlər və bibliografiyadan ibarət olan kitab qorqudşünaslığa böyük bir töhfədir. Hər üç tərcümənin müəllifləri çap etdikləri kitablara yazdıqları ön sözdə “Dədə Qorqud” kitabı, dastanın yaranma tarixi və yeri, onların dünya mədəniyyətindəki mövqeyi haqqında oxuculara qiymətli məlumatlar vermişlər.

Son dövrlərdə Azərbaycan folklorunun ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı bir sıra araşdırmalar yazılmış və həmin elmi araşdırmalarda “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının tapılması, tədqiq

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

tarixi, nüsxələri öyrənilmişdir. Bu araşdırmalarda dastanın ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı problemlərə xüsusi yer ayrılmış, dastanın orijinalı ilə ingilis dilinə tərcüməsi müqayisə edilmiş, çoxsaylı nümunələr verilmiş, tərcümənin uğurlu cəhətləri ilə yanaşı qüsurları da göstərilmişdir.

Biz bu araşdırmalar sırasında Aidə Həsənovanın “Kitabi-Dədə Qorqud” ingilisdilli mənbələrdə” adlı namizədlik dissertasiyasını ayrıca qeyd etmək istəyirik (12). Müəllif bu əsərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”un tapılması, öyrənilməsinin tarixi, nüsxələri, Azərbaycan və ingilisdilli qaynaqlarda “Kitabi-Dədə Qorqud”un araşdırılması ilə bağlı yazılmış elmi əsərləri sistemləşdirmiş və təhlil etmişdir. Tədqiqatçı ingilis alimlərindən K.C.Мандинин «Полифемус вя Тяпяэюз» (C.S.Мундй «Polyphemus and Терегюз»), Лйуис Теофрейин «Дядя Горгуд Китабы» (Lewis Geoffrey «The Book of Dede Korkut»), Щикман Увилйамын «Басат вя Тяпяэюз» (Hickman William «Basat and Терегюз»), Лйуис Зеликофун «Дядям Горгудун Китабы» (Louis Zellikoff «The Book of My Grandfather Korkut») və başqa bir sıra elmi əsərləri təhlil etmiş, bu araşdırmalarda irəli sürülən fikirlərə münasibət bildirmişdir. O, dissertasiyasında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı problemlərə xüsusi yer ayırmış, dastanın orijinalı ilə ingilis dilinə tərcüməsini müqayisə etmiş, çoxsaylı nümunələr vermiş, tərcümənin uğurlu cəhətləri ilə yanaşı, qüsurlarını da göstərmişdir.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı məsələlərin araşdırılması yönündə Şahin Xəlillinin “Azərbaycan-ingilis ədəbi əlaqələri” adlı kitabının ikinci fəslində olan “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanları ingilis şərqşünaslığında” adlı tədqiqatını ayrıca qeyd etmək istəyirik (2). Alim bu araşdırmasında “Kitabi-Dədə Qorqud”un alman, ingilis, fars, ispan, fransız və başqa dillərə tərcüməsi ilə bağlı məlumat vermişdir. O, araşdırmasına F.Robertin “Dədəm Qorqudun Kitabı”nda elementlər” (Finn Robert “Epic elements in Dedem Korkudun Kitabı”), C.Lyuisin “Dədə Qorqud kitabı” (G.Lewis «The Book of Dede Korkut»), F.Sümərin “Dədə Qorqud kitabı” (F. Sumer «The Book of Dede Korkut»), P.Mirabl “Dədə Qorqud tərəfindən söylənməmiş və oxunmuş Oğuz insanların kitabı və ya əfsanələri” (P. Mirable “The Book of the Oghuz peoples or legends told and sung by Dede Korkut”) adlı tədqiqatları və bir sıra əsərləri daxil edərək “Kitabi-Dədə Qorqud”un ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı görülən işləri dəyərləndirmişdir. Alim bu araşdırmasında iki əsas istiqamət üzrə “Dədə Qorqud”un ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsini tədqiq etmişdir. Birincisi, o, “Kitabi-Dədə Qorqud”un ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı məsələləri təhlil etmiş, bu tərcümənin uğurlu olduğu qənaətini irəli sürmüşdür. Bu zaman alim həm C.Lyuisin, həm də F.Sümər, A.E.Uysal və U.S.Uolkerin tərcümələrini müqayisə etmiş, bu müqayisələri dastanın orijinalı ilə tutuşdurmuş və belə bir qənaətə gəlmişdir: “Fikrimizcə, ingilis C.Lyuisin poetik tərcüməsi bu baxımdan F.Sümər, A.E.Uysal, U.E.Uolkerin tərcüməsi ilə müqayisədə həm fikir, ideya, həm də orijinal mətnə yaxınlıq baxımından, eləcə də daha gözəl poetik duyumu və poetik deyimi ilə çox-çox dəyərlidir (2).

Bununla birgə, tədqiqatçı C.Lyuisin tərcüməsinin poetik olduğunu önə çəkmiş, yeri gəldikcə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanını “İlliada”, “Odisseya” kimi eposlarla müqayisə etmişdir. Ona görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı mükəmməl bir folklor nümunəsi olduğu üçün, dastanın hər sətirində, hər sözündə ilk baxışda görünməyən gizli mənalara var. Ona görə də, “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ingilis şərqşünaslığında bu məsələ ilə bağlı olan tərcümə və tədqiqatlarla müqayisə edilməlidir.

Bu araşdırmadakı ikinci istiqamət isə “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının “Beovulf” dastanı ilə müqayisəsidir. Alimin fikrincə, bu iki dastan arasında oxşar motivlərin müəyyənləşdirilməsi, onların elmi şərhinin verilməsi önəmli bir məsələdir. Alim, bu iki dastan arasında olan münasibətlərə toxunaraq göstərir ki, “Beovulf” dastanında bütpərəst və xristian motivləri əks olunmuşdur. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı isə İslam dinindən öncə yaranmış, İslamın oğuzlar arasında yayılmasında sonra yazıya köçürülmüşdür. Bu dastanda şamanizm ilə İslam ünsürləri sıx əlaqədədir. O, bu fikrini əsaslandırmaq üçün C.Lyuisin aşağıdakı fikrini misal gətirmişdir. İngilis alimi C.Lyuis yazır: “Hekayələrə İslam boyaları vurulmasına baxmayaraq, onlar keçmişin ən qədim təcrübələri ilə doludur, bu hekayələrin bəziləri türklərin dinini şamanizm olduğu bir vaxta aparıb çıxarır. Qəhrəmanın ölümü münasibəti ilə qohumları onun atlarını kəsirlər və dəfn mərasimində ehsan verirlər (4 və 10-cu boy). Beyrək ölümqabağı (12-ci boy) atının quyuğunun kəsilməsini istəyir. Oğlan uşağı döyüşdə şan-şöhrət qazanıb məşhurlaşmayınca ona ad verilmir. Qeyd etdiyimiz bu adqoyma mərasiminin qədimliliyi, köhnə kitabların yazılarından gələn bu kimi – “mənim kişilik adım Yaruk Tegindir” və “mənim balaca qardaşımın kişilik adı Kül Tegin oldu” təsdiqlərində görünür. Obrazlar, qəhrəmanlar cəfa, möhnət oduna yananda qanlı göz yaşları tökürlər, bu bütövlükdə metaforik, məcazi deyildir, qədim dövrlərdə Türklərin dəfn

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

mərəsimlərində ağıcılar (ağı deyənlər) üzlərini cırar və qan onların göz yaşları ilə qarışdırıb axardı” (11, 139).

Daha sonra tədqiqatçı dastanın İslamdan öncəki türk düşüncəsi ilə sıx bağlılığını göstərmək üçün çoxsaylı faktlar vermişdir. O, ingilis alimi P.Mirablın belə fikrini doğru saymışdır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” “... formaca İslam, qəlbən şamançı olan bir dastandır” (11, 140).

Bu tədqiqatdan aydın olur ki, ingilis alimləri “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bütpərəstliklə bağlı detalların olduğunu bildirmiş, bu dastanla “Beovulf” dastanı arasındakı oxşar süjetləri araşdırmışlar. Hər iki dastanda qəhrəmanlar ilahi gücü ilə seçilir, qəhrəmanlıq başlıca keyfiyyət kimi göstərilir. Hər iki dastanda qəhrəmanların heyvanlara münasibətində oxşarlıqlar vardır. Hər iki dastanda insanların dünyagörüşləri arasında oxşarlıqlar özünü göstərir. Məsələn, hər iki dastanda müəyyən hadisələrlə bağlı bu hadisələrin xarakterinə uyğun şənlik və ya yas mərasimləri qurulur. Hər iki dastanın poetikası arasında da oxşarlıqlar vardır. Məsələn, bu dastanlarda alliterasiyalı misralardan, oxşar simvollarından, bədii ifadə vasitələrindən, səs bənzərliklərindən istifadə olunmuşdur. Hər iki dastanda qəhrəmanların təqdimində ona mənsub olan əşyalar xüsusi yer tutur. Alim qəhrəmanların və onların igidliyini göstərən motivlərin hər iki dastandakı yerini müqayisə edərək yazır: “Kitabi-Dədə Qorqud”da döyüşlərdə nağara, altun, tunc şeypurların çalındığı, kos vurulduğu, təbillərin döyüldüyü bu döyüşlərin daha çox hərbi musiqi ilə müşayiət edildiyi Azərbaycanda hərbi sənətinin böyük inkişaf yolu keçdiyinə olduğunu deməyə əsas verir. Lakin P.Mirabl qılıncın Azərbaycanda, eləcə də İngiltərədə insanların həyatında, mübarizəsində oynadığı rolun təfərrüatına vararaq, həm “Kitabi-Dədə Qorqud”, həm də “Beovulf” dastanlarında qılıncın sehirli-dini mənasını açıqlayaraq, diqqəti çəkən fikir söyləmişdir: “Hətta qılıncılara adlar qoyulmuşdur, məsələn, Məhəmmədin qılıncı “Zülfıqar” adlandırılmışdır, bu qılınc Əliyə hədiyyə kimi verilmişdir”.

“Kitabi-Dədə Qorqud”un ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı yazılmış ciddi məqalələrdən birini də Leyli Əliyeva yazmışdır. Onun “Kitabi-Dədə Qorqud” Amerika aliminin tədqiqatında (10) adlı məqaləsində Amerika alimi və diplomatı Finn Robertin “Dedem Qorqudun Kitabında epik elementlər” (Finn Robert “Epic elements in Dedem Korkudun Kitabı”) (7) məqaləsi təhlil olunmuşdur. Amerika alimi öncə dünya xalqlarının qəhrəmanlıq dastanlarını təhlil etmiş və onlar arasındakı oxşarlıq və fərqləri göstərmişdir. O, bu tipli epik əsərlərin iki əsas tipinin olduğunu bildirmişdir. Bunlardan birincisi, adət-ənənə əsasında, ikincisi isə mədəniyyətə təsir edən hadisələr əsasında yaranır. Alimin fikrincə, “Kitabi-Dədə Qorqud” qədim Anqlo-Sakson eposu olan “Beovulf” kimi birinci qrupa daxildir. Alim daha sonra “Kitabi-Dədə Qorqud” boylarını Kenterber hekayələri ilə müqayisə etmişdir. Amerika aliminin fikrinə görə, dastandakı İslam dini ilə bağlı ünsürlər əlavə təsir bağışlayır və dastandakı qəhrəmanlar İslam qaydalarına tam tabe olurlar. Leyli Əliyeva Amerika aliminin məqaləsini ciddi təhlil etmiş, alimin irəli sürdüyü bir sıra yanlış müddəalara da münasibət bildirmişdir.

Son dövrlərdə “Kitabi-Dədə Qorqud”un ingilisdilli qaynaqlarda öyrənilməsi ilə bağlı bir sıra yeni məqalələr də yazılmışdır. Bu məqalələrə misal olaraq Ş.Xəlillinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında şamançılıq (Azərbaycan, türk və ingilis mənbələri əsasında) (9), S.Əliyevin “Dədə Qorqud kitabı”nın ingilis dilinə P.Mirabl tərcüməsinin lingvistik poetik özəllikləri” (2) adlı məqalələrini göstərə bilərik. Bu adı çəkilən ikinci məqalədə alim “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ingilis dilinə tərcüməsi ilə bağlı məsələləri təhlil etmişdir. O, həm “Kitabi-Dədə Qorqud”un 1970-ci ildə F.Sümər, A.Uysal, V.Uolker tərəfindən edilmiş ilk tərcüməsində (3), C.Lyuisin etdiyi ikinci tərcüməyə (4), həm də P.Mirablın etdiyi üçüncü tərcüməyə (6) diqqət yetirmiş, ancaq sonuncu tərcümənin üzərində ayrıca dayanmışdır. Müəllif P.Mirablın tərcüməyə yazdığı ön sözdə dastanla bağlı dediyi fikirlərə də münasibət bildirmişdir. Məsələn, P.Mirabl yazır: “Aydındır ki, o, yeganə müəllif deyil. Çox güman ki, bizim dastanların yazılı forması Dədənin səsidir. Lakin bu səs Monqolustandakı Altay dağlarında və Anadolu vadilərində dolaşan şairlərin, nağıl danışanların, məzhəkəçilərin, aşıqların və başqalarının səsinin bir halqasıdır və həm də sonuncu halqasıdır. Ola bilsin ki, Dədə bu aşıqların nə ən məşhuru, nə də ən istedadlısıdır, lakin onun adı dastanların hiş etdiyi yeganə addır” (2, 338).

İngilis tərcüməçisi və alimi “Dədə Qorqud”un cəmiyyətdəki rolunu da yüksək qiymətləndirir. Ona görə, XVI yüzillikdə Oğuzlar maddi və mənəvi baxımdan tamamilə formalaşmış, Oğuz ədəbiyyatı öz çiçəklənmə dövrünü yaşamışdır. Müəllifə görə, “Kitabi-Dədə Qorqud” bir tarixi əsər deyil. Alim “Kitabi-Dədə Qorqud”u “Roland haqqında nəğmələr” (XI əsr frank eposu), “Nibelunq haqqında nəğmələr” (XIII əsr alman eposu), “Beovulf” (VII-VIII əsrlər ingilis eposu) və “Sid” (XII əsr ispan

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

eposu) kimi Avropa qəhrəmanlıq dastanları ilə müqayisə etmişdir. Alim bu dastanlar arasında üslub baxımından da oxşarlıq olduğunu irəli sürmüş və bunun dastanların bədii təsvir və ifadə vasitələri sistemində də özünü göstərdiyini yazmışdır: “Reallığı dəyişməklə sonsuz olaraq bir əşyadan başqasına keçmə”, ardıcıl şəkildə əşyadan sözə və ya sözdən əşyaya keçmə Avropa-türk ağız ədəbiyyatını yaranan əsas keyfiyyətlərdir. Hiperbola, metafora, bənzətmə, metonomiya, təşxis qəhrəmanlıq dünyasını təsvir etmək üçün aşıqların istifadə etdikləri texniki vasitələrdir; bunlar qəhrəmanlıq səhnələrini çəkmək üçün aşıqların işlətdikləri rənglərdir” (2, 339).

Seyran Əliyev bu məqaləsində dastanın ingilis dilinə çevrilməsi zamanı onun poetik xüsusiyyətlərinin ingilis dilinə tərcümə edilməsi ilə bağlı məsələlərə ayrıca diqqət yetirmişdir. Onun fikrinə görə, P.Mirablın tərcüməsi orijinalın bədii poetik strukturuna daha yaxındır. Tərcüməçi eposun bədii ovqatını, poetik vüsətini saxlamaq üçün Oğuz türkcəsinin, konkret olaraq Azərbaycan dilinin özəlliklərini, xüsusilə onun fonetik, leksik, qrammatik özəlliklərini qoruyub saxlamağa çalışmışdır (2, 341). Alimə görə, P.Mirabl türkcəni, türk dastan dilinin mahiyyətini, fəlsəfəsini, forma və ifadə quruluşunu dərin-dən bilir.

Alimin müşahidəsinə görə, tərcüməçi “Kitabi-Dədə Qorqud”u ingilis dilinə tərcümə edərək dastanda istifadə olunmuş bütün vasitələri qoruyub saxlamağa çalışmışdır.

“Dədə Qorqud” kitabının dünya xalqlarının dillərinə tərcüməsi və qiymətləndirilməsi təcrübəsi sübut edir ki, bu abidənin başqa mədəni ölkələrdə dəyərləndirilməsinin tədqiqi xüsusi elmi məzmun kəsb edir.

QAYNAQLAR

1. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqudun poetikası”, Bakı, Elm, 1999, s. 224.
2. Əliyev S. “Dədə Qorqud kitabı”nın ingilis dilinə P.Mirabl tərcüməsinin linqvistik poetik özəllikləri. Türk dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir. Beynəlxalq konfrans. Bakı, 2004, s.337-343.
3. Faruk Sumer, Ahmet E.Uysal, Warren S. Walker. The Book of Dede Korkut. A Turkish epic. London, 1972, p.212.
4. Lewis G. The Book of Dede Korkut. Harmondsworth, England, 1974, 213 p.
5. Mundy C.S. Polyphemys and Tepegöz // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1956, volume XVIII, part 2. p. 221-302.
6. P. Mirabile. The book of the Oghuz Peoples or legends told and sung by Dede Korkut. Istanbul, 1990.
7. F. Robert. “Epic elements in Dedem Korkudun kitabı”, Edebiyat, 1977, volume II, N 2.
8. Fahir İz. “Dede Korkud”. The Encyclopedia of Islam ed.by B. Lewis, Ch. Pellat and J.Schacht, vol.II, London, 1965, p.200.
9. Ş.Xəlilli. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında şamançılıq (Azərbaycan, türk və ingilis mənbələri əsasında), “Türk dastanları Türk xalqlarının ədəbi salnaməsidir”. Beynəlxalq konfrans. Bakı, 2004, s.133-138.
10. Leyli Əliyeva. “Kitabi-Dədə Qorqud” Amerika aliminin tədqiqatında, Elmi araşdırmalar, “Nurlan”, 2000, 3-4, s. 10-13.
11. Ş.Xəlilli. “Azərbaycan-ingilis ədəbi əlaqələri” (folklor materialları əsasında), Bakı, 2002, 216 s.
12. Aidə Həsənova. “Kitabi-Dədə Qorqud” ingilisdilli mənbələrdə” adlı namizədlik dissertasiyası, Bakı, 1992.

Vefa İbrahimova

THE EPOS “KITABI-DEDE GORGUD” IN THE INVESTIGATIONS BY ENGLISH LANGUAGED SCIENTISTS

Summary

Some investigations about investigating Azerbaijan folklore in English languaged sources have been written lately and in those scientific investigations founding, investigation history, copies of the epos “Kitabi-Dede Gorgud” have been also studied. The special place has been given to the problems about the translation of the epos into English, the original variant of the epos and its English

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

translation variant have been compared, many examples have been shown, not only the successful points but also the defective characters have been also given.

In the article the problems about investigation of the epos “Kitabi-Dede Gorgud” by English languaged scientist, the translation of the epos are studied in details.

Key words: folklore, “The Book of Dede Gorgud”, epos, investigation, problem, English languaged

Вефа Ибрагимова

**ЭПОС «КИТАБИ-ДЕДЕ КОРКУТ» В ИССЛЕДОВАНИЯХ
АНГЛОЯЗЫЧНЫХ УЧЕНЫХ**

Резюме

В последние времена в связи с изучением азербайджанского фольклора в англоязычных источниках, были написаны ряд исследований и в этих научных исследованиях были заучены сыск, история исследования, экземпляры эпоса «Китаби-Деде Коркут». В этих исследованиях отделилось особое место проблемам связанным с переводом, сравнен перевод на английский язык с оригиналом, представляются множество примеров, наравне с удачными особенностями показаны и недостатки эпоса.

В докладе представляется обширное место изучению эпоса «Китаби-Деде Коркут», в исследованиях англоязычных ученых и вопросам связанным переводом эпоса.

Ключевые слова: фольклор, «Китаби-Деде Коркут», эпос, исследование, проблем, англо-язычный

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Xəyalə Orucqızı
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Folklor İnstitutunun
böyük elmi işçisi
e-mail: xeyale_eliyeva.80@mail.ru

M.H.TƏHMASİB “DƏDƏ QORQUD” DASTANININ TƏDQIQATÇISI KİMİ

Özət

Azərbaycan folklorunun öyrənilməsində əsas istiqamətlərdən biri şifahi xalq ədəbiyyatının poetik mətnlərinin tədqiqi ilə yanaşı, bu zəngin xəzinəni müxtəlif dövrlərdə tədqiq etmiş alimlərin elmi irsinin fəaliyyət sahələrinin, nəzəri görüşlərinin, toplama, tərtib və nəşr təcrübəsinin sistemli şəkildə araşdırılması təşkil edir. M.H.Təhmasib XX əsr Azərbaycan folklorşünaslığının görkəmli nümayəndələrindəndir. Azərbaycan xalq dastanları həm məzmun, həm də formaca ən zəngin janrlardan biridir. Ona görə də, bu janrın təsnifi məsələsi də mühüm əhəmiyyət daşıyır. “Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər)” adlı monoqrafiyasında Təhmasib dastanların mükəmməl təsnifini vermişdir. M.H.Təhmasib qəhrəmanlıq dastanlarının sayca ən az, mənşəyinə görə isə ən uzaq keçmişlə bağlı olanları sırasına əsətiri görüşlər, müxtəlif kultlar, bəhadrılıq nağılları, yaxud çox qədim əfsanə-rəvayətlərlə səsləşən dastanları daxil edir. Bu dastanların ən yaxşı nümunələrindən birinin isə «Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy»u hesab edir.

Açar sözlər: “Kitabi-Dədə Qorqud”, dastan, M.H.Təhmasib, mifoloji təfəkkür

Məlum olduğu kimi akad. V.V.Bartold da «Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy»u «mifoloji xarakter daşıyan əsər» kimi qiymətləndirmişdir (2, 110). M.H.Təhmasib bu boyun qəhrəmanları olan Basatın və Təpəgözün nağıllara xas ünsürlərə, əlamətlərə malik olduğunu göstərir. Müəllifin fikrincə, Basatın öz əcdadı haqqında Təpəgözə dediyi sözlərdən onun mənşəyinin nəinki aslanla, yəni heyvan kultu ilə, hətta qaba ağaqla, yəni ağac kultu ilə bağlı olduğu aydınlaşır.

Məlum olduğu kimi, bu boyu birinci dəfə alman alimi F.Dits Drezden əlyazmasından götürüb alman dilinə tərcümə etmiş və bu barədə ilk dəfə hələ indi də öz əhəmiyyətini itirməmiş fikirlər söyləmişdir. «Bu boy başqalarından fərqli olaraq, dünya xalqlarının folkloru ilə çox geniş əlaqəyə malikdir. Bu süjetin oğuzlarla genetik cəhətdən qohum olan, həm də qonşu olan Orta Asiya, Qafqaz, Yaxın və Orta Şərq ölkələri xalqları folklorundan başqa, oğuzlarla heç əlaqəsi olmayan fransız, italyan, alman, skandinaviya xalqlarında, eləcə də yunan, fin, slavyan xalqlarında 200-dən artıq versiya və variantı vardır» (3, 134).

M.H.Təhmasib F.Ditsdən sonra bu əsərin bir sıra tədqiqatçıların diqqətini cəlb etdiyini, abidənin müxtəlif məsələləri barədə bəzi böyük-kiçik əsərlər yazıldığını, müqayisələr aparıldığını, fikirlər söyləndiyini göstərir. Ancaq o, daha çox toxunulmamış bir məsələ üzərində dayanmağa üstünlük verir. O da bundan ibarətdir ki, bu əsər buna bənzər başqa əsərlərlə, variant və versiyalara nə dərəcədə yaxın olub, nə dərəcədə fərqlənir.

M.H.Təhmasib hələ 1961-ci ildə nəşr etdirdiyi «Dədə Qorqud boyları haqqında» adlı məqalədə belə nəticəyə gəlir ki, «Oğuz versiyası» adı altında toplanan «Ər arvadının toyunda» variantlarının, onların sonrakı inkişafı nəticəsində yaranmış müxtəlif «Aşıq Qərib»lərin, eləcə də bu xalqların əksəriyyətində indi də yaşayan Təpəgöz-Kəlləgöz süjetlərinin müqayisəli tədqiqi Dədə Qorqud boylarının harda, kimlər tərəfindən yaradılmış olduğunun aydınlaşdırılmasına da çox kömək edəcəkdir (4, 47).

M.H.Təhmasib «Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy»unu bu boyca ən yaxın variantlarla müqayisə edir. Bu dastanın ən yaxın süjetlərdən biri «Min bir gecə» variantının olduğu ehtimalının ağlabatan olmadığını irəli sürür. Müəllifin fikrincə, «Sindibad» nağılının bizdə çox geniş yayıldığına baxmayaraq, «Basatın Təpəgözü öldürdüüyü boy»la «Min bir gecə» süjeti arasında əsaslı oxşarlıq yoxdur. Bu iki süjet arasında cəmi iki səsləşən nöqtə vardır: azmanın adamcıl olması, bir də onun gözlərinin qızdırılmış şiş ilə kor edilməsi. Əsaslı fərq isə ondan ibarətdir ki, azmanın bir deyil, iki gözü var, özü də o tək deyil, özü kimi bir arvadı da var. M.H.Təhmasibin fikrincə, tarixi-mədəni əlaqələr baxımından Dədə Qorqud «Basat-Təpəgözü»nə ən yaxın süjetlərdən biri də Homer «Odisseyası»ndakı siklon əhvalatıdır. Bu iki süjet arasındakı bənzərlik «Sindibad»a nisbətən daha çoxdur. Hər şeydən əvvəl Polifem doğ-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

rudan-doğruya təkgözlü, təpəgözdür, burada da hadisələr mağarada cərəyan edir, Odissey və yoldaşları da Basat kimi qoyunların arasında gizlənərək mağaradan çıxıb qaçırırlar və s. Müəllifin fikrincə, bu variantlar arasında da fərq bənzər cəhətlərdən daha çoxdur, məlum olduğu üzrə Sindibadla azman, eləcə də Odisseylə Polifem arasında heç bir qohumluq, tanışlıq yoxdur, Basatla Təpəgöz isə bir yerdə böyümüşlər. Odur ki, Polifemlə nisbətən Təpəgöz daha rəzil, daha eybəcərdir.

M.H.Təhmasib Təpəgözlə əlaqədar olan süjetlərin müqayisəli təhlilini verir. «1001 gecə», «Odissey»da olan süjet və variantları tədqiqata cəlb edir. O bu barədə belə qənaətə gəlir ki, Sindibadla azmanın və Odisseylə Basatın mübarizələri, qəhrəmanlıqları da öz məqsəd, məzmun və formalarına görə bir-birindən çox fərqlidirlər. Odissey də, Sindibad da təsadüfən Polifemlə üz-üzə gəlmiş, öz canlarını qurtarmaq üçün mübarizə aparmağa məcbur olmuşlar. Odur ki, Sindibad azmanı, Odissey Polifemi öldürə bilmir, ancaq onu kor edir və bundan istifadə edib qaça bilirlər. Bunlardan fərqli olaraq Basat öz elinin intiqamını almaq, oğuz ellərini fəlakətdən xilas etmək üçün düşüncəli olaraq Təpəgözlə ölüm-dirim vuruşuna girir, onu məğlub edir, öldürür. Bu barədəki araşdırmalarını M.H.Təhmasib belə ümumiləşdirir: «Göründüyü kimi, bu «variantlar» arasında, doğrudan da, çox əsaslı fərqlər vardır. Bir sözlə, nə məzmun, nəna, ideya istiqamətinə görə, nə sanbalına, nə də əzəmətinə görə Basat Sindibad və Odissey olmadığı kimi, Təpəgöz də azman, yaxud Polifem deyil. Bunlar sözün xüsusi mənasında başqa-başqa müstəqil əsərlərdir» (5, 118).

M.H.Təhmasib «Nart» eposu ilə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanları arasındakı yaxınlığı daha əsaslı və tədqiqat üçün xüsusilə maraqlı sayır. «Nart» eposunun Şimali Osetiya variantında təkgözlü azmanlara dörd qol həsr edilmişdir. Müəllif bunlardan «Basat-Təpəgöz» dastanı ilə səsleşən ikisi üzərində bir qədər ətraflı dayanır. Məlum olduğu kimi, bu qollardan biri eposun qocaman qəhrəmanı olan Urızmaqla təkgözlü azman arasındakı macəradan bəhs edir.

«Nart» eposunun bundan sonrakı «Batraz və Çalçaqqal Uayq» adlı qolda isə Urızmağın qardaşı oğlu Batrazın təkgözlü azmanla vuruşmasından bəhs edilir: Gənc Batraz nartlara böyük ziyan vuran, onlara dinclik verməyən təkgözlü azmanı öldürərək başını kəsib gətirir.

M.H.Təhmasib «Nart» eposunun bu qollarını «Min bir gecə» və «Odissey» variantlarına nisbətən «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanına daha yaxın hesab edir.

M.H.Təhmasib Batrazla Basatın hər ikisinin su stixiyası ilə bağlı olmasını, onların uşaqlıqda hər ikisinin heyvan südü ilə böyüdüyünü, birinin Təkgözü, birinin isə Təpəgözü eyni səbəblərə görə öldürdüyünü, bununla da xalqı bələdan qurtardığını söyləyir. «Nart» eposu ilə «Kitabi-Dədə Qorqud» boy-ları arasında müqayisə apararı müəllif yazır:

«Məlum olduğu üzrə, bizim dastana görə Basatın atasının adı Aruz, yaxud Uruzdur. Nart eposuna görə isə Batrazın əmisinin adı Urızmaqdır.

Urızmaqla Uruz (Aruz) öz qəhrəmanlıqlarına, nartlar, alplar içərisindəki mövqelərinə, hətta cəsərlərinə görə də bir-birlərinə çox bənzəyirlər. Adların bir-birinə bənzəməsi, hətta eyniyyəti isə inkar edilməzdir.

...Urızmağın atasının adı Axsartaq, bizim Uruzun (Aruzun) atasının adı isə Əfrasiyabdır ki, deyilişcə bunların da arasında bənzəyiş az deyildir.

Bu qısa qeydlərdən aydın görünür ki, ərəb və yunan variantlarına nisbətən «Nart» variantı bizim «Basat-Təpəgöz»ə daha yaxındır. Lakin biz ancaq bənzəyişlərdən danışdığımız üçün bu nəticəyə gəlirik. Fərqlər nəzərə alındıqda isə aydın görünür ki, əsərlərin hər ikisi mənsub olduğu xalqların müstəqil yaradıcılıq məhsuludur» (5, 123-124).

Müəllif «Basat-Təpəgöz» süjetinə «Nart» eposundakından bir qədər də yaxın variantlara Orta Asiya xalqlarının folklorunda rast gəldiyini ehtimal edir. Belə ki, Təpəgözü qazaxlar: Birgözlü, yaxud Jelqızgöz, qırğızlar Jelqızgözdi döo, türkmənlər isə Ekköz, yaxud Təpəgöz adlandırırlar. Müəllif bu yaxınlıqları göstərməklə yanaşı, «Basat-Təpəgöz» süjetinin bu süjetlərdən də çox əhəmiyyətli dərəcədə fərqləndiyini də unutmur. Bu barədə belə qənaətə gəlir ki, əvvəla, bu süjetlərin heç biri bizdə olduğu kimi dastan səviyyəsinə qalxa bilməmiş, ancaq əfsanə-rəvayət, bəzən isə ayrı-ayrı nağılların kiçik hissələri, parçaları şəklində qalmışdır.

«...Başqa sözlə deyilsə, bu xalqlarda həmin süjet ancaq nağılçıların yaradıcılığı səviyyəsində qalmış dastançıların yaradıcılığı yüksəkliyinə qalxa bilməmişdir; demək olar ki, bu variantların hamısında qəhrəman sadə bir ovçudur. Təkgözlü ilə də bir şikar zamanı təsadüfən görüşür» (5, 124).

Nəzərdən keçirilən süjetlər içərisində «Basat-Təpəgöz» süjetinə ən yaxın olanı Anadolu variantı

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

hesab edən M.H.Təhmasib onların arasında da müqayisələr aparır. Məlum olduğu kimi, Təpəgöz süjetinin Anadolu variantının qısa məzmunu Orxan Şaiq Kökyayın əsərində verilmişdir. Burada göstərilir ki, Pusat igid bir gəncdir. O, çox tez-tez şir ovuna çıxır. Belə ov səfərlərinin birində o gedib Təpəgözlər ölkəsinə çıxır. Bu yer Qaf dağının arxasındadır. Pusat Təpəgözlərdən bir balacasını tutub evinə gətirir və insan kimi tərbiyə etməyə çalışır.

M.H.Təhmasibə görə, Anadolu variantının «Basat-Təpəgöz» süjetinə bənzəri çoxdur. Daha doğrusu, süjetin demək olar ki, bütün əsas üsürləri, bir qədər fərqli də olsa, burada vardır: qəhrəmanların adları hər iki variantda bir-birinin eynidir. Anadolu variantına görə Pusat şir ovuna gedir, «Basat-Təpəgöz» boyunda isə Basatı şir saxlayıb böyüdür. Bütün bunlarla yanaşı müqayisələri davam etdirən müəllif göstərir ki, bu süjetin Anadolu variantı dastan səviyyəsinə yüksələ bilməmişdir.

M.H.Təhmasib XIV əsrdə Misirdə yaşamış Əbubəkr ibn Abdulla ibn Aybək əd-Dəvadarinin məlumat verdiyi variantı bu süjetə daha yaxın sayır. XIV əsrdə yaşamış bu tarixçinin ilk «Oğuznamə»nin adını çəkdiyi ehtimal olunur. Bu barədə Əmin Abid yazır: «Oğuznamə» adlanan bu kitabda onların, yəni oğuzların Dəbəgöz (Təpəgöz) dedikləri bir adamın sərgüzəşti var. Təpəgöz onların məmləkətlərini yıxıb dağıtmış və böyüklərini öldürmüşdür. Oğuzların köhnə etiqadına görə, Təpəgöz əcaib bir adam imiş. Təpəsində tək bir gözü varmış. Ona nə qılınc, nə nizə işləməzmiş. Anası böyük dənizin cinlərindən imiş. Atası da qocaman başlı bir adam imiş. O qədər ki, başına on üç qoyun dərisindən bir papaq geyərmiş. Nəhayət, türklərin içindən yetişən Ərs (Aruz) oğlu Busat adında bir qəhrəman Təpəgözü öldürmüşdür. Bu vəqə də belə olmuşdur. Bir qız var imiş. Onu yenən (basan) adama gedəcəyini söyləmişmiş. Taliblərindən kimsə onu basmamışdı. Ərs oğlu Busat qızı yendi və qızla bərabər atası Ərsin yanına gəldi və atasına qızı yendiyini xəbər verdi. Atası da cavab olaraq: “- Mən də öylə sandım ki, Təpəgözü öldürmüşsün” – dedi. Busat bu sözün üzərinə haman getdi və Təpəgözü əqlin qəbul etməcəyi xürafı bir şəkildə öldürdü» (1, 50).

M.H.Təhmasib bu variantla «Kitabi-Dədə Qorqud» boyu arasında yaxın, ümumi, müştərək cəhətlərin olduğunu diqqətə çəkir. Belə ki, bu variantda da qəhrəmanın adları Busat – Basat və Dəbəgöz – Təpəgözdür, Bu variantda da Təpəgözün anası pəri qızıdır; bu variantda da Təpəgöz ovsunludur. Müəllifə görə, bu iki variant arasında yaxınlıq olsa da, hər ikisinin müstəqil əsər olduğuna görə müəyyən dərəcədə bir-birindən fərqlənir.

Buradan da göründüyü kimi, «Kitabi-Dədə Qorqud»un bu boyu öz qədimliyi, qədim əfsanə və əsatirlərlə bağlılığına görə xüsusilə seçilir. Ehtimal etmək olar ki, Basat – Təpəgözlə bağlı Azərbaycanda əsatir-əfsanələr olmuşdur. Bunlardan da ən qədimi barədə XIV əsrdə yaşamış Əbubəkr ibn Abdulla ibn Aybək əd-Dəvadari məlumat vermişdir. Ə.Abid Ə.Dəvadarinin bu məlumatına əsaslanaraq belə nəticəyə gəlir ki, «Oğuznamə»nin türkcə mətni V-VI əsrlərdə yazılmış olmalıdır. Sonralar, görünür, Azərbaycanda «Oğuznamə» haqqında, eləcə də Təpəgözlə bağlı süjetlər müxtəlif variantlarda yayılmışdır.

M.H.Təhmasib «Basat-Təpəgöz»ə az-çox yaxın olan variantlardan biri olan «Topqarı» mətni üzərində də dayanır. Onun fikrincə, «Topqarı mətni»ndə Basata aid olan «tərif»də, «titul»da gizlənmiş təfərrüat bu baxımdan daha çox diqqəti cəlb edir. Məlum olduğu kimi, «mətn» adlandırılan bu parçalar «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarının başqa bir variantından qopub qalmış hissələr, daha dəqiq deyilsə, tərif – titullardır. Müəllif «Dədə Qorqud boyları haqqında» adlı məqaləsində Dədə Qorqud qəhrəmanlarına aid bir sıra daha başqa boyların mövcud olduğu ehtimalını irəli sürür və bunların «Kitabi-Dədə Qorqud»a düşməməsinin səbəblərini aydınlaşdırır (4, 1-51). O, bu araşdırmalarında əsasən qəhrəmanlar haqqındakı tərif-titullara və qəhrəmanların öz haqlarında demiş olduqları tərif-xatirələrə əsaslanır. Deyildiyi kimi, «Topqarı mətni»i də belə tərif titullardan ibarətdir. Bu barədə araşdırmalarını davam etdirən M.H.Təhmasib bunların bir-birindən çox fərqli olduğunu göstərir. Belə ki, Bamsı Beyrək, eləcə də Qazan xan, onun qardaşı Qaragünə, Domrul, Dondar Rüstəm, Oqçu Qanturalı və başqaları «Kitabi-Dədə Qorqud» qəhrəmanlarından çox fərqlidirlər. Müəllif «Topqarı mətni»ndəki ustadnamələrin də, alqışların da, qarğışların da «Kitabi-Dədə Qorqud»dakılardan çox fərqləndiyini göstərir. Burada Basatın da, Təpəgözün də «Kitabi-Dədə Qorqud»dakından əsaslı şəkildə fərqləndiyini göstərən tədqiqatçı yazır: «...Biz bunu da istər-istəməz «Basat-Təpəgözün» Topqarı variantı adlandırmağa məcbur oluruq: «...Yeddi il Elbrusa səfər qılan, qayıdıb dönən, qayan Busat qardaş qanın alan, it Təpəgözü öldürüb Qalın Oğuzda ad qoyan Urulmuş xan».

Göründüyü kimi, bu tərif-titul çox balacadır. Lakin bizə lazım olan cəhətdən çox böyük əhəmiyyət

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

yətə malikdir. Demək, Dəpəgöz-Təpəgözü öldürən Basat deyil, onun qardaşı Urulmuş xan olmuşdur. Basat, əksinə, Təpəgöz tərəfindən öldürülmüş imiş. Aydın görünür ki, bu, bizim «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı «Basat - Təpəgöz» dastanımızın tamamilə başqa bir versiyasıdır» (5, 129).

M.H.Təhmasib «Basat-Təpəgöz» süjetini tarixi-müqayisəli yolla araşdırmaya cəlb edərək bu dastana ən yaxın süjetlərdən «Min bir gecə»dəki «Sindibad» nağılı ilə, Homer «Odisseyə»sindəki siklop əhvalatı ilə, «Nart» eposundakı təkgöz-kələkgöz-təpəgözlərlə əlaqədar süjetlərlə, Orta Asiya xalqlarının folklorunda yayılmış variantla, Anadolu variantı ilə, XIV əsrdə Misirdə yaşamış Əbubəkr ibn – Abdulla ibn Aybək əd-Dəvadarının məlumat verdiyi süjetlə, «Topqarı mətni» ilə müqayisə edir, onların oxşar və fərqli xüsusiyyətləri üzərində araşdırmalarını aparır və özünəqədərki tədqiqatlara da əsaslanaraq bu barədə belə nəticəyə gəlir ki, Şərqdə və Qərbdə məşhur olan 200-dən artıq variant içərisində özünəməxsus xüsusiyyətlərə malik olan orijinal əsəri bəhadrilik dastanı olan «Basat-Təpəgöz» boyu öz quruluşuna, kompozisiyasına, süjet və motivlərinə, bədii dəyərinə, məqsəd və amalına görə bütün variantlardan seçilir. Tədqiqatçı bu barədəki qənaətlərini belə ümumiləşdirir:

a) Burada haqqında danışılan və danışılmayan bütün əsas versiya və variantlarda qəhrəmanın Təkgöz-Təpəgözü kor etməsi, yaxud öldürməsi ya təsadüfi olur, ya da onun var-dövlətinə, qoyun sürülərinə ziyələnmək məqsədi daşıyır. Bizdə isə Basat düşüncəli olaraq Təpəgözlə vuruşur, öldürür, xalqı fəlakətdən qurtarır. Onun mal-dövlətinə, hətta özünün göstərdiyi günbəzdə gizlədilmiş xəzinəsinə isə əl də vurmur.

b) Təpəgöz böyük bir bəla, dəhşətli bir fəlakətdir. Lakin bu fəlakət öz-özünə törəməmişdir. Təpəgöz bədnəfis bir çobanın bir pəri qızı ilə zinasından əmələ gəlmişdir. ...Oğuz elində başqa qadına xəyanət gözü ilə baxmaq ən böyük qəbahət hesab edilir, başqa qadınla zina isə təpəgözlər doğurur, fəlakətlər törədir. Belə bir fəlakətə səbəb olan çoban haqlı olaraq pislənilir, bu fəlakəti aradan qaldıran Basat isə təriflənir, adına dastanlar qoşulur. Dədə Qorqud onu comərd ərənlər sırasına keçirib haqqında boy boylayır, söy söyləyir: «qalın Oğuz bəylərini бүkdən qurtardın, qadir Allah üzünü ağ etsin, Basat!» – deyir» (5, 130).

Akad. B.O.Qrekov da göstərir ki, epos «xalqın özü tərəfindən danışılan tarix»dir.

M.H.Təhmasib əsasını tarixi hadisələrdən almış dastanlar sırasına o nümunələri daxil edir ki, burada müəyyən tarixi kəsimdə baş verən, xalqın, ölkənin həyatında az-çox rol oynamış şəxsiyyətlərin başına gələn real-tarixi hadisələrlə müəyyən bağlılıq olsun. Müəllif bu sıraya «Kitabi-Dədə Qorqud»un bir sıra boylarını, «Koroğlu»nun əsas qollarını, «Qara Məlik» tipli dastanları və kəndli hərəkəti qəhrəmanları ilə, qaçaqlarla əlaqədar olan dastanları göstərir. Bunlardan bir çoxunun uzaq keçmişə əks etdirdiyi üçün əfsanəviləşdiyini, bəzən fantastik boyalar aldığını, beləliklə daha çox epikləşdiyini, bəzilərinə isə real-tarixi, bioqrafik cizgilərin nisbətən daha aydın bir şəkildə yaşamaqda olduğunu söyləyir.

«Dədə Qorqud boyları haqqında» məqaləsində bu barədə araşdırmalar aparmış, «Azərbaycan xalq dastanları» adlı monoqrafiyasında da bu barədəki mülahizələrini davam etdirərək ümumiləşdirmişdir.

M.H.Təhmasib belə epikləşmiş, hətta «əfsanəvi» boyalar almağa başlamış tarixi şəxsiyyətlərdən birinin də Dədə Qorqud boylarının bir neçəsində iştirak edən Şöklü Məliyin prototipini tarixi şəxsiyyət olan Şah Məliyin olduğunu ehtimal edir.

Məlum olduğu üzrə, Şöklü Məlik «Kitabi-Dədə Qorqud»un II, III, IV və IX boylarında iştirak edən əsas surətlərdən biridir.

Müəllifin fikrincə, Şöklü Məlik ona görə «əfsanəvi» boyalar almağa başlamış surətdir ki, sadalanan boyalarda o öldürülür, sonrakı boyda isə yenə «dirilib» iştirak etməyə başlayır.

O, dörd dəfə hərdən bir tərəfdən düşmən başçısı kimi təsvir edilən, lakin bir daha öldürülmək üçün yenidən «dirilən» bu Şöklü Məliyi oğuzların düşməni olan Şah Məlik haqqında ozanların yadında qalmış dumanlı xatirələr, artıq əfsanəviləşməyə başlamış tarixi rəvayətlər əsasında yaranmış bir surət hesab edir (4, 33-36).

M.H.Təhmasib «Kitabi-Dədə Qorqud»un VI və IX boylarında ən mötəbər qəhrəman kimi adı çəkilən, II və IX boylarda iştirak edən, III, XI və XII boyların isə əsas qəhrəmanlarından biri olan Bamsı Beyrək surətinin yaranmasında da bəzi tarixi hadisələr zamanı əhəmiyyətli işlər görmüş Beyrək adlı şəxsiyyətin az rol oynamadığı qənaətinə gəlir (4, 49-51).

Müəllif bir sıra mənbələrə əsaslanaraq, hətta Qazan xanın da prototipinin tarixi şəxsiyyət olduğu

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

nu ehtimal edir. Müxtəsər müqayisələr apararaq Qazan xanın Orta Asiya «Oğuznamə»lərində başqa səpkidə, «Dədə Qorqud» boylarında isə başqa bir səpkidə işləndiyini, Türkmən baxşılarının şeirlərində, hətta «Şəcəreyi-tərakimə»də Dədə Qorqudun şeiri kimi verilmiş «tartım»da o, Beçenlərlə, onların padşahı Toymaduqla əlaqələndirilir. Azərbaycan ozanları isə onu əksərən Şah Məlik – Şöklü Məliklə bağlayırlar (4, 42).

M.H.Təhmasib «Azərbaycan xalq dastanları» əsərində Dədə Qorqud boylarında iştirak edən, adları çəkilən əsas qəhrəman surətlərinin əksəriyyətinin prototipinin tarixi şəxsiyyətlər olduğunu ehtimal edir. Müəllifin mülahizəsinə görə, «Kitabi-Dədə Qorqud»a düşmüş, yaxud burada izləri, əlamətləri qalmış Oğuz boy-dastanları təqribən VII-VIII əsrlərdən başlayaraq müxtəlif tarixi kəsirlərdə baş vermiş tarixi əfsanə və rəvayət əsasında yaranmağa başlamış, uzun bir müddət ərzində boy-dastanlara çevrilmək yolu ilə təkmilləşə-təkmilləşə gəlmiş, X-XI əsrlərdə isə daha da zənginləşmiş, axırıncı dəfə köçürüldükdə isə daha sonrakı əsrlərlə səsleşən əlavələrin hesabına indi əldə olan şəkildə gəlmişdir (5, 154-155).

Ümumiyyətlə, «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu üzərində araşdırmalar M.H.Təhmasibin elmi yaradıcılığında mühüm yer tutur. O, bu ölməz ədəbi abidə üzərində uzun illər axtarışlar aparmış, «Dədə Qorqud boyları haqqında» silsilə məqalələrdə «Azərbaycan xalq dastanları» (orta əsrlər) monoqrafiyasında bu dünya şöhrətli ədəbi abidə üzərində mürəkkəb məsələlərə dair öz mülahizələrini bildirmişdir. Son əsrlərindən biri olan «Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri» məqaləsində isə bu barədəki bir çox mülahizələrinə aydınlıq gətirmiş, onları yekunlaşdırmışdır (7, 3-19).

M.H.Təhmasib bu əsərində diqqəti oğuzlar və azərbaycanlılar haqqında həqiqətin eposdakı izləri məsələsinə cəlb edir. Bu qəbilələrin adı ilə bağlı olan tarixi məlumatları, yarımtarixi əfsanələri, «Kitabi-Dədə Qorqud» və qədim əsatiri Oğuz versiyalarını müxtəsər şəkildə nəzərdən keçirərək aydınlaşdırır ki, həm «Kitabi-Dədə Qorqud» boyları, həm də əsatiri Oğuz eposu məzmunca zənn edildiyindən çox qədim əsrlərlə səsleşməkdədir.

«Kitabi-Dədə Qorqud»dan məlumdur ki, «İç oğuzlar» Boz ok, «Daş oğuzlar» Uc ok adlanmışlar. Bu bölgədəki ikinci sözlərin hər ikisi «oğ»dur, yəni qəbilədir. İkinci tirənin əvvəlindəki «uc» ucqar deməkdir. M.H.Təhmasib birinci tirənin «boz» adı daşımalarının xüsusilə maraqlı olduğunu nəzərə çatdırır və türk dilli qəbilələrin hələ eradan qabaq bu yerlərdə yaşadıkları fikrinin inandırıcı olduğunu söyləyir. Məlum olduğu kimi, Heradotun xəbər verdiyi altı Midiya tayfasından birinin adı «muz» - «mağ», birinin adı da «Bus»dur. Muğlar haqqında Y.Vəzirin fikri ilə razılaşan M.Təhmasib «Bus» qəbiləsinin adının «bus» və «buz», eləcə də «bos», yaxud «boz» şəkillərində yazıldığını nəzərə alaraq belə ehtimal edir ki, oğuzların əsas tirəsi hesab edilən «boz» «oğ» – Boz qəbilə, yaxud «boz» adlı qəbilə və ya «boz olan» həmin Midiya qəbiləsidir. Buzovna, Şahbuz, Buzqov kimi yerlər də bu qəbilənin adı ilə bağlıdır (7, 17).

Müəllif «Kitabi-Dədə Qorqud»un «Doxa Qaca oğlu Dəli Domrul boyu»nu qəhrəmanlıq motivləri üzərində dini təbliğ dastanlarımızın ən yaxşı nümunələrindən biri kimi dəyərləndirir.

O, bu boyun iki süjetin birləşdirilməsi yolu ilə yarandığını, yəni bunlardan birinin Allaha asilik, göylərə asilik, ikincisinin isə arvadın öz ərinə sədaqəti, məhəbbəti, onun yolunda hər şeyi, hətta özünü də onun yolunda qurban verməyə hazır olduğunu təsvir edən qadın fədakarlığı mövzudur.

Tədqiqatçıların bu boyu din əleyhinə dastan adlandırıldığını göstərən M.H.Təhmasibin fikrincə, boyun qədim variantı belə olmuş, yəni indiki «Kitabi-Dədə Qorqud»dan məlum olan bu dastanın istifadə etmiş olduğu daha qədim boy, əfsanə, yaxud əsatir Allaha asilik şəklində imiş, ondan istifadə ilə yaranmış bugünkü «Dəli Domrul» isə bunun tamamilə əksinə olaraq Allaha asiliyi Allaha mütlik ideyası ilə əvəz eləmiş dini təbliğ dastanıdır (6, 5).

M.H.Təhmasib mübahisəli olan bəzi məsələlərə də aydınlıq gətirməyə çalışır. Məlum olduğu kimi, bəzi tədqiqatçılar belə hesab etmişlər ki, «Dəli Domrul» boyu Dədə Qorqud sırasına gəlmədir. Bu süjet hələ eradan qabaq IV əsrdə Yunanıstanda məlum imiş. Təhmasib bu barədə B.İ.Jirmunskinin mülahizəsinə xatırladır. Bu mülahizəyə görə bu qədim süjet sonralar məşhur Bizans eposu qəhrəmanı Akrit Diqenis ilə əlaqələnməmiş, Trabzonda çox geniş yayılmış, oradan da oğuzlara keçmiş, Dədə Qorqud dastanları sırasına daxil olmuşdur.

M.H.Təhmasib bu mülahizəni irəli sürən digər alimlərin də dörd dəlilə əsaslandıqlarını yada salır: 1. «Dəli Domrul boyu»nun süjeti demək olar ki, eynilə Diqenisin süjetidir; 2. Epik tradisiyaya görə Diqenisin atası çox şöhrətli ərəb əmiri, anası isə Bizansın adlı-sanlı Duxa nəslindəndir. Domrulun da

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

atasının adı Duxa Qocadır; 3. Duxa türk eposu üçün xarakter ad deyildir; 4. Trabzon yunanları içərisində bu əsər çox qədimlərdən bəri dəfələrlə toplanmış, yazıya alınmışdır.

M.H.Təhmasib bununla razılaşmır. Onun fikrincə, hər hansı bir əsərin bir xalq içərisində çox qədimlərdən bəri toplanması, yazıya alınması, o əsərin heç də ancaq həmin xalqa mənsub olması, eləcə də hər hansı bir əsərin bir xalqda toplanıb yazıya alınmaması heç də həmin əsərin həmin xalqda olması demək deyildir.

Bu mülahizəyə əsaslanan müəllif həm də boyun qədim türk əsatiri ilə səslənməsinin də təsadüfi olmadığını göstərir. Müəllifin fikrincə, bu Dəli Domrulun «Topqarı» variantından çox aydın şəkildə görünməkdədir. Məlum olduğu kimi, bu variantda Dəli Domrulun adı belədir: «Səlim oğlu Qaramanı sevib tanrı yaradan, ulu Soltanbudda altun körpü yapan, Əzrailə savaş qılan, salqum-salqum don geyən, səkər atın oynadan Doğuş Qoca oğlu «Toğrul». Bu variantda qəhrəmanın adının Duxa Qoca oğlu Dəli Domrul deyil, Doğuş Qoca oğlu Toğrul olmasına əsaslanan M.H.Təhmasib üç həqiqəti, yaxud üç ehtimalı irəli sürür.

1. Dəli Domrulun Diqenislə bağlılığının yeganə dəlili olan Duxa – Duka məsələsinə çox da əsaslanmaq olmaz. Onun atasının adının başqa variantları da vardır ki, bunlardan biri də Doğuşdur.

2. Bu variantda görə qəhrəmanın da öz adı Toğruldur. Məlum olduğu üzrə, Toğrul Domrula çox yaxındır. Bəlkə də hətta Domrul əslində elə Toğrul imiş. Ərəb əlifbası ilə «ğ» səsinin nöqtəsinin aydın düşməməsi, yaxud pozulmuş olması, «Kitabi-Dədə Qorqud»u köçürənin «Doğrul»u «Domrul» oxumasına səbəb olmuşdur.

3. Diqenislə isə bu adın heç bir yaxınlığı yoxdur.

4. Əgər bu ad boyun daha qədim variantında, doğrudan da, Toğrul imişsə, deməli dastanın süjeti də, qəhrəmanın adı da qədim türk əsatirilə bağlıdır. Məlum olduğu kimi, polad cırnaqlı, polad dimdikli Toğrul qədim kosmoqoniyada əsas yerlərdən birini tutur (121, 8).

Məlum olduğu kimi, bu məqaləni müəllif XX əsrin 70-ci illərinin əvvəllərində yazmışdır. O, fikirlərini irəli sürürkən ehtiyatlı olmuş, müəyyən mənada dinə, din xadimlərinə olan mənfi münasibətini göstərməyə çalışmış, aşıq yaradıcılığında, eləcə də dastanlarda dinə və din xadimlərinə münasibətin müsbət olmadığını da göstərməyə çalışmışdır. Odur ki, dini məzmunlu dastanlardan danışanda da məsələyə müəyyən mənada bu baxımdan yanaşdığını göstərməyə çalışmış, dini dastanların digər dastanlarla müqayisədə az olduğunu, geniş yayılmadığını, həm də sənətkarlıq baxımından sönük və zəif olduğunu da qeyd etmişdir. Bütün bunlara baxmayaraq, M.H.Təhmasibin həmin dövrdə belə bir mövzuya müraciət etməsi, bu barədə öz mülahizələrini irəli sürməsi, müsbət bir hal kimi qiymətləndirilməlidir.

Məhəbbət dastanlarımızın istifadə etdikləri mənbələrdən birinin də qədim epos, xüsusilə Dədə Qorqud boylarının olduğu fikrini irəli sürən tədqiqatçı qədim adətlərin, mərasimlərin, görüşlərin müxtəlif əsərlərdə bənzər şəkildə öz inikasını tapmasına təsir və ya istifadə hesab etmir. Müəllif təsir, yaxud istifadə dedikdə, o süjet, motiv, ünsürü nəzərdə tutur ki, daha qədim əsərdə nə şəkildə, variantda, səpkidə işlənmişsə, sonrakı əsərdə də tam, yaxud təqribən elə işlənmiş olsun. Məsələyə bu baxımdan yanaşan M.H.Təhmasib dastanlarımızın «Kitabi-Dədə Qorqud»dan ən azı aşağıdakı şəkillərdə istifadə etdiklərini göstərir: 1) Dədə Qorqud dastanlarındakı məşhur surətlərdən, səciyyə və xasiyyətlərdən, daxili aləm və zahiri əlamətlərdən, mübarizə vasitələrindən və s. istifadə yolu; 2) Dədə Qorqud dastanlarındakı motiv və süjetlərdən istifadə yolu; 3) Dədə Qorqud boylarının tam şəkildə məhəbbət dastanı kimi yenidən işlənməsi yolu və s.

QAYNAQLAR

1. Abid Ə. Əşirət dövründəki Azərbaycan ədəbiyyatına dair vəsiqələr // «Azərbaycanı öyrənmə yolu» jurnalı, Bakı, 1930, № 3. s.48-52.
2. Книга моего Деда Коркута. Огузский героический эпос / перевод В.В.Бартольда. Москва-Ленинград: Изд. АН ССР, 1962, 299 с.
3. Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: Наука, 1976, 278 с.
4. Тəhmasib M.H. Dədə Qorqud boyları haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqatlar. I kitab. Bakı: Elm, 1961, s.4-51.
5. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 399 s.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

6. Təhmasib M.H. Dastanların bir növü haqqında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VI kitab. Bakı: Elm, 1973, s.3-22.

7. Təhmasib M.H. Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VI kitab. Bakı: Elm, 1981, s.3-19.

Khayala Orujizi

M.H.TAHMASIB AS AN INVESTIGATOR OF THE EPOS “DEDE GORGUD”

Summary

One of the well-known representatives of the 20th century Azerbaijan folklore-study was M.H.Tahmasib. He has great services in the collecting, publication and especially in the investigation of Azerbaijan folklore. M.H.Tahmasib includes the eposes according to the quantity and the origin into the line which have in common with the mythical thoughts, the different cults, the heroic tales or the ancient legends and rumors. The best example of these eposes is considered the part “Basatin Tepegozu oldurduyu boy” (“The part Tepegoz’s death by Basat”). Based on the investigations till himself M.H.Tahmasib comes to the conclusion that the part “Tepegoz’s death by Basat” is differed according to its structure, composition, plot and motifs, the artistry value, aim and purpose from the other variants.

Key words: Kitabi-Dede Gorgud, epos, M.H.Tahmasib, investigator, tale, the mythological thinking

Хаяла Орудж кызы

ТАХМАСИБ М.Г. КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ДАСТАНА ДЕДЕ ГОРГУД

Резюме

Одним из выдающихся представителей Азербайджанской фольклористики XX века является Тахмасиб М.Г. Большие заслуги у него были в собирании, издании и особенно в исследовании Азербайджанского фольклора. М.Г Тахмасиб считал, что по своей численности героических дастанов мало, по происхождению они перекликаются с мифами, с различными культурами, героическими сказками, которые своими корнями уходят в глубокую древность или относит дастаны к очень древним легендам – преданиям, которые с ними перекликаются. Одним из удачных образцов этого дастана считается та часть, которая называется «Убийство Темглазого Басатом».

М.Г Тахмасиб опираясь на ранние исследования пришел к следующему выводу, что часть дастана под названием «Убийство Темглазого Басатом», по своей структуре, идеи, композиции, сюжету и мотиву, художественной оценке, отличается от остальных вариантов.

Ключевые слова: Китаби-Деде Горгуд, дастан, М.Г.Тахмасиб, исследователь, мифологическое мышление.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Xuraman Hümmətova
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru
AMEA Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutu
Türk xalqları ədəbiyyatı bölümü
e-mail: hummatovax@mail.ru

“DƏDƏ QORQUD” DASTANINDA TƏSƏVVÜF MƏQAMLARI

Özət

Türk xalqlarının həm maddi, həm də mənəvi sənət xəzinəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı dünənimizin, bu günümüzün və gələcəyimizin kitabıdır. Bu abidədə türklərin dövlət qurmaq və dövlətçilik ənənəsi, idarəçilik prinsipi, ailə münasibətləri, toy-nişan adətləri, adqoymaq, qonşuluq etmək, bir sözlə, türk xalqının bütün mənəvi dəyərləri öz əksini tapıb. Bu sadaladığımız cəhətlərdən başqa “Dədə Qorqud” dastanı özündə bəzi gizli məqamları da daşımaqdadır. Bu barədə M.Rıhtım və F.Xəlilli yazırlar ki, Azərbaycan türk ədəbiyyatının ən mühüm mənbələrindən olan «Kitabi-Dədə Qorqud»da bir çox təsəvvüfi məna ilə yanaşı, «qara donlu ərənlərdən» bəhs edilərək siyah/qara yun xırqə geyən sufilərdən xəbər verilməsi Türk və Azərbaycan təsəvvüfünün tarixi köklərinə işıq salır. Sufilərin məmnuniyyətlə qarşıladığı İslami şərtlər və mütəvazi həyat tərzini bölgə əhalisinin psixologiyasına və dünyə görüşlərinə də uyğun gələn üçün təsəvvüf bu bölgədə geniş yayılmışdır. Azərbaycanın hər yerində rast gəlinən, tarixi çox qədimlərə gedib çıxan və xalq tərəfindən “Pir”, “Övliya”, “Şıx” deyər adlanan minlərlə qəbir və məqamların varlığı, bir çox yaşayış məskənlərinin adında bu anlayışların mövcudluğu zəngin təsəvvüfi keçmişdən xəbər verən zəruri faktlardır. Məsələn, dastanda göstərilir ki, “Qanturalı cəmal və kəmal iyəsi yigit idi. Oğuzda dörd yigit üzünü niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, Biri Qaraçəkür və oğlu Qırqınuq və Boz aygırlı Beyrək” Qanturalının camal və kəmal sahibi olması “qazi ərən” statusunun cizgilərindəndir. “Camal və kəmal” sahibi olmaq üzünü niqab lıların, yəni dörd oğuz igidinin, o cümlədən Beyrəyin keyfiyyətidir. Onların camal sahibi olmaları müqəddəs sayılan sifətlərini, kəmal sahibi olmaları isə islami biliklərini göstərir. Onu da əlavə edək ki, camal və kəmal sahibi olmaq təsəvvüfi statusdur və bu mənada “Kitabi-Dədə Qorqud”, əslində, Azərbaycan təsəvvüfi-islami düşüncə tarixinə şahidlik edən son dərəcə möhtəşəm bir faktı qoruyub saxlamışdır. Təsəvvüf özünün bütün tarixi boyunca, demək olar ki, həmişə ədəbiyyatla birləşmişdir. Bu ümumi qanunauyğunluq Azərbaycan təsəvvüf-təriqət tarixi üçün də xarakterik olmuş, bölgədə çox zəngin, ümumşərq ədəbiyyatının parlaq səhifələri sayılacaq dərəcədə möhtəşəm təsəvvüfi-ədəbi düşüncə prosesləri baş vermişdir.

Açar sözlər: Dədə Qorqud, qara donlu kafirlər, kəmal camal sahibi igidlər, Boz aygırlı Beyrək

“Dədə Qorqud” dastanı bütöv bir elin, bir xalqın yaşantılarını, varlığını özündə əks etdirən tarixi abidədir. Həm maddi, həm də mənəvi sənət xəzinəsi olan “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı dünənimizin, bu günümüzün və gələcəyimizin kitabıdır. Bu abidədə türklərin dövlət və dövlətçilik ideyaları, idarəçilik qanunları, dövlət qurumları, ailəyə başçılıq prinsipləri, qonşuluq etmək kimi mənəvi dəyərləri, bir sözlə, türklərin adət və ənənələri öz əksini tapır.

Bu abidədə təsəvvüf məqamlarına aydınlıq gətirməzdən əvvəl təsəvvüfün kəsb etdiyi mahiyyəti aydınlaşdırmaq yerinə düşərdi. Təsəvvüf də elə bir düşüncə sistemidir ki, Azərbaycan milli düşüncəsini ondan kənarda təsəvvür etmək mümkün deyildir. Həm də təsəvvüfi sırf ədəbi düşüncə ilə bağlı hadisə kimi səciyyələndirmək, təsəvvüfi kiçiltməkdir. “Bu dövrdə “ət-təsəvvüf” və “əs-sufi” terminləri hələ geniş yayılmamışdı: onların yerinə, adətən, “zöhd” (asketizm, nəfsini qoruma, dünyadan əl götürmə) və “zahid” (asket), yaxud mənaca onlara yaxın olan “abid” (ibadətkar, tərki-dünya) sözləri işləndirildi” (1, 225).

İlk sufilər – zahidlər başlanğıcda mömin müsəlmanlarla çox şeydə birləşirdilərsə, daha sonra onlar arasında fərq zamanla daha da dərinləşdi və ilk zahidlər “sufi” adı altında başqalarından seçilməyə başladılar. A.Kınış yazır ki, “ət-təsəvvüf” termini və onunla eyniköklü olan mütəsəvvüf (sufi, “sufilik edən”) və sufi sözləri barəsində bir sıra fərziyyələr mövcuddur. Sufi müəllifləri onu etimoloji baxımdan daha çox təmiz, pak mənasında olan “SFV” kökünə aid edirlər. Qərbi Avropalı alimlər XX əsrin başlanğıcına qədər “ət-təsəvvüf” sözünün yunanca müdriklik mənasında olan sözdən törənməsi fikrinə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

meyilli olmuşlar. İndi isə hələ vaxtilə orta əsrlər müəllifləri tərəfindən söylənmiş fikir hamı tərəfindən qəbul olunur. Həmin fikrə görə, “ət-təsəvvüf” – “suf” (yun) sözündən düzəldilmişdir: kobud yun ge-yim çox qədimlərdən zahid-abidlərin, “Allah adamlarının”, mistiklərin adi atributu sayılmışdır (1, 225).

“Təsəvvüf –mistiisizim” “sirr” sözündən olub, ilahi hikmətlərdən xəbər vermək anlamında işlənməkdədir. İslamın qəbulundan və təsəvvüfün türk xalqları arasında yayılmasından sonra dastanda olan ənənə tipləri sırf təsəvvüfdə olan vəli obrazlarını xatırladır.

Elm aləminə XIX əsrdən məlum olan bu tarixi abidə uzun zaman təqiblərə məruz qalmış, qadağaların, yasaqların qurbanı olmuşdur. Bu çətinliklərlə üzləşən abidə öz haqqına XX əsrin sonlarında sahib olmuş, 1999-cu ildə YUNESKO xətti ilə 1300 illik yubileyi qeyd edilmişdir. Dastanın yenidən dirilməsi, özünə qayıdışı, haqqının bərpası, dastanda ilahi hikmətin olmasının göstəricisidir.

Dədə Qorqud dastanında gizli məqamların, yəni təsəvvüf çalarlarının olmasına oxucu ilk olaraq Dədə Qorqud surətində rast gəlir. Dastanın ən əsas və aparıcı surəti olan Dədə Qorqud bütün boyların sonunda gəlib boy-boyladı, soy-soyladı, bu oğuznaməni düzdü-qoşdu, onun özünün müqəddəs bir varlıq olmasına dastanda müxtəlif işarə və nümunələr var.

Bilirik ki, dastanın əsas ideyalarından biri də islamın oğuzlar arasında yayılması idi. Dastan bu sözlərlə başlayır: “Rəsul əleyhissalam zamanına yaxın Bayat boyunda Qorqud Ata deyilən bir kişi vardı. Oğuzun ol kişi tamam bilicisi idi, nə deyərsə, olardı. Qeybdən dürlü xəbərlər söylərdi. Haqq-təala onun könlünə ilham verərdi” (2, 31).

Göründüyü kimi, Azərbaycanda təsəvvüfün tarixi mürəkkəb bir məsələ olmaqla yanaşı, onun yaranması islamın ilk illərinə gedib çıxır. Təsəvvüf elmində qeyb aləmi ilə bağlılıq, qeybdən xəbər vermək, onunla əlaqə yaratmaq islam övliyalarının başlıca əlamətlərindən biridir. Biz bu əlamətlərə Qorqud atanın simasında rast gəlirik. Onun qeybdən xəbər verməsi, nə deyərdisə onun olması, insanlar bir iş görmək istəyərkən onunla məsləhətləşər, onun dediyi ilə oturub-durarmışlar, ona ağ olanın əlinin göydə quruması və s. kimi amillər islam övliyələrinə xas xüsusiyyətlər idi. Biz deyilənlərin hamısını nəzərə almaqla belə hesab edirik ki, Azərbaycan ədəbiyyatının sufizmə bağlılığına müxtəlif amillər mühüm təsir etmişdir.

İslamın yayılması həm müsəlman aləmində, həm də başqa xalqlar arasında uzun bir dövrü əhatə edir. Təsəvvüf Qurani-Kərimin ideya qaynağı ilə bağlı olduğu üçün bu cərəyanın meydana gəlməsinin ilkin kökləri bütün hallarda VIII əsrin sonu IX əsrin əvvəllərinə bağlıdır. Bu dövr ərzində Peyğəmbərlə bağlı rəvayətlərin yayılması, Quranın müxtəlif vaizlər tərəfindən fərqli oxunması, təsəvvüf əhli adı altında daha qatı, daha mömin bir qurumun yetişməsi üçün şərait yarandı. Təsəvvüfün yarandığı ilk illərdə sufilərin islamın yayılmasında önəmli rol oynamasına dastanda da işarələrin olduğunu görürük.

Dastanda təsəvvüflə bağlı məqamlardan biri oğuz igidlərinin yuxu görməsidir. Dastanın ikinci boyu olan “Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunda rast gəlirik. Bunlardan biri Qazan xan, digəri isə Qaraca çobandır. Bilirik ki, təsəvvüf elmində peyğəmbər əleyhüssalama vəhyin gəlməsi yollarından biri də yuxu olmuşdur. Yuxu fizioloji bir prosesdir ki, onun baş vermə səbəblərinin elm izah etməkdə çox acizdir. Yuxu real aləmlə qeyb aləmi arasında əlaqə yaradır. Deməli, yuxu gerçəkliklə mücərrədlik arasında bir vasitədir. Dastanda deyilir “Gecə yatarkən Qaraca çoban yuxuda qara qayğılı əhvalat gördü. Hövlnak ayağa durdu. Qabangücü və Dəmirgücü adlı iki qardaşını yanına çağırtdı. Ağılın qapısını bərkitdi. Üç yerdə təpə kimi daş yığdı, ala qollu sapandını əlinə aldı”. Bundan başqa dastanda qeyb aləminin sirri, ilahi hikmətlərin bəyanı təsəvvüf əhlinə yuxu vasitəsi ilə ayan olur.

Dastanda ikinci yuxu görən Qazan xan öz yuxusunu qardaşına danışır və onu yozmasını xahiş edir. Dedi: “Qardaşım Qaragünə, bilirsənmi yuxumda nə gördüm? Qara-qayğılı əhvalatlar gördüm. Gördüm ki, yumruğumda bir şahin çırpınıb, quşumu əlimdən alır. Hündür evimin üzərinə göydən ildırım çıxdığını gördüm. Qatı, qara düşərgəmin üstünü bürüdüyünü gördüm. Qüduz qurdların evimi dəldiyini gördüm. Gördüm ki, qara saçım qarğı kimi uzanır, uzandıqca gözümü örtür. Əllərimdə on barmağımı qan içində gördüm. Bu yuxunu görəndən bəri aqlımı-huşumu yığa bilmirəm. Xan qardaşım, mənim bu yuxunu yoz mənimçin” (2, 142). Onun yuxusunu sonra yozan qardaşı Qazan xanın evinin kafirlər tərəfindən talanacağını ona başa salır.

İslam aləmində yuxu görən, görülən yuxuları yozan, Yusif peyğəmbər olmuşdur. Müxtəlif yuxu yozmaq qabiliyyətinə malik olan Yusif çox gözəl olub. O, bacarığı, ağılı sayəsində Misir ölkəsinin şahı kimi yüksək bir vəzifəyə yüksəlib Misir əzizinin qızı Züleyxa ilə evlənib. Yusif qissəsi “qissələrin ən

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

gözəli adı ilə Qurani-Kərimin 12-ci surəsi Yusif surəsidir” (3, 300).

Azərbaycan türk ədəbiyyatının ən mühüm mənbələrindən olan “Kitabi-Dədə Qorqud”da sadaladığımız təsəvvüf məqamlarından başqa, “qara donlu dəvrişlərdən” bəhs edilərək siyah/qara yun xırqə geyən sufilərdən xəbər verilməsi Türk və Azərbaycan təsəvvüfünün tarixi köklərinə işıq salır. Sufilərin məmnuniyyətlə qarşıladığı İslami şərtlər və mütəvazi həyat tərzini bölgə əhalisinin psixologiyasına və dünyagörüşlərinə də uyğun gələn üçün təsəvvüf bu ərazilərdə geniş yayılmışdır. Azərbaycanın hər yerində rast gəlinən, tarixi çox qədimlərə gedib çıxan və xalq tərəfindən “Pir”, “Övliya”, “Şıx” deyərək adlanan minlərlə qəbir və məqamların varlığı, bir çox yaşayış məskənlərinin adında bu anlayışların mövcudluğu zəngin təsəvvüfi keçmişdən xəbər verən zəruri faktlardır. Məsələn, dastanda göstərilir ki, “Qanturalı cəmal və kəmal yiyəsi igid idi. Oğuzda dörd igid üzünə niqabla gəzərdi. Biri Qanturalı, Biri Qaraçəkür və oğlu Qırqınıuq və Boz ayğırlu Beyrək” Qanturalının camal və kamal sahibi olması təsəvvüfdəki “qazi ərən” obrazının cizgilərindəndir. “Camal və kamal” sahibi olmaq üzünüqablıların, yəni dörd oğuz igidinin, o cümlədən Beyrəyin keyfiyyətidir. Onların camal sahibi olmaları müqəddəs sayılan sifətlərini, kamal sahibi olmaları isə islami biliklərini göstərir. Onu da əlavə edək ki, camal və kamal sahibi olmaq təsəvvüfi məqamıdır və bu mənada “Kitabi-Dədə Qorqud”, əslində, Azərbaycan təsəvvüfi-islami düşüncə tarixinə şahidlik edən son dərəcə möhtəşəm bir faktı qoruyub saxlamışdır.

Azərbaycan ədəbiyyatının ideoloji qaynağı olan təsəvvüf özünün bütün tarixi inkişafı boyunca demək olar ki, həmişə ədəbiyyatla birləşmişdir. Bu ümumi qanunauyğunluq Azərbaycan təsəvvüf-təriqət tarixi üçün də xarakterik olmuş, bölgədə çox zəngin bir ədəbiyyatın yaranması üçün geniş şərait yaratmışdır. Oudur ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı qara donlu dəvrişləri təsəvvüflə əlaqələndirməsi düzgün müşahidədir. Abidədə təsəvvüfün təməl anlayışları, obrazlar sistemi ilə bağlı ciddi məqamlar vardır (4, 87). Hicrətin ikinci əsrindən (VII-VIII əsrlər – X.H.) etibarən özünü praktiki olaraq göstərən təsəvvüf hərəkatı islamın sürətlə yayılmasında təsiri olan ən önəmli faktorlardan biridir. İslami dəyərlərin fərd və toplumlar içərisində ən səmərəli şəkildə yayılıb-yaşaması idealına həyatlarını həsr etmiş sufilər təbliğ fəaliyyətinə böyük bir önəm vermiş və ilk dövrlərdən etibarən, islamın missionerliyini etmişlər.

“Dədə Qorqud” dastanında təsəvvüf məzmununu daşıyan məqamlarından biri də “Dirsə xan oğlu Buğac xan boyu” böyüdüdür. Dirsə xanın xatunu oğluna qovuşmaq üçün qara donlu dəvrişlərə nəzirələr verdikləri deməsi, dastanda olan sufi obrazlarının prototipləridir. Bu boyda biz həm də “ Buğac orada yıxılında boz atlı Xızır oğlanın yanında hazır oldu. Üç dəfə yarasını əli ilə sıgallaydı: “Oğlan, qorxma, sənə bundan ölüm yoxdur. Dağ çiçəyi ilə ananın südü sənə yarana məlhəmdir”- deyib yox olur. Xızır peyğəmbər dirilik suyu içdiyi üçün ölməzlik qazanmış, əbədi yaşar peyğəmbərdir. Çətin anlarda insanların köməyinə gələr, onlara yol göstərmiş. Rəvayətə görə, Xızır (ə.s.ə), Nuh (ə.s.ə), Musa peyğəmbər və ya İskəndərin zamanında yaşamışdır. Xızır İlyas ilə birlikdə zülmətə dirilik suyunu gətirməyə getmişdir. Bir bulaq başında İlyas ilə oturub nahar edirmişlər, yanlarında olan bişmiş balığı yeyərkən Xızırın zülmətdən gətirdiyi sudan bir damcı balığın üzərinə düşür, balıq canlanır. Onlar başa düşürlər ki, yanlarında olan su dirilik suyudur. Allahın əmri ilə onlar sudan içərək əbədi həyat qazanırlar. Ancaq o sudan İskəndərə içmək nəsb olmamışdır. Xızır (ə.s.ə) haqqındakı rəvayətlərdən biri də guya o, suyun üzərində gəzə bilirmiş. Onun ayağının dəydiyi yerlərdə həyat yaşillığa qərq olarmış, Xızır İlyas haqqında çox zaman da “yaşıl paltarını geyərək gəzib dolaşır”,- deyərmişlər (5,286-287).

Azərbaycan təsəvvüf ədəbiyyatının inkişafına Ə.Yəsəvinin “Divani-hikmət” əsərinin təsirini araşdırmış C.Qəhrəmanovun tədqiqatına görə, yəsəvilinin Azərbaycanda birbaşa bağlılığını göstərən dəqiq faktlar söyləmək imkansızdır. Yəsəvi təsiri təkcə Əlinin “Yusif və Züleyxa”sında duyulmur, onun hikmətlərinin “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları ilə yanaşı oxunduğunu, sevilib əzizləndiyini sonralar yazılmış bir sıra əsərlərin ruhunda görürük (6, 417).

Burada, bizim fikrimizcə, təkcə bir faktı nəzərə almaq lazımdır ki, oğuz türklərinin arxaik-mifoloji görüşlərini, epik dastançılıq ənənəsini özündə əks etdirən, onların özləri ilə qədəm basdıqları bütün torpaqlara apararaq yaydıqları “Kitabi-Dədə Qorqud” oğuznamələrində qara donlu dəvrişlər, camal və kamal yiyəsi olan üzünüqablı igidlər kimi çoxsaylı təsəvvüfi obraz və görüşlərin qaynağı heç bir halda yazılı poeziyaya – divan ədəbiyyatına gedib çıxmır. Eposdakı və onun daşıyıcılarının (oğuzların) düşüncəsindəki epik-təsəvvüfi obraz və motivlərin mənbəyi xalq sufizmi – xalq içərisində onun öz dilində şifahi şəkildə yayılan dini-təsəvvüfi görüşlərdir.

EPOS VƏ ETNOS

Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında islami məqamların olmasının səbəblərindən biri də dastanın sonradan islam katibləri tərəfindən üzünün köçürülməsi və oraya islam elementlərinin artırılması olmuşdur. Bu xüsusiyyətlər də dastanı təsəvvüf məqamları ilə bağlayır. Bütün bunlara baxmayaraq, dastan türk xalqlarının mədəniyyət xəzinəsidir. Türk xalqlarına aid bütün gözəl xüsusiyyətlərə bu abidədə rast gəlmək olar.

QAYNAQLAR

1. Кныш А. (1991) “ат-Тасаввуф” (очерк) / Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, с. 225-231.
2. Kitabi-Dədə Qorqud (1988) (F. Zeynalov və S.Əlizadə Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə) Bakı: Yazıçı, 264 s.
3. Akar M. (1987) Türk Edebiyatında Menzum Meracnameler. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 480 s.
4. Xavəri S. (1999) Xətai poeziyasında təsəvvüf ideyası / Ədəbiyyat məcmuəsi, Nizami adına Ədəbiyyat İnstitutunun əsərləri (XVII cild). Bakı: Ağrıdağ, s. 206-214
5. Səfərli Ə. (2015) Divan ədəbiyyatı sözlüyü. Bakı: Elm və təhsil, 702 s.
6. Araslı H. (1958) Böyük Azərbaycan şairi Füzuli. Bakı: Azərbaycan Uşaq və Gənclər Ədəbiyyatı Nəşriyyatı, 312 s.

Khuraman Hummatova

MYSTICAL MOMENTS IN "KITABI DEDE-KORKUD" EPOS

Summary

"Kitabi-Dede Korkud" epos as material and spiritual treasure of art of turkish folks is the book of our past, present and future. This creation is reflected turkish idea of state and statehood, control laws, state institutions, principles of headship in family, neighbourhood policy, turkish worldview, in a word, moral values of turkish folks. In "Kitabi-Dede Korkud" epos reader initially encounters with presence of esoteric knowledges, occult moments through Dede Korkud character. As we know, one of epos's main ideas was spreading of islam religion amidst Oguz people. Epos starts with these words: "By Prophet's time, peace be upon him, in Boyat tribe was a man, is named Dede Korkud. This man was a sage of Oguz, whatever he said, came true. Great Creator had been inspiring his soul. He was able to tell precise news from unknown world. "In occult sciences system bonds with unknown world, ability of creating connections with unknown world, getting messages from unknown are main signs of islamic saints. We could find these features in Dede Korkud image. His ability of passing messages from unknown, implementation of all his predictions, appeal of people to him before doing something, following by people whatever he had been said, drying of hand in air if one opposed him etc. -these kind of esoteric knowledges were signs of islamic saints. Taking all the account, we're considering, that link between azerbaijani literature and mysticism was significantly impacted by lots of factors. Another esoteric moment of epos is dreaming. Could be found in second part of epos "Salur Gazan's home looting". One of characters is Salur Gazan, another one is shepherd Karadja. As we know, in mysticism one of ways for Prophet's revelation, peace be upon him, is dreaming. Dreaming is physiologic process, science is helpless to explain reasons of appearance of dreams. Dreaming creates connection between real and unknown world. Means, dreaming is kind of bridge between abstraction and reality. In one of important sources of azerbaijan turkish literature "Kitabi-Dede Korkud" another esoteric moments are mentioning of "darvishes in black apparel", here was said about sufis in black wool clothes. This might explain historical roots of turkish and azerbaijani mysticism. As shown in epos, Ganturaly was brave man with beauty and intelligence. 4 brave men in Oguz covered their faces with nigab. They are Ganturaly, Garachakur, his son Girkhginug and Beyrak with grey horse. Owing "beauty and intelligence" is feature of pundit image in esoteric science. Owing "beauty and intelligence" is trait of facecovered persons, that are 4 Oguz brave men. "Beauty" owning indicates their faces which consider as divine. "Intelligence" owning indicates their profound islamic knowledges. "Beauty and intelligence" owning is esoteric moment, in this meaning, in fact "Kitabi-

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Dede Korkud" could preserve exclusively stunning fact which witness to azerbaijani mystic-islamic history of thinking. In an article will be given large information about this.

Key words: Dede Korkud, men dressed in black, the owner of wisdom and beauty, face, Beyrak with grey horse

Хураман Гумматова

МИСТИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ В ЭПОСЕ "КИТАБИ ДЕДЕ-КОРКУД"

Резюме

Эпос "Китаби Деде-Коркуд" являющийся и моральной и материальной сокровищницей искусства турецких народов, книга нашего прошлого, настоящего и будущего. В этом произведении отражены многие обычаи турецких народов, такие как создание государства, принципы управления государством, свадебные, брачные обычаи, традиции именин, соседства, одним словом моральные ценности турецких народов. Кроме перечисленных эпос "Деде-Коркуд" несёт в себе некоторые скрытые моменты. М.Рыхтым и Ф.Халили утверждают, что эпос "Деде-Коркуд" являясь одним из главных источников Азербайджанской турецкой литературы кроме многих эзотерических смыслов проливает свет на общие корни азербайджанского и турецкого мистицизма, упоминая "дервишов в черном", суфией в черных шерстяных одеяниях.

Каноны ислама принятые суфиями с удовольствием и совместные условия проживания совпадали с психологией и мировоззрением людей и это способствовало распространению мистицизма в этой местности. Встречающиеся в всех частях Азербайджана исторически очень древние тысяча могил и священных мест называющиеся в простонародье "Пир", "Овлия", "Шых", существование этих понятий в названии многих мест проживания неизбежные факты говорящие о богатом мистическом наследии.

Например, в эпосе упоминается что, Гантурали храбрец обладающий и "мудростью и красотой лика". В Огузе 4 храбрецов ходили с прикрытым лицом. Один из них Гантурали, ещё один Карачакур и его сын Кыркгыныг и Бейрак на сером жеребце. Обладание "мудростью и красотой лика" черты статуса "ученого мужа". Обладание "красотой" указывает на священную красоту их лика, а обладание "мудростью" указывает на знания ислама.

Обладание "красотой и мудростью" черты 4-х огузских храбрецов. Нужно добавить, что "обладание красотой и мудростью" мистический статус и в этом смысле "Китаби Деде-Коркуд" сохранил в себе чрезвычайно важный факт свидетельствующий об истории Азербайджанского мистическо-исламского мышления. Мистицизм можно сказать на протяжении всей своей истории был вместе с литературой. Эта общая закономерность была характерной и для Азербайджанской мистико-сектантской истории.

Ключевые слова: Деде Коркуд, мужы в черных одеяниях, обладатель мудростью и красотой, лицо, Бейрак на Сером жеребце.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Yegana İsmaylova
Filologiya üzrə elmlər doktoru, dosent
Bakı Dövlət Universiteti
e-mail: yegane-n@mail.ru

«DƏDƏ QORQUD» EPOSUNUN AZƏRBAYCAN ƏDƏBİYYATINDA TƏDQIQI
MƏSƏLƏLƏRİ VƏ DASTANIN “YASAQ” DÖVRÜ

Özət

«Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun Azərbaycan ədəbi-estetik düşüncəsinin inkişafında mühüm və əlahiddə yeri vardır. Bu, onunla bağlıdır ki, «Qorqud» eposu bir tərəfdən milli ədəbi-bədii yaradıcılığın konkret bir mərhələsi, digər tərəfdən isə həm də milli düşüncənin bütün ilkin arxetiplərini özündə qoruyan mənbədir. Bu, elə bir qaynaqdır ki, Azərbaycan ədəbi-estetik düşüncəsi, bütövlükdə milli varlığı bütün hallarda bu qaynağa bağlanır. Bu məsələ «kitabı» «milli varlığımızın mötəbər qaynağı»na çevirmişdir. Oğuzların şah əsəri, ana kitabı olan «Kitabi-Dədə Qorqud» bütün türk dünyasının yaradıcı dühasının hələlik əldə olan ilk ən böyük və ən mükəmməl bədii ifadəsidir. Zəngin biliklər ensiklopediyası olan dastanda xalqımızın əxlaq və mənəviyyəti, davranış mədəniyyəti, gözəllik anlayışı, humanizm, vətənpərvərlik, şəfqət, ehtiram duyğuları əks olunmuşdur.

Açar sözlər: «Kitabi-Dədə Qorqud», dastan, Azərbaycan ziyalıları, türk ictimaiyyəti, Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, qorqudşünaslıq, epos, araşdırıcı alimlər

Azərbaycan mədəniyyəti və ədəbi düşüncəsinin ulu qaynağı olan «Kitabi-Dədə Qorqud» təkcə öz yarandığı və yaşadığı çağda deyil, eyni zamanda müasir dövrümüzdə də milli mədəniyyətimizin, ədəbiyyat və incəsənətimizin ideya bünövrəsi olaraq qalır. Azərbaycan tarixinin bütün milli-mənəvi dəyərlərini özündə cəmləşdirən bu ulu abidə elə bir enerji mənbəyidir ki, çağdaş milli mədəniyyət və mədəniyyət tariximizi onsuz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Özündə Azərbaycan – oğuz xalqının birliyi və vəhdəti ideyalarını daşıyan «Kitabi-Dədə Qorqud» XX əsr tarixinin ən dəhşətli çağlarında ziyalılarımızı sınımağa qoymamış, abidədə daşınan milli birlik, vəhdət və bütövlük ideyaları ədəbiyyat və incəsənətimizə nüfuz edərək xalqın mənəviyyatını dağılıb məhv olmaqdan qorumuşdur.

«Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının əlyazması ilk dəfə Almaniyanın Drezden kitabxanasından tapılmışdır. Məşhur alman şərqşünası Y.Reyski XVIII əsrdə dastanın əlyazmasına rast gəlmiş, lakin onun dilini lazımınca bilmədiyinə görə üzərində elmi iş aparmamışdır. Sonralar əlyazma həmin kitabxananın kataloqunu tərtib edən Fleyşerin diqqətini cəlb etmişdir. Nüsxənin üzərində Osman paşanın ölüm tarixi (1585) olduğuna görə Fleyşer onu XVI əsr əlyazmaları kataloquna daxil etmişdir.

1815-ci ildə şərqşünas F.Dits əlyazmanın üzünü çıxararaq Berlin kitabxanasına gətirmiş və «Təpəgöz» boyunu alman dilinə tərcüməsi ilə birlikdə nəşr etdirmişdir. F.Dits həmin nəşrə yazdığı müqəddimədə «Təpəgöz» boyunu Homerin «Odiseya»sı ilə müqayisə etmişdir.

Haynrix Fridrix fon Dits 1751-ci il 2 sentyabrda Bemburqda tacir ailəsində doğulmuşdur. Halle universitetinin hüquq fakültəsini bitirdikdən sonra Maqdeburqda Prussiya ədliyyə işləri üzrə məsləhətçi, sonra isə dəftərxana direktoru, 1784-cü ildən İstanbulda səfir işləyir, sonra isə zadəganlıq rütbəsinə yüksəldilir. 1791-ci ildə geri çağırılaraq səfirliyin məxfi məsləhətçisi kimi fəaliyyət göstərir. Elə həmin il Kolberq kilsəsinin prelatı (katolik kilsəsində yüksək ruhani vəzifələrindən biri) təyin olunur.

H.F. fon Ditsin ictimaiyyətə təqdim etdiyi 1811-15-ci illərdə Berlin və Halledə nəşr edilmiş iki-cildlik iri həcmli əsəri «Asiyadan incəsənətə, elmə, adət-ənənələrə, qədimliyə, dinə, hökumət quruluşuna aid xatirələr» adlanır. İlk dəfə «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarını elmi cəhətdən tədqiq edən H.F. fon Ditsin 1815-ci ildə nəşr etdirdiyi «Denkwürdigkeiten von Asien» kitabının II hissəsində onu tarixi, coğrafi, mətnşünaslıq baxımından yüksək qiymətləndirərək dünya elminə dəyərli məlumatlar vermişdir. Bununla da H.F. fon Dits qorqudşünaslıq elminin əsasını qoymuşdur. Dədə Qorqudun şəxsiyyəti, dövrü haqqında məlumat verən alim Oğuz xalqının həyat tərzini, inanclarını, adət-ənənələrini, qəhrəmanlıqlarını 1811-1815-ci illərdə yazdığı iki cilddən ibarət olan «Asiyadan xatirələr» əsərində ətraflı şəkildə təhlil etmişdir. Dastanlar haqqında geniş məlumat verən alim tədqiqat kitabının adını «Yeni aşkar edilmiş Oğuz Təpəgözü Homerinki ilə müqayisədə» adlandırmışdır. Sonra isə «Təpəgöz, yoxsa Oğuz Siklopu. Türk-tatar dilindən» adlı başlıq gəlir. Əlbəttə ki, «türk-tatar» dili dedikdə Azər-

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

baycan türkcəsi nəzərdə tutulur. Üz səhifəsində «Kitabi-Dədə Qorqud» Oğuz xalqının dilində yazılmışdır cümləsi, sonra Təpəgöz və Homer Siklopunun müqayisəsi verilir. Təpəgöz mifinin oğuzlarda daha qədim, daha bitkin olduğunu söyləyərək yunanların bunu oğuzlardan götürdükləri fikrini 51 dəlillə sübut edir və buna nail olur.

Alman şərqşünası Teodor Neoldoke 1859-cu ildə həmin dastanların surətini çıxarıb alman dilinə çevirərək çap etdirmək istəyir, lakin qarşıya çıxan çətinliklərə görə işi başa çatdırmır, topladığı materialları o vaxt Almaniya təhsil alan V.V.Bartolda verir (1892). V.V.Bartold 1922-ci ildə bütün boyları rus dilində çapa hazırlayır. Lakin onun sağlığında dastanlar işıq üzü görmür; əsəri ilk dəfə Azərbaycan alimləri H.Araslı və M.Təhmasib 1950-ci ildə Bakıda çap etdirirlər (bax: 1 – Y.İ.). Həmin əsər V.M.Jirmunski və A.N.Kononov tərəfindən çapa hazırlanır və rus dilində yenidən (bax: 2 – Y.İ.) nəşr edilir (3, s. 6).

Dastan Azərbaycanda ilk dəfə nəşr olunmamışdan qabaq o, Azərbaycan ziyalılarına artıq türk nəşrlərindən bəlli idi. Türkiyədə bu dastanlar üzərində nəşr və tədqiq işi 1916-cı ildən başlanır (3, s. 9). Türk dili və ədəbiyyatı mütəxəssisi Kilisli Müəllim Rüşfətin 1916-cı ildə ərəb əlifbası ilə çap etdiyi «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu türk ictimaiyyəti tərəfindən çox böyük maraq və coşqu ilə qarşılanır (bax: 5). Türkiyə ilə bağlı olan (orada təhsil alan, yaxud işləyən) Azərbaycan ziyalıları eposun bu nəşri ilə tanış olub, ona elmi maraq göstərirlər. Ədəbiyyat tarixçisi İ.Hikmət dastanın «Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər» hissəsini özünün 1928-ci ildə çapdan çıxmış «Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi»nin birinci cildinə müntəxəbat materialı kimi daxil edir (bax: 4).

«Kitabi-Dədə Qorqud»un ilk azərbaycanlı tədqiqatçısı, qorqudsünəşlişgimizin əsasını qoyan alim kimi repressiya dövründə canı və elmi haqqı əlindən alınmış, lakin sonradan tədqiqatçılar tərəfindən haqqı özünə qaytarılmış Ə.Abid (bax: 5; 6; 7; 8) Türkiyədə təhsil aldığı və işlədiyi dövrlərdə abidə ilə tanış olmuş, 1926-cı ildən başlayaraq «Kitabi-Dədə Qorqud»a dair silsilə məqalələr yazmış və mətbuatda çap etdirməklə (9, s. 143) Azərbaycan milli ziyalılarında – tədqiqatçılarda, yazıçı və şairlərdə eposa marağın yaranmasında böyük rol oynamışdır.

Maraqlıdır ki, eposun Azərbaycanda ilk nəşri H.Araslı tərəfindən stalinizm repressiyasının qanlı ölüm məşiminin var gücü ilə işlədiyi bir vaxtda – 1939-cu ildə həyata keçirilir (bax: 10). Daha sonra M.H.Təhmasib dastandan müəyyən hissələri 1941-43-cü illərdə çap etdirir (bax: 11; 12).

Sonra «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun özünün, tədqiqatçılarının və ona müraciət etmiş yazıçı və şairlərin repressiyası başlanır. Nəhayət, 1956-cı ildə stalinizm epoxasının başa çatması ilə eposun sürəkli nəşri və tədqiqi başlanır. Həmin dövrdən başlayaraq dastanın çapı ilə bağlı böyük işlər görülür: dərsliklərə salınır, qəzet və jurnallarda parçalar şəklində çap olunur, o cümlədən H.Araslı, S.Əlizadə və Ş.Cəmşidov, V.V.Bartold tərəfindən hazırlanmış fundamental nəşrləri (o cümlədən Drezden və Vatikan nüsxələrinin faksimileləri) işıq üzü görür (bax: 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22).

Lakin «milli varlığımızın mötəbər qaynağı» (H.Əliyev) olan «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu da «XX əsrin tarixində... misli görünməmiş təqiblərə məruz qaldı. Hətta onu öyrənməyə, tədqiq etməyə cəhd göstərənlərin taleyi də acınacaqlı olub. Azərbaycanda «Kitabi-Dədə Qorqud»un nüfuzlu tədqiqatçılarından bir olan Əmin Abid eposa həsr olunmuş bir neçə əsər çap etdirdikdən sonra əbədi susduruldu. Bəzi mənbələr eposun otuz boydan ibarət olduğunu təxmin edirlər. Azərbaycanın görkəmli dilçi alimi Bəkir Çobanzadə aşkar etdiyi yeni boy haqqında məlumat versə də, sonralar alim repressiyaya məruz qaldığına görə bu məlumatın dürüstlüyünü təsdiqləmək mümkün olmadı» (23, s. 12-13).

1941-1945 illər SSRİ-Almaniya müharibəsi dövründə bu təqiblərə məcburən ara verilir. Ulu öndər H.Əliyev bəyan etdiyi kimi, «faşizmə qarşı mübarizəyə qalxan xalqda qəhrəmanlıq ruhunu canlandırmaq məqsədilə sovet ideoloji məşini «Kitabi-Dədə Qorqud» və «Koroğlu» kimi dastanlardan istifadə etməyə cəhd göstərirdi. Müharibə qurtardıqdan və dinc həyat bərqərar olduqdan sonra gənc nəslin «Kitabi-Dədə Qorqud» ruhunda tərbiyə edilməsi ideoloqlar tərəfindən yasaq olundu. Ədəbiyyata və incəsənətə qarşı yönəldilmiş məşhur «Jdanov qərarları» ab-havasına uyğun olaraq «Kitabi-Dədə Qorqud»a qarşı hücumlar başlandı» (23, s. 13).

Eposa qarşı aparılan kampaniyanı milli-etnik yaddaşın repressiyası kimi səciyyə edən prof. C.Qasimov çoxsaylı qiymətli sənədlə (və bir çoxunu elmi ictimaiyyətə ilk dəfə təqdim etdiyi) faktlar əsasında yazdığı məqalədə göstərir ki, 1920-ci illərdə M.Mirbağirov, A.Musaxanlı, R.Əfəndizadə, Ə.Abid, İ.Hikmət və S.Mümtaz tərəfindən tədqiqata cəlb olunan «Dədə Qorqud» 1937-ci il oktyabrın 9-da S.Mümtazla birlikdə «həbs edildi» və bu nüsxə «əməliyyat əhəmiyyəti kəsb etmədiyinə görə»

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

(bax: 24) aktlaşdırılaraq yandırıldı. Qeyd etməliyik ki, bu hələ «Kitabi-Dədə Qorqud»un repressiyası deyildi. Sadəcə, «xalq düşməni» yarlığı vurulmuş Salman Mümtazın və ondan götürülmüş əlyazma, cüng və kitabların məhvi idi (24, s.14).

Stalinizm repressiyalarının tarixini ilkin mənbələr – MTN-nin arxivindəki sənədlər əsasında bərpə edən prof. C.Qasimov «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun repressiya tarixi baxımından çox mühüm əhəmiyyət kəsb edən bir məsələyə də aydınlıq gətirmişdir. O, eposun repressiyasının bəzi tədqiqatlarda göstərildiyi kimi 1937-ci ildən başlanması ilə razılaşmayaraq göstərir ki, sovet ideoloqları 1930-40-cı illərdə «Dədə Qorqud» eposunun Azərbaycanda gecikmiş tədqiqinə münbit şərait yaratdılar. Epos kitab halında çap olunub geniş oxucu kütlələrinin ixtiyarına verildi (ədəbi dövriyyəyə buraxıldı) və əsər az bir müddət içərisində şöhrət qazandı. «Hətta elə bir vəziyyət yarandı ki, «Dədə Qorqud»u ortaq türk mədəniyyətinin nümunəsi kimi sovet Rusiyasının işğalına məruz qalmış bəzi türk dilli xalqlar da öz dastanları kimi tədqiq və təbliğ etməyə başladılar». Eposun həmin dövrdə orta və ali məktəblərin dərslərinə salınması, geniş şəkildə tədqiq olunmasına dair faktlara diqqəti cəlb edən müəllif göstərir ki, bu dövrdə «Dədə Qorqud kitabı» yalnız elmi təhlildən keçərək ədəbi düşüncənin təmiz havasına çıxarılmadı, eyni zamanda yazılı ədəbiyyata da yeni mövzular verdi, eposun motivləri əsasında yeni-yeni bədii əsərlər yazıldı. Müharibə illərində «Dədə Qorqud»dakı obrazlar qəhrəmanlıq simvolu kimi təqdir edildi» (24, s.14).

1930-40-cı illəri əhatə edən bu dövrdə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna bəslənən bu müsbət münasibət təsadüfi deyildi. Bolşeviklərin ədəbiyyata, bütövlükdə mədəniyyət və incəsənətə münasibəti həmin çağda «proletkult» konsepsiyasına əsaslanırdı. «Proletkult» sözü – rus dilində «proletarskaya kultura» sözlərinin birləşməsindən əmələ gəlib, proletar ədəbiyyatını, yəni əzələn, zəhmətkeş kütlənin, fəhlə və kəndlilərin ədəbiyyatını nəzərdə tuturdu. Özünəqədərki yazılı ədəbiyyatın böyük əksəriyyətini burjuva görüşlərinin daşıyıcısı kimi rədd edən sovet ideologiyası folkloru geniş xalq kütlələrinin ədəbiyyatı kimi baxırdı. «Kitabi-Dədə Qorqud», «Koroğlu» və digər dastanlarımız da xalq ədəbiyyatı kimi qəbul olunurdu. Lakin «Dədə Qorqud» eposunun birbaşa milli ideologiya ilə bağlı olması, Azərbaycan xalqında kimlik ideyalarını çətdürməsi, etnik-siyasi tarixlə birbaşa bağlılığı və bununla da sovet xalqının yaradılması ideyasına zidd olması ona münasibəti dəyişdi. Heç təsadüfi deyildir ki, iki böyük dastandan – «Kitabi-Dədə Qorqud» və «Koroğlu»dan daha çox birincisi təqibə məruz qaldı. «Koroğlu» dastanı «Dədə Qorqud» qədər təqib olunmadı: onun üzərində başqa xarakterli əməliyyatlar aparıldı. Dastanda Koroğlunun sosial ədalət uğrunda apardığı mübarizə Azərbaycan xalqının Türkiyəyə, «türk işğalçılarına» qarşı mübarizəsi kimi redaktə edildi. Lakin «Kitabi-Dədə Qorqud»un kristal poetik quruluşu belə bir əməliyyatı aparmağa imkan vermədi. Burada oğuz babalarımız onların torpağına soxulmuş «sası» (murdar – Y.İ.) dinli yağılara» qarşı mübarizə aparırlar.

Prof. C.Qasimov göstərir ki, 1951-ci ildə gözlənilmədən bu xalq eposuna qarşı rəsmi dövlət səviyyəsində hücumlar başlandı. Dastanı bolşevik rəhbərləri antisovet millətçi bir əsər kimi tənqid atəşinə tutdu. Azərbaycan Kommunist (bolşeviklər) Partiyasının XVIII qurultayında (1951) Az.K(b)P MK-nin katibi M.C.Bağirov özünün hesabat məruzəsində «Dədə Qorqud kitabı» haqqında demişdir: «Bəzi ədəbiyyatşünaslar və yazıçılar siyasi sayıqlığını və məsuliyyət hissələrini itirərək uzun müddət ərzində bu təhlükəli, xalqa zidd olan kitabı Azərbaycan dastanı adı altında təbliğ etmişlər. «Dədə Qorqud» xalq dastanı deyil. O, əvvəldən axıra kimi Azərbaycan torpaqlarına qatil və soyğunçu kimi gəlmiş oğuz köçəri tayfalarını idarə edən yuxarı təbəqələrin tərifinə həsr olunub. Kitab büsbütün millətçilik zəhərinə hopdurulmuş, o müsəlmanlara qarşı deyil, başqa dinə mənsub olan, əsasən də qardaş gürcü və erməni xalqına qarşı yönəldilmişdir. Bu kitabın nəşr olunması Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyası rəhbərlərinin və Ədəbiyyat İnstitutunun kobud bir siyasi səhvi hesab edilməlidir» (bax: 26). Buraxılmış «kobud səhvi» düzəltmək üçün dərhal partiya yığıncaqları təşkil edildi və Yazıçılar İttifaqında, eləcə də dilçilər arasında müşavirələr keçirildi. Bu yığıncaq və müşavirələrdə «Dədə Qorqud»un ünvanına səslənən ittihamlardan sonra ayrı-ayrı alimlərin mövqeləri kəskin tənqid atəşinə tutuldu (24, s.14).

Ulu öndər H.Əliyev yazır: «Eposun ünvanına səslənən ittihamlardan sonra ayrı-ayrı alimlərin mövqeləri kəskin tənqid atəşinə tutuldu. Artıq epos sözünün özü belə dırnaq içərisində işlədilir. O dövrdə elə bir iclas, elə bir qurultay, elə bir konfrans olmurdu ki, orada «Dədə Qorqud» tənqid olunmasın. 1951-ci ilin may ayında Azərbaycan Yazıçılar İttifaqının iclasında Həmid Araslının qeyri-səmiimi olduğu xüsusi vurğulandı, Mirzə İbrahimov, Səməd Vurğun, Mikayıl Rəfili, Mikayıl Rzaquluzadə

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

və başqaları öz «səhvlərini» boyunlarına alsalar da, onlara qarşı keçirilmiş kampaniya hələ bir müddət davam etdi» (23, s. 14).

Mətbuatda eposla bağlı çoxlu «ifşa» xarakterli yazılar dərc olundu. Bunlardan bəzilərinin müəllifləri bolşevik təbliğatına uyub, «sovet xalqı» nağılına inanan ziyalılar, bəziləri milli-etnik səbəblərdən eposa nifrət edənlər, bəziləri isə eposun həqiqi mahiyyətini çox gözəl bilsələr də, tutulmaq, güllələnmək, müxtəlif repressiyalara məruz qalmaq qorxusu altında qalan insanlar idi. Prof. E.Rəhimova bu yazıların müəlliflərinə münasibətdə haqlı mövqe tutaraq yazır ki, «proletar ideoloqlarının himayədarları üçün milli mədəniyyətin fəxrini («Kitabi-Dədə Qorqud»u – Y.İ.) ləkələmək azlıq edirdi, onlar üçün xüsusilə vacib idi ki, onlar bunu məhz bu mədəniyyətin öz nümayəndələrinin (azərbaycanlıların – Y.İ.) əli ilə etsinlər. Sosialist sifarişləri həmişə özünə icraçılar tapırdı. İndi o hadisələrdən 40 il keçdikdən sonra... (həmin – Y.İ.) şəxslərin etdikləri səhvlərdə nə dərəcədə səmimi olduqlarını söyləmək çətindir...» (25, s. 29).

Eposa qarşı belə düşmən münasibətin əsasında nə dururdu?

Eposun Azərbaycan şair və yazıçıları tərəfindən öz bədii əsərlərində inkişaf etdirilib xalq arasında yayılan hansı cəhətləri sovet ideoloqlarının qəzəbinə səbəb olurdu?

Bu sualların «Kitabi-Dədə Qorqud» eposunun müasir Azərbaycan ədəbiyyatının inkişafındakı rolunun aydınlaşdırılması baxımından xüsusi əhəmiyyəti var.

Prof. C.Qasimov «Kitabi-Dədə Qorqud»un ittiham edilməsinin dörd əsas səbəbini göstərir:

1. **Marksızmin klassik irsə baxışları.** «Kitabi-Dədə Qorqud» milli mənəvi əxlaqi və dini dəyərlərimizi özündə yaşatdığına görə marksizmə-leninizmə zidd bir əsər kimi ədəbi səhnədən (müvəqqəti də olsa) yığışdırıldı.

2. **Türkün özünə qayıdış çağırışı.** Dastanda oğuzun (türkün) mənşəyindən, məişət tərzindən, qəhrəmanlıq, cəngavərlik tarixinə, hətta coğrafi ərazi və məkana qədər hər şey öz əksini tapır. Lakin bütün bunların içindən bir ana xətt də keçir: Qorqud atanın son boyaqda “türkün türkə inamı, əcdada, babaya etiqadı və dəstəyi itəndə vurduğu fəsad” mesajı... Bu nəsihətin növbəti türk sərkərdələrinə çatmaması və buraxılmış səhvlərin, törədilmiş faciələrin növbəti dəfə təkrarlanması, türkün bir mənəvi bayraq altında birləşməməsi üçün onun “dədə kitabı” – “Kitabi-Dədə Qorqud” “burjuj”, “pantürkist” elan edilərək yasaqlanır. Başqa sözlə, Qorqudun vəsiyyətlərini onun nəvələrindən uzun müddət tarix, zaman indi isə bolşeviklər gizlətmək istəyirdilər.

3. **Erməni amili.** Ermənilər milli mənəvi dəyərləri və ya mədəniyyət abidələrini özəlləşdirərkən əsasən aşağıdakı prinsipdən çıxış edirdilər:

Birincisi, başqa xalqlara məxsus abidələri özününkü elan etmək;

İkincisi, modifikasiya edərək onları dəyişdirmək.

Üçüncüsü, özəlləşdirə bilmədiklərini özlərinin və ya başqalarının əli ilə məhv etmək;

Dördüncüsü, müxtəlif şayiələr yaymaqla əhalinin öz əli ilə məhv etmək (məsələn, Azərbaycanda daşdan yonulmuş qoçların içərisində qızıl və ya qiymətli əşya gizlədildiyi uydurmasını ortaya ataraq yerli əhalinin əli ilə həmin abidələri məhv etmək).

Fikrimizcə, ermənilərin bu əsəri məhv etmə cəhdlərinin əsas səbəbi “Dədə Qorqud”un coğrafiyası ilə bağlı idi. Vaxtı ilə V.V.Bartold yazırdı ki, “Kitabi-Dədə Qorqud çox çətin ki, Qafqaz mühitindən kənarda yaranmış olsun” (bax: 26, s. 116). V.V.Bartoldun dediyi Qafqaz mühitində ermənilər nə etnos, nə xalq, nə də dövlət kimi görünmür. Dastanda Oğuzların Gürcüstanla həmsərhəd olduğu göstərilirdi halda, bu gün ermənilərin məskunlaşdığı Azərbaycan ərazilərində ermənilərin yaşamadığı göstərilir. Bu da ermənilərin həyata keçirmək istədikləri uydurma “Böyük Ermənistan” ideyasının reallaşmasına mane olurdu. Ona görə də onlar türk xalqlarının tarix, coğrafiya, fəlsəfə, psixologiya, ədəbiyyat, dövlətçilik, əxlaq, hüquq və s. dərsləri olan bu mənəvi sərvəti hər vəchlə ədəbi-bədii səhnədən çıxarmağa çalışırdılar.

4. **Kitabi-Dədə Qorqud»un yasaqlanmasının imperiyanın əyalət-müstəmləkə düşüncəsindən doğması.** Məlumdur ki, həmişə və hər yerdə imperiya maraqları güdən SSRİ rəhbərliyi mənşə və şəcərə məsələsinə xüsusi fikir verirdi. Fikrimizcə, azərbaycanlıların gəlmə elan edilməsi ideyası da buradan qaynaqlanırdı (24, s. 29-31). Başqa sözlə, «Dədə Qorqud» dastanda Azərbaycan xalqının bu torpağın yerli əhalisi olması haqqında inkaredilməz tarixi faktlar imperiyanın bu əyalət-müstəmləkə düşüncəsinin əsaslarını daşıyırdı.

EPOS VƏ ETNOS Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Stalinizm epoxasının başa çatması ilə «Kitabi-Dədə Qorqud»a münasibət dəyişildi; eposun repressiyası dayandırıldı, onun çapı, tədqiqi və bədii ədəbiyyatdakı təcəssümü ilə bağlı yeni dövr başlandı. Həmin tarixi məqamın carçısı görkəmli Azərbaycan ziyalıları və eyni zamanda eposla bağlı müxtəlif təzyiqlərə məruz qalmış H.Araslı, Ə.Dəmirçizadə, M.Arif və M.H.Təhmasibin “Kommunist” qəzetinin 1957-ci il 26 mart tarixli nömrəsində çap olunmuş “Dədə Qorqud dastanları” adlı məqalə oldu (27).

Məqələdə repressiya dövründə «Kitabi-Dədə Qorqud» eposuna qarşı irəli sürülmüş bütün ittihamlara cavab verildi: “Azərbaycan xalqının qədim mədəniyyət abidələrindən biri də «Kitabi-Dədə Qorqud» adı ilə məşhur olan qəhrəmanlıq dastanlarıdır. Xalqımızın orta əsrlər həyatında baş vermiş tarixi, mədəni hadisələrin öyrənilməsi üçün çox böyük əhəmiyyətə malik olan bu zəngin xalq yaradıcılığı məhsulu son illərdə (1951-1956-cı illərdəki repressiyalar nəzərdə tutulur – Y.İ.) böyük bir yanlışlıq nəticəsi olaraq düzgün qiymətləndirilməmiş, hətta Azərbaycan xalqı ilə əlaqəsi olmayan zərərli bir əsər kimi qələmə verilmişdir” (27). Dastanı xalqın vətənpərvərlik, fədakarlıq, sədaqət, qəhrəmanlıq, mətinlik kimi nəcib hissələrindən yoğrulmuş abidə kimi səciyyə edən müəlliflər repressiyalardan dolayı artıq eposu tədqiq etməkdən, ona öz bədii əsərlərində müraciət etməkdən çəkinən tədqiqatçılara, yazıçı və şairlərə, ümumən ziyalılara məqalənin sonunda belə bir “mesaj” verdilər: “Biz əminik ki, sovet alimləri bu abidənin üzərində daha ciddi işləyərək, onun əsl qiymətini verə biləcəklər. Uzun müddət şərqşünaslıq aləmini maraqlandırmış olan bu abidənin öyrənilməsi işi davam etdiriləcəkdir” (27).

Bu məqalə «Kitabi-Dədə Qorqud» un taleyində mühüm rol oynayır. Abidənin tədqiqi və bədii ədəbiyyatda təcəssümü sahəsində tamamilə yeni bir dövr başlanır. Yazıçı və şairlər abidəyə yenidən müraciət edir, onun obraz, süjet, motiv və ideyalarından istifadə etməklə yeni bədii əsərlər yaradırlar.

Azərbaycan ədəbiyyatının əsrlər boyu varlığında mövcud olan «Dədə Qorqud» ruhu «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanının XX əsrdə Azərbaycanda çap olunub yayılması ilə oyandı və XX əsrin birinci yarısından bu günə qədər «Dədə Qorqud» mövzusunun yazıçı və şairlərimizin düşüncəsində aktual və diri saxlayan da elə həmin ruhdur. «Kitabi-Dədə Qorqud» eposu XX əsr Azərbaycan milli düşüncə mühitində görüldüyü «an»dan ədəbi düşüncənin bütün sferalarının diqqətini özünə cəlb etdi.

Böyük şərqşünas alim olan H.F. fon Dits Şərq dillərini, Şərq adət-ənənələrini yüksəklərə qaldıra-raq «Şərq ab-hava»sı yaratmışdır və buna görə onun adı Şərqdə daim minnətdarlıqla yad ediləcəkdir.

QAYNAQLAR

1. Деде Коркуд. Азербайджанский эпос. Перевод В.В.Бартольда. Подготовили к печати: Г.Араслы и М.Г.Тахмасиб. Баку: Изд. АН Азерб. ССР, 1950, 204 с.
2. Книга моего Деда Горкуда. Огузский героический эпос. Превод В.В.Бартольда. Москва-Ленинград, 1962, с. 11-105.
3. Zeynalov F, Əlizadə S. Tükənməz xəzinə / Kitabi-Dədə Qorqud. Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988
4. «Dirsə xan oğlu Buğacın boyunu bəyan edər» / İ.Hikmət. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. İslamın zühüründən miladın on səkkizinci əsrinə qədər. I cild. Bakı: Azərnəşr, 1928
5. Əhmədov B. «Kitabi-Dədə Qorqud»un ilk azərbaycanlı tədqiqatçısı / «Kitabi-Dədə Qorqud»un 1300 illiyinə həsr olunmuş elmi-nəzəri konfransın materialları. ADPU-nun «Xəbərləri». Humanitar elmlər seriyası, 1999, № 1, s. 173-177
6. Şamil Ə. «Kitabi-Dədə Qorqud»un ilk azərbaycanlı tədqiqatçısı / «Azərbaycan» jur., 1987, № 4, s. 179-181
7. Şamil Ə. Qorqudşünaslığımızın əsasını qoyanlardan biri / «Kitabi-Dədə Qorqud» – 1300. Filoloji araşdırmalar. IX kitab. Bakı: AAMM, 1999, s. 159-174
8. Əliyev Y. Əmin Abid «Dədə Qorqud» kitabının tədqiqatçısı kimi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. X kitab. Bakı: Səda, 2001, s. 181
9. Əliyev Y. Əmin Abidin folklorşünaslıq araşdırmalarına dair / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. Bakı: Səda, 1999, s. 142-154
10. Araslı H. «Kitabi-Dədə Qorqud» (müqəddimə) / Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Azərnəşr, 1939, s. 3-15
11. Azərbaycan xalqının qəhrəmanlıq eposu / Tərtib edən: M.H.Təhmasib. Bakı: SSRİ EA Azərbaycan Filialının nəşri, 1941, 80 s.

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

12. Dədə Qorqud. Dastandan parçalar / Tərtib edəni: M.H.Təhmasib. Bakı: SSRİ EA Azərbaycan Fəilialının nəşri, 1943, 27 s.
13. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib edəni və redaktoru H.Araslı. Bakı: Azərnəşr, 1962, 176 s.
14. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib edəni və redaktoru H.Araslı. Bakı: Elm, 1977, 176 s.
15. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib edəni və redaktoru H.Araslı. Bakı: Gənclik, 1978, 184 s.
16. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 265 s.
17. «Kitabı-Dədə Qorqud» əla lisane-tayifeyi-oğuzan / Drezden nüsxəsi əsasında tərtib edəni: Ş.A.Cəmşidov. Bakı: Göytürk, 1999, 175 s.
18. Kitabı-Dədə Qorqud (Drezden əlyazmasının mətni və fotosurəti) / Cəmşidov Ş. «Kitabı-Dədə Qorqud» (Tarixi, coğrafi, tekstoloji tədqiq və Drezden əlyazmasının dürüstləşdirilmiş elmi mətni). Bakı: Elm. 1999, 278-586
19. «Kitabı-Dədəm Qorqud» əla-lisane-tafeyi-oğuzan (Mətnin əsli, sadələşdirilmiş mətn və fak-simile) / Tərtib edəni, çapa hazırlayanı, ön söz və lüğətin müəllifi S.Q.Əlizadə / Bakı: YNE, 1999, 704 s.
20. «Kitabı-Dədəm Qorqud» əla-lisane-tafeyi-oğuzan (Drezden və Vatikan əlyazma nüsxələri və M.Erginin nəşri əsasında tərtib edib çapa hazırlayanı S.Əlizadə) / «Kitabı-Dədə Qorqud» ensiklopediyası. 2 cildə, I cild.. Bakı: YNE, 2000, s. 36-111
21. Kitabı-Dədəm Qorqud (Vatikan nüsxəsinin fotofaksimilesi) / «Kitabı-Dədə Qorqud» ensiklopediyası. 2 cildə, I cild.. Bakı: YNE, 2000, s. 36-112-216
22. Книга моего Деда Горкуда. Огузский героический эпос. Превод В.В.Бартольда. Баку: ЙНЕ «XXI», 1999, с. 11-117
23. Əliyev H. Milli varlığımızın mötəbər qaynağı / Dədə Qorqud dünyası (məqalələr). Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, s. 6-17
24. Qasımov C. «Dədə Qorqud kitabı» və milli-etnik yaddaşın repressiya tarixi // «Dədə Qorqud» jur., 2009, № 4, s. 11-33
25. Rəhimova E. Ölməz sənət incisi. Bakı: Təbib, 2000, 238 s.
26. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ / Книга моего Деда Горкуда. Огузский героический эпос. Превод В.В.Бартольда. Москва-Ленинград, 1962, с. 109-120
27. Araslı H., Dəmirçizadə Ə., Arif M., Təhmasib M.H. Dədə Qorqud dastanları // “Kommunist” qəz., 1957-ci il, 26 mart, № 71

Yegana Ismayilova

THE INVESTIGATION PROBLEMS OF THE EPOS "THE BOOK OF DEDE GORGUD" IN AZERBAIJAN LITERATURE AND THE EPOS'S "BAN" PERIOD

Summary

The epos “Kitabı-Dede Korkud” takes a special place in the development of the Azerbaijanian literary – aesthetic thinking. This epos is a concrete stage of the national literary thinking on the one hand and a source reflecting all original archetypes of the national thinking on the other hand.

In 1815 the orientalist F. Dits took a copy of the manuscript, brought it to the Berlin library and published it together with the boi Tepegez (boi – is the chapter of the epos – Ye. I) translated into German. In “ Foreword” written by F. Dits the orientalist compared the boi “ Tepegoz” with “ Odyssey” by Homer.

The themes of “Kitabı-Dede Korkud” are still actual and significant and the epos inspired many Azerbaijanian writers and poets of the XX century to creation. The outstanding scientist – orientalist H.F. fon Dits raised the oriental languages, customs, traditions, created “the oriental spirit” in the West and deserved eternal memory and thankfulness of the Orient.

In the article it is spoken about necessity to attracts attention to two main interconnectiv factors, connected with the influence of “Dada Gorkude” dastan on modern development of Azerbaijan literature:

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

Firstly, the history of “appearance” in the first half of the XX century of epos which, manuscript was found in the second half of XIX century .

Secondly, started in the 20ieth of the XX century national and ideological repressions and bloody persecutions of literary men who showed their attitude to this epos.

Key words: "The Book of Dede Gorgud", epos, Azerbaijan educated men, Turkic public, Azerbaijan literature history, Gorgud-study, the investigatory

Егана Исмаилова

**ИССЛЕДОВАНИЯ «КНИГИ МОЕГО ДЕДА КОРКУДА» В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ
ФИЛОЛОГИИ И ПЕРИОД ЕГО РЕПРЕССИИ**

Резюме

Эпос «Книга моего Деда Коркуда» занимает особое место в развитии азербайджанского литературно – эстетического мышления. Это связано с тем, что эпос «Коркуд» является, с одной стороны, конкретным этапом национального литературно–художественного мышления, а, с другой стороны, источником, отражающим все первоначальные архетипы национального мышления.

В 1815 г. востоковед Ф. Диц снял копию рукописи, принес ее в Берлинскую библиотеку и опубликовал вместе с боем «Тепегез» (бой – название глав эпоса – Е.И.) переведенным на немецкий язык. В «Предисловии» к данному изданию, написано Ф.Дицем, востоковед сравнил бой «Тепегез» с «Одиссеей» Гомера.

Тематика эпоса «Книга моего Деда Коркуда» не утратила значимость и актуальность и вдохновила многих азербайджанских писателей и поэтов XX в. на создание новых произведений.

Выдающийся ученый востоковед Х.Ф. фон Диц, возвысив восточные языки обычаи, традиции, создал «восточный дух» на Западе и заслужил вечную память и благодарность Востока.

В статье говорится о необходимости привлечения внимания к двум основным взаимосвязанным факторам, связанным с влиянием дастана «Деде Коркуд» на развитие современной азербайджанской литературы:

Во-первых, история «прихода» эпоса в первой половине XX века в азербайджанское общество, рукопись которого была найдена во второй декаде XIX века;

Во-вторых, начавшиеся в Азербайджанском обществе национально-идеологические репрессии в 20-х г.г. XX века и кровавые преследования литераторов, которые в той или иной степени выразили свое отношение к эпосу.

Ключевые слова: «Книга моего Деда Коркуда», эпос, Азербайджанские просветители, история Азербайджанской литературы, тюркская общества, горгудистика, исследователи

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

MÜNDƏRİCAT

GİRİŞ NİTQLƏRİ

<i>İsa Həbibbəyli.</i> Dünya dastan yaradıcılığının şah əsəri	5
<i>Kamal Abdulla.</i> Fon Ditsə məhəbbətlə	7
<i>Muxtar Kazımoğlu – İmanov.</i> “Dədə Qorqud”: sadəlik və genişlik	8

MƏRUZƏLƏR

<i>Ağaverdi Xəlil.</i> Qorqudşünaslığın inkişaf mərhələləri və istiqamətləri	10
<i>Ali Duymaz.</i> Dede Korkut Kitabı'nda bir dev: “Arşun oğlu Direk Tekür”	23
<i>Almaz Hüseynova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”un şifahi repertuarda yaşayan boyları	30
<i>Asif Hacıyev (Şirvanelli).</i> “Dədə Qorqud kitabı”nda işlənmiş bəzi şəxs adlarının etimologiyası haqqında	35
<i>Atif islamzadə.</i> “Dədə Qorqud kitabı”nda ov ritualı	44
<i>Ахмет Сулейманов.</i> Коркут-Ата как легендарный башкирский сказитель-сэсэн	49
<i>Aybəniz Kəngərli.</i> Epos mədəniyyəti və nəşr sənəti – “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında katib nizamlanmaları	58
<i>Ayətəxan Ziyad, Murad Seyidov.</i> “Dədə Qorqud Kitabı” Azərbaycan dilindədir”	62
<i>Aynur Cəlilova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında dövlət quruluşu.....	65
<i>Aynur Xəlilova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun türk dastanlarına təsiri (“Baybörənin oğlu Bamsi Beyrək” və “Alpamiş” paralelliyi)	72
<i>Aynur İbrahimova.</i> “Dədə Qorqud kitabı”nda dağ kultu	78
<i>Aytac Abbasova.</i> “Dədə Qorqud” eposunda quyu motivi	81
<i>Aytən Quliyeva.</i> Ədəbi irsin toplanmasında Salman Mümtazın rolu	84
<i>Bəxtiyar Tuncay.</i> Qılınca and içmək gələniyyətinin Qafqaz Albaniyasındakı izləri	90
<i>Cəmilə Çiçək (İsbəndiyarova).</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı məhəbbət motivləri ilə XX əsr Azərbaycan məhəbbət dastanlarının müqayisəli təhlili	93
<i>Elçin Qaliboğlu (İmaməliyev).</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında yaradılmış mifologemi.....	102
<i>Enver Uzun.</i> Salur Kazanın evinin yağmalandığı boy əsasında Dede Korkut Destanı və Trabzon ağzında ortaq paralelliklər	110
<i>Əbülfəz Quliyev.</i> “Dədə Qorqud”dakı bəzi şəxs adlarının tarixi-filoloji təhlili	117
<i>Əli Allahverdiyev.</i> Məşhur fransız akademiki, şərqşünası və türkoloqu Lui Bazən və onun “Kitabi-Dədə Qorqud” haqqında araşdırmaları	122
<i>Əli Şamil.</i> Əmin Abidin “Oğuznamə” əsəri və onun taleyi	125
<i>Əlvən Cəfərov.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ilə Şərqi Anadolunun Ərzincan ili və ətrafı dialektlərinin əsas nitq hissələri üzrə ortaq xüsusiyyətləri	131
<i>Əpoş Vəliyev.</i> Milli mənəvi dəyərlər xəzinəsi – Kitabi-Dədə Qorqud	135
<i>Əziz Ələkbərli.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”da oğuz-qıpçaq, alban-arman qarşılıqlı	139
<i>Əzizxan Tanrıverdi.</i> Sirri açılmayan, yaxud qorqudşünasları düşündürən cümlə	142
<i>Fikrət Türkmən, Ferah Türker.</i> Kilisli muallim Rifat və Dede Korkut Kitabı	148
<i>Füzuli Bayat.</i> Oğuz cəmiyyətində fərqlilik və çoxçeşidlilik düşüncəsinin rolu	152
<i>Gülbəniz Babaxanlı.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı poemaların süjet xəttidir	157
<i>Gülnar Osmanova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda mağara motivi.....	160
<i>Gülnurə Cəmmədova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında bəhədirlilik motivləri	163
<i>Gülşən Əliyeva-Kəngərli.</i> Multikultural cəmiyyətin təşəkkülündə “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun rolu.....	166

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

<i>Günəl Xəlilova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının müqəddiməsində esxatoloji görüşlərin əksi.....	171
<i>Həcər Hüseynova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”da gender bərabərliyi məsələsi.....	176
<i>Xaləddin Sofiyev.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”da fəlsəfi və teoloji diskurslar	180
<i>İslam Sadıq.</i> “Dədə Qorqud”dakı “Qarılar dörd dürlüdür” şeirinin poetik təhlili	184
<i>İsmayıl Hacıyev.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanları Azərbaycan Oğuz türklərinin tarixidir.....	189
<i>Kakajan Janbekov.</i> “Gorkut Ata” eposunun Türkmənstanda övrenilişi.....	196
<i>Kamran Əliyev.</i> “Dədə Qorqud” bütöv bir mətn kimi	199
<i>Lalə Bayramova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanına İslam elementlərinin təsiri	204
<i>Ləman Vaqifqızı (Süleymanova).</i> Xalq deyimlərinin dünəni və bu günü (“Kitabi-Dədə Qorqud” və “Şəki-Zaqatala” bölgəsinin dil faktlarının müqayisəsi əsasında)	209
<i>Mehmet Turmuş.</i> “Dədə Qorqud” boyları və “Battalnamə” hekayələrinin struktur bənzərliyi.....	212
<i>Məlihə Əzizpur.</i> Dədə Qorqud boylarında ağıt və bənzər Xocalı ağıtlarından bir neçə örnək	216
<i>Minarə Quliyeva.</i> “Dədə Qorqud kitabı”nda savaş geyimləri.....	221
<i>Muradgəldü Coezov.</i> О событиях, развернувшихся в связи с изданием в 1951 году героического эпоса, и их участниках	229
<i>Nail Qurbanov.</i> Dış Oğuz İç Oğuzla niyə asi oldu?!	239
<i>Nailə Əskər.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”da ərazi adları və yaşayış məskənləri	242
<i>Nəzakət Hüseyn qızı.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Manas” dastanlarında keçirilən şönlərin siyasi-ideoloji əhəmiyyəti	248
<i>Nizami Adışirinov.</i> “Dədə Qorqud” dastanlarında döyüş formulları	252
<i>Nizami Muradoğlu.</i> Çağdaş Azərbaycan poeziyası və “Kitabi-Dədə Qorqud”.....	257
<i>Nuranə Kərimova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda Oğuz igidlərinin səfər yolu: kosmosdan xaosla və ya əksinə keçid.....	266
<i>Nuriman Abdurəşid.</i> Çin’de Dede Korkut haqqında yapılan çalışmalar.....	273
<i>Oruc Əliyev.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” və nağıllar	276
<i>Pərinaz Sadiqlı.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanındakı etnoqrafik terminlər Mahmud Kaşğarının “Divanü lüğət-it-türk” əsərində.....	283
<i>Qalib Sayılov.</i> “Dədə Qorqud” eposunda İslam ideologiyası	289
<i>Qumru Şəhriyar.</i> Sanamaldakı əkil-bəkil quşu: folklorumuzdakı mifik quşlar və “Kitabi-Dədə Qorqud”da Bəkil obrazı.....	296
<i>Густаво Адольфо-Лорія-Ривел.</i> Великаны и лица со сверхъестественными силами в священных и эпических текстах	301
<i>Ramazan Korkmaz.</i> Mitik terör tipi olaraq tepegöz ^(*) ’ün fenomenoloji açıdan yorumu	307
<i>Ramil Quliyev.</i> Qorqud, Dədə Qorqud obrazını formalaşdıran amil kimi.....	314
<i>Ramiz Əskər.</i> Türk hayatının ansiklopedisi	319
<i>Reyhan Məcidova, Aygün Xəlilova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda təbiət və insan konsepsiyası	324
<i>Şəbnəm Məmmədli.</i> Azərbaycan və qaraqalpaq dastanlarında motiv, süjet və obraz oxşarlığı.....	329
<i>Şəbnəm Hüseynova.</i> “Dədə Qorqud”da Qısırca Yengə və Boğazca Fatma surətləri dastanlarımızdakı qarı obrazları kontekstində.....	333
<i>Sədaqət Həsənova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilində alqış və qarğışlar.....	337
<i>Səkinə Əliyeva.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı və Azərbaycan dialektologiyası.....	340
<i>Səmangül Qafarova.</i> “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında adət və	

EPOS VƏ ETNOS
Beynəlxalq Elmi Konfransın Materialları

ənənələrin bədii əksi	344
<i>Seyfəddin Altaylı</i> . “Dədə Qorqud”dakı at rənglərinin türk dövlət gələniyi və yönlərlə bağlılığı.....	347
<i>Seyfəddin Rzasoy</i> . Şaman/qəhrəman/Qazanın yolu: kosmoloji mərhələ / ritmlər və ritmqurucu elementlər.....	351
<i>Sürəyya Əlizadə</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında atalar sözləri və onların ərəb dilində qarşılığı	359
<i>Tacir Qurbanov (Səməmi)</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Şahzadə Bəhram” dastanı	362
<i>Tahir Əmiraslanov</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı bəzi süfrə adətlərində etnopsixoloji məqamların nümayişi.....	367
<i>Təhminə Yusifova</i> . Təpəgöz - demonik obraz kimi	371
<i>Tərlan Quliyev</i> . Erməni mifini dağdan ana kitabımız.....	377
<i>Ülkər Ələkbərova</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında əcəldən qaçma motivi	383
<i>Ülkər Nəbiyeva</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda düşmən obrazları.....	387
<i>Vahid Adil Zahidoğlu</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud”da bir neçə sözün oxunuşu, semantik təfsiri və etimologiyası haqqında	394
<i>Vəfa İbrahimova</i> . “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanı ingilisdilli alimlərin tədqiqatlarında	405
<i>Xəyalə Orucqızı</i> . M.H.Təhmasib “Dədə Qorqud” dastanının tədqiqatçısı kimi	410
<i>Xuraman Hümmətova</i> . “Dədə Qorqud” dastanında təsəvvüf məqamları	417
<i>Yeganə İsmayılova</i> . «Dədə Qorqud» eposunun Azərbaycan ədəbiyyatında tədqiqi məsələləri və dastanın “yasaq” dövrü.....	422

EPOS VƏ ETNOS,
Beynəlxalq Elmi Konfransın materialları.
Bakı, Elm və təhsil, 2016.

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompüterdə yığan:
Aygün Balayeva

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Ramin Abdullayev

Kağız formatı: 60/84 1/32
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 432 səh.
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır deopozitivlərdən çap olunmuşdur.