AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU

ƏFZƏLƏDDİN ƏSGƏR

ETNOQONİK MƏTNLƏR VƏ SOSİAL-SİYASİ HƏYAT

BAKI – 2019

Rəyçi: **Məmmədəli QİPÇAQ**
filologiya üzrə elmlər doktoru,
professor

Elmi redaktoru: **Səkinə Qaybalıyeva**
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

Əfzələddin Əsgər. Etnoqonik mətnlər və sosial-siyasi həyat. Baki, Elm və təhsil, 2019, 180 səh.

Kitabda yer alan qədim etnoqonik mətnlərin etnik sosial, siyasi və sakral funksiyası araşdırılır və bu müstəvidə onların semantikası üzə çıxarılır. Monoqrafiya elmi auditoriya üçün nəzərdə tutulub.

folklor.az

Ə 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2019

© Folklor İnstitutu, 2019

ÖN SÖZ

Oxuculara təqdim etdiyimiz bu kitabda toplanan məqalələrin əksəriyyətində ya birbaşa, ya da dolayısı ilə qədim etnoqonik (soykimliyi haqqında) mətnlərin etnik sosial, siyasi və hətta sakral funksiyasından bəhs olunur. Bu problem bu və ya başqa şəkildə bütün məqalələrin leytmotivini təşkil edir. Azərbaycanda aparılan araşdırmalarda qədim etnoqonik mətnlərdən bəhs olunsa da, onların funksional xüsusiyyətlərinə çox da diqqət yetirilməmişdir. Qeyd edək ki, folklor mətninin funksional xüsusiyyətlərinin (gerçək həyatda işləkliyinin) öyrənilməsi onun əsl anlamının ortaya çıxmasına səbəb olur və ya onun əsl mahiyyəti bu müstəvidə üzə çıxır. Çin, fars və ərəb qaynaqlarının etnoqonik mətnlərə xüsusi diqqət yetirib onlara yer verməsinin də səbəbi etnoqonik mətnlərin funksional xüsusiyyətlərinin öyrənilməsi ilə aşkar olur. Bu kitabda Oğuz haqqında dastanın, Oğuz elinin tarixindən bəhs edən dastanların, eləcə də Dədə Qorqud oğuznamələrinin gerçək həyatda nə işə yaramasından, insanların hansı səbəbdən oğuznamələri dinləməsindən bəhs olunur. Xalqın öz tarixini hansı şəkildə anlaması, necə dövrləşdirməsi, necə təqdim etməsi haqqında mülahizələrin də auditoriya üçün maraqlı olacağına ümid edirik.

Mübarək qurd haqqında qədim mif də Oğuznamə ilə paralel funksiya daşımışdır. “Buqut abidəsinə dair qeydlər”, eləcə də “Çingiz xanın Ulu Yasası haqqında” adlanan məqalələrdə mübarək qurd haqqında mətnlərdən, mifoloji şüurda anlamından və siyasi həyatda oynadığı roldan bəhs olunur. Bununla bərabər, qədim türklərin ana qurdun şərəfinə qoyduqları Buqut abidəsi haqqında geniş elmi təsəvvür yaradılır.

Kitabda yer alan “Manas” dastanında etnik və milli şüur” adlanan məqalədə də yuxarıda qeyd olunan məsələlərlə

yanaşı, *türk* etnoniminin dastanda qohum xalqların ümummilli adı olmasından söz açılır.

Qalan iki məqalənin də oxucular üçün maraqlı olacağına inandığımız üçün kitaba salmaq qərarına gəldik. "Oğuznamədə üçox və onun arxaik semantikası" adlanan məqalədə dövlət təşkilatlarının bir qolunun adı olan üç oxun arxaik mifoloji semantikası araşdırılır. İkinci məqalədə isə ("Tuğa (bayrağa) qurban mərasimi") əcdadlarımızın şüurunda bayrağın (tuğun) anlamından bəhs olunur.

Ümid edirik ki, bu kitab oxucularda əcdadlarımızın mübarək dünyası haqqında müəyyən təsəvvür yaradacaq.

OĞUZNAMƏNİN SOSİAL, SİYASİ-İDEOLOJİ ANLAMI

Oğuzlar haqqında dastanlar şifahi-bədii yaradıcılıq tariximizin ən böyük hadisələrindən biridir. Orta əsrlər tariximizin və mədəniyyətimizin elə bir qatı yoxdur ki, oğuzlar haqqında dastanlar oraya nüfuz etməmiş olsun. Onlar bir etnosiyasi birlik olaraq Oğuz elindən bəhs edir. Bu dastanlar "Oğuz eli", "oğuz qövmü", "qalın oğuz" və ya sadəcə "oğuz" adı verdiyi etnosiyasi birliyi və ona mənsub olan qəhrəmanları vəsf edir. Burada Oğuzun Oğuz elini yaratmasından, dünyanı fəth etməsindən, Oğuz elinin tarixindən, oğuz ərənlərinin və alplarının Oğuz eli uğrunda "kafər"ə qarşı qəzalarından və s. söz açılır. Dastanlarda və öygülərdə bu xalq və ona mənsub olanlar böyük bir pafosla tərənnüm olunur. Elə ona görə də bu dastanlara "Oğuznamə" adı verilir.

Ancaq Oğuznamənin Oğuz elindən bəhs edən məzmunu onun yalnız üzdə olan tərəfidir. Oğuz eli haqqında dastanlar yarandığı və yaşadığı etnik mühitdə nə kimi anlam daşıyırdı və bu mühitin hansı ehtiyaclarını ödəyirdi kimi məsələlər bu günə qədər aydınlaşdırılmamış qalır. Nəzərə alsaq ki, Oğuznamənin əsl anlamı, yəni onun yaşadığı etnik mühitin sosial, siyasi-ideoloji və hətta iqtisadi institutları ilə əlaqəsi bu nöqtədə üzə çıxır, onda məsələnin nə dərəcədə vacib olduğunu təsəvvür etmək çətin deyil. Beləliklə, Oğuznamənin yaşadığı etnik mühitlə funksional əlaqələrinin öyrənilməsi onun anlamını da ortaya qoymuş olur.

Oğuz haqqında dastan dünyaya hakim olan və ya hakim olmaq iddiasında olan bir xalqın düşüncəsinin məhsuludur. Ona görə də bu dastan yalnız bənzər tarixi yol keçən böyük etnosiyası birliklərin işinə yaraya bilərdi. Bununla yanaşı, hər bir xalq onu alaraq öz tarixinə uyğunlaşdırmalı idi. Oğuz haq-

qında dastanın Rəşidəddin, Əbülqazi və. b. kimi orta əsr müəlliflərinin əsərlərində təsviri verilən Oğuznamə versiyasında biz bu halla qarşılaşırıq. Etnik tarixin epikləşməsi qanunauyğunluqlarını müşahidə etmək baxımından dastan misilsiz material verir.

Oğuz haqqında dastanın həm uyğur, həm də Oğuznamə versiyasında Oğuz cahangirlik yürüşlərindən sonra öz övladları arasında hakimiyyət bölgüsü aparır. O, üç böyük övladını ənənəvi hərbi-inzibati bölgüdə hakim vəziyyətində olan Bozok, üç kiçik övladını isə onlardan asılı vəziyyətdə olan Üçok qanadına qoyur. Ancaq dastanın uyğur versiyasından fərqli olaraq, Oğuznamə versiyası Oğuzun altı oğlunun 24 törəməsinin də adlarını sıralayır. Bu 24 törəmənin adlarının əksəriyyəti başqa bir şey yox, oba-oba, oymaq-oymaq türkman dünyasının hər tərəfinə səpələnmiş oğuz mənşəli tayfaların adlarıdır. Oğuznamənin funksional mahiyyəti də elə bu yerdə üzə çıxır. Görmək çətin deyil ki, boyların adları şəxsləndirilərək boyun mənsublarının əcdadları kimi təqdim olunur və "Oğuz övladı" kimi Oğuznamənin qəhrəmanlarına çevrilir. Bu şəkildə Oğuznamə ilə onun etnik mühiti arasında ünsiyyət qurulur.

Orta əsrlərdən günümüzə gəlib çatmış soykötüklərində Oğuznamə qəhrəmanlarının əcdadlar siyahısına salınması bu ünsiyyətin xarakterini anlamaq üçün xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Məsələn, "Şəcəreyi-tərakimə"də Salır Öqurcukun söykötüyü Salır – Dağ xan – Oğuz xan şəklində tamamlanır: "Onun atası Salır, onun atası Dağ xan, onun atası Oğuz xan" (38, 70). Orta əsrlərdə hər bir türkman ailəsinin gerçək əcdadlarla başlayıb Oğuznamə qəhrəmanları ilə sona yetən söykötükləri olmuşdur. Ağqoyunlu sultanları Bayandur xanın, Osmanlı sultanları Kayı xanın övladları sayılırdı. Ağqoyunlu tarixçisi Fəzlullah ibn Ruzbixan Xunci türkmanları "Uğuz xanın övladları" adlandırıb, həm Osmanlı, həm də Ağqoyunlu sultanlarına "Uğuzxanlıların budaqları" deyir (22, 40). Orta əsrlərdə uyğun türkman boylarının "Kayı xan övladı", "Əfşar xan övladı", "Gün və Ay və Yıldız övladları", şəklində Oğuznaməyə əsasən ifadəsi də eyni hadisənin təzahürüdür (74, 8). Rəşidəddinin aşağıdakı cümləsi müasiri olduğu türkmanların Oğuznaməyə münasibətini ifadə etməklə deyilənləri ümumiləşdirir və konkret şəkildə Oğuznamənin funksional mahiyyətini ortaya qoyur: "Dünyada mövcud olan bütün türkmənlər Oğuzun [yuxarıda] xatırlatdığımız iyirmi dörd törəməsinin nəslindən [əmələ gəlib] (23, 85). Səbəbsiz deyil ki, türkmanlar bu dastanı özlərinin tarixi sayırdılar. Oğuz haqqında dastan və oğuz tarixi haqqında oğuznamələrdən ibarət olan "Şəcəreyi-tərakimə" əsəri Türkmənistan türkmənlərinin "doğru və etibarlı tarix"ə olan ehtiyaclarını ödəmək üçün yazılmışdı. *Yuxarıda deyilənlərə əsaslanıb, Oğuznamənin türkman etnik mühitində etnik kimlik şüurunun ifadəsi olaraq əcdadlar haqqında dastanlar kimi yarandığını qəti şəkildə söyləmək mümkündür.* Bir etnosiyasi birlik olaraq oğuzlar, doğrudan da, türkmanların əcdadı idi. Onlar bu tarixi hadisəni epik hadisəyə çevirib öz əcdadları olan oğuzlar haqqında dastanlar yaratdılar. Burada,

“ol zəmanlar”, “oğuz zəmanı” kimi vəsf olunan epik dünya türkman düşüncəsində tarixə qovuşmuş əcdadların dünyası idi. Onu da xatırladaq ki, soy kimliyi şüurunun ifadəsi olaraq əcdadlar haqqında mübarək mətn (etnoqoniya) qədim və orta əsrlər dünyasının bütün etnik təsisatlarına xas olan universal hadisədir. Türkmanlar da bir etnos olaraq bu qanunauyğunluqdan kənarda qalmır.

Qarşıya çıxan bu vəziyyət bizi oğuznamələrə mövcud münasibəti dəyişməyə vadar edir. Əgər Oğuznamə Oğuz dastanları yox, oğuzlar haqqında türkman dastanlarıdırsa, onda sözügedən epik yaradıcılıq hadisəsi türkman düşüncəsi, türkman etnik mühiti və türkman tarixi kontekstində araşdırılmalıdır. İrəlidə görəcəyimiz kimi, Oğuznamə ilə bağlı əsaslı məsələlər bu müstəvidə öz həllini tapır. Öncə, Oğuz elinin yaranmasına nəzər salaq. Tarixi Oğuz elinin yaranmasından yuxarıda bəhs olundu. Bəs Oğuznamə onu hansı şəkildə təsvir edir?

Oğuznamədə epik qəhrəmanın dünyaya gəlişi onun “Bir Tanrı” inancını bəyan etməsi ilə müşayiət olunur. Bu inanc əsasında epik qəhrəman atasının dövlətini, yəni “Qara xan elini” iki yerə bölür. “Bir Tanrı”ya inananlar Oğuzun, inanmayanlar Qara xanın ətrafına toplanır. Baş verən döyüşdə Oğuzun atası Qara xan, əmiləri Kür xan və Küz xan ölür. Ardınca o, əmilərinin tərəfində olanlarla 75 il müharibə edib, onları Türküstandan çıxarır və “Karakuruma” qədər təqib edir. Tuğla çayı sahillərinə qədər uzanan çöl və vadilərdə məskunlaşmağa məcbur olan bu tayfalara Oğuz, *moval* adı verir. *Moğol* etnoniminin Oğuznamə variantı olan bu sözü dastan “qəmli, məzlum, bədbəxt” şəklində mənalandırır. Oğuz “Bir Tanrı”ya inanan tərəfdarlarını isə *uyğur* adlandırır. Ancaq Oğuznamə inanc əsasında yaranan yeni xalqa *uyğur* adı vermir. Oğuz uyğurları etnik birliyin içərisinə salıb doxsan yurddan toplanmış *on tokuz oğuzdan* ibarət ordu yaradır (24, 32).

Yəni yaranan yeni etnosiyasi birliyə *oğuz* adı verir və onların gücü ilə dünyanı itaətə gətirir. Məsələyə tarixi baxımdan yanaşsaq, demək olar ki, inanc əsasında yaranan xalq nə uyğurlardır, nə də oğuzlar. Təsvir etdiyimiz etnoloji mənzərəyə əsaslanıb bu xalqın türkmanlar olduğunu qəti şəkildə söyləmək mümkündür. Burada sadəcə olaraq, Mərvazinin (XII) təsvir etdiyi tarixi hadisə əks olunur: "Oğuzlar islam hüdudlarına gələndən sonra, müsəlman olaraq *türkmən* adını aldılar. Bu türkmənlərlə müsəlman olmayan oğuzlar arasında müharibə oldu. Sonra onlardan müsəlman olanlar çoxaldı. Yaxşı müsəlman oldular. Bunlar kafir soydaşlarına qalib gəlib onları qovdular" (48, 96). Oğuznamədə hətta tarixi gerçəkliyə uyğun şəkildə Oğuz elinin hansı şəkildə parçalanması və onların hansı şəkildə yeni etnik dünyaya qatılması da əks olunur. Əbülqazi Oğuznaməyə söykənərək yazır: "Elin böyük hissəsi Qara xanın, kiçik hissəsi Oğuzun ətrafında toplandı. Qara xanın kiçik qardaşlarının çoxlu uşaqları var idi. Heç kimin ağlına gəlməzdi ki, onlar Qara xandan üz döndərərlər. Onların hamısı Oğuzun yanına gəldi" (38, 42). Beləliklə, Oğuz cəmiyyətinin bütün özəklərinin parçalanması Oğuznamədə atalar və oğulların qarşıdurması şəklində əks olunur. Birinciləri ənənənin qoruyucuları kimi mühafizəkarların, ikinciləri isə passionar qüvvələrin əksi saysaq, Oğuznamənin tarixi gerçəkliyi düzgün əks etdirdiyini söyləmək olar. Bununla bərabər, dastandakı "Qaraxan eli" tarixi baxımdan Oğuz elidir. "Bir Tanrı" inancı əsasında yaranan xalq isə oğuzlar yox, deyildiyi kimi, türkmanlardır. Bu şəkildə etnos əcdadlarını özünə bənzədərək tarixi sosiumun epik variantını yaradır. Yəni Oğuz elinin yaranışını Türkman elinin yaranışına uyğun şəkildə təsvir edir. B.E.Putilovun qəhrəmanlıq dastanlarını nəzərdə tutaraq epik sosium "təkcə real-tarixi sosiumun məzmunu ilə izomorf deyil, həm də bir çox cəhətləri ilə onun ziddinədir" fikri qarşı-

laşdığımız hadisəyə münasibətdə tam mənası ilə özünü doğruldur (55, 46).

Oğuz haqqında dastanın Rəşidəddin tərəfindən təsviri verilən ən qədim variantında, tarixi gerçəkliyin əksinə olaraq, Qaraxan tərəfdarları ilə Oğuz tərəfdarları arasında konflikt İslam müstəvisində deyil, "Bir Tanrı" inancı müstəvisində baş verir. Cığatay mədəniyyəti çevrəsinə aid mətnlərdə isə konfliktin islam müstəvisində baş verməsi iddia olunur. X.Koroğlu Rəşidəddin mətnini nəzərdə tutaraq Oğuzun islama deyil, "Bir Tanrı"ya inandığını söyləyir və məsələnin üzərindən sükutla keçir (39, 64). Müəllifin bu davranışı "Bir Tanrı" inancının islamla bağlılığına şübhə oyadır. Belə təsəvvür yaranır ki, "Bir Tanrı" inancı başqa bir dini düşüncə ilə bağlıdır. Türklərin islam dininə qədər də "Bir Tanrı"ya inandıqlarını və ya İsa dininin islamdan öncə türklər arasında yayıldığını nəzərə alsaq (26, 140-161; 65), X.Koroğlunun səpdiyi şübhə toxumunun bizi haralara apara biləcəyini təsəvvür etmək olar. Ona görə də məsələnin nə yerdə olduğunu aydınlaşdırmaq məcburiyyətindəyik.

Öncə, "Bir Tanrı" inancının İsa dini ilə əlaqəsindən danışmaq istərdik. Bu dinin əsasında dayanan Tanrı Oğlu inancının tarixi türklər arasında çox qədimdir. Onunla bağlı inanışlar son dövrə qədər yaşamaqda idi (53, 2-31). Hökmdarın *Ulu Tanrı Oğlu* titulu ilə taxta çıxması da türk tarixinə xas bir hadisədir (4, 68; 44, 16). Bu məsələdən ətraflı bəhs etmək qarşıya qoyduğumuz məqsədə uyğun deyil. Sözümüzün canı odur ki, İsa dininin Tanrı Oğlu inancı türklərə doğma idi. Səbəbsiz deyil ki, türklər İsa dinini Tanrı Oğlu ilə bağlı inancları müstəvisində anlayırdılar. Xaçpərəstlərin Tanrı Oğlu haqqında mübarək mətnin qəhrəmanlarından biri olan Erkenin adı ilə *Ergeun/Arxaun* adlanması deyilən gerçəkliyi ifadə edir (53, 1-2). Oğuznamə də bu düşüncəyə uyğun şəkildə İsa dininə inananları "Tanrı Oğlu" anlamında *Baq Pur (Baqa – Putra)*

sözünün (41, 428) Oğuznamə variantı ilə *təkfur/təkur* adlandırsa da, onları Oğuzun və Oğuz elinin düşmənləri sırasına qoyur. Burada "təkur dini"nin içərisində bütpərəsətlik ünsürləri olsa da, əsas etibarı ilə, keşişli, kilsəli xaçpərəstlər təsvir olunur. Oğuz təkfur ellərini diz çökdürür, oğuz ərənləri onların kilsəsini yıxıb, yerində məscid tikir. Demək istəyirik ki, "Bir Tanrı"ya inanan Oğuzla, müsəlman oğuzların təkfura münasibəti fərqli deyil. Bu halda Oğuznamədə sözügedən "Bir Tanrı" inancının İsa dini ilə əlaqəsinə yer qalmır. Onun islamdan öncəki "Bir Tanrı" inancı ilə bağlılığı haqqında M.H.Təhmasibin söylədiyi fikir də özünü doğrultmur (67, 9). Məsələyə nəzər salaq.

Türklərin kitablı dinlərdən öncə "Bir Tanrı"ya tapınması bəllidir (65). Onun oğuzlarda varlığına İbn Fədlan (X) şahidlik edir: "İçərilərindən biri zülmə məruz qalarsa və ya xoşagəlməz bir şey görəndə başını göyə qaldırıb "Bir Tanrı" deyər". Bu, türklərdə "Bir Allah" deməkdir (30, 31). Ancaq tarixi həqiqətin əksinə olaraq, Oğuznamə "Bir Tanrı" inancını Oğuzun adı ilə bağlayır və Qara xan elinin ondan xəbərsiz olduğunu söyləyir. Dastanda Oğuzun üz çevirdiyi arvadlarının dilindən deyilir: "Oğuz bizə bir xaliqə inanmağı və ona itaət etməyi təklif etdi. Ancaq biz ona dedik ki, biz belə bir xaliqi tanımırıq. O, qəzəblənib bizdən aralandı" (24, 27). Qaraxan eli məhz bu inanc əsasında parçalanır, iman gətirənlər, deyildiyi kimi, birləşərək Oğuz elini, gətirməyənlər "Moval" elini yaradır. Oğuznamənin tarixi həqiqətə dayanaraq oğuzlarda "Bir Tanrı" inancının varlığını inkar etməsi təkcə təsviri verilən hadisənin tarixi baxımdan islamı ifadə etməsindən deyil, həm də sözügedən "Bir Tanrı" inancının islam düşüncəsindən doğmasındadır. Oğuzun Adəmi tanıması, Məkkə, Mədinə, Dəməşq kimi islamın mübarək şəhərlərinə tapınması məsələnin üzdə olan tərəfidir (24, 52-54). Onun alt qatı ondan ibarət-

dir ki, Oğuznamə islam təfəkkürünün Allahın Rəsulu ilə başlayan islam dövrünü, islamaqədərki "Bir Tanrı" inancından ayırmasından yararlanaraq İbrahim peyğəmbərin yerinə Oğuzu qoyur və onu Məhəmməd peyğəmbərin (s) mənəvi sələfinə çevirərək peyğəmbərlik ünvanı verir. Oğuznaməyə görə, Oğuz Allahın Rəsulunun haqq dinini bəyan etməsindən çox-çox əvvəlki dövrlərdə yaşamış və "Bir Tanrı" inancını bəyan edərək Oğuz elini bu inanc əsasında yaratmışdır. Oğuz elinin islam dinini qəbul etməsi Oğuz tarixinin sonrakı dövrlərində, Rəşidəddinə görə, Kayı İnal xanın, Dədə Qorqudun zamanında baş vermişdir. Allahın Rəsulu haqq dinini bəyan edən kimi onun yanına Oğuz elindən nümayəndələr göndərilir. Onlar geriyə dönüb islam peyğəmbərinin Oğuz elində səhabəsi olurlar, yəni islamı qəbul edirlər (24, 70). Dədə Qorqud oğuznamələrində Dədə Qorqudun "Rəsulu Əleyhissəlam zamanına yaxın" bir zamanda yaşaması haqqında qeyd və ya Bükdüz Əmənin *"varuban peyğəmbərin yüzini görən, gəlübəni Oğuzda səhabəsi olan"* şəklində təriflənməsi deyilən məsələ ilə bağlıdır. Ona görə də "Oğuz zəmanının ... islamın birinci əsri" olması haqqında V.V.Bartolda məxsus fikir bütövlükdə "oğuz zəmanını" deyil, onun bir hissəsi olan Bayandur xan "zəmanını", yəni oğuz tarixinin Dədə Qorqud oğuznamələrində vəsf olunan islam dövrünü ifadə edir (8, 480).

Oğuz tarixinin inanc müstəvisində dövrləndirilməsi orta əsr müəlliflərinin nəzərindən qaçmamışdır. Onlar Oğuznaməyə söykənərək məsələni xüsusi şəkildə vurğulamışlar. "Bəhrül-əhsab" adlı bir əsərdə verilən məlumata söykənən Bayburtlu Osman III Murad dövründə (1574-1595) yazdığı əsərində oğuz tarixinin birinci dövrünü "din-məzhəb bilməzlər idi, amma haqqa iqrarları var idi" şəklində səciyyələndirir. İslam dövrünü isə Bayandur xanın Xorasandan Aniyə, Karsa gələrək Gürcüstan kafirləri ilə qırx il savaşıb Doqquz Tümən

Gürcüstan bəylərindən xərac alandan və Dəmirkapunu alıb Küştase məliyin başını kəsəndən sonra, yəni Bayandur xanın taxta oturduğu vaxtlarda baş verdiyini söyləyir: Bayandur xan Allahın Rəsulunu yuxuda görüb iman gətirir; İç Oğuz başı Qazan xanla, Taş Oğuz başı Dündar bəyi Kəbəyə göndərir; Qazan xan və Dündar bəy peyğəmbərin iman təklifini qəbul edir; Allahın Rəsulu Salmani-Farsini onlara qoşub Dərbəndə göndərir; Səlman İslamı onlara öyrədib Dədə Qorqudu şeyx qoyur (18, 40-41).

Bayburtlu Osmanın verdiyi məlumat, şübhəsiz ki, Oğuznamədən qaynaqlanır. Məlumatın xarakterini nəzərə alsaq, onun hər hansı bir dastanın giriş hissəsində verilə biləcəyini düşünmək olar ... Əbülqazi bu məsələyə özünəməxsus şəkildə yanaşaraq bir ziyalı kimi onu tarixiləşdirməyə cəhd edir və nəsillər vəsiləsi hesabı ilə Oğuz xanın Məhəmməd peyğəmbərdən (s) dörd min il əvvəl yaşadığını söyləyir (38, 71). Ağqoyunlu tarixçisi də Oğuz tarixinin inanc müstəvisində dövrləşdirilməsinə diqqət yetirir: “İslama qədər bayandurlar o zamankı peyğəmbərlərin buyruqlarına boyun əymişlər və islam meydana çıxan kimi onlar onu qəbul etmişlər” (22, 55). Bununla yanaşı, müəllif “islama qədər bayandurlar o zamankı peyğəmbərlərə boyun əymişlər” deyərkən oğuz tarixinin birinci dövrünü yanlış səciyyələndirir. Məsələ bundadır ki, Oğuznamə Məhəmməd peyğəmbərə (s) qədər Oğuzdan başqa, heç bir peyğəmbər tanımır. Ənənəvi təfəkkür bu məsələdə islam auditoriyasından qorxmayacaq dərəcədə cəsarətli idi. Ancaq Oğuz elinin tarixini – Oğuznaməni yazıya alıb islam auditoriyasına təqdim edən orta əsr müəllifləri bu auditoriyadan xoflanaraq müxtəlif çarələr düşünməyə başladılar. Günümüzə gəlib çatmış ən qədim Rəşidəddin mətnində Oğuz soyunu peyğəmbərlər tarixi haqqında islam (ümumiyyətlə, sami) ənənəsi ilə birləşdirmə cəhdi uğursuz alınıb. Bulca xanı Nuh pey-

ğəmbərə bağlamaq istəyən söyləyicinin düşdüyü vəziyyəti Rəşidəddin təsvir edərək yazır: "Türklər Yafəsi Bulca adlandırır və adlandırmağa da davam edirlər və dürüst bilmirlər ki, bu Bulca Nuhun oğludur və ya nəvəsidir. Ancaq onların hamısı o (Bulca), onun (Nuhun) soyundandır və ona (Nuha) yaxın zamanda yaşayıb fikrinə şərikdirlər" (23, 80). Bütün bu ciddi-cəhdlərin əsl səbəbi Oğuz soyunu "peyğəmbərlər tarixinə" bağlamadan ortalığa çıxarmaq qorxusudur. Nəzərə alsaq ki, orta əsrlərin müsəlman təfəkkürü "peyğəmbərlər tarixi" ilə bağlılığı olmayan hər hansı bir soyun varlığını təsəvvür belə etmirdi, onda söyləyicilərin düşdüyü vəziyyəti anlamaq olar. Bir sözlə, Oğuznamə təfəkkürü onları əməlli-başlı çaşdırmışdı. Həsən Bayat, Əbubəkr Tehrani, Əbülqazi və b. mətnində oğuz soyunun "peyğəmbərlər tarixi" ilə uzlaşdırılmasının şifahi ənənə ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Belə uzlaşdırmalar şəcərələri yazan müəlliflərə aiddir. Unutmaq olmaz ki, Oğuz soyunun peyğəmbərlər tarixinə bağlanması "Bir Tanrı" inancının "Qaraxan eli" içərisində Oğuzdan öncə də olması düşüncəsi yaradır. Ancaq Oğuznamə, deyildiyi kimi, tarixi həqiqətin əksinə olaraq, bu inancı Oğuzun adı ilə bağlayır və belə bir inancın Oğuzdan öncə də türklər arasında varlığını qətiyyətlə inkar edir. Ona görə də Oğuz soyunu peyğəmbərlər tarixinə bağlamaq istəyən müəlliflər və ya söyləyicilər Oğuznamənin mahiyyətini anlamayıblar və ya anlamaq istəməyiblər. Sözümüz odur ki, Oğuz soyunun, "peyğəmbərlər tarixi"nə bağlanması "Bir Tanrı" inancının Qaraxan eli (türklər) içərisində Oğuzla başlaması haqqında Oğuznamə düşüncəsinə ziddir. Bununla yanaşı, Cığatay mədəniyyəti çevrəsində yazılmış əsərlərdə Oğuzun "Türküstan Məhəmmədi" kimi təqdim edilərək İslam dinini qəbul etdirməsi və Oğuz elini bu inanc əsasında yaratması da Oğuz tarixinin Oğuznamə yozumunu ifadə etmir. Oğuznamə məsələyə münasibətdə islam düşüncəsini

ciddi şəkildə gözləyərək Oğuzu Məhəmməd peyğəmbərin (s) sələfi kimi təqdim edir və ona görə də peyğəmbərdən öncə islamdan söz sala bilməzdi. Belə məlum olur ki, Cığatay mədəniyyəti çevrəsində yazılmış mətnlərdən fərqli olaraq, Rəşidəddin mətni birbaşa Oğuznamənin məsələyə münasibətini ifadə edir.

Nəhayət, deyilənlərə əsaslanıb Oğuznamə üzərində islamın haqqı barədə fikir söyləmək olar. Məlumdur ki, araşdırıcıların əksəriyyəti oğuznamələrdəki islama bu və ya başqa ölçüdə "islami ünsür" və ya *islamlaşma* səviyyəsində yanaşır. H.Araslı "Kitabi-Dədə Qorqud" mətninin *islamlaşmasını* katiblərlə bağlamaq istəyir (5, 8). T.Hacıyev məsələyə şifahi bədii yaradıcılıq müstəvisindən yanaşır və bu hadisəni ozan yaradıcılığı ilə əlaqələndirir (28, 79). M.H.Təhmasib "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı islamla bağlı elementlərin "VII əsrdən sonrakı mühitlə" əlaqəli olduğunu vurğulayıb daha qədim "etiqad və görüşlərə" diqqət yetirir (66, 33-39). V.V.Bartold "Kitabi-Dədə Qorqud"da islam dininin üzdə olmasından, "əhəmiyyətsiz təsiri"ndən danışır (8, 482). Əslində, Dədə Qorqud oğuznamələrində islamın üzdə olması fikri mətnin *islamlaşması* konsepsiyasının ifadə formalarından biridir. V.V.Bartoldun "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı islam məsələsinə belə münasibəti öncə E.Rossi, ardınca O.Ş.Gökyayın tənqidinə məruz qalmışdır. O.Ş.Gökyay F.Köprülünün və A.İnanın eyni fikirdə olduqlarını yada salır və islamla bağlı ünsürlərə diqqət yetirərək yazır: "Kitabda bunların tutduğu yer heç də üzdə olan inanışlar və məlumatlar kimi görünmür" (25, CCLXXII). Ardınca Müjgan Cumburun "Dədə Qorqud oğuznamələrində islami ünsürlər" adlı məqaləsini dastanlarda "islami ünsürlər"in dərinliyini göstərmə təşəbbüsü kimi qiymətləndirmək olar (14, 77-159). Ancaq hər iki müəllif islamın dərinliyini "islami ünsürlərin" kəmiyyət çoxluğu şəklində anlayır. Məsələnin bu şəkildə idrakı özü-özlüyündə

müəllifləri oğuznamələrin *islamlaşması* konsepsiyasının tərəfdarları sırasına qoyur. Bir halda ki, oğuznamələrdə islam "ünsür" səviyyəsindədir, onda bu "ünsürlərin" kəmiyyəti məsələnin mahiyyətinə o qədər də təsir etmir. Oğuznamə və İslam probleminə P.Pelyo da *islamlaşma* şəklində yanaşır. Müəllif Maksadofun "Oğuz" dastanının "Türküstanda türklərin VIII əsrdə islam dünyası ilə təmasından sonra yaradılmış olması" fikrinə qarşı çıxmaqla sözügedən mövqedə dayandığını göstərir (52, 16).

Məsələnin bu şəkildə qoyuluşu Oğuznamənin islamdan öncə yaranması təsəvvüründən qaynaqlanır. Oğuzların qədim xalq, Oğuznamənin isə onların yaradıcılığının məhsulu olmasını düşünən araşdırıcı məsələni *islamlaşma* şəklində qoymağa məcburdur. Üstəlik ortada Oğuz haqqında dastanın hər hansı "islami ünsürdən" uzaq uyğur versiyası var. Oğuznaməni Uyğurnamədən ayırmayan araşdırıcı istər-istəməz *islamlaşma* fikrini ortaya atır. Ancaq məsələyə başqa münasibət də var. N.Cəfərov "Kitabi-Dədə Qorqud"da islam məsələsini sırf poetik hadisə kimi dəyərləndirir və bu hadisəni dastanların "ideoloji-mənəvi mühiti" ilə, yəni islam mühiti ilə əlaqələndirir. "İslam dini mötivləri"nin "Kitab"ın ideya-estetik, poetik əsaslarından biri olduğunu dilə gətirən müəllif dastanların islam mühitində yarandığını etiraf etmiş olur (13, 5). Bununla bərabər, Oğuznamədə islamın yerindən danışarkən onu yaradan xalqın düşüncə tipi nəzərə alınmalıdır. Bütün xalqlar kimi, türkmanların da özünəməxsus düşüncə sistemi olmuşdur. Onların islam inancı əsasında yaranmış xalq olduqlarını yada salsaq, türkman düşüncə sisteminin ənənəvi düşüncədən gələn ünsürlərlə, islamdan gələn ünsürlərin əsasında formalaşdığını söyləmək olar. Oğuznamə də bu düşüncə tipinin məhsuludur. Təsadüfi deyil ki, oğuznamələrdə ənənədən gələn ünsürlərlə islamdan gələn ünsürlər bir çox hallarda yanaşı işlənir və pa-

ralelizmin komponentləri bu iki ünsürdən təşkil olunur. Yaxud da ənənədən gələn ünsürlər islam örtüyünə bürünür (20, 3-9).

Bəşər tarixinin ən böyük hadisələrindən olan türkman hərəkatı olmasaydı, çox güman ki, Oğuznamə də yaranmayacaqdı. Söhbət türkman ellərindən biri olan Səlcuqlu hərəkatından və Səlcuqlu dövlətinin bayrağı altında türkmanların cahangirlik yürüşlərindən gedir. Bu yürüşlər Türküstandan Misirə qədər uzanan Böyük Səlcuqlu imperiyasının yaranmasına gətirib çıxartdı. Baş verən bu tarixi hadisə ruhuna görə türk cahan hakimiyyəti düşüncəsini ifadə edən Oğuz haqqında qədim dastanı xatırladırdı və ozanlar bu qədim dastanı götürüb onun əsasında Oğuznamə yaratdılar. Orta əsr müəlliflərinin əsərlərində bu dastanın əsas etibarilə məzmunu verilmişdir. Ancaq bu halında da onun monumental görkəmini görməmək mümkün deyil.

Oğuznamədə epik sosiumun ərazisi, deyildiyi kimi, Türküstandır. Oğuz Qaraxan tərəfdarlarını Türküstandan çıxarıb Karakuruma qovduqdan sonra bu ərazidə ona qarşı çıxanları itaətə gətirir və “Talasdan, Sayramdan Mavərannəhrə, Buxaraya və Xarəzmə qədər olan torpaqları tutub öz hakimiyyəti altına alır. Bununla belə, Oğuzun şimal-qərb istiqamətində yürüşləri “başqurd”ların itaətə gətirilməsi ilə başlayır (24, 31). Bu, o deməkdir ki, “başqurd”lardan cənuba və şərqə doğru uzanan torpaqlar Oğuzun və Oğuz elinin ana vətənidir, yəni Türküstandır. Artıq deyildiyi kimi, Oğuz elinin tarixi coğrafiyası da elə bu şəkildə olub. Deməli, Oğuzun hərbi yürüşünün ikinci mərhələsi oğuzların Türküstana hakim olmasını ifadə edir.

Oğuzun cahangirlik yürüşləri, deyildiyi kimi, tarixi baxımdan böyük türkman hərəkatını əks etdirir. Ancaq bu hərəkat epik ənənənin verdiyi imkanlar çərçivəsində, eləcə də qədim və orta əsr türk təfəkküründə cahan hakimiyyəti düşüncəsinin tutumu ilə uzlaşaraq əks olunur. Oğuznamənin epik tarix

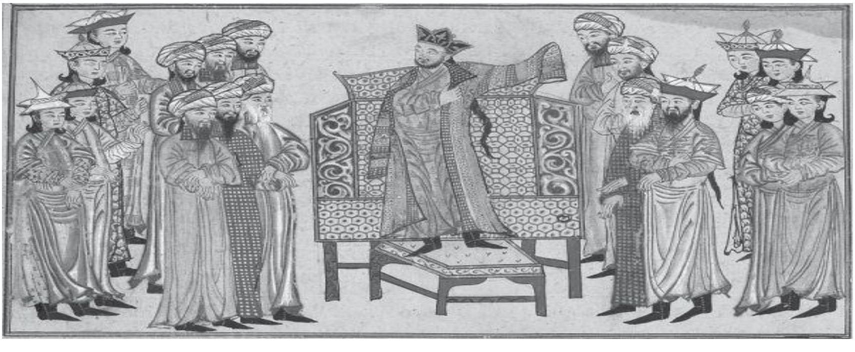
olduğunu nəzərə alsaq, bu, elə belə də olmalı idi. Bu baxımdan Oğuz xanın Çinə, Maçinə və Hindistana yürüşünü deyilən səbəblərə bağlamaq mümkündür. Bundan başqa, Kıl-Barakla savaşın dastanın uyğur versiyasına da xas olduğunu yada salsaq, onun epik mahiyyət daşıdığını söyləmək olar. Halbuki *barakların* etnik varlığı, sonradan görəcəyimiz kimi, əfsanə deyil. Ancaq dastanın uyğur versiyasından fərqli olaraq, Oğuznamə bu hadisəyə geniş epik məzmun verir.

Oğuznamə Çin, Maçin, Hind, Sınmi Yağma xan, naməlum İnal xan, Qur, Qarçistan, Habil və Zabilin fəthini tələsik söyləyəndən sonra şimal-qərbə keçir. Burada "başqurd"ların və kıl-barakların itaətə gətirilməsi aydın şəkildə əks olunur. Qaranlıq ölkəyə səfərdən sonra Oğuz Dərbəndə yaxınlaşır. Maraqlıdır ki, Oğuznamə tarixi gerçəkliyin əksinə olaraq, yürüşü cənubdan deyil, şimaldan başlayır. Öncə Dərbənd, ardınca Şirvan fəth olunur. "Oğuz kağan" dastanında Oğuzun atları Muz dağında, Oğuznamədə isə Dərbəndin alınması zamanı itir. Gürcüstanın direnişi heç bir fayda vermir. Bundan sonra Antakşəhrin Təkfur xanı, franklar və rumlular boyun əyir. Hiss olunur ki, Oğuznamə bu hadisələrə xüsusi diqqət yetirir və onlardan həvəslə danışır. Dəməşq və Misir Oğuz ordusu qarşısında tab gətirə bilməyəcəklərini anlayıb tabe olurlar. Ancaq Oğuzun islam ölkələrinə xüsusi münasibəti var. O, Adəm peyğəmbərin dəfn olunduğu yerə – Dəməşqə hücum etmək istəmir, Məkkədən, Mədinədən torpaq gətirtdirib bədəninə sürtür. Oğuz geriyə dönərək şərq istiqamətində irəliləyir. Bağdaddan sonra Bəsrə, Xuzistan tutulur. İsfahanlıların müqaviməti Yüşi Xocanın düşündüyü hərbi hiylə ilə qırılır. Ardınca Fars, Kirman, İraqi-Əcəm, Rey, Qəzvin, Həmədan tabe olur. O, yaylamaq üçün Dəmavəndə yola düşür. "Oğuz" dastanı üçün səciyyəvi olan kalaçlar məsələsi Dəmavənd səfərində baş verir. Yəni Oğuznamə xələcləri burada yaxalayır. Ma-

zandaran, Gurgan, Dehistan və Kuhistan və s. bölgələrin fəthindən sonra ana yurda – Türküstana dönür. Burada Bozok-Üçok sistemini yaradır, hakimiyyəti böyük oğlu Gün xana vəsiyyət edib dünyasını dəyişir.

Rəşidəddin mətni əsasında son dərəcə qısa şəkildə etdiyimiz təsvirdən görünür ki, dastanın Oğuznamə versiyasında Oğuzun cahangirlik yürüşlərinin ağırlıq mərkəzi Dərbənddən başlayan və Buxara sərhədində yerləşən Yalquz Ağacda tamamlanan qərb yürüşünün üzərinə düşür. Şərqə doğru yürüşləri "könülsüz və tələsik" şəkildə söyləyən Oğuznamə qərb yürüşlərindən danışarkən dil açır. Bununla yanaşı, Oğuznamə bu ölkələri, az qala el-el, mahal-mahal tanıyır. Bu tanışlıq Türküstan alplarının Misirə, Anadolunun qərbinə qədər uzanan tarixi yürüşləri və bu böyük coğrafiyaya yayılmaları ilə bağlı olaraq yaranmışdı. Söhbət türkmanların qərb axınlarından gedir. Bu axınlar onlarla dövlətin tarix səhnəsindən silinməsi və Böyük Səlcuqlu imperiyasının quruluşu ilə tamamlandı.

Oğuzun cənub-qərb istiqamətində cahangirlik yürüşləri, şübhəsiz ki, funksional mahiyyət daşıyaraq hegemon xalq kimi türkmanların sözügedən coğrafiyaya yayılmasının tarixini izah edirdi. Ancaq tarixi həqiqətin əksinə olaraq, Oğuznamə bu hadisənin islamdan çox-çox əvvəllər baş verdiyini söyləyir və beləliklə, bu tarixi qədimləşdirir.



Epik sosiumun üzvləri və onların “mətndənkənar gerçəklik” ilə əlaqəsi. Etnik anlamı ilə oğuzun yalnız Oğuz soyundan olanlardan ibarət olması fikri (6, 93) Oğuznamənin təsvir etdiyi mənzərəni ifadə etmir. Dastanda Oğuz tərəfdarları da bu sıraya daxil edilir. Deyildiyi kimi, Oğuz onlara *uyğur* adı verir. Ancaq o, Talas və Sayramın müdafiəsini “uyğur tayfalarına” tapşırır və *on toquz oğuz* adı verilən bir ordu yaradır. Oğuznamə *on toquz oğuz* etnoniminin mənasını onların “doxsan min yurddan Oğuzun ətrafına toplanması” ilə əlaqələndirir. Dastanların *doxsan min* sayına mübarək anlam verib onu formul şəklində işlətdiyini nəzərə alsaq, sözügedən etnonimin yozumunun epik mahiyyət daşıdığını görmək olar. Əslində, *on toquz oğuz* VIII əsrdə yazıldığı ehtimal olunan “Moyin çor” abidəsində adı çəkilən *on uyğur doqquz oğuz* etnoniminin (56, 145) Oğuznamə variantıdır. Uyğurlar bu etnonimi *on uyğur doqquz uyğur* şəklinə salıb, onu uyğurlaşdırır (23, 146). Oğuznamə isə həmin etnonimin içərisindən *uyğur* sözünü çıxardıb, onu *on toquz oğuz* şəklinə salır və beləliklə, qədim etnonimdən yararlanaraq vəsf etdiyi xalqa *oğuz* adı verir. Kanqlı, kalaç, karluk, qıpçaq kimi tayfaların uyğurların içərisindən çıxması haqqında Rəşidəddinin söylədiyi fikir (23, 75) *on toquz oğuz* məsələsinin diqqətdən yayınması ilə bağlı olmuşdur. Doğrudur, mətndə kanqlılar haqqında məlumat *on toquz oğuzdan* öncə verilir, ancaq müəllifin dastanın yalnız məzmununu verdiyini nəzərə alsaq, onun kanqlılar haqqında tələsikliyə yol verdiyini düşünmək olar. Beləliklə, sözügedən tayfalar *on toquz oğuzun* içərisindən çıxır. Bu şəkildə Oğuz hərəkatı etnik anlamı ilə oğuz hərəkatına çevrilir.

S.P.Tolstov qıpçaqların Oğuznamədəki halını onların oğuzlara tabe olması şəklində dəyərləndirir (70, 91). Ancaq məsələnin əsl qiymətini ona funksional baxımdan yanaşan Rəşidəddin verir. Müəllif epik sosiumun tarixi sosiumu ifadə

etdiyini nəzərdə tutaraq sözügedən tayfaları "Oğuzla bir olan və ona birləşən türkmənlər" adlandırır (23, 85). Başqa bir yerdə məsələyə eyni şəkildə yanaşan müəllif, fikrini daha konkret şəkildə ifadə edərək türkmənlərin "qıpçaqlara, kanqlılara, karluklara və başqa tayfalara bölündüyünü" və "onların Oğuz soyu ilə qarışdığını" söyləyir (23, 83). Deməli, Oğuz haqqında qədim dastanda adı çəkilən etnik birliklər Oğuznamədə Oğuz elinin bir parçası kimi təqdim olunur. Məsələ aydındır! Oğuz elinin etnik tərkibi Oğuznamədə türkmanların etnik tərkibi əsasında yaradılır. Beləliklə, Oğuznamə Oğuz elinin (əcdadların) yaranmasını və qismən də, cahangirlik yürüşlərini hansı şəkildə türkmanların (varislərin) yaranışına və tarixi yürüşlərinə uyğun şəkildə təsvir edirsə, epik sosiumun üzvlərini də o şəkildə türkmanların etnik tərkibinə uyğun şəkildə təsvir edir. Burada Kanqlı, Qıpçaq, Karluk, Kalaçın Oğuz haqqında dastanın ənənəvi qəhrəmanları olması mahiyyəti dəyişmir. Sadəcə olaraq, qədim dastan müxtəlif etnik mühitlərdə yenidən doğulur və onun ənənəvi motivləri fərqli şəkildə mənalandırılırdı. Məsələn, əgər "Oğuz kağan" dastanında karluk, kalaç, kanqlı və qıpçaqlar uyğurlara tabe olan xalq kimi mənalanırdısa, türkman etnik mühitində yaranan Oğuznamədə onlar etnosun bir parçası kimi təsəvvür olunurdu. Əgər türkmanların tərkibinə sözügedən xalqlardan oba və oymaqlar qatılmışdısa, onda mübarək dastan buna laqeyd qala bilməzdi. Oğuznamənin aid olduğu etnik mühit içərisində yerinə yetirməli olduğu funksiya məsələnin mahiyyətini anlamağa imkan verir. Soykimliyi (əcdadlar) haqqında mübarək dastan "keçmiş haqqında hekayə" olmaqla yanaşı, "bu günü, bəzən də gələcəyi izah etmək vasitəsi"dir (71, 12). Ona görə də əcdadlar haqqında dastanda məlum etnosun çağalıq dövrü təsvir olunur və onun cizgiləri çəkilir. Bu şəkildə Oğuznamə arxaik düşün-

cənin “başlanğıcı olan mövcuddur” (Y.M.Lotman) prinsipinə əməl edərək mövcud olanın başlanğıcından danışır.

Qeyd edək ki, oğuzlar da daxil olmaqla adı çəkilən xalqların hər birinin özlərinə xas olan etnoqonik səciyyəli “mif və ya mifolojiləşmiş tarixi əfsanələri” (V.N.Toporov) olmuşdur. Burada heç olmasa, qaraxanlıların özlərini *Şana* və ya *Əfrasiyab soyuna* bağlamaları haqqında Məsudinin verdiyi məlumatı (36, 84) və ya uyğur xalqının mənşəyi haqqında “Bögü təkin” dastanını xatırlatmaq istərdik (50, 74-77). Ancaq türkman etnik mühiti içərisində belə bir funksiyanı Oğuznamə yerinə yetirirdi və etnosun içərisində olan bütün tayfalar özlərinin soykötüklərini Oğuznamə əsasında izah edirdilər. Məsələn, Qıpçağın doğuluşunun təsvirini verəndən sonra Rəşidəddin müasirlərinin münasibətini ifadə edərək yazır: “Başqa türklərin fikrinə görə, bütün qıpçaq tayfaları bu Qıpçaqdan əmələ gəliblər” (24, 36). Yaxud da qara düşüb yolda qaldığı üçün Oğuzun Karluk adı verdiyi ailələr (çox güman ki, şəxs) haqqında məlumat verəndən sonra Rəşidəddin “müasir dövrdə özünü karluk adlandıranların bu ailədən törədiyini” söyləyir (24, 61). Əbülqazi “Kanqlı eli”nin Oğuzun Kanqlı, “Kalaç eli”nin Kalaç adı verdiyi şəxsdən törədiyini yazır (38, 43, 46). Kanqlı, qıpçaq, karluk və kalaçların mənşəyinin Oğuznamə yozumunun həm türkmanların etnik sərhədləri içərisində olanlara, həm də ondan kənarda olanlara aid olunması məsələnin mahiyyətini dəyişmir. Məlum etnos öz tərkibini qəbilələr şəklində tanıyırdı və öz xalqının hüdudlarını yaxşı bilirdi. Bu baxımdan bəydililərin barakları türkman saymaması maraq doğurur. F.Sümer bəydililərin bu barədə yanlış düşündüyünü söyləyir (60, 194-195). Ancaq barakların Oğuznamədə Oğuzun düşmənləri sırasında dayandığını yada salsaq, bəydililərin yanılmadığını görmək olar.

Oğuznamədə Oğuz Yabqu dövlətinin (tarixi sosiumun) subyektləri olan boylar, deyildiyi kimi, Oğuz törəmələri kimi təqdim olunur. Oğuznaməyə görə, onların sayı 24 olub. Bu düşüncə şüurlarda o dərəcədə kök salıb ki, boyların sayı və tərkibinin başqa cür ola biləcəyi heç kimin ağlına gəlmir. Ancaq Oğuz elinin iyirmi dörd boydan ibarət olmasını təsdiq edən heç bir tarixi qaynaq yoxdur. İyirmi dörd rəqəmini biz Oğuznamədən almışıq. M.Kaşğarlı iyirmi iki oğuz boyunun adını çəkir. Ancaq M.Kaşğarlı "Divanı" bu məsələdə etibarlı mənbə sayıla bilməz. Deyildiyi kimi, M.Kaşğarlı bu məsələdən Oğuz elinin dağılmasından ən azı 100 il sonra danışır. Onun "Divanü lüğat-it-türk"ü yazdığı illərdə Oğuz eli tarix səhnəsindən çoxdan silinmişdi. Müəllifin "oğuzlar türkməndir" deməsindən görünür ki, o, oğuzları yalnız *türkmən* halında tanıyıb. Fikrimizcə, "Divanü lüğat-it-türk"də verilən məlumat Oğuznaməyə əsaslanır. M.Kaşğarlının boyların adlarını onların babalarının adı sayması da, məlum olduğu kimi, Oğuznamə düşüncəsidir. Bununla belə, boyların sayını iyirmi dörd deyil, iyirmi iki olması söyləyicinin biliyindən, M.Kaşğarlının məsələyə münasibətindən və ya boyların tərkibinin hələ sabitləşməməsindən asılı ola bilərdi. Hər halda XIII əsrdə Oğuznamə iyirmi dörd rəqəminin üstündə dayanır və bu iyirmi dörd təkcə Oğuz haqqında dastanda deyil, başqa oğuznamələrdə də "iyirmi dörd boyun oxşayan", "iyirmi dörd bahadır sancaq bəyi" və ya "iyirmi dörd xas boy" şəklində hallanır (27, 86; 33, 95). Deməli, poetik sistemin ünsürünə çevrilir.

Araşdırıcılar (A.N.Bernştam, S.P.Tolstov) iyirmi dörd boy məsələsini iyirmi dörd boydan təşkil olunan Böyük Hun imperiyası ilə əlaqələndirirlər (9, 37; 70, 78-80). Əgər iyirmi dörd rəqəminin arxasında daha qədim düşüncə durmursa, onda bu hadisəni hunlarla bağlamaqdan başqa çarə qalmır. Həqiqətən də, Mərkəzi Asiya xalqlarının tarixində böyük hadisə

olan və əsrlərlə yaşamış bir dövlətin etnososial sistemi bu xalqların düşüncəsində mübarək rəqəmə çevrilə bilərdi. Onun əski türkman dünyasına aid bölgələrdə sosial, siyasi və mədəni səviyyədə işlənməsinə aid çoxsaylı faktlar var (60, 78-80; 70, 209-210). Belə görünür ki, iyirmi dörd boy məsələsi sırf epik hadisədir və epik sosiumun mübarəkliyini ifadə edir. Bu hadisə M.Kaşğarlının "doqquz tuğlu xan" barədə söylədiyinə bənzəyir: "Xanın vilayəti nə qədər çox, dərəcəsi nə qədər yüksək olursa-olsun, tuğun sayı doqquzdan artıq olmaz. Çünki bu, uğurlu rəqəmdir" (31, 127). Belə olan halda Oğuznamə tarixi sosiumun üzvlərini ya iyirmi dördə qaldırmalı, ya da iyirmi dördə endirməli idi. Fikrimizcə, boyların siyahısı tərtib olunarkən təkcə boyun tarixi sosiumun üzvü olması deyil, həm də onların türkman elləri içərisində nüfuzu əsas götürülmüşdür. Təsadüfi deyil ki, Oğuznamə M.Kaşğarlının məlumat verdiyi *çaruq* boyunu tezliklə Oğuz boyları sırasından çıxarır. F.Rəşidəddinin siyahısında bu boyun adı yoxdur. Düşünürük ki, bunun səbəbi, M.Kaşğarlının söylədiyi kimi, onların sayca az olmaları ilə bağlı olmuşdur (31, 56). Bu fikir oba və kənd adları içərisində *çaruqlu* adının seyrək şəkildə çəkilməsi ilə də təsdiq olunur (60, 259). Zəifliyi ucbatından təsir gücünü itirən *çaruqlu* boyu Oğuznamənin də nəzərindən düşmüşdür. Başqa bir örnək: Rəşidəddin *yaparlı* boyunun *yağma* olduğunu, Oğuzun onları cəzalandıraraq Xitay tərəfə göndərdiyini və bu səbəblə "bu zamanda türkmən ölkəsində onun soyundan yoxdur" fikrini söyləyir (69, 51). Həqiqətən də, yer-yurd, oba-oymaq, kənd adları içərisində *yaparlı* adına təsadüf olunmur (60, 259). Aydın olur ki, Oğuznamə *yaparlı* boyunun tarixi sosiumun üzvü olduğunu unutmayıb. Bununla belə, onların türkmanların içərisində olmamasını bağışlamır. Əbülqazidə *yaparlı* boyu türkmənlər içərisində bu gün də yaşayan *yasir* boyu ilə əvəz olunur. Bu boyun adı nə M.Kaşğarlıda, nə də

F.Rəşidəddində var. Buradan görünür ki, oğuz boylarının Oğuznamədə göstərilən tərkibi müəyyən hallarda onların türkman cəmiyyətindəki nüfuzundan asılı olub. Orta əsrlər tarixi ilə məşğul olan araşdırıcılar Oğuznaməni tarixi qaynaq yerinə qoyub oğuz boylarından danışarkən məsələnin bu tərəfini nəzərə almalıdırlar. Onu demək istəyirik ki, Oğuznamədə adı çəkilən oğuz boyları onların mütləq mənada tarixi sosiumun üzvü olduğunu ifadə etmir. Oğuz boyları sırasında yer tutmaq üçün güclü bir türkman eli olmaq da kifayət edərdi. Ancaq bu, heç də Oğuznamədə adı çəkilən boyların tarixi sosiumla heç bir bağı olmaması anlamına gəlmir. Yeri gəlmişkən, boyların süniliyi məsələsində S.P.Tolstovun ifrata vardığı şübhəsizdir. Müəllifin bu şəkildə düşünməsi oğuz boyları ilə Türkmənistan türkmənlərinin etnik tərkibinə daxil olan boyları müqayisə etməsindən qaynaqlanır (70, 78). Biz Oğuz boylarının türkman etnik mühitinə necə daxil olmasından və necə yayılmasından bəhs etdiyimiz üçün məsələnin üzərinə təkrar qayıtmağa ehtiyac görmürük. Sözümüz odur ki, Oğuznamənin Oğuz elinin subyekti kimi tanıtdığı oğuz boylarının hamısı tarixi sosiumun üzvü olmamışdır. Ona görə də Oğuznamənin tanıdığı oğuz boyları oğuz gerçəkliyi ilə türkman gerçəkliyinin qovuşuğundan yaranıb. Bir sözlə, epik mahiyyət daşıyır.

Siyahıda olan Oğuz boylarının Oğuznamədə "fəaliyyətinə görə" də bir-birindən fərqlənməsi sözügedən məsələ baxımından düşündürücüdür. İş ondadır ki, Oğuz boylarının bir çoxunun adı ancaq boyların siyahısında çəkilir. Yəni onlar epik sosiumun üzvü kimi fəaliyyət göstərmirlər. Alkabölük (alkaevli), qarabölük (qaraevli), dodurqa, kızık, karkın, çəpni, eymur, alayuntlu, ürəkir kimi boylar bu qəbildəndir. Bu vəziyyət onların türkman cəmiyyətində Oğuznamənin diqqətini cəlb edəcək dərəcədə güclü olmadıqlarını göstərir. Bunun əksinə olaraq, yalnız türkman etnik mühitində müstəqil və güclü

bir el kimi meydana çıxan qaramanlı və kozanlıların Oğuznaməyə daxil olması da bu baxımdan çox şey deyir. Söhbət Səlim oğlu Qaraman və Okçu Kozan kimi Oğuznamə qəhrəmanlarından gedir.

Biz 24 boy məsələsi ilə bağlı qeydlərimizi X.Koroğlunun bir fikrinə münasibət bildirməklə tamamlamaq istərdik. Müəllif Oğuznamə ilə bağlı araşdırmasında Oğuznamə saydığı "Oğuz kağan" dastanında "24 oğuz tayfası haqqında məlumatın olmadığı"nı göstərir (39, 46). Məsələyə belə münasibət Oğuz haqqında dastanla Oğuznaməni eyniləşdirmədən doğur. Nəticədə dastanın hər hansı bir versiya və ya variantı Oğuznamə sayılır. Elə ona görə də müəllif "Oğuz kağan" dastanının sonunda 24 boy haqqında məlumat axtarır. Qeyd edək ki, Oğuz haqqında dastan nəinki türkman və hətta ondan çox-çox erkən yaranmış uyğur versiyasından da öncə epik ənənədə müxtəlif variantları ilə yaşayan dastanlardan biri olub. Onun uyğur etnik mühitində yaranan "Oğuz kağan" versiyası

ilə Oğuznamə versiyası bu variantların əsasında formalaşıb və ehtimal ki, biri uyğur, o biri türkman etnik mühitində oxşar funksiya yerinə yetirib. Boyların siyahısının, əsas etibarilə, dastanın mənsub olduğu etnosun sosial sifarişi əsasında yarandığını nəzərə alsaq, onda bir versiya üçün səciyyəvi olan boyların dastanın başqa versiyasına da salınması mümkün deyildi. Hər iki etnosun müxtəlif tayfalardan təşkil olunduğunu yada salsaq, söhbətin nədən getdiyi aydın olar.

Oğuznamə və sosial həyat. Oğuznamə, eləcə də onun mənsub olduğu xalq öz ömrünü başa vurduğundan onun yaşadığı etnik mühitdə sosial funksiyasından danışmaq o qədər də asan deyil. Ancaq bu məsələnin öyrənilməsi, bütün mübarək mətnlər kimi, Oğuznamənin də əsl simasını üzə çıxarır. B.Malinovskinin söylədiyi kimi, "mifin əsl mənası, faktiki olaraq onun mahiyyəti hekayədə yox, sosial təşkilatın prinsiplərindədir. Yerli [aborigen], mifi fraqmentlər halında dinləyərkən yox, bilavasitə sosial həyat prosesində mənimsəyir" (46, 113). Ancaq cahangir atalar haqqında dastanlar ifa olunarkən də auditoriyaya az şey demirdi.

Auditoriya Oğuz ata və oğuz atalar haqqında dastanlara böyük heyranlıqla qulaq asırdı. "Bir Tanrı" inancı əsasında el yaradıb ona öz adını verən və bu ellə birgə "dünya mənim" deyib gündoğanla günbatan arasında yaşayan bütün xalqları itaətə gətirən cahangir atalarla "atanın adı övlada mülkdür" düşüncəsi ilə hər bir xalq fəxr edərdi və türkmanlar da bu baxımdan istisna təşkil etmirdi.

Oğuz ata və etnik anlamı ilə oğuz atalar haqqında dastanların hesabına türkmanlar məhz özlərini dünyaya sahiblik haqqı çatan tək xalq sayırdılar və tarix, sonradan görəcəyimiz kimi, Oğuznaməyə bu üzünü də göstərmək imkanı yaratdı. Ancaq bu məsələyə Oğuznamənin etnik mühit içərisində sosial funksiyasından başlamaq istərdik.

Qədimdən bəri türk dünyasında təmizqanlılar qanıqarışıqlardan seçilmiş, birincilərə üstün haqlar verilmişdir. Bu institut türkmənlər arasında son dövrlərə qədər qalmaqda idi. Ənənəyə görə, türkmən qadından doğulan uşaqlar təmizqanlı, *"kırnak" (-kəniz)* adı verilən qeyri-türkmən qadından doğulan uşaqlar qanıqarışıq türkmən sayılırdı. Birincilərə *iq,* ikincilərə *qul* deyilirdi. Xalqı təşkil edən tayfalar da *iq – qul* prinsipi ilə təsnif olunurdular: qanıqarışıqlar və ya türkmənlərin tərkibinə sonralar daxil olan tayfalar *qul,* təmizqanlı tayfalar isə *iq* sayılır və *qul tayfalar iq tayfalardan* aşağı tutulurdu. Məsələn, təmizqanlı türkmən qadın (*iq*) *qul* türkmənə ərə verilməzdi (77, 319-323).

Türkmən cəmiyyətinin həm *iq – qul,* həm də oğuz – qeyri-oğuz şəklində təsnif olunduğunu söyləyən Q.P.Vasilyevanın fikri ilə razılaşmaq olmaz (75, 96). Məsələ bundadır ki, Oğuznamədə təsvir olunan epik sosiumun üzvləri Əbülqazidə *iq – qul* prinsipi ilə təsnif olunur. Burada sonradan türkmənlərin içərisinə qatılan tayfalar (qireyli, sultanlı, oklı, yurtçı, kazıkurt, lala, sayır və s.) Oğuzun nəvələrinin kənizlərindən doğulanlar kimi təqdim olunur. Qeyri-türkmən qadınların kəniz sayıldığını nəzərə alsaq, sonradan türkmənlərin içərisinə qatılan tayfaların *qul* kateqoriyasına daxil edildiyini görmək olar. Əlbəttə, məsələnin bu tərəfi türkmən gerçəkliyini ifadə edir. Ən maraqlısı odur ki, epik sosiumun "qədim üzvləri" olan *kanqlı, qıpçaq, karluk, kalaçlar* da onlarla birgə *qul* kateqoriyasına daxil edilir və Oğuz övladlarının kənizdən doğulan uşaqları ilə birgə 24 boyun çilovdarı olur. Yəni *qul* kateqoriyasına daxil edilərək təmizqanlı Oğuz soyunun xidmətçiləri kimi təqdim olunur. Sözügedən tayfaların *qul* kateqoriyasına daxil edilməsi təsadüfi deyildi. Türkman düşüncəsinə görə, təkcə qanıqarışıqlar deyil, həm də dövlət qulluğuna girən

şəxslər *qul* sayılırdı. Məmurların və nizami ordu əsgərlərinin orta əsrlərdə *qul* adlanması deyilən hadisə ilə bağlı idi.

Epik sosiumun üzvlərinin *iq – qul* prinsipi ilə təsnifinin Türkmənistan türkmənlərinə onların etnik əcdadı olan türkmanlardan qaldığını vurğulayaraq demək istəyirik ki, onların *iq – qul* prinsipi ilə təsnifi türkman cəmiyyətində oğuz tayfalarının qeyri-oğuz tayfalardan sosial, mənəvi və siyasi müstəvidə üstün tutulduğunu ifadə edirdi. Bir şey həqiqətdir ki, ənənəvi türkman düşüncəsi *qullara* siyasi hakimiyyət haqqı tanımırdı. Təsadüfi deyil ki, səlcuqlular qəznəlilərə baş qaldırarkən onların *qul* soyundan olmalarını əsas gətirirdilər (42, 89). Söhbət Qəznəli dövlətinin qurucusu olan Səbuk təkinin Samani dövlətinin əmiri olmasından gedir. Bunun əksinə olaraq, ağqoyunluların "heç bir təşkilata tabe olmaması və sərkərdələrdən asılı olmaması" öz zamanında onların siyasi hakimiyyət haqqının əsaslarından biri kimi irəli sürülürdü (22, 39). Bu müstəvidə nizami orduya qatılaraq *qul* olmaq Oğuz soyunun şərəf və ləyaqətinin ləkələnməsi və buradan da siyasi hakimiyyətə gedən yolun bağlanması kimi yozulur. Göründüyü kimi, nəinki *qu*l, hətta *qul* tanasını qulaqlarına keçirərək *Mübarək Soyun* şərəfinə ləkə gətirmiş *iq* də siyasi hakimiyyət haqqını itirmiş olurdu.

Qul kateqoriyasına daxil olan türkmanların siyasi hakimiyyət haqqı olmasa da, onların da türkman cəmiyyətində deməyə sözləri vardı. Etnosun tərkibində olan uyğur tayfaları, şübhəsiz ki, Oğuz atanın ilk tərəfdarları olmaları və Oğuz yurdunu düşmənlərdən qorumaları, kanqlılar araba düzəldib Oğuzun əldə etdiyi qəniməti daşımaları, qıpçaqlar Oğuz elinə qarşı qiyam qaldırmış kıl-barakları itaətə gətirmələri və Oğuz elinin bir hissəsini idarə etmələri ilə fəxr edə bilərdilər. Kalaçlar və karluklar Oğuzun cəzalandırdığı tayfalar olsa da, onlar Oğuz yürüşlərində iştirak etmələri ilə öyünməli idilər. Ən

başlıcası isə sözügedən qədim etnik birliklərlə bağlı motivlər onların hansı səbəbdən türkman olmalarını motivləşdirirdi.

Qədim türklərin yaratdığı bütün etnik və siyasi qurumlar inzibati baxımdan iki yerə bölünür və bu bölgü etnosiyasi sistemin əsasında dayanırdı (72, 29-40). Oğuzlar da bu baxımdan istisna təşkil etmir. Tarixi qaynaqlarda (İbn-əl Əsir, Hafizi-Abru) *Buzuk* və *Uçuk* adı ilə qeyd olunan oğuz etnik sistemi (60, 113-114; 4, 186) Oğuznamədə *Bozok-Üçok*, yaxud *Bozaq-Üçoq* şəklində əks olunur. Məlum olduğu kimi, bu adlar dastanın uyğur versiyasına da xasdır. Maraqlıdır ki, uyğur etnosiyasi sistemi də məhz bu şəkildə adlanmışdır (37, 33-34). Bu baxımdan dastanın hər iki versiyası tarixi gerçəkliyi əks etdirir. Bununla yanaşı, dastanın həm uyğur, həm də Oğuznamə versiyasında *Nizamın* yaradıcısı Oğuzdur. O, oğlanları arasında hakimiyyət bölgüsü apararaq, onlardan üçünə hakim *Bozok*, üçünə isə onlardan asılı olan *Üçok* ünvanı verir və bu şəkildə Oğuznamə tarixi sosiumun etnosiyasi sistemini götürərək onu Oğuzun adı ilə bağlayır. Ənənəvi düşüncə "əzəli olanı" mübarək sayır. Ona görə də Oğuznamə məlum *nizamı* Oğuzun adına bağlayaraq ona mübarək sima verir.

Dastanda sözügedən bütün hadisələr, o cümlədən də *Mübarək Nizam* öz-özlüyündə maraqlı bir tarixi əhvalatdır. Onun gücü (eləcə də semantikası) sosial həyatda fəaliyyətə keçdiyi zaman ortaya çıxır.

Türkman etnik sistemi *Bozok-Üçok* bölgüsü əsasında qurulmamışdı. Türkman elləri sırasında qarşılaşdığımız *Bozok* və *Üçok* adı (60, 619-622) məsələnin mahiyyətini dəyişmir. Onların oğuz etnik sisteminə uyğun şəkildə təşkil olunması və nə vaxtsa vahid el olub sonradan parçalanması bizdə şübhə doğurmur. Bununla yanaşı, bu hal lokal səciyyə daşıyırdı. Ancaq oğuznamələrdə Oğuz elinin *Bozok-Üçok* və onunla paralel anlam daşıyan *İç Oğuz-Taş Oğuz* şəklində təsnif olunma-

sından görünür ki, *Mübarək Nizamın* əsas komponenti kimi bu bölgü tarix boyu türkmanların şüurunda yaşamışdır. Bu halda onun mənəvi səviyyədə fəaliyyət göstərməsinə şübhə ola bilməz. Deməli, siyasi güc sahibi olub-olmamasından asılı olmadan türkman cəmiyyətində *bozoklardan* olan boyların uruq və tirələri *üçoklardan* olan boyların uruq və tirələrindən üstün tutulmuşdur. Qaraqoyunlu hökmdarı Cahanşah Həqiqinin Osmanlı elçisi kimi 1449-cu ildə Təbrizə gəlmiş tarixçi Şükrullaha Kayı soyunun üstünlüyünü nəzərdə tutaraq söylədiyi sözlər *Mübarək Nizamın* türkman həyatında oynadığı rolu təsəvvür etmək üçün maraqlı örnək verir: "Qardaşım Sultan Muradın nəsəbi bizim nəsəbimizdən ağadır. Göklə dənizin arasında fərq olduğu kimi" (61, 51).

Deyildiyi kimi, "iyirmi dörd xas boy", Oğuznaməyə görə, oğuzların siyasi hakimiyyətə haqqı çatan hissəsidir. Ancaq Oğuznamədə siyasi hakimiyyət böyüklük prinsipi ilə verilir. Belə ki, burada Oğuzdan sonra onun böyük oğlu Gün xan taxta oturur. Gün xandan sonra hakimiyyət onun böyük oğlu Kayı xana keçir və sonradan bəhs edəcəyimiz kimi, Kayı soyu çərçivəsində də davam edir. Yəni *kayı* bütün Oğuz elləri üzərində siyasi hakimiyyət haqqı çatan yeganə boy kimi təqdim olunur. Bununla yanaşı, *kayı* boyu türkman dünyasında siyasi hakimiyyət haqqını heç vaxt gerçəkləşdirə bilmədi. Məlum olduğu kimi, türkmanların tarixi boyu bütün ellər üzərində *bozokların* birinci boyu *kayı* deyil, *üçokların* sonuncu boyuna mənsub olan *kınıkların Səlcuqlu ailəsi* hakim ola bilmişdi. Deməli, həmişə olduğu kimi, "salavat gücə bağlıdır" qanunu gerçək həyatda öz sözünü demişdi. Ancaq siyasi hakimiyyət məsələsində türkmanların Oğuznaməyə məhəl qoymadıqlarını söyləmək olmaz. Sonradan görəcəyimiz kimi, *osmanlılar* türkman bəyliklərini özlərinə tabe etdirmək istəyərək məhz *kayı* adına sığınmışdılar. Bununla yanaşı, istər böyük

dövlətlərin, istərsə də kiçik bəyliklərin qurucuları siyasi hakimiyyət haqqını Oğuznamədən alırdılar. Yəni onların siyasi hakimiyyət iddiası *Mübarək Soya* mənsub olmalarına əsaslanırdı. Ona görə də bütün türkman ellərinin, bəyliklərinin, dövlətlərinin başında Oğuz soyuna mənsub olan bəylər, xanlar və sultanlar dayanırdı.

Türkman tayfalarının "tarixi sanksiyalaşdırmaq məqsədi ilə" (K.Levi-Stross) öz soykötüklərində dəyişiklik etməsi halları da Oğuznamənin türkman həyatında yerini anlamaq baxımından əhəmiyyətlidir. Bu baxımdan Qaraqoyunlu Qara Yusifin soykötüyünün Dəniz alp vasitəsilə Oğuz soyuna bağlanması maraq doğurur (61, 51). Orta əsr qaynaqlarında qaraqoyunluların hakim sülaləsi *barani* qəbiləsinə aid edilir (61, 147). Deyildiyi kimi, sonuncu oğuz yabquları olan Əli xan və oğlu Kılıç Arslan Şahməlik də bu qəbilədən idi. Baranilərin şimal-qərb istiqamətində köç edən hissəsi rus letopislərində *berendey* şəklində yad olunur (3, 138). Əgər məlum qəbilə Oğuz elinin yaşadığı dövrdə belə *barani* adı ilə tanınırdısa, onda qaraqoyunluların *yiva* boyundan olması fikri özünə yer tapmır (15, 345). Z.V.Toqan, deyildiyi kimi, *baranilərin* kanqlı qəbilələrindən olması fikrindədir. Sonradan görəcəyimiz kimi, bu etnonimin şəxsləndirilərək *Buran* şəklində oğuz yabquları sırasına daxil edilməsinə baxmayaraq, oğuz boyları arasında *barani* adı yoxdur. F.Sümerin "qaynaqlarda Şah Məliyin oğuz mənşəli olduğuna dair bir ifadə yoxdur" söyləməsi (58, 58) əslində *barani* adının 24 boy arasında çəkilmədiyini ifadə edir. Fikrimizcə, bu hadisə türkmanların hafizəsində *baranilərin* acı xatirəsi ilə bağlı olmuşdur. Türkmanlarla *barani* qəbiləsindən olan yabqular – Əli xan və Şah Məlik arasında düşmənçilik tarixə yaxşı məlumdur. Təsadüfi deyil ki, Oğuznamə Oğuz elinin dağılmasının məsuliyyətini *baranilərin* boynuna qoyur. Deməli, Oğuznamə tarixi gerçəkliyin qarşı-

sında boyun əyib onları oğuz yabquları sırasına salsa da, *Mübarək Soyun* mənsubları sırasından silir. Bu halda Qara Yusifin soykötüyünün hansı boy vasitəsilə Dəniz alpa çatması məsələsi müəmmalı qalır. Qaraqoyunlu elində *yivalı* oymaqların çoxluğuna və onların kəsdiyi sikkələrdə *yiva* damğasının varlığına əsaslanan araşdırıcılar onların *yiva* boyundan olmasını ehtimal edir (15, 345). Ancaq F.Sümer sözügedən sikkələrdəki işarənin damğa deyil, naxış olduğunu sübuta yetirir (60, 15). Bununla yanaşı, Oğuznamədə Dəniz xanın övladlarının Yiva, İqdır, Bəkdüz, Kınıkdan ibarət olduğunu nəzərə alsaq, Qaraqoyunlu sülaləsinin onlardan biri vasitəsilə özünü Dəniz xana çatdırdığını düşünmək olar. Göründüyü kimi, soykötüyü dəyişikliyi siyasi hakimiyyətə gedən yolu açmaq üçün Oğuznamədən "rüxsət almaq" məqsədilə edilirdi və bu, yeganə hal deyildi. Ağqoyunluların "Kitabi-Diyarbəkriyyə"də təsviri verilən soykötüyü kifayət qədər saxtalaşdırılmışdır. Sözünü etdiyimiz məsələ ilə bağlı bu soykötüyündə diqqətimizi cəlb edən cəhət Bayandırın Gün xanın övladı kimi verilməsidir (19, 46). Məsələyə toxunan R.Şükürova haqlı olaraq bu dəyişikliyin siyasi hakimiyyətin legitimləşdirilməsinə xidmət etdiyini söyləyir (62, 28). Bununla yanaşı, Əbubəkr Tehraninin Bayandır xanı Gün xanın övladı kimi təqdim etməsi yazılı qaynaqlardan gəlir. Bunun əksinə olaraq, canlı auditoriyanın gözünün içinə baxa-baxa yalan deyib hamının tanıdığı *bayandırların* soykötüyünü dəyişərək onları Gün xan soyuna calamaq heç də asan deyildi. "Kitabi-Dədə Qorqud"da "Gök xan oğlu"nun müəmmalı "Qamğan oğlu" ilə əvəzlənməsi, ehtimal ki, bu ehtiyacdan ortaya çıxıb. Ancaq *bayandırların* Gök xanın övladı olması şifahi ənənədən silinməmişdi. Bayburtlu Osman Bayandırın (mətndə Bayundur) Kaydur xan və Turmuş xanla birgə Gök alpın oğlu olduğunu söyləyir (18, 40).

Ağqoyunlulardan fərqli olaraq, Osmanlı soykötüyünün saxtalaşdırılması şifahi ənənənin təsviri ilə bağlı olmuşdur. Söhbət Oğuznamənin *bayandırlaşması* ilə bağlı olaraq *kayı* boyundan olan osmanlıların Gün xan övladı kimi deyil, Gök xan övladı kimi təqdim olunmasından gedir. Məlum olduğu kimi, osmanlılar Aşık Paşazadə, M.Nəşri kimi qədim Osmanlı qaynaqlarında Oğuz və Gök alp övladı kimi təqdim olunur. Onların *kayı* boyundan olması ilk dəfə Yazıçıoğlu Əli dilindən deyilir (76, 29). Bu hal araşdırıcıda osmanlıların *kayı* boyundan olmasına şübhə yaradır (68, 322). Ancaq Orxan qazi zamanında kəsilmiş sikkələrdə görünən *kayı* damğası (49, 20-21) osmanlıların *kayı* boyundan olması barədə şübhələri dağıdır. Orta əsrlərdə deyilən səbəblə bağlı olaraq soykötüklərinin dəyişdirilməsi halları, yəqin ki, tez-tez baş vermişdir. Maraqlıdır ki, bu hadisə Kazan Universitetinin Əlyazmalar Kitabxanasında saxlanan "Bəyani-Oğuznamə"də də özünü göstərir. Məsələyə münasibət bildirən F.Türkmən onu "bəylər arasındakı güc nisbətinin dəyişməsi və zamanla etibarlarının fərqlənməsi" şəklində dəyərləndirir (73, 14).

Türkmanlar mənsub olduqları etnosun üzvlərini ancaq Oğuznaməyə dayanan soylar əsasında tanıyırdılar. Kim hansı uruqdandır, hansı uruq hansı tirədəndir, hansı tirə hansı boydandır, eləcə də *iq* və *qul, Bozok* və *Üçok* mənsubiyyəti gündəlik həyatda türkmanları məşğul edən məsələlərdən idi. Rəşidəddin yazır: "Türkmanlar hər bir hakimin, hər bir əmirin bu tayfaların hansı qolundan olduğunu aydın şəkildə bilirlər" (23, 90). Bu baxımdan maraqlı bir qeydlə Yazıçıoğlu Əlidə qarşılaşırıq: "... iyirmi dörd boy Oğuz oğlanları ... hər biri kendü boyların ve asılların bilürlər ki, ḳanḳi kavmdan ve ḳabileden dürürler" (76, 20). Bu ənənə keçən əsrə qədər davam etmişdir. Qaraşxan oğlu Yomudski Türkmənistan türkmənlərini nəzərdə tutaraq keçən əsrin əvvəllərində yazırdı: "Türk-

mənlərin hamısı kiçik detallarına və soykötüyü xəttinin dolanbaclarına qədər öz köklərini öyrənməyi çox sevirlər. Onlar sümük qohumluğu əsasında həm ayrı-ayrı şəxslər arasında, həm də qruplar, tirələr, nəsillər və tayfalar arasında qohumluğu aşkara çıxardırlar" (77, 313). Belə biliklər Oğuznamədən baş götürən soykötükləri əsasında mümkün olurdu. Yenə həmin müəllif yazır: "Şəcərə əcdadların, ardınca ataların və anaların adlarını və onların əsil-kökünü tez-tez çox dəqiq şəkildə göstərir. Ona görə də türkmənlərə yad qanın gəlişi yollarını, eləcə də mövcud qruplaşmaların əsasını və səbəbini şəcərəyə görə müəyyən etmək mümkündür" (77, 316). Əsil-köklə bağlı mübahisələr zamanı "şəcərə"yə müraciət olunur və bu şəkildə kimin kimliyi ortaya qoyulurdu (77, 314).

Qohumluq əlaqələrinin yaranması zamanı soy kimliyi məsələsi xüsusilə aktivləşməli idi. Gəlin, unutmayaq, "Atalar sözü"ndə qarşılaşdığımız sosial qiyamətin əlaməti kimi Dədə Qorqud dilindən deyilən: "Əslin, kökin bilmədügü yerdən qız almasa, urığın, turığın tanımadığun soya qız verməsə" kəlamı türkman düşüncəsinin məhsulu idi. Əsil-kökün türkman düşüncəsində hansı müstəvidə dəyərləndirildiyini təsəvvürə gətirsək, nə demək istədiyimiz aydın olar.

Ən nəhayət, Oğuznamə qəhrəmanlarının hər biri sosial sifarişə və türkman düşüncəsinə uyğun olaraq konkret bir boyun, tirənin, uruğun mənsubu idi. Bu baxımdan İrkıl Xocanın, Dədə Qorqudun soykötüyünün başında durması təsadüfi deyildi (1, 63; 38, 74). Uyğun olaraq başqa Oğuznamə qəhrəmanlarının da soykötüklərində yer tutması istisna olunmur. Deməli, ifa prosesində deyilib-deyilməməsindən asılı olmayaraq auditoriya qəhrəmanın hansı boydan və ya hansı uruqdan olduğunu yaxşı bilirdi. Bu mənada mətndə qəhrəmanın şəninə qoşulan sözlər həm də konkret bir boyun, uruğun və ya elin iftixar yeri idi.

Monqol ağalığı və Oğuznamə. Monqolların tarixi yürüşlərinə qədər türkmanlar *monqol/moğol* adlı bir xalq tanımırdı. Ancaq monqolların müzəffər yürüşləri Oğuz övladlarını fakt qarşısında qoydu və Oğuznamə monqollara münasibət bildirmək məcburiyyəti qarşısında qaldı. Oğuznamə dünyaya hakim olan bu xalqı, deyildiyi kimi, Oğuz övladının qohumu kimi təqdim edir. A.Ercilasun Oğuznamədə əks olunan monqollarla türklərin qohumluğu düşüncəsinin Mete xan dövründən başlandığını ehtimal edir (17, 14-15). Ancaq monqollarla türklərin qohumluğunu ifadə edən motiv sırf funksional mahiyyət daşıyır və əgər monqollar bir etnos olaraq siyasət meydanına çıxmasaydı, Oğuz övladı ilə monqolların qohumluğu Oğuznamənin yadına düşməyəcəkdi. Oğuznamə gerçəkliyi qəbul edərək siyasi güc sahibi olan bu xalqı Oğuz övladının soydaşı kimi təqdim edib, bir yandan Oğuz törəmələrinə təskinlik, başqa yandan monqollarla siyasi əlaqə yaratmaq istəyən ellərə rüxsət verir. Ancaq monqollarla bağlı motivin əsas mənası tamamilə başqadır. Bəllidir ki, Oğuznamə cahan hakimiyyəti haqqını yalnız Oğuz övladına verir. Bu baxımdan Oğuz törəmələri Oğuz atanın Türküstandan Karakuruma qədər qovub *moval* adı verdiyi kafir soydaşlarının siyasi ağalığı ilə barışa bilməzdi. Türküstandan Azərbaycana qədər yayıl-

mış böyük türkman kütlələrinin monqol axınlarının qarşısında geriyə çəkilərək Misir Məmlük dövlətinə və Anadolu səlcuqlularına sığınmasının və monqollara qarşı mübarizə aparmasının əsas səbəbi də burada axtarılmalıdır.

Monqol siyasi dairələri türkmanların mübarizə əzminin haradan qaynaqlandığını yaxşı bilirdi. Cığatay mədəniyyəti çevrəsində yazılmış əsərlərdə Oğuz soyunun, eləcə də Oğuznamənin monqollaşdırılması yalnız bu müstəvidə izah olunur.

Deməк lazımdır ki, Cığatay mədəniyyəti çevrəsində yazılmış əsərlərdə Oğuz soyunun monqollaşdırılması təsvir etdiyimiz şəkildə Oğuznamənin monqolları Oğuzun əmisi övladları kimi təqdim etməsindən qaynaqlanır. Şifahi ənənədən gələn bu motivə əsaslanan müəlliflər monqollarla türkləri doğrudan-doğruya qohum sayır. Məsələn, Ata Məlik Cüveyninin Cığatay türkcəsinə tərcümə olunmuş "Tarixi-Cahanquşay" əsərinin Oğuz dastanının təsviri verilmiş hissəsində oxuyuruq: "Bilgil kim moğol ili bilə türk ulusununq aslıbunyadı bir turur basa" (59, 10). Oğuznamədən gələn bu düşüncədən yararlanan Cığatay müəllifləri Oğuz soyunu monqollaşdırmaq üçün bəhanə tapırlar.

Sözügedən bölgədə yazılmış əsərlərdə Oğuz soyunun monqollaşdırılması, birinci növbədə, Oğuzun soykötüyünün monqollaşdırılması şəklində özünü göstərir. Məsələn, "Şərəfnameyi-şahi" müəllifi Hafizi Tanış Buxari, Seyyid Xəvəndoğlu Əmir xanın "Rövzətü-s-Səfa" əsərinə müraciət edərək Oğuzun söykötüyünü Dubbakuy xan – Kiyuk xan – Alınca xan – Monqol xan – Kara xan şəklində təsvir edir (49, 48). Burada Kiyuk xan – Alınca xan – Monqol xan kimi Oğuznaməyə bəlli olmayan adlar Oğuz soyunun monqollaşdırılması ilə bağlı olaraq ortaya çıxıb. Eyni halla "Şəcəreyi-tərakimə"də də qarşılaşırıq. Əbülqazi əsərdə soykötüyünün Kara xandan öncəki həlqəsinə, "Şərəfnameyi-şahi"də olduğu kimi, Alınca

xanın Tatar və Monqol adlı oğlanlarını salır, Kara xan, Kür xan, Kır xan, Ur xan Monqol xanın oğlanları kimi təqdim olunur və bu şəkildə Oğuz soyu monqollaşdırılır. Oğuz soyunun monqollaşdırılması Mirzə Uluqbəyin "Tarixi-abira ulusu" və Hafizi Tanış Buxarinin "Şərəfnameyi-şahi" əsərində "Erkeneqon"un Oğuz haqqında dastana calaq olunması ilə müşayiət olunur. Məlumdur ki, hər iki mətn, biri monqol, o biri türkman etnik mühitində olması etibarilə, paralel funksiya daşımışdır. Onların hansı şəkildə kontaminasiya olduğunu təsəvvür etmək üçün "Erkeneqon" adı ilə tanınan mübarək mətni təsvir etməyə məcburuq. Əbülqazi Bahadur xanın "Şəcəreyi-türk" əsərində monqolların soykimliyi haqqında mübarək mətn aşağıdakı şəkildə təsvir olunur:

Tatarların xanı Süünuç xan monqollardan intiqam almaq üçün ətraf ölkələrdən də qoşun toplayıb monqolların üzərinə hücum etdi. Monqollar öz arabalarını və mülklərini bir yerə topladılar və ətrafında səngər qazdılar. Süünuç xan 10 gün ərzində monqollara hücum etdi. Ancaq hər dəfə monqollar onların hücumlarını dəf etdilər. Bir gün Süünuç xanın rəhbərliyi ilə xanlar və bəylər yığışıb məsləhətləşdilər və dedilər: biz nə qədər monqollara hiylə işlətdiksə, uğur qazanmadıq. Növbəti gün səhər onlar fikirləşdikləri yeni bir hiyləyə əl atdılar: guya döyüşlərdən zəifləmiş qoşun özünün ağırlığını və dəyərsiz mallarını buraxıb qaçmağa başlayır. Monqollar bunun onları döyüşə cəlb etmək məqsədi daşıdığını bilmədilər və onları təqib edib yaxaladılar. Monqolları görən tatarlar dərhal döyüş nizamı aldılar və onlarla döyüşüb qələbə çaldılar. Bu zaman tatarlar monqolları qılıncdan keçirib mallarına sahib oldular. Əsir düşənlərin çoxu öldürüldü, gəncləri isə qula çevirdilər.

Süünuç xan monqolları qıranda İl xanın çoxsaylı uşaqları döyüşlərdə öldürüldülər. İl xanın Kıyan adlı kiçik oğlu

var idi. Həmin il o, Kıyanı evləndirmişdi. İl xanın kiçik qardaşının Kıyanla yaxın olan Nüquz adlı bir oğlu var idi. O da həmin il evlənmişdi. Onların hər ikisi bir obanın adamlarının əlinə düşmüşdü. On gündən sonra onlar öz arvadları ilə ata minib qaçdılar və öz yurdlarına gəldilər. Burada onlar özlərinə məxsus müxtəlif cinsdən olan heyvanların az bir hissəsini tapdılar. Məsələhətləşib bu qərara gəldilər ki, onlar heç kimlə münasibət saxlamasınlar. Əks təqdirdə dörd tərəfdə yaşayanlar onlara düşmən olacaqlar. Əgər yurdda qalsaq, ya yaşadığımız yerdə, ya da yolda münaqişədən qaçmaq mümkün olmayacaq. Yaxşısı budur ki, dağlarda heç kimə bəlli olmayan bir yer axtaraq. Beləliklə, onlar mal-heyvanlarını götürüb dağlara getdilər. Sıldırım dağlar arasında dağ qoyununun keçə biləcəyi bir yolla dağa qalxdılar və onun qaşında dayandılar. Ətrafa baxıb gördülər ki, bura onların gəldiyi yoldan başqa yol yoxdur. Bu yol elə yol idi ki, dəvə və ya at böyük çətinliklə oradan keçə bilərdi və bir ehtiyatsız hərəkət onların yıxılıb məhv olması ilə nəticələnərdi. Dağların arasında isə çaylar və bulaqlar axan, çoxlu meyvə ağacları və müxtəlif otlar olan ucsuz-bucaqsız ərazi var idi. Onlar Tanrıya şükür edib bu ərazidə məskunlaşdılar. Qışda qoyunların əti, yazda südü ilə dolanırdılar, dərilərindən isə özlərinə paltar düzəldirdilər. Bu yerə onlar Erkeneqon adı verdilər. Erkene dağ silsiləsi, kon isə iti deməkdir. Dağlarda qar var idi.

Hər ikisinin çoxlu uşaqları və böyük ailələri var idi. Kıyanın uşaqları Nüquzun uşaqlarından çox idi. Kıyanın nəsli Kıyat adı aldı. Nüquzun nəslinin iki adı var idi: onlardan bəziləri Nüquz, bəziləri Durlaqin adlandılar. Kıyan dağlardan aşağı can atan sel deməkdir. İl xanın uşaqları güclü, cəld adamlar idi. Ona görə də ona Kıyan adı vermişdilər. Kıyat Kıyan sözünün cəmidir. Bu iki adamın uşaqları uzun illər Erkeneqonda yaşadılar. Onlar çoxalıb artdılar. Hər bir ailə bir

oymaq oldu. Onlar 400 ildən artıq Erkeneqonda yaşadılar. Kıyanın sürüləri o qədər çoxalmışdı ki, artıq sıxlıq yaranmışdı. Ona görə də bir yerə toplaşıb oturdular və öz aralarında məsələhətləşdilər. Burada onlar dedilər: atalarımızdan eşitmişik ki, Erkeneqondan kənarda əvvəllər bizə məxsus olan yaxşı otlaqlar və yaşayış yerləri var. Tatarlar və başqa qəbilələr bizim qəbilələri qırıb yurdlarımıza sahib olublar. Tanrıya şükür ki, biz indi o halda deyilik ki, düşməndən qorxub dağlarda gizlənək. Dağların arasından bir yol tapıb buradan çıxaq, kim bizimlə dost olarsa, biz də onunla yaxşı dolanarıq, düşmənlərimizlə isə mübarizə apararıq. Onların hamısı bu ağıllı sözləri qəbul edib, çıxış üçün yol axtarmağa başladılar, ancaq yol tapa bilmədilər. Bu zaman bir dəmirçi dedi: hansısa yerdə dəmir mədəni var. Əgər dəmiri əritsək, onda dağ dərəyə çevriləcək. Onlar gedib o yerə baxdılar və dəmirçinin ağıllı fikri ilə razılaşdılar. Çiyinlərində odun və kömür gətirdilər və dağın səthini – zirvəsini, yamaclarını, döşünü odun və kömür layı ilə örtdülər. Dəridən 70 körük düzəldib 70 yerdən körükləməyə başladılar. Onda Tanrının köməyi ilə od alovlandı, dağ əriyib axdı və bir yüklü dəvənin keçə biləcəyi qədər yol açıldı. Neçə günə və neçə gecəyə onlar dağdan çıxdılar. O vaxtdan monqollar bu günü bayram edirlər. Bu zaman dəmir parçasını oda qoyurlar və onu döyürlər. Əvvəl xan maqqacla dəmir parçasını götürüb zindana qoyur və onu çəkiclə döyür. Ardınca isə bəyləri onu təqib edir. Bu günü onlar darısqallıqdan çıxdıqları və baba yurduna qayıtdıqları gün kimi əziz sayırlar. Bu dövrdə Kıyan soyunun Kurlas nəslindən olan Burte-çino monqolların hakimi idi. O, hər tərəfə elçi göndərib Erkeneqondan çıxdığını elan etdi. Onlardan bəziləri gəlib dostluğunu bildirdi, bəziləri isə düşmənçilik etdilər. Tatarlar və monqollar ordu düzəldib döyüşdülər. Monqollar tatarlara qələbə çaldı və onların böyüklərini qılıncdan

keçirdi, kiçiklərini isə qula çevirdi. Beləliklə, 450 ildən sonra monqollar qisas alıb baba yurduna sahib oldular (57, 28-31).

Bizə məlum olduğu dərəcədə bu mətn ilk dəfə Mirzə Uluqbəyin "Tarixi-abira-ulusu" əsərində Oğuznaməyə calaq olunur. Bu qaynaqda epik ənənəyə uyğun şəkildə Gün xan zamanında İrkıl Xocanın Oğuzun iyirmi dörd nəvəsi arasında hakimiyyət bölgüsü aparması təsvir olunur. Gün xandan sonra hakimiyyət Ay xana verilir (51, 101-102). Bu epizoddan sonra "Erkeneqon" dastanının ənənəvi qəhrəmanı İl xanla Oğuz xan arasında qohumluq əlaqəsi qurulur. İl xan Oğuz xanın altı göbəkdən nəvəsinə çevrilir. Tatarların səkkizinci xanı Sevinc o zamanlar Mavərannəhri idarə edən Tur ibn Firidunla ittifaq bağlayaraq İl xanı məğlub edir və bütün monqol xalqını qılıncdan keçirir. Bu döyüşdə ailələri ilə birgə Kıyan (İl xanın əsl oğlu) və Nokuzdan (İl xanın mənəvi oğlu) başqa heç kim sağ qalmır. Hadisələr, əsas etibarilə, epik ənənəyə uyğun şəkildə davam edir (51, 101-102). Hafiz Tanış Buxarinin "Şərəfnameyi-şahi" əsərində "Erkeneqon" dastanının qəhrəmanı İl xan Oğuz xana Dəniz xan vasitəsilə bağlanır. Sevinc xanın üstündən sükutla keçilir və savaş Firidunla İl xan arasında baş verir: "Oğuz xan dövlətinin dağılmasından sonra, min il ərzində monqol və türk tayfaları arasında düşmənçilik və çəkişmə baş verdi. Müharibələr və döyüşlər oldu. Hakimiyyət İl xan ibn Dingiz xan Oğuz xana keçəndə o zaman Mavərannəhrdə hökmdar olan Tur ibn Firidun ona qalib gəldi. O, o qədər monqol qırdı ki, çoxminli monqollardan ikisi sağ qaldı: Kıyan və Nuquz. Ardınca "Erkeneqon" dastanının qısa məzmunu və Kıyan Nuquz törəmələri (onlardan törəyən tayfalar) haqqında məlumat verilir (29, 64-65). Öncə, onu qeyd edək ki, hər iki qaynaqda təsvir olunan "Erkeneqon" dastanı "Şahnamə"nin müdaxiləsinə məruz qalmış şəkildədir. "Erkeneqon" dastanının ənənəvi qəhrəmanı Sevinc (tatar xanı) ya arxa

plana keçirilmiş, ya da tamamilə mətndən çıxarılmışdır. Onun yerinə "Şahnamə" qəhrəmanı Tur ibn Firidun gətirilmişdir. Bu hadisə teymurlular dövründə farslara qarşı türklük şüurunun oyanması ilə bağlı ola bilər. Bu halda mətndə monqolların Türküstana və Mavərannəhrə tarixi yürüşləri onların Firidun övladlarından qisas almaq niyyəti ilə əlaqələndirilir. "Tarixi-abira-ulusu"ndakı mətnə söykənən Ş.Ömər iki dastanın kontaminasiyasını xalqla əlaqələndirir və "Erkeneqon" dastanını "Oğuz" dastanının davamı sayır (51, 102). Qeyd edək ki, "Oğuz" dastanı ilə "Erkeneqon" dastanının qaynaqlarda qarşılaşdığımız kontaminasiyasının şifahi xalq ənənəsi ilə heç bir əlaqəsi yoxdur. Bu kontaminasiya yalnız Cığatay mədəniyyəti çevrəsində yazılmış əsərlərdə özünü göstərir və bu hadisə məlum siyasi dairələrin türkman dünyası üzərində hakimiyyət iddiaları ilə bağlı idi. Bu baxımdan Əmir Teymurun Yıldırım Bəyazidə ünvanladığı məktubda "sən bir kayıqçı türkmənin nəslindənsən" deməsi xüsusi maraq doğurur. Z.V.Toqan Əmir Teymurun bu ifadəsini osmanlıların əcdadının qayıqçılıq etməsi ilə bağlı bir rəvayətlə əlaqələndirir (68, 321). Ancaq müəllif həmin rəvayətin osmanlıların siyasi yüksəlişinə qısqanclıqla yanaşan Teymur sarayında onları aşağı tutmaq niyyətilə yarana biləcəyini nəzərə almır. Məsələyə münasibət bildirən E.Ezgi burada *kayı* sözünün yanlış anlaşıldığını söyləyir (32, 33). Teymurlu sarayının *kayı* kimliyindən xəbərsiz olmasının mümkün olmadığını nəzərə alıb burada *kayı* sözünün kinayə ilə *kayıkçı* şəklinə salındığını düşünmək daha doğru olardı. Bütün ciddi-cəhdə baxmayaraq, nə monqollar, nə də ondan sonra gələn teymurlular türkmanları nə erkeneqonluların Oğuz soyundan üstün, nə də Oğuzun Monqol adlı əcdadının olmasına inandıra bilmədilər. Maraqlıdır ki, nə Osmanlı şəcərələrində, nə də Əbubəkr Tehraniyə məxsus Ağqoyunlu şəcərəsində Tatar və ya Monqol adına təsadüf olun-

mur. K.Erarslan Yazıçıoğlu Əlinin Oğuzu "monqollara bağlamadan türklərin atası Yafəsə" calamasını II Murad dövründə türklük şüurunun qüvvətli olması ilə əlaqələndirir (16, 31). Əslində, bu hadisəni monqol və ardınca teymurlulara qarşı Oğuz haqqında mübarək mətnin buyruğuna uyğun olaraq türkman dünyasının hegemonluq iddiaları ilə əlaqələndirmək daha doğru olardı. Yazıçıoğlu Əlinin "Tarixi-Ali-Səlcuq" əsərində oxuduğumuz aşağıdakı sətirlər məsələnin mahiyyətini ortaya qoyur: "Padşahımız Sultan Murad ibn Mehmet xan... Oğuzun qalan xanları uruğundan, bəlkə, Çingiz xanları uruğunun dəxi məcmuundan ulu əsl və ulu sükükdür. Şər ilə, örf ilə dəxi türk xanları və tatar xanları qapısına gəlib salam verməyə və xidmət etməyə layiqdir" (76, 29). Monqollara və bütün türk – tatar dünyasına qarşı irəli sürülən bu siyasi iddia Oğuz haqqında mübarək mətnə əsaslanırdı.

Oğuznamələrin bir etnosiyasi birlik olaraq Oğuz əcdadlar haqqında epik/poetik mətnlər olduğunu nəzərə almaq şərtilə Y.M.Lotmanın aşağıdakı fikri haqqında danışdığımız şifahi bədii yaradıcılıq hadisəsinin mahiyyətini ifadə edir: "Başlanğıcı olan mövcuddur. Buna görə siyasi varlar və yoxlar kimi başlanğıcı olan dövlət (banilər haqqında əfsanələr) olmayanlara qarşı dayanır. Öz əcdadının adını çəkə bilən siyasi baxımdan mövcuddur" (45, 428). Rəşidəddinin türkmanlar "onlara dildən-dilə gəlib çatmış bir neçə dastanı uşaqlarına öyrədirlər" qeydinin əsl anlamı da bu nöqtədə üzə çıxır (23, 153). Etnik kimliyin və buradan da siyasi varlığın qorunması bu "bir neçə dastanın""nəsildən nəsilə" ötürülməsindən asılı idi.

Mübarək Oğuz Tarixi və onun dövrləri. Qədim və müasir olmasından asılı olmayaraq tarix şüuru bütün xalqlara məxsus universal hadisədir. Ancaq mənsub olduğu mədəniyyət tipindən asılı olaraq bu şüur müxtəlif xalqlarda müxtəlif şəkildə gerçəkləşir. Türkman kimliyi haqqında mətn, qədim

və orta əsrin bir çox xalqlarında olduğu kimi, sadə bir əfsanə səviyyəsində qalmadı. Ümumdünya tarixində böyük hadisələrə imza atan bu xalq içərisində soy kimliyi və əcdadlar haqqında mətn sadə bir əfsanədən epik tarixə çevrildi. Bu tarix xronoloji ardıcıllığa malik olan "bir neçə dastan" şəklində ifadə olunur. "Cami ət-təvarix" və "Şəcəreyi-tərakimə"də təsviri verilən oğuz tarixi oğuzların tarixi haqqında dastanlar əsasında yazılmışdı. Onlar günümüzə gəlib çatmadığı üçün oğuz tarixinin epik yozumunu Rəşidəddin və Əbülqazi mətni əsasında öyrənməyə məcburuq. Ancaq məsələyə toxunmazdan öncə, bu yöndə olan bəzi fikirlərə münasibət bildirmək istərdik.

Məlum olduğu kimi, Rəşidəddin Oğuznaməsi adlanan mətnin ilk araşdırıcılarından biri Z.V.Toqandır. Sözügedən mətn haqqında elmi təsəvvürün yaranmasında müəllifin rolu böyükdür. Bununla yanaşı, "Cami ət-təvarix"dəki oğuz tarixi haqqında mətn barədə yanlış və bir çox hallarda ziddiyyətli fikirlər də Z.V.Toqanın adı ilə bağlıdır. Məsələn, müəllif Rəşidəddinin məlumat verdiyi "bir neçə dastan" məsələsini bir tərəfə qoyub mətnin bir qisminin Xorasan və Sırdərya, digər qisminin isə Göyçəgöl – Van gölü bölgəsində yaşayan bayandır və salırlar ağzından qeydə alınmış rəvayətlər əsasında yazıldığını söyləyərək Rəşidəddin və Əbülqazinin mətn üzərindəki haqqını "önlərinə gətirilən rəvayətləri bir araya gətirmələri" şəklində dəyərləndirir (69, 125). Başqa sözlə, müəllifə görə, müxtəlif bölgə və ağızlardan yazılmış rəvayətlərin düzülüşü əsəri yazan müəlliflərə aiddir. Qeyd edək ki, əgər rəvayətlərin, eləcə də siyasi şəxsiyyət və sülalələrin ardıcıl düzülüşünün müəlliflərə aid olduğunu qəbul etsək, onda oğuz tarixinin Oğuznamə yozumundan danışmağa yer qalmır. Ancaq, sonradan görəcəyimiz kimi, sözügedən əsərlərdə yer tutan oğuz tarixi haqqında mətn bizə tamamilə başqa söz deyir. Bundan başqa, nə Rəşidəddin, nə də Əbülqazi rəvayətləri

toplamaq üçün göndərilən ekspedisiya barədə bir kəlmə də danışmırlar. Rəşidəddin "dildən-dilə gəlib çatmış bir neçə dastan" və onları söyləyən "türk tarixçiləri və hazırcavab söyləyicilər" (*müvərrixani-ətrak* və *raviyani-çalak*) barədə məlumat verir (64, 6). Sonuncuların Oğuznamə söyləyən ozanlar olması istisna olunmur. Beləliklə, Rəşidəddinin verdiyi məlumata əsaslanıb mətnin ozanların yaratdığı "bir neçə dastan" əsasında yazıldığını düşünmək olar.

Haqqında danışdığımız müəllif Oğuz tarixinə emprik tarix müstəvisindən yanaşaraq "tarixi təməlləri güclü olmasına rəğmən" dastanların tarixi baxımdan doğru düzülməməsindən narazılıq edir (69, 132). Bu vəzifəni boynuna götürən müəllif mətnin epikliyinə əhəmiyyət vermədən orada adı çəkilən hakimlərin ümumtürk tarixi kontekstində prototiplərini "taparaq" bu müstəvidən oğuz, karluk, qaraxanlı, müxtəlif oğuz yabquları kimi dövrlər müəyyənləşdirir (69, 132-138). Z.V.Toqanın ardınca R.Şükürova da məsələyə oxşar şəkildə yanaşır (63, 72-79; 64, 14-21). Bu münasibətin nə dərəcədə doğru olduğu Z.V.Toqanın "Oğuz xan və onun övladı tam mənası ilə hakimdirlər" deyə səciyyələndirdiyi epoxanın sərhədlərini müəyyənləşdirərkən ortaya çıxır. Müəllif bu dövrü oğuz yabquları içərisində adı çəkilən İnalsır Yavkuy xanla məhdudlaşdırır (69, 132). Halbuki mətndə İnalsır Yavkuy xan atadan oğula prinsipi ilə sıralanan Oğuz yabqularından biri kimi səciyyələnir. Araşdırıcının bu şəkildə düşünməsi adı çəkilən oğuz yabqusunun hakimiyyət illərinin Abbasilər dövrünə düşməsi haqqında Əbülqazinin qeydinə əsaslanır (38, 56). Abbasilərin VIII əsrdə hakimiyyətə gəldiyini əsas götürən müəllif həmin əsrdə karlukların uyğurlarla birgə göytürklərə qələbə çalaraq hakimiyyətə gəldiyini yada salır və İnalsır Yavkuy xanla başlayıb Şahməliyə qədər davam edən böyük bir dövrü karluk yabqularına verir (69, 133-134). Qeyd edək

ki, "Şəcəreyi-tərakimə"də qarşılaşdığımız İnalsır Yavkuy xanın vəziri Dədə Qorqudun Abbasi xəlifələri dövründə yaşaması ilə bağlı məlumatı Əbülqazinin haradan götürməsi haqqında bir söz söyləmək mümkün deyil. Şifahi ənənədə bu hadisə Oğuz elinin islamiyyətə girişi ilə bağlı olaraq xatırlanır və istər Rəşidəddində, istərsə də bayandırlaşmış Dədə Qorqud oğuznamələrində "Rəsuli əleyhissəlam zəmanına" aid edilir. Qeyd edək ki, mətnin poetik qanunauyğunluğunu bir kənara qoyaraq oradakı hər hansı bir ünsürə söykənib hökm vermək yanlışlığa aparır. V.N.Putilov folklorşünaslığın tarixində müşahidə olunan tarixi ünsürlərin poetik sistemdən təcrid olunaraq öyrənilməsinin acı nəticələrinə işarə edərək yazır: "Tarixizm bədii sistemdən qoparıla bilməz. O, onun üzvi keyfiyyətlərindən biridir. Əgər biz məlum janrın tarixə münasibətini anlamaq istəyiriksə, gerçəkliyi yox, hansısa tarixi və etnoqrafik substratı yox, adları və salnamə əks-sədalarını yox, xalq yaradıcılığı hadisəsi kimi, müəyyən estetik qanunauyğunluqlara və özünəməxsus bədii aləmə malik olan bütöv eposu öyrənməliyik" (54, 240). Ona görə də, öncə şifahi epik yaradıcılığın məhsulu kimi sözügedən qaynaqlarda verilən Oğuz və Oğuz eli haqqında təhkiyənin qanunauyğunluqları üzə çıxarılmalıdır. Oğuz tarixinin Oğuznamə yozumu bu müstəvidə aydınlaşır.

Qarşıya qoyulan məsələ daha təbii və təfərrüatlı, eləcə də müəllif müdaxiləsinə daha az məruz qalmış Rəşidəddin mətni əsasında araşdırılır. Burada Əbülqazinin "doğru və düzgün tarix yazmaq" cəhdi, yəni tarixçi mühakiməsi ilə mətni "səliqəyə salmaq" istəyi nəzərə alınmışdır. Bununla yanaşı, ardıcıl olaraq Əbülqazi mətni ilə müqayisələr aparılmışdır.

Öncə Oğuz elinin tarixindən bəhs edən oğuznamələrin hansı şəkildə bir-birinə bağlanması və ya bir oğuznamədən başqasına keçidin hansı şəkildə baş verməsi üzərində dayan-

maq istərdik. Bunun üçün oğuz hakimlərinin hansı prinsiplə siyasi hakimiyyətin başına gəlmələri və ya hakimiyyət varəsəliyi prinsipi aydınlaşdırılmalıdır. Mətnə diqqət yetirək:

Oğuzun vəsiyyətinə görə ondan sonra hakimiyyətə böyük oğlu Gün xan gəlir. Gün xandan sonra taxta oğlu Dib Yavkuy xan oturur. Dib Yavkuy xandan Uladmur Yavkuy xana qədər davam edən doqquz sülalə üzvü (naib sifətində Tuman xanı əvəz edən Kol Erki xanı çıxmaq şərti ilə) hakimiyyətə "atadan oğula" prinsipi ilə gəlir. Uladmur Yavkuy xanı qardaşı Qara Alp əvəz edir. Oğuznamə qardaşın hakimiyyətə gəlməsini sonuncu hökmdarın oğlunun olmaması şəklində motivləşdirir. Qara Alpdan sonra oğlu Buğra xan, Buğra xandan sonra oğlu Qoru təkin gəlir. Qoru təkindən sonra "onun qohumlarından biri Oyunak padşah olur". Mətndə Oyunakın hakimiyyətə gəlməsi səbəbi izah olunmur. Oyunakı oğlu Qara Arslan xan əvəz edir. Qara Arslan xandan sonra hakimiyyətə əmisi oğlu Osman gəlir. Mətndə bu hadisə Qara Arslan xanın oğlunun kiçik yaşlı olması ilə izah olunur. Osmandan sonra hakimiyyətə Əsli xan gəlir. Əsli xanla Osmanın qohumluğu haqqında heç nə deyilmir. Əbülqazi Əsli xanı Osmanın kiçik qardaşı kimi təqdim edir (38, 65). Təsvir olunan mənzərə açıq şəkildə göstərir ki, Oğuznamə siyasi hakimiyyət vərəsəliyinin "atadan oğula" prinsipini irəli sürür. Məlumdur ki, vərəsəliyin "atadan oğula" prinsipi patriarxal ailə ilə bağlıdır (40). Türklərin də eradan çox-çox əvvəlki dövrlərdə patriarxal ailəyə keçmələri və XX əsrin əvvəllərinə qədər bu ailə tipini saxlamaları bəllidir (2, 287-305; 11, 52-61; 34; 35 və s.). Bu baxımdan Oğuznamənin uyğun vərəsəlik prinsipinin tərəfində olması təsadüfi deyil.

Yuxarıdakı təsvirdən göründüyü kimi, siyasi hakimiyyətin yan xətlə (qardaşa, əmioğluya, yaxın qohuma) verilməsi halları da müşahidə olunur. Yabqu soyundan Qara xan soyu-

na, Qara xan soyundan Oyunak soyuna, Oyunak soyundan Osman soyuna keçid bu şəkildə baş verir. Rəşidəddinə görə, Əsli xandan sonra hakimiyyətə onun oğlu Şaban, Şabandan sonra oğlu Buran, Burandan sonra oğlu Əli gəlir.

Siyasi hakimiyyətin yan xətlə verilməsi "qardaş ailəsi" adı alan ailə tipinin ifadəsidir. "Qardaş ailəsi" matriarxal ailədən patriarxal ailəyə keçid dövrünün ailə tipi sayılır (12, 170-175; 78, 286-287). Məlum olduğu kimi, türklər də ailə tipinin bu şəklini yaşamış xalqlardandır (10, 100). Qədim türklər patriarxal ailə tipinə malik olsalar da, vərəsəlik prinsipi müəyyən hallarda "qardaş ailəsi"nin vərəsəlik prinsipinə uyğun şəkildə gedirdi. Yəni siyasi hakimiyyət qardaşdan qardaşa keçirdi (43, 11-25). Qədim və orta əsrlər türk tarixində əmilərlə qardaşoğullarının siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizəsi "qardaş ailəsi"nə məxsus vərəsəlik sistemi ilə patriarxal ailəyə məxsus vərəsəlik sisteminin qarşıdurmasından törəyirdi. Siyasi hakimiyyətin ailənin ən böyük üzvünə verilməsi haqqında Sultan Mahmud və Nadir Şahın verdiyi fərman bu qarşıdurmanı aradan qaldırmağa xidmət edirdi (7, 532; 21, 113). Ən nəhayət, övladdan sonra qardaşın varis olması və övlad olmadığı təqdirdə qardaşın hakimiyyətə gəlməsi orta əsrlər üçün normal hal idi. Oğuznamə də bu tarixi gerçəkliyi əks etdirir. Bununla yanaşı, Oğuznamədə siyasi hakimiyyətin yan xətlə verilməsi işarəvi mahiyyət daşıyaraq oğuz tarixinin dövrlərini ifadə edir və hər dövr bir oğuznamə ilə müşayiət olunur.

Beləliklə, təsvir etdiyimiz mənzərəyə əsaslanaraq, mətndə oğuz tarixinin dövrlərini ifadə edən soylar və onlar haqqında oğuznamələri sıralamaq olar:

1. Kayı soyu və Yabquxanlar haqqında oğuznamə.
2. Qaraxan soyu və Buğra xan haqqında oğuznamə.
3. Oyunak soyu və Qara Arslan xan haqqında oğuznamə.
4. Buran soyu və Oğuz elinin süqutu haqqında oğuznamə.

5. Sərəngin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamə.

Oğuz tarixinin qədim vərəsəlik düşüncəsinə uyğun şəkildə dövrləndirilməsi ancaq və ancaq xalq təfəkkürünün məhsulu ola bilər. Bu düşüncə tipindən uzaq olan müsəlman alimi xalq vərəsəlik düşüncəsinə uyğun şəkildə oğuz tarixini dövrləşdirə bilməzdi. Ona görə də Rəşidəddin mətnində "rəvayətlərin sıralanması" birbaşa şifahi ənənədən gəlir. Onu da deyək ki, oğuznamələrin soykötüyü şəklində bir-birinə bağlanması türk epik təfəkkürünə yad deyil. Burada heç olmasa ata Manas, oğul Semetey və nəvə Seytek haqqında qırğız dastanlarını və ya ata Muradxan, oğul Sultanxan, nəvə Rustamxan haqqında özbək dastanlarını yada salmaq lazımdır. Bir bahadırlıq nağılının və ya bir qəhrəmanlıq dastanının içərisində iki-üç nəslin epik fəaliyyəti eyni hadisənin ifadə şəkillərindən biridir. Burada, sadəcə olaraq, nəsillər vəsiləsi müstəvisində "dövrilik" ideyası verilir.

Oğuznamənin tarix düşüncəsi soylar və onlar haqqında oğuznamələrin təhlilindən sonra üzə çıxacaq. Ona görə də mətndə adı keçən soylar və onlar haqqında oğuznamələr ardıcıl şəkildə təhlil olunmalıdır.

Oğuznamələrin təhlilinə keçməzdən öncə, onu deməyi lazım bilirik ki, oğuznamələrin adları şifahi ənənədən gəlmir. Onların yuxarıdakı şəkildə adlandırılması araşdırıcı şüurunun məhsuludur və adı çəkilən əsərlərdə təsviri verilən oğuznamələrin məzmununa əsaslanır.

Kayı soyu və Yabquxanlar haqqında oğuznamə adı verdiyimiz hissədə Gün xandan sonra 9 oğuz hakiminin adı çəkilir. Bu hakimlərdən ikisinin adında *kayı* adının varlığı onların kayı boyundan olduğunu göstərir. Əbülqazidə də həmin hakimlərin kayı boyunun mənsubları kimi təqdim olunmasını, eləcə də siyasi hakimiyyətin atadan oğula prinsipi ilə verilməsini nəzərə alıb oğuz tarixinin bu dövrünün Kayı soyunun ha-

kimiyyət illərindən bəhs edən oğuznamə əsasında təsvir olunduğunu söyləmək olar. Qeyd edək ki, Kayı soyunun siyasi hakimiyyəti təkcə sözügedən dövrlə məhdudlaşmır, əksinə, yaranışdan sona qədər bütün oğuz tarixi boyu siyasi hakimiyyətin başında Kayı soyunun mənsubları dayanır. Sadəcə olaraq, bir dövrün sonu, başqa dövrün başlanğıcı, deyildiyi kimi, siyasi hakimiyyətə övladın deyil, qardaşın, əmioğlunun və ya yaxın qohumun gəlişi şəklində ifadə olunur. Yəni siyasi hakimiyyət vərəsəliyi Kayı soyunun daxilində paylanır. Oğuznaməyə görə, Oğuz elində siyasi hakimiyyət haqqı yalnız Kayı övladına məxsusdur və bu soydan olanların hakimiyyəti ilahi təqdir sayılır. Bununla yanaşı, bütün oğuz tarixinə münasibətdə haqqında danışdığımız dövr *Mübarək Nizamın* yaşadığı "qızıl dövr" kimi səciyyələnir. Tarixi baxımdan bu oğuznamədə Oğuz Yabqu dövlətinin tarixi əks olunur. Elə ona görə də bu dövrə aid oğuz hakimlərindən yeddisi *yabqu* titulu daşıyır. Rəşidəddin mətnində *yavkuy*, Əbülqazidə isə *bakuy* variantı ilə əks olunan ad-titul *yabqu* titulunun Oğuznamə variantıdır. Ancaq tarixi gerçəkliyin əksinə olaraq, Oğuznamədə *yavkuy* ad-titulu *xan* titulu ilə yanaşı işlənir.

Oğuznamədə doqquz oğuz yabqusunun adı çəkilir və onlardan bəzilərinin zamanında baş verən hadisələr təsvir olunur. Oğuznamə Gün xanın taxta çıxması ilə başlanır. Onun zamanında Oğuz övladlarının Bozok-Üçok sistemində yeri, yəni Oğuz elinin törəsi müəyyənləşdirilir. Gün xandan sonra hakimiyyətə oğlu Dib Yavkuy xan gəlir. Mətndə Dib Yavkuy xanın dövlət işlərini qaydaya salımasından və yeməklər üzərində qələbəsindən söz açılır.

Yabquxanlar haqqında oğuznamə Gurs Yavkuy, Koru Yasak Yavkuy, İnalsır Yavkuy xan, Ala Atlı Keş Dərnəklü Kayı İnal xan kimi yabqular, onların vəzirləri, naibləri, bəyləri haqqında məlumatla davam edir. Kayı İnal xanın ölümün-

dən sonra onun oğlu Tuman xan haqqında oğuznamə başlayır və Kayı soyundan çıxan yabqular haqqında məlumat epik qəhrəmanın soykötüyünə çevrilir. Başqa sözlə, soykötüyü oğuznaməyə giriş kimi mənalanır:

Kayı İnal xan öləndə onun oğlu təzəcə doğulduğu üçün hakimiyyət naib sifətində Bayandur Dönkərin oğlu Erkiyə verilir. Epik ənənəyə uyğun şəkildə Dədə Qorqud uşağa ad verir. Yabqunun oğlu Tuman böyüyəndən sonra hakimiyyətə gəlmək istəyir. O, "sağ əldən və sol əldən 300 bəyi və ordusunu toplayıb" fikrini onlara bildirir. Kol Erki xan təlaş içində ulu toy edib "hakimiyyətin dayağı" Qorqutu köməyə çağırır. "Köpəyin payı" motivi bu epizoddan sonra gəlir. Rəmzi mahiyyət daşıyan motiv hakimiyyətin Kol Erki xanda saxlanması gərəkliyini ifadə edir. Qorqutun məsələhəti ilə Kol Erkinin qızı ilə Tuman xan evlənir. Hakimiyyət isə Kol Erki xanda qalır. Tuman xan həmin qızla evlənmək iddiasında olan Ayne xanın oğlu Uce xanın üzərinə qoşun çəkib onu cəzalandırır. Elə bu zaman onun bir oğlu olur. Uşaq böyüyəndən sonra babasından tələb edir ki, hakimiyyəti atasına versin. Tuman xan taxta oturur və yüz gündən sonra hakimiyyəti oğlu Kayı Yavkuy xana verir. Kayı Yavkuy xandan sonra hakimiyyətə onun oğlu Uladmur Yavkuy xan gəlir (69, 46-62; 24, 63-78).

Uladmur Yavkuy xan haqqında epik təhkiyə Yabquxanlar haqqında oğuznamənin sonuncu həlqəsidir. Mətndə Uladmur Yavkuy xanın taxtda oturması haqqında məlumatdan sonra onun Qara Alp adlı daha nüfuzlu bir kiçik qardaşının olduğu xatırlanır. Ardınca uyğur hakimi Arıqlı Arslan xanın Oğuz elinə qarşı qiyamından bəhs olunur. Uladmur Yavkuy xan Arıqlı Arslan xanın qiyamını yatırır, onu və yaxın bəylərini öldürür. Oğuz elinə itaət etmək şərtilə hakimiyyəti Arıqlı Arslan xanın oğlu Alp Tavqac xana verir (69, 62-63; 24, 78-79). Uladmur Yavkuy xan 70 il hakimiyyət başında olur.

Dünyasını dəyişərkən oğlu olmadığı üçün hakimiyyətə qardaşı Qara Alp gəlir və *Qara xan* adı ilə taxta oturur. Ardınca hakimiyyətə onun oğlu Buğra xan gəlir və Buğra xan haqqında oğuznamənin təsviri verilir.

Oğuznamədə yabquxanlardan xanlara, başqa sözlə, Oğuz yabqularından Qaraxanlı xanlarına keçid yuxarıda təsvir olunan şəkildə baş verir. Z.V.Toqan bu məsələyə diqqət yetirərək yazır: "Dastanda yabğu sülaləsinin sona çatıb buğraxanların başladığı açıqca ifadə edilmişdir... tarixi baxımdan bu zamanlar qaraxanlıların quruluşu illərinə IX əsrə təsadüf edir". Rəşidəddinin "böyük qaraxanlılar"dan xəbəri olmadığını əsas gətirən müəllif onların böyük qaraxanlılar deyil, "şimaldakı buğraxanlar" olduğunu söyləyir (69, 135). Qeyd edək ki, burada məsələ Rəşidəddinin deyil, Oğuznamənin bilib-bilməməsi şəklində qoyulmalıdır. Bununla yanaşı, müəllif "şimaldakı buğraxanlar deyərkən, ehtimal ki, ilk qaraxanlıları nəzərdə tutur. Bu halda Oğuznamənin siyasi hakimiyyəti yabqu soyundan *buğra xan* titulu daşıyan müsəlman qaraxanlılara verdiyini düşünmək olar.

Beləliklə, oğuzların siyasi müstəqilliyini itirərək Qaraxanlı dövlətinin siyasi hakimiyyəti altına girməsi hakimiyyətə qardaşın gəlməsi şəklində ifadə olunur. Bununla da Oğuznamə qaraxanlılara özünəməxsus şəkildə ögey münasibət bildirir. Əbülqazi variantında Qara xana ögey münasibət bir az da tündləşdirilir. Burada Qara xan Mur Yavı xanın kənizdən doğulan uşağı kimi verilir (38, 61). Deyildiyi kimi, türkman törəsinə görə, kənizdən doğulan uşaqlar siyasi hakimiyyətin başında otura bilməzdilər. Onlar *iq* və *qul* kateqoriyasına ayrılan övladlar içərisində sonuncu yerdə dayanırdılar. Bununla yanaşı, Oğuznamə qaraxanlıları yabqu soyu ilə bağlamaqla onları oğuzlaşdırır və oğuz tarixində yeni epoxanın başlandığını xəbər verir.

2.5.2. Qara xan soyu və Buğra xan haqqında oğuzna-mə. Bu oğuznamənin süjeti dünya xalqlarının folkloru üçün səciyyəvi olan ögey ana və oğul konflikti üzərində qurulub:

Buğra xanın üç oğlu olur: İl təkin, Qoru təkin, Bek təkin. Arvadı Bayır xatunun (Əbülqazidə Baber) ölməsi xanı sarsıdır. O, qocalıb əldən düşdüyü üçün dövlət işlərini görməyə gücü çatmır. Bəylər işə qarışır. Buğra xan hakimiyyəti oğlu Qoru təkinə verməli olur.

Qoru təkin atasını Güncəbək adlı bəylərbəyinin qızı (Əbülqazidə avşar elindən olan Egrencenin qızı Görgeli Yaxşı) ilə evləndirir. Ögey ana oğulluğu ilə "başbir etmək" fikrinə düşür. Qoru təkin imtina edir. Sirrin açılacağından qorxan qadın yubanmadan oğulluğuna böhtan atır. Bəylər Qoru təkini yaxalayırlar. O, hadisənin necə baş verdiyini bəylərə danışır. Bəylər onun ağzından eşitdiklərini Buğra xana söyləyirlər. Buğra xan oğlunun günahının aşkarlanması üçün gözlərinin çıxardılıb əjdahanın məkanına göndərilməsini istəyir. Qoru təkini əjdahanın məkanına göndərirlər. Əjdaha nəinki günahsız oğlana toxunmur, hətta onu sağaldır. Həqiqət üzə çıxır. Qadının əl-ayağını atların quyruğuna bağlayıb parçalayırlar (69, 63-68; 24, 80-85). Buğra xan haqqında oğuznamə bu şəkildə tamamlanır.

Oyunak soyu və Qara Arslan xan haqqında oğuzna-mə.Qoru xandan sonra siyasi hakimiyyət vərəsəliyinin "atadan oğula" prinsipi yenidən pozulur; taxtda "onun qohumlarından biri olan Oyunak" oturur. Oğuznamə yeni sülalənin əcdadına *oyun* sözündən olan *Oyunak* adı verməklə hakimiyyətin qeyri-legitimliyinə işarə edir. Ayrıca araşdırma tələb edən bu məsələnin Qaraxanlı dövlətində baş verən siyasi hadisələrlə bağlı olduğunu düşünmək olar.

Oyunakdan sonra hakimiyyətə oğlu Qara Arslan xan gəlir. Ardınca Qara Arslan xan haqqında oğuznamənin təsviri verilir.

Qara Arslan xan haqqında oğuznamə süjet baxımdan Dədə Qorqud oğuznamələrindəki "Dirsə xan boyu"na bənzəyir. Rəşidəddinin təsvir etdiyi oğuznamənin süjeti aşağıdakı şəkildədir:

Qara Arslan xanın qırx hacibi və Suvar adlı bir qulamı var. Haciblər və inaqlar xanla Suvarın dostluğunu qısqanır. Bu üzdən xanı inandırırlar ki, Suvar xəyanət fikrindədir. Xan onların dediyinə inanır. O, Suvarı iş dalınca göndərib haciblərə deyir ki, geriyə dönərkən Suvarı öldürsünlər. Baş verən hadisədən kədərlənən xan hərəmxanaya gəlir. Xanın xatunları onu inandırırlar ki, haciblərin dedikləri qısqanclıqdan irəli gələ bilər və məsləhət görürlər ki, səbrli olsun.

Xan hacibləri ova, səfərdən qayıdan Suvarı isə vergi toplamağa göndərir. Özü isə tabuta girir. "Xanın ölməsi"ndən xəbər tutan haciblər onun var-dövlətini talayırlar, Suvar isə onun qəbri üstə göz yaşı tökür. Həqiqət aşkarlanır. Xan tabutdan çıxır. Haciblər cəzalarına çatır. Suvar isə mükafatlandırılaraq subaşı vəzifəsinə qoyulur (69, 68-71; 24, 85-89).

Baranlı soyu və Oğuz elinin süqutu haqqında oğuznamə. Qara Arslan xandan sonra siyasi vərəsəlik prinsipi yenidən pozulur. Hakimiyyətə onun əmisi oğlu Osman gəlir. Osmandan sonra hakimiyyətə gələn Əsli xanın Osmanla qohumluq dərəcəsi haqqında heç bir qeyd yoxdur. Ancaq Əsli xandan sonra hakimiyyət "atadan oğula" xətti ilə davam edir. Əbülqazidə başqa bir mənzərə ilə qarşılaşırıq. Burada Osman Arslan xanın əmisi oğlu kimi təqdim olunur. Osmanı qardaşı Əsli xan əvəz edir. Əsli xandan sonra hakimiyyətə oğlu Şaban, Şabandan sonra oğlu Buran gəlir. Əbülqazi Rəşidəddindən fərqli olaraq, Əli xanı sülalə üzvü saymır (38, 65-66). Mətndəki ziddiyyətli məqamlar oğuz tarixinin son dövrünün kiminlə başladığını söyləməyə imkan vermir. Ancaq Oğuz

elinin süqutu və ya Mübarək Tarixin sonu haqqında oğuznamədə oğuz hakimi kimi təqdim olunan Əlixanın oğlu Kılıç Arslan Şahməliyin haqqında tarixi məlumatlar Oğuz elinin sonuncu hakimlərinin hansı soydan olduğunu üzə çıxartmağa şərait yaradır. İş ondadır ki, Əlixan və oğlu Şahməlik tarixi şəxsiyyətlərdir və onlar "Tarixi-Beyxaki"də barani nisbəsi ilə yad olunur (60, 57-58; 3, 137-138). Deyildiyi kimi, Z.V.Toqan baraniləri kəngərli qəbilələrindən sayır (69, 109). Rəşidəddində və Əbülqazidə Əli xanın babalarının sırasında adı çəkilən Buranın baran etnoniminin personifikasiyası saysaq, Oğuznamənin tarixi həqiqəti doğru əks etdirdiyini görərik. "Şəcəreyi-tərakimə"də baranilərin Oğuz elində hakimiyyətə gəlişi barədə maraqlı bir qeyd var. Əbülqazi barani boyunun mənsubları olan Əli xan və oğlu Şahməliyin hakimiyyətə gəlişini Oğuz elinin dağılması ilə əlaqələndirir. Müəllifə görə, Oğuz eli monqol təzyiqi nəticəsində dağılır. Oğuzların böyük bir hissəsi Ürgəncə gedir. Yerdə qalanlar isə "Əli adlı birisi"-ni xan seçirlər (38, 48). Burada monqol təzyiqi məsələsi açıq-aydın anaxronizmdir. Sözügedən hadisə X əsrin sonlarında Oğuz elinin parçalanmasına işarə edir. Bununla yanaşı, oğuznamə barani boyunun Oğuz elində baş verən siyasi sarsıntıların nəticəsində hakimiyyətə gəldiyini yaddaşında möhkəm saxlayıb. Bu üzdən oğuznamə onları "yabquxanlar" yox, "xanlar" sırasına daxil etməklə ögey münasibət bildirir. Ardınca barani boyundan gələn oğuz yabqularının günahı üzündən Oğuz elinin dağılması haqqında oğuznamənin təsviri verilir. Tarixi baxımdan bu oğuznamə səlcuqlu türkmanlarla oğuz yabquları arasında hərbi-siyasi münaqişəni əks etdirir. Uzun müddət davam edən bu mübarizənin başında bir tərəfdən Şahməlik, başqa tərəfdən Toğrul və Çağrı bəy qardaşları dayanırdı. 1043-cü ildə baş verən həlledici döyüşdə türkmanlar oğuz yabqusunu məğlubiyyətə uğratdılar. Şahməliyin ca-

nını qurtarmaq cəhdi bir nəticə vermədi. Səlcuqlu Ertaş onu yaxalayıb Çağrı bəyin hüzuruna gətirdi və onun ölümünə fərman verildi (60, 94).

Tarixi gerçəkliyin əksinə olaraq, Oğuznamə bu hadisəni iki müxtəlif etnosun – türkmanlarla oğuzların hərbi-siyasi qarşıdurması kimi deyil, Oğuz elində ədalətsiz hakimə qarşı qiyam kimi təqdim edir. Rəşidəddinin təsvir etdiyi oğuznamənin əsas cizgilərinə nəzər salaq:

Oğuz hakimi Buran oğlu Əli xan Amudəryanın o tərəfindəki tayfaların idarəsini Kılıç Arslan adı alan kiçik yaşlı oğlu Şahməliyə verir və Bükdüz Kardıcını onun atabəyi vəzifəsinə təyin edir. Yetkinlik yaşına çatan Şahməlik pozğun həyat tərzi keçirir. İş o yerə çatır ki, o, bəylərin qızlarının yatdığı alaçıqlara girib onların namusuna toxunur. Oğuz bəyləri üsyan qaldırıb Şahməliyi və onun atabəyini qovurlar. Əli xan və Kardıcının üsyanı yatırmaq üçün düşündüyü hiylələr baş tutmur. Kanık boyundan olan Toğrul üsyanın rəhbərinə çevrilir. Üsyan uğurla nəticələnərək Şahməliyin öldürülməsi ilə başa çatır. İki il sonra Əli xan qüssədən ölür.

Oğuznamə oğuz tarixini başlanğıcı və sonu olan bir hadisə kimi təqdim edərək onu *Mübarək Tarix* kimi nəzmə çəkib dastanlaşdırır. Şifahi ənənənin *Oğuznamə* adı verdiyi bu tarix Oğuz haqqında dastanla başlanıb Oğuz elinin süqutu haqqında oğuznamə ilə tamamlanır. Ancaq nə Rəşidəddin, nə də Əbülqazi *Mübarək Tarixin* təsvir olunan oğuznamə ilə sona yetməsinə əhəmiyyət vermirlər və onu səlcuqlular haqqında məlumatın və epik xronologiyada yeri bəlli olmayan *Sərəngin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamənin* hesabına uzadırlar.

Rəşidəddin Oğuz elinin süqutu haqqında oğuznamədə üsyanın uğurla nəticələnməsini Oğuz elinin süqutu kimi deyil, sülalə dəyişikliyi kimi dərk edir. Əli xanın ölümündən sonra

“sultanlığın Toğrula keçməsi” və oğuz tarixinin davamı kimi Səlcuq soyu haqqında məlumat bu düşüncənin məhsuludur. Qeyd edək ki, təsviri verilən oğuznamədə səlcuqluların hakimiyyətə gəlişi Oğuz elinin süqutu ilə müşayiət olunur. Yəni Səlcuqlu dövlətini Oğuznamə *Mübarək Tarixin* sonu kimi dəyərləndirir. Mətndə Oğuznaməyə xas olan şəkildə Səlcuqlu soyu haqqında oğuznamə olmaması başqa cür düşünməyə imkan vermir. Elə ona görə də Rəşidəddin səlcuqlular haqqında “Oğuznamə dili ilə” söyləməyə söz tapmır. Onun Səlcuqlu fütuhatı barədə qeydləri tarixi xatirələr əsasında yazılmışdır. *Mübarək Tarix* heç bir səbəb olmadan Oğuzun fəth etdiyi torpaqların yenidən fəth olunmasından danışa bilməzdi.

Əbülqazi Rəşidəddin kimi materialı xam şəkildə təqdim etməmiş, onu empirik tarix düşüncəsi ilə işləyərək “səliqə”yə salmışdır. Müəllif Rəşidəddində gördüyümüz Sərəngin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamənin soykötüyü kimi təqdim olunan *yavkular* haqqında məlumatı silmiş və onu, əsas etibarilə, Səlcuqlu sülaləsi ilə bağlı adlarla əvəz etmişdir. Bununla yanaşı, müəllif onları Kınık soyunun deyil, Kayı soyunun mənsubları kimi təqdim etmiş və bunun üçün öncədən “müəyyən hazırlıqlar” görmüşdür. O, Əli xan və Şahməliyi Kayı soyundan saymır və deyildiyi kimi, Əli xanın Oğuz elinin parçalanması nəticəsində hakimiyyətə gəldiyini söyləyir. Bu halda müəllif üsyanın təşəbbüskarı və qəhrəmanı Toqurmış oğlu Toğrulu Kayı soyunun mənsubu kimi təqdim etməklə baş verən üsyana Oğuz elində legitim hakimiyyət uğrunda mübarizə rəngi verir və bu müstəvidə *Mübarək Tarixi* davam etdirməyə çalışır. Ancaq Şahməliyin məğlubiyyəti və Əli xanın ölümündən sonra Oğuz elinin müxtəlif istiqamətdə köçündən bəhs edən müəllif *Mübarək Tarixi* Toqurmış soyunun hesabına uzatmaq naminə yazır: “Şahməliyin məğlubiyyətindən sonra Oğuz elinin köçməyən hissəsi Sırın mənbəyində və Amu çayında

yerləşdilər və Toqurmış oğlu Toğrulu xan qaldırdılar" (38, 68). Ardınca müəllif soykötüyünü Sərəngə qədər uzadır. Əslində, hər iki müəllifin *Mübarək Tarixi* uzatması onlara təqdim olunan və oğuz tarixi haqqında oğuznamələr silsiləsində yeri bəlli olmayan *Sərəngin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamə* ilə bağlı olmuşdur. Fikrimizi tamamlamaq üçün bu oğuznamənin məzmununa nəzər salmaq məcburiyyətindəyik.

Sərəngin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamə. Rəşiddəddinin təsvirinə görə, bu oğuznamədə öncə soykötüyü şəklində bir-biri ilə qohumluq dərəcəsi bəlli olmayan Toküz Yavkuy, Saman Yavkuy, Aqım Yavkuy, Kökəm Yavkuy kimi oğuz hakimlərinin adı çəkilir. Kökəm Yavkuyun adının çəkilməsi ilə epik süjet hərəkətə gəlir. Burada Kökəm Yavkuy ilə "Oğuz" dastanından bizə bəlli olan Qara Şit arasındakı savaş təsvir olunur:

Qara Şit öncə Kökəm Yavkuya qələbə çalır, onun beşikdə olan qardaşını aparır. Kökəm Yavkuy güclənərək Qara Şiti məğlub edir. Ancaq qardaşı Qara Şitin yanında qalır. O, böyüyəndən sonra Qara Şit ordusunda xidmət edir və burada sərhəng rütbəsi aldığı üçün ona Sərəng adı qoyulur. Sərəng Qara Şitin əsarətindən qurtulmaq üçün qardaşı Kökəm Yavkuyu köməyə çağırır. Kökəm Yavkuy qardaşını xilas etmək üçün Qara Şitin üzərinə gedir. Bu zaman Sərəng yayınaraq oğuz ordusunun tərəfinə keçir. İki ordu arasında böyük döyüş olur. Hər iki tərəfdən çoxlu adam ölür və yaralanır. Nəhayət, hər iki tərəf öz ordusunu geriyə çəkir. Sərəng qardaşının yanına gələrək onun qarşısında torpağı öpür və başına gələnləri danışır.

Kökəm Yavkuy qardaşına Qara Şit ordusundakı vəzifəsinə uyğun olaraq sərhəng vəzifəsi verir. Kökəm Yavkuy iyirmi il Oğuz elinin hakimi olandan sonra qəfildən vəfat edir. Sərəng qardaşını sərdabəyə qoyaraq ölümünü xalqdan gizlədir. O, qardaşının xəstə olduğunu söyləyərək onun əvəzindən dövləti

idarə edir. Bir ildən sonra bəylər Sərəngin yanına gəlib ona söyləyirlər: "Sən bir ildir ki, eli idarə edirsən. Əgər qardaşın sağdırsa, onu bizə göstər, əgər ölübsə, onda onu gizlətməyə nə ehtiyac var? Sən özün taxta oturmalısan". Bu zaman Sərəng göz yaşları içərisində hər şeyi etiraf edir. Ölən qardaşı üzə çıxardıb dəfn edirlər. Sərəng "padşahlıq taxtı"nda oturur.

Oğuznamədə qardaşın hakimiyyətə gəlməsindən görünür ki, o, bir epoxanın sonu, başqa bir epoxanın başlanğıcı haqqındadır. Soykötüyündən başlayaraq oğuznamənin qəhrəmanına qədər adı çəkilən oğuz hakimlərinin *yavkuy* ünvanı daşımasına əsaslanıb onun Yabquxanlar epoxasından başqa bir epoxaya keçid oğuznaməsi saymaq olar. Ancaq, deyildiyi kimi, hər iki mətndə bu yeri Qaraxan soyu və buğraxanlar haqqında oğuznamə tutur. Maraqlıdır ki, Sərəng haqqında oğuznamə Yabquxanlar haqqında oğuznamənin sonuncu – Uladmur Yavkuy xandan bəhs edən hissəsinə bənzəyir. Hər iki oğuznamədə beşikdə ikən düşmən tərəfindən qaçırılan və böyüyəndən sonra geriyə qayıdan qardaş hakimiyyətə gəlir...

Sərəng haqqında oğuznamənin epik xronologiyada yerini müəyyən etməyin çətin olduğunu vurğulamaqla bərabər, deyilənlərə əsaslanıb Rəşidəddin və Əbülqazi mətnində *Mübarək Tarixin* bu oğuznamə ilə tamamlanmasının şifahi ənənədən gəlmədiyini qəti şəkildə söyləmək mümkündür. Bununla yanaşı, müəlliflərin sözügedən mətnə münasibətində müəyyən fərqliliklər var.

Rəşidəddinin informatorları sülalənin əcdadının Sərəng adlanmasına əsaslanıb onu qəznəlilərin əcdadı kimi təqdim edir və burada Qəznəli dövlətinin əsasını qoyan Alp təkinin və ya onun davamçısı olan Səbuk təkinin Samani dövlətinin əmiri olması müəyyən rol oynayır (47, 1-12). Elə ona görə də mətndə Sərəng soyunun mənsubu kimi Səbuk təkinin, Mahmudun,

Məsudun adı çəkilir və onların Kayı soyundan olması vurğulanır. Yəni qəznəlilər oğuz hakimlərinə calanaraq oğuzlaşdırılır.

Sərəng haqqında Oğuznamədən sonra qəznəlilər, eləcə də onlarla səlcuqlular arasında gedən mübarizə barədə qeydlər epiklikdən məhrumdur. Deməli, sözügedən hissə dastan əsasında deyil, tarixi xatirələr əsasında yazılmışdır. Belə məlum olur ki, qaraxanlılardan fərqli olaraq, qəznəlilər haqqında oğuznamə olmayıb. Ona görə də oğuznaməyə söykənmədiyi üçün mətndə qəznəlilərin Sərəngə bağlanması şübhəli görünür. Bununla yanaşı, ənənənin daşıyıcıları Sərəngi qəznəlilərin əcdadı sayırsa, onda bizim buna inanmamağa haqqımız çatmır. Bu halda Sərəng haqqında oğuznaməni *qəznəlilərin hakimiyyətə gəlişi haqqında oğuznamə* saymaqdan başqa yol qalmır.

Rəşidəddindən fərqli olaraq, Əbülqazi Sərəng haqqında oğuznamə ilə qəznəlilər arasında heç bir əlaqə görmür. Müəllif qardaşın hakimiyyətə gəlməsinin işarəvi mahiyyət daşıyaraq yeni epoxanın başlanğıcını ifadə etməsinə əhəmiyyət vermədən *Mübarək Tarixi*, deyildiyi kimi, *Sərəng haqqında oğuznamə* ilə tamamlayır. O, səlcuqlu hərəkatı haqqında məlumat versə də, onu haqlı olaraq *Mübarək Tarixin* içərisinə salmır. Səlcuqluların türkmənlikdən imtina etməsi, eləcə də “Kukem Bakuy və Sərəngdən sonra Oğuz elinin müstəqil hakim qaldırıb oturtmamaları” haqqında qeydlər başqa cür düşünməyə imkan vermir.

Biz yuxarıda şifahi ənənənin təqdim etdiyi oğuz tarixinin simasını göstərmək üçün Rəşidəddin və Əbülqazinin buraxdığı yanlışlıqları düzəltməyə çalışdıq. Aydın olur ki, Oğuznamə *Mübarək Oğuz Tarixini* Oğuz elinin süqutuna həsr etdiyi xüsusi oğuznamə ilə tamamlayır. Ancaq bu oğuznamə, sadəcə, Əli xanın ölümü haqqında məlumatla tamamlanmır. Burada Əli xanın ölümündən sonra Oğuz elinin süqutu da təsvir olunur. Rəşidəddin bu məsələnin üzərindən yayınaraq oğuz boylarının

müxtəlif istiqamətdə köçündən bəhs etməklə kifayətlənir. Ancaq Əbülqazi ona xüsusi diqqət yetirərək Oğuz elinin süqutunu təsvir edir: "Oğuz elində hamı bir-biri ilə öclü – qanlı oldu. Hər ev başı qara xan deyilən hadisə baş verdi. Bir-birlərinə hücum çəkdilər, bir-birlərini öldürdülər" (38, 63). Oğuznamə oğuz tarixini bu şəkildə tamamlayır və bu dövrə qədərki tarixi mübarəkləşdirərək "oğuz zəmanı" kimi vəsf edir.

Rəşidəddin və Əbülqazi mətni də daxil olmaqla oğuz tayfalarının müxtəlif istiqamətdə köçü barədə qaynaqlarda yer tutan tarixi xatirələr oğuz boylarının Oğuz elinin dağılmasından, yəni *Mübarək Tarixdən* sonrakı taleyini əks etdirir. Bu xatirələrin *Mübarək Tarixdən* sonra deyilməsi türkman etnik şüurunun onları *Mübarək Tarixin* davamı kimi dərk etməsinin ifadəsidir. Sözügedən xatirələrdən ibarət olan mətnlərin *Oğuznamə* adlanması təbiidir. Türkman etnik şüuru tarixi Oğuznamə şəklində anlayır və Oğuznamə şəklində də ifadə edirdi.

ƏDƏBİYYAT

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ленинград: Наука, 1971, 402 с.

2. Абрамзон С.М. Формы семьи у дотюркских и тюркских племен Южной Сибири, Семиречья и Тянь-Шаня у древности и средневековья // Тюркологический сборник. 1972, Москва: Наука, 1973, с.287-305

3. Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв. Ашхабад: Ылым, 1969, 294с.

4. Агаджанов С.Г. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII вв.Москва: Наука,1991, 302 с.

5. Araslı H. "Kitabi-Dədə Qorqud" haqqında // Kitabi-Dədə Qorqud. Bakı: Gənclik, 1978, s. 5-13.

6. Бадалов Р. Правда и вымысел героического эпоса. Баку: Элм, 1983, 153 с.

7. “Бартольду В.В.”. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент: 1927, с.554

8. Бартольд В.В. Турецкий эпос и Кавказ // Сочинения. Т. V, Москва: Наука, 1968, с.473-486

9. Бернштам А.Н. Историческая правда в легенде об Огуз-Кагане // Советская этнография. 1935, №6, с.33-43

10. Бикбулатов Н.В. Минорат. Проблема происхождения и исторического места в системе социальных институтов // Этнография Башкирии. Уфа: Наука, 1976, с.52-61

11. Бикбулатов Н.В. Башкирская система родства. Москва: Наука, 1981, 221 с.

12. Бромлей Ю.В. Ф. Энгельс и проблемы архаической формы семейной общины // Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф.Энгельса. Москва: Наука, 1972, с.162-175

13.Cəfərov N. “Kitabi-Dədə Qorqud”da İslama keçidin poetikası. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 54 s.

14. Cumbur M. Dede Korkut Oğuz-Namelerinde İslami Unsurlar // Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri. Ankara: 1999, s.77-95

15. Çay A. Karakoyunlular // Türk Dünyası El Kitabı. C. I. Coğrafiya-Tarih. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1992, s. 344-348

16. Erarslan K. Yazıçı-zadenin Oğuz-Namesi // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı.Belleten,1992, Ankara:1995,s.29-35

17. Ercilasun A.B. Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Düşünceler // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten, 1986, Ankara: 1988, s.13-16

18. Ergin M. Giriş // Dede Korkut Kitabı. C. I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1997, s.1-70

19.Əbubəkr Tehrani. Kitabi-Diyarbəkriyyə / Fars dilindən tərcümə edən, ön söz, şərhlər və göstəricilərin müəllifi R.Şükürova. Bakı: Elm, 1998, 335 s.

20.Əsgər Ə. "Qalın oğuz bəgləri toyum oldu". "Dədə Qorqud Kitabı"nda qədim bir hərbi qələbə mərasiminin izi // "Dədə Qorqud". Elmi-ədəbi toplu. № 1, Bakı, 2006, s.3-9

21. Фадаева И.Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи (Османизм-панисламизм). Москва: Наука, 1985г, 268 с.

22. Фазлаллах ибн Рузбихан Хунджи. Тарих-и аламара-йи Амини / Перевод с английского на русский Т.А. Минорской. Баку: Элм, 1987, 170 с.

23. Фазлаллах Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 1. / Перевод с персидского Л.А.Хетагурова. Москва-Ленинград: Издательство АНССР, 1952, 221 с.

24. Фазлаллах Рашид-ад-Дин. Огуз-Наме / Перевод с персидского, предисловие, комментарии, примечания и указатели Р.М.Шукюровой. Баку: Наука, 1987, 111 с.

25. Gökyay O.Ş. Dedem Korkudun Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi. 2000, 1531 s.

26. Günay Ü., Güngör H. Başlanğıctan Günümüze Türklerin Dini Tarihi. İstambul: Ocak Yayınları, 1997, 406 s.

27.Hacıyev T., Vəliyev K. Azərbaycan dili tarixi. Bakı: Maarif, 1983, 187 s.

28.Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999, 212 s.

29. Хафиз-и Таныш Бухари. Шараф-нама-йи шахи. Ч.1./Перевод с персидского, введение, примечания и указатели М.А.Салахетдиновой. Москва: Наука, 1983, 298 с.

30. İbn Fedlan Seyahetnamesi // Seyahetnameler. № 1. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975, s.19-80.

31. Kaşğarlı M. Divanü Luğat-it-Türk / Çeviren Besim Atalay. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, 530 s.

32.Kırzıoğlu M.F. Dede Korkut Oğuznameleri. I kitab. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, 114 s.

33.Kitabi-Dədə Qorqud / Tərtib, transkripsiya, sadələşdirilmiş variant və müqəddimə Fərhad Zeynalov və Samət Əlizadənindir. Bakı: Yazıçı, 1988, 264 s.

34. Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград: Наука, 1969, с.230

35. Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущества у народов Средней Азии и Казахстана (XIX-начало XX в.). Ленинград: Наука, 1977, 130 с.

36. Кляшторный С.Г. Эпоха "Кутадгу Билик" // Советская тюркология. Баку: 1970, № 4, с.82-86

37. Кляшторный С.Г. Надпись уйгурского Бегю-кагана в Северо-Западной Монголии // Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства. Сборник статей. Москва: Наука, 1987, с.19-37

38. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1958, 190 с.

39. Короглы Х. Огузский героический эпос. Москва: Наука, 1976, 238 с.

40. Косвен М.О. Семейная община и патриномия. Москва: АН СССР, 1963, 218 с.

41. Köprülü F. Kai Kabilesi Hakkında Yeni Notlar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, VIII c., №31, 1944, s.421-452

42. Köymen M. Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 390 s.

43. Гумилев Л.Н. Удельно-лествичная система у тюрок в VI-VIII веках. Советская этнография, 1959, №3, с.11-25

44. Гумилев Л.Н.Древние тюрки. Москва: Клышников, Комаров и Ко, 1993, 526 с.

45. Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство СПб, 2001, 704 с.

46. Малиновский В. Магия, наука и религия. Москва: Рефл-бук, 1998, 288 с.

47. Mercil E. Qazneliler Devleti Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 117 s.

48. Mervazinin Eserinin Türklerle İlgili Babının Tercümesi // Osmanlı Tarihleri. C. I. İstambul: Türkiye Yayınevi, 1949, s.95-108

49. Öcal S. Devlet Kuran Kahramanlar. İstambul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını: 1987, 119 s.

50. Ögel B. Türk Mitolojisi. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

51. Ömer Ş. Oğuznameye Dair Bazı Meseller // Türk Dünyası Dil ve Edebiyyat Dergisi. № 4, 1997, s.88-106

52. Pelliot P. Uyğur Yazısıyla Yazılmış Uğuz Han Destanı Üzerine / Çeviren: Vedat Kökten. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1955, 103 s.

53. Потанин Т.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской мифологии. Томск, 1916, 129 с.

54. Путилов Б.Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса. Москва: Наука, 1975, с.224-240

55. Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: Наука, 1988, 224 с.

56. Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı: Yazıçı, 1993, 396 s.

57. Родословное древо тюрков. Сочинение Абуль-Гази Хивинского хана / Перевод и предисловие Т.С.Саблукова. С послесловием и примечаниями П.О.Катанова. Казан: Типо-литография Императорского Университета, 1866, 336 с.

58. Ru.J.P. Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm / Çeviren: Aykut Kazancıgil. İstambul: Kabalcı Yayınevi, 1999, 352 s.

59. Sertkaya O.F. Oğuz Kağan Destanı Üzerine Bazı Mülahazalar // Türk Dünyası Araştırmaları Yayınevi, Belleten. 1992, Ankara: 1995, s.9-27

60. Sümer F. Oğuzlar (Türkmenler). İstambul: Ana Yayınları, 1980, 701 s.

Şükrüllah. Behcətüttevarih // Osmanlı Tarihleri. İstambul: Türkiye Yayınevi, 1949, s.51-65

61.Şükürova R. Əbubəkr Tehrani və onun "Kitabi-Diyarbəkriyyə" əsəri. Bayrak Yayınları, İstambul, 2006, 336 s.

62. Шукюрова Р. Генеалогия Огузов и связанные с ней события в "Огуз-Наме" // Изв. АН Азерб. ССР. Серия истории, философии и права. 1986, №1, с.72-79

63. Шукюрова Р. Введение // Фазлаллах Рашид-ад-Дин. Огуз-Наме. Баку: Элм, 1987, с.3-21

64. Tanyu H. İslamlıkdan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, 216 s.

65.Təhmasib M. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, 397 s.

66.Təhmasib M. Bir tarixi həqiqətin eposdakı izləri // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VI kitab. Bakı: Elm, 1981, s.3-19

67. Togan Z.V. UmumiTürkTarihineGiriş.İstambul: EnderunKitabevi, 1981, 537 s.

68. Togan Z.V. OğuzDestanı. RəşideddinOğuznamesi, tercümevetahlili. İstambul: EnderunKitabevi, 1982, 164 s.

69. Толстов С.П. Города гузов // Советская этнография. 1947, №3, с. 55-102

70. Топоров В.Н. Первобытные представление о мире (общий взгляд) // Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. Москва: Наука, 1982, с.9-36

71. Торланбаева К.У. Дуальная организация и система наследования у восточных тюрок // SHYGYS, 2004, №1, с.29-40

72. Türkmen F. Kazanda Bulunan Yeni Bir Oğuzname Nüshası Üzerine. Türk Dili ve Edebiyyatı Araştırmaları, 1993, № 7, s.7-18

73. Türkmen F. Yeni Bir Oğuzname Yazmasındakı Cengiz Hanla İlgili Revayetler. İzmir, 1993, 13 s.

74. Васильева Т.П. Этнические компоненты в составе туркмен, по данным этнографии // Проблемы этногенеза туркменского народа. Ашхабад: Ылым, 1977, с.95-108

75. Yazıcızade Ali. Tevârih-i Âl-i Selçuk. [Oğuzname-Selçuklu Tarihi]. (Giriş-Metn-Dizin) / Hazırlayan: Dr. Abdullah Baki. İstambul: Camlıca Basım Yayın, 2009, 988 s.

76. Йомудский Карашхан оглы Н.Н. Из народного предания туркмен // "В.В. Бартольду". Ташкент: 1927, с.313-327.

77. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. Москва: Наука, 1964, с.225

BUQUT ABİDƏSİNƏ DAİR QEYDLƏR

Buqut abidəsi, yaxud bəzi tədqiqatçıların adlandırdığı kimi, Buqut lövhəsi qədim türk xalqlarının siyasi, iqtisadi, mədəni əlaqələrini öyrənmək baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Başqa sözlə desək, Göytürk xaqanlığının ən güclü dövründə (VI əsrin son rübü) qoyulmuş bu abidə qədim türklərin tarixini, etnoqrafiyasını, mifologiyasını, dinini, dövlət və ictimai quruluşunu öyrənmək baxımından əvəzsiz mənbədir. Bundan əlavə, Buqut abidəsinin elmi araşdırmalara cəlb edilməsi türkologiyada aksiom kimi qəbul edilmiş bir sıra fikirləri yenidən nəzərdən keçirməyə imkan yaradır. Məsələn, L.R.Kızılasova görə, "Altay türklərində – tukyularda, həmçinin I Türk xaqanlığı (552-630) idarəsi altında olan digər tayfalarda üstü yazılı şaquli lövhələrin qoyulması təcrübəsi heç vaxt olmamışdı. <...> Nə Altayda, nə də I Türk xaqanlığı idarəsi altında olan bölgələrdə üstü yazılı bircə şaquli lövhə belə tapılmayıb" (66, 43). B I-dəki "Yazılı daşı türklər qoydular" (BI(1)) cümləsi aydın şəkildə göstərir ki, VI əsrdə (və yəqin ki, ondan da çox-çox əvvəl) türklərdə bu tipli abidələrin qoyulması, barelyef, heykəl və bəzək hazırlanması mövcud olmuşdur (56, 238-255; 100, 49-50; 101, 232-248; 36, 102; 80, 203-218; 135, 152). Skif dövrünə aid edilən "Maral daşları" adlanan abidələrin varlığı, eləcə də Altay, Yeddi İrmaq və Cənubi Sibirdəki qayaüstü təsvirlər bunu bir daha təsdiq edir (105, 351-374; 115, 14; 46, 132; 101, 232-248; 35, 249; 82, 207-220; 109, 27-35).

İkinci bir tərəfdən nəzərə almaq lazımdır ki, istər soqd əlifbası ilə yazılmış, istərsə də soqd dilində yazılmış yüzlərlə abidənin içərisində epitafiya janrında yazılmış bir abidə belə yoxdur. Məhz Buqut abidəsi bu baxımdan istisna təşkil edir.

S.Q.Klyaştornı və V.A.Livşitsin verdiyi məlumata görə, Buqut abidəsini 1956-cı ildə monqol arxeoloqu Ts. Dorjsuren Monqolustanın Arxanqay aymakında, Buqutdan 10 km qərbdə üzə çıxarmışdır (59, 121). Bu abidə Göytürk xaqanlığı dövrünə aid (VI-VIII əsrlər) məzar kompleksinə daxildir. Ts. Dorjsurenin S.Q.Klyaştornıya verdiyi şifahi məlumatdan (59, 121) aydın olur ki, arxeoloji araşdırma zamanı 35x16x0,5 m ölçülərində olan alçaq, dördkünc torpaq təpənin üzərində hündürlüyü 0,7 m, diametri isə 10 m olan daş kurqan aşkar edilmişdir. Kurqanın cənub-şərq tərəfində qəhvəyi qum daşından hazırlanmış yazılı daş vardı. Yazılı daş istiqamətində təpədən kənarda sıra ilə 270-dən artıq balbal düzülmüşdü.

Aşkara çıxarılan vaxt yazılı daşın yalnız üst tərəfi görünürmüş. Daşın ətrafı qazıldıqdan sonra onun daş tısbağanın belinə bərkidildiyi məlum olmuşdur. Tısbağa 3 m dərinlikdə olmuşdur. Yazılı daşın hündürlüyü 1,98 m, qalınlığı 0,2 m, eni isə aşağıda 0,7 m olmuşdur. Yazılı daşın yuxarı hissəsində daşın qırılması özünü göstərir. Daşdan qopmuş həmin parçalar 1970-ci ildə sovet-monqol arxeoloji heyəti üzvlərindən biri olan V.A.Livşits tərəfindən üzə çıxarılmışdır (148, 69). Yazılı daşın üzərində kirəmitdən tavan olmuş və həmin tavan altı ağac sütun üzərində quraşdırılmışdır. Qazıntı zamanı tavanı saxlayan ağac dirəklər və azca kirəclənmiş kirəmit də aşkara çıxarılmışdır. Kurqanda qarət izləri aşkar olunduğundan qazıntı işləri dayandırılmış, yazılı daş və daş tısbağa Tsetserliqdəki Arxanqay diyarşünaslıq muzeyinə verilmişdir. Yazılı daş 1969-cu ildə S.Q.Klyaştornı, 1970-ci ildə isə V.A.Livşits tərəfindən öyrənilmişdir.

Buqut abidəsinin üst qismindəki barelyef tamamilə qorunmamışdır. Abidənin hər iki enli üzündə qabartma üsulu ilə düzəldilmiş barelyeflər həm süjet, həm də texniki baxımdan tam oxşardır. Bundan başqa, abidənin ensiz tərəfindəki barel-

yefləri bununla birləşdirməyə və bütövlükdə onları vahid heykəltaraşlıq nümunəsinə çevirməyə cəhd hiss olunur. Bizə məlum olan VII-IX əsrlər türk abidələrində ya xaqan damğası, ya da Çin imperator əjdahaları təsvir olunur (122, 5; 121, XVII). Buqut abidəsində biz bunun şahidi olmuruq. Burada uşaq əmizdirən qurd təsvir edilir.

Buqut abidəsi dörd tərəfi də yazılı daşdır. Elmi ədəbiyyatda daşın sol yan tərəfi B I, ön tərəfi B II, sağ yan tərəfi B III, arxa tərəfi isə B IV adlandırılır. B I-də 5 sətir, B II-də 19 sətir, B III-də 5 sətir, B IV-də 20 sətir yazı var. B I, B II və B III-dəki yazılar B IV-dəki yazılara nisbətən daha yaxşı qorunub. Digər tərəfdən, B IV-dəki işarələr kiçikdir və bir o qədər də dərin qazılmayıb. Bu isə, öz növbəsində, B IV-ün oxunuşunu çətinləşdirir. Abidədəki sətirlərin uzunluğu 120 sm-dir. Sətirlərdəki hərflərin hündürlüyü 1,5 sm, eni isə 1-2 sm-dir. Bütün abidə boyu hərflərin ölçüləri dəqiq şəkildə qorunur ki, bu da, öz növbəsində, abidəni yazanın təcrübəli şəxs olduğuna dəlalət edir.

Buqut abidəsi 1956-cı ildə tapılsa da, abidənin ön tərəfinin (B II) bir neçə sətrinin fotosu yalnız 1968-ci ildə akademik B.Rinçin tərəfindən çap etdirilmişdir. B.Rinçin həmin əsərində abidənin uyğur əlifbası ilə yazıldığı fikrini irəli sürür (156, 75). Elə həmin il S.Q.Klyaştornı Tsetserleq şəhərindəki diyarşünaslıq muzeyində abidəni görmüş, onun ölçülərini götürmüş və fotosunu çəkmişdir. S.Q.Klyaştornının çəkdiyi fotolar əsasında V.A.Livşits B I, B II və B III-dəki yazıların soqd əlifbası ilə soqd dilində yazıldığını müəyyənləşdirmişdir. 1969-cu ildə S.Q.Klyaştornı abidəni yenidən araşdırmış, onun fotoşəkillərini yenidən çəkmiş və soqd dilindəki mətnin estampajını çıxarmışdır.

Buqut kitabəsi haqqında ilk elmi məlumatı V.A.Livşits və S.Q.Klyaştornı çap etdirmişdir (71, 51-54). Bundan bir il sonra – 1970-ci ildə V.A.Livşits monqolşünasların II Beynəl-

xalq konqresində Buqut abidəsilə bağlı məruzə etmişdir (69, 243-250). Kitabənin ilk elmi nəşrini də S.Q.Klyaştornı və V.A.Livşits çap etdirmişlər (59, 121-146). Müəlliflər həmin əsər üzərində yenidən işləmiş, 1972-ci ildə Budapeştdə ingilis dilində nəşr edilmişdir (148, 69-102).

Buqut kitabəsi ingilis dilinə tərcümə ilə birlikdə çap olunduqdan sonra türkoloqların və iranşünasların diqqətini cəlb etmiş, S.Q.Klyaştornı və V.A.Livşitsin bu nəşrinə istinad olunaraq yeni əsərlər yazılmışdır. Belə əsərlərə nümunə kimi M.Morinin (151, 77-86), L.Bazinin (142, 37-45), S.Çağatay və S.Tezcanın (119, 245-252), O.Pritsakın (154, 403-406), J.P.Runun əsərlərini göstərmək olar (158, 457-461). S.Q.Klyaştornı və V.A.Livşitsin Budapeştdə ingiliscə çap etdirdikləri məqalə Ə.Gürsoy -Naskali tərəfindən türk dilinə tərcümə olunaraq 1992-ci ildə çap etdirilmişdir (129, 201-241).

Qeyd olunmalıdır ki, tədqiqatçılar abidənin soqdca yazılan hissələrini (B I, B II və B III) nəşr və tədqiq etmişlər. Abidənin arxa tərəfindəki yazını (B IV) S.Q.Klyaştornı və V.A.Livşits əvvəllər ideoqrafik yazı hesab etsələr də (59, 123), sonralar bunun brahma yazısı ilə sanskrit dilində yazıldığını müəyyənləşdirmişlər (148, 70). B IV-dəki mətnin brahma yazısı ilə sanskrit dilində yazılmasının aşkar olunmasında hindşünas M.İ.Vorobyova-Desyatovskayanın xidməti var (bax: 53, 263). Abidənin bu üzündə əvvəllər 20 sətirdən artıq yazı olmuşdur. Lakin yazılı daşın bu üzü güclü şəkildə aşındığından sanskritcə mətnin məzmununu və onun soqdca mətnə münasibətini aydınlaşdırmaq çətindir. Qeyd olunmalıdır ki, B IV-dəki işarələr balaca olmaqla yanaşı, həm də dayaz qazılmışdır.

B I, B II, B III-dəki soqdca mətndəki sətirlər yuxarıdan aşağıya şaquli istiqamətdə yazılmışdır. Bu tip soqdca mətnlərdə sətirlər soldan sağa düzülür. Divar, qaya üzərinə yazılmış abidələrdə mətnlər, əsasən, yuxarıdan aşağıya yazılır və bu

cəhət daha çox buddizm məzmunlu abidələrdə özünü göstərir (72, 370). Soqd kursiv yazısında isə sətirlər sağdan sola üfüqi istiqamətdə yazılır. Bu yazı tipi daha çox manixey və xristian dini məzmunlu abidələrdə, yaxud həmin dinlərdə olan şəxslər tərəfindən yazıldıqda müşahidə olunur (83, 196-205; 84, 80-86; 60, 106-112; 146, 3-39). B I, B II, B III-dəki yazılar B IV-ə nisbətən yaxşı qorunsa da, daşın bu hissələri də aşınmışdır. Bütövlükdə soqdca mətnin təxminən yarısı oxuna bilir. Tədqiqatçılar abidə yazıldığı vaxt orada 30-32 sətir yazı olduğunu güman edirlər. Bunlardan da yalnız 29 sətrin müəyyən hissələri oxuna bilir.

B I-dəki 1-4-cü sətirlərin əvvəli (15-40 sm) aşındığından həmin sətirlərin hər birinin əvvəlindəki 10-30 hərf oxuna bilmir. B I-in 5-ci sətrinin təkcə əvvəli deyil, eləcə də orta hissəsi aşınmışdır və bu sətirdə yalnız bir-iki sözü oxumaq mümkündür.

B II-dəki 19 sətrin müəyyən hissəsi qorunmuşdur. Buradakı 1-8-ci sətirlərdə bütün sətirlərin əvvəli aşınmışdır (hər bir sətirdə, təxminən 35-40 hərf) və yalnız ayrı-ayrı hərfləri, tək-tək hallarda isə bütöv sözləri oxumaq olar. Bu isə abidənin həmin hissəsində sətirlərarası əlaqəni pozur. B II-nin 9-19-cu sətirlərinin əvvəli (hər sətrin yarısından üçdə birinə qədər) daşın sınması nəticəsində itmişdir. Bundan əlavə, B II-nin 14-19-cu sətirlərinin orta hissəsi güclü şəkildə aşınmışdır və yalnız ayrı-ayrı hərfləri fərqləndirmək mümkündür.

B III-də 1-4-cü sətirlərin başlanğıc hissələri sınsa da, sətirlərin ikinci yarısı yaxşı qorunub. Bunun əksinə, 5-ci sətirdə yalnız ayrı-ayrı işarələr oxuna bilir.

Bütövlükdə abidənin üçdə biri yoxdur. 1956-cı ildən indiyə qədər yazılı daşın qırılmış hissəsinin tapılması üçün heç bir qazıntı işləri aparılmayıb. Bütün bunları, yəni B IV-ün hələlik oxunmadığını, B I-dəki 1-4-cü sətirlərin əvvəlinin və 5-ci

sətrin hamısının, B II-dəki 1-8-ci sətirlərin əvvəlinin aşındığını və 9-18-ci sətirlərin əvvəlinin qırılıb düşdüyünü, B III-dəki 1-4-cü sətirlərin əvvəlinin qırıldığını, 5-ci sətrin isə tamam aşındığını nəzərə aldıqda Buqut abidəsini yalnız soqdca mətnin salamat qalmış hissələrinə istinad edərək dəyərləndirmək olar.

Məhz soqdca mətnə əsaslanaraq Buqut abidəsinin Muğan xaqan (553-572) və Tapar xaqanın (572-581) yaxın silahdaşı və köməkçisi olmuş Mağan tiginin şərəfinə qoyulduğunu söyləmək olar. Bu şəxsin adının abidədə dəfələrlə çəkilməsi belə qənaəti gücləndirir. Buqut abidəsində I Göytürk xaqanlığı (552-630) dövründə taxta oturmuş Bumın xaqanın, Kara xaqanın, Muğan xaqan və Tapar xaqanın (soqdca mətndə Taspar xaqan kimi qeyd olunur) adı çəkilir. Onlar 552-581-ci illər arasında xaqan olmuşlar (39, 437-439; 124, 70). Tapar xaqandan sonra hakimiyyətə gələn İşbara xaqanın (581-587) (39, 439) (Çin mənbələrindəki adı Şabaliodur) abidədə adının çəkilməməsi faktına əsaslanaraq Buqut abidəsinin 572-581-ci illər arasında qoyulduğunu söyləmək olar.

Buqut abidəsinin daxil olduğu məzar kompleksi B.Y.Vladimirtsovun təsnifatı üzrə "şahzadə qəbirləri" (28, 42) tipinə aid olunur. Belə ki, yazılı daşın daş tısbağanın belinə bərkidilməsi VIII-IX əsrlərdə türk və uyğur xaqanlarının şərəfinə qoyulmuş abidələrdə (məsələn, Kül tigin, Bilgə xaqan, Moyun çor abidələri və s.) də özünü göstərir (128, 387-410; 52, 57; 121, XVII; 136, 11; 54, 119).

Buqut abidəsini dəyərləndirərkən bir sıra suallarla qarşılaşırıq: abidə nəyə görə soqdca və sanskritcə yazılıb; abidə yazıldığı dövrdə türk-run yazısı vardımı; abidədəki boz qurd təsvirinin mifoloji semantikası nədir; abidə hansı səbəblərə görə Ötükəndə qoyulub. Bu sualların hər birinə ayrı-ayrılıqda cavab verməyə çalışaq.

Buqut abidəsinin üç tərəfinin (B I, B II, B III) soqdca yazılmasının səbəblərini izah etmək üçün türklərlə soqdların bizim eranın birinci minilliyində qarşılıqlı münasibətlərinə, soqd dilinin Orta və Mərkəzi Asiyada tutduğu mövqe və funksiyasına fikir vermək tələb olunur.

Soqd dili Hind-Avropa dilləri ailəsinin İran dilləri qrupunun orta İran dillərinə aid olunur (84, 59-68). Bütün orta İran dilləri (orta fars, Parfiya, Xotan, Xarəzm, soqd dilləri) ölü dillər hesab olunur. Başqa sözlə desək, soqd dili yalnız yazılı abidələrdə qorunub qalmışdır. Soqdlar digər xalqlar (əsasən, farslar, qismən türklər, çinlilər və b.) içərisində ərimiş və XI-XII əsrlərdə soqd dili tamamilə unudulmuşdur (84, 83; 117, 471; 15, 468; 16, 487). Yalnız soqd dilinin bir dialekti müasir dövrə qədər gəlib çatmışdır. Dilçilik ədəbiyyatında bu dil "yeni soqd dili", yaxud "yaqnov dili" adlandırılır (107; 22; 23). Yaqnoblar Tacikistan Respublikasında Yaqnob çayının yuxarı axarında yüksək dağlarla əhatə olunmuş vadidə yaşayırlar. Məhz buna görə də soqd dilinin bu dialekti müasir dövrə qədər gəlib çatmışdır.

Soqdların Zərəfşan çayı vadisinə gəlməsi e.ə.I minilliyin birinci yarısına aid olunur (5, 35). Məhz e.ə. VI əsrdə bu bölgədə Soqdiana adı qeydə alınmışdır. Tarixçilərin gəldiyi ümumi rəyə görə, e.ə. VI əsrdə Soqdiana Zərəfşan çayının vadisini əhatə etmişdir. Zərəfşan çayının yuxarı axarında yerləşən bölgənin – Ustraşana vilayətinin də soqdların nəzarəti altında olduğunu güman edirlər.

Bizim eradan əvvəl VI-IV əsrlərdə Soqdiana Əhəməni İranının tərkibinə daxil idi (42, 104; 103, 155-163). I Daranın yazdırdığı Bisütun abidəsində də Soqdiananın adı çəkilir (143, 59-68; 144, 47-56). Əhəmənilər Makedoniyalı İsgəndərə məğlub olduqdan sonra yunanlar Soqdianaya da sahib oldular. Bizim eradan əvvəl IV əsrin sonu – III əsrin əvvəllərin-

də yunan – Makedoniya ordularının Soqdianaya hücumu zamanı çox sayda soqd yaşayış məskənləri dağıdıldı və həmin yerlərdə yaşayan əhali öldürüldü. Soqdların böyük qismi öz vətənlərini ataraq Mərkəzi Asiyaya doğru çəkilməyə başladılar. Çin mənbələrində e.ə. IV əsrin sonu – III əsrin əvvəllərində soqdların Mərkəzi Asiyada və Şərqi Türküstanda kaloniyalar halında yaşadıqları qeyd olunur (110, 147; 155, 317-356; 57, 29-31; 19, 55). İrandilli xalqların, o cümlədən də soqdların Altay və Şimali Monqolustan xalqları ilə mədəni və iqtisadi əlaqələri barədə mülahizələri (75, 102-103; 42, 216-226; 98, 22-29; 97, 52; 99, 106-123) də nəzərdən qaçırmaq olmaz. Hər halda, artıq bizim eranın I əsrində çin dilində bir sıra soqd sözlərinin işləndiyi qeydə alınmışdır.

Soqdianadan kənardakı soqd yaşayış məskənləri əsas etibarilə karvan yolu – daha çox Böyük İpək yolu üzərində yerləşirdi. Ön Asiya və Aralıq dənizi hövzəsi ölkələrini Hindistan və Uzaq Şərq ölkələri ilə birləşdirən Böyük İpək yolunun fəaliyyətə başlaması soqd diasporunun Mərkəzi Asiyadakı rolunu əhəmiyyətli dərəcədə artırdı. Soqdların Mərkəzi Asiyaya nüfuz etməsi bu ərazilərdə soqd dilinin, mədəniyyətinin və yazısının rolunun artması ilə müşayiət olunur. Çox böyük ərazidə – Buxaradan Çin səddinə qədər soqd kaloniyaları mövcud idi. Soqdlar bu ərazilərdə dövlət qurmurdular. Onlar mövcud dövlətlərin tərkibində yaşayır, əsasən, ticarətlə məşğul olurdular. Şərqi Türküstanda, Monqolustanda, Çində mövcud olmuş soqd kaloniyaları barədə Çin, Xotan, türk mənbələri ətraflı məlumat verir (Kül tigin abidəsindəki altı çub soğdak "soqdların altı əyaləti" ifadəsini yada sal!).

Soqdların yaşadıqları bütün ərazilərdə ta qədim zamanlardan türklər də yaşayırdı. L.N.Qumilyev türklərlə soqdların ilk təmasını VI əsrə aid etsə də (39,91), digər tədqiqatçılar göytürklərin Orta Asiyanı işğal etməsindən (550-560) bir ne-

çə əsr əvvəl türklərlə Orta Asiya və Şərqi Türküstanda yaşayan Hind-Avropa xalqlarının, o cümlədən soqdların əlaqələrinin olduğu fikrindədir (55, 278-281). Doğrudan da, 545-ci ildə çinlilərin Bumın xaqanla ittifaq bağlamaq üçün göndərdikləri şəxsin – Annapantonun Qansudan çıxmış soqd olması da bunu bir daha təsdiq edir.

Amudərya çayından şimalda olan torpaqlar tarixdə Turan adlanır və türklərin vətəni sayılır. Deməli, istər Soqdianada, istər Şərqi Türküstanda, istərsə də Mərkəzi və Orta Asiyada soqdlar türklərlə qonşuluqda yaşamışlar. 629-630-cu illərdə Orta Asiyaya və Şimali Əfqanıstana səyahət etmiş məşhur Çin səyyahı Syuan Tszyan bu ərazilərdə soqdlarla türklərin yanaşı yaşadığını qeyd edir. Bu dövrdə Soqdiana Qərbi Göytürk xaqanlığının tərkibində idi. IX-X əsrlərin ərəb və fars mənbələrində də bu barədə məlumatlar var.

Soqdlarla türklərin ılıq münasibətləri barədə bəzi faktları yada salmaq da əhəmiyyətlidir. Çin mənbələrində maraqlı bir məlumat qorunub qalmışdır. Bu, əvvəllər Şərqi Türküstanda vali işləmiş Pey Tszyuyun imperator dəftərxanasına göndərdiyi məlumatdır. Türklər arasında ədavət salmaq tapşırığını yerinə yetirə bilməyən Pey Tszyuy bütün günahları soqdlarda görərək yazırdı: "Türklər özləri sadə qəlblidir və uzaqgörən deyillər. Buna görə də onların arasına ədavət salmaq asandır. Təəssüf ki, onların arasında çoxlu hiyləgər soqd yaşayır. Məhz onlar türkləri başa salırlar" (bax: 59,144). 588-599-cu illərdə xaqan olmuş Dulan xaqanın müşavirlərindən biri soqd An Suy-tsze idi. O, türklərin xarici siyasətində Çin təsirinə qarşı çıxması ilə fərqlənir (155, 318).

Nəhayət, nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, İstəmi xaqanın 567-ci ildə diplomatik münasibətlər qurmaq üçün Bizans imperatoru II Yustianın yanına göndərdiyi şəxs də soqd taciri Maniax idi (124, 23; 51, 138).

Çin mənbələrinin verdiyi məlumata görə, Bumın xaqanın dəftərxanasında yazı işləri run əlifbası ilə yanaşı, soqd yazısı ilə də aparılmışdır.

Bütün bunlara əsaslanaraq deyə bilərik ki, arami dilinin e.ə. I minillikdə Qədim Ön Asiyada, latın dilinin orta əsrlərdə Avropada oynadığı rolu V-X əsrlərdə Mərkəzi Asiyada soqd dili oynamışdır. Soqd əlifbası ilə türk dilində yazılmış abidələrin mövcudluğu (31, 172-173), iki və çoxdilli abidələrdə türkcə ilə yanaşı, soqdcanın da mövcudluğu (60, 106-112; 146, 3-39; 152, 726-730; 147, 545-572), həmçinin soqdca və orta farsca yazılmış iki əlyazmanın kənarlarına run əlifbası ilə əlavələr edilməsi (149; 150, 1052), Muğ təpəsindən tapılan abidələr içərisində run əlifbası ilə yazılmış mətnin olması da bu fikri təsdiqləyir (20, 65-75; 17, 27; 44, şəkil X).

Buqut abidəsinin bir üzünün (B IV) sanskrit dilində brahma yazısı ilə yazılmasını həm buddizmin təsiri, həm də Mərkəzi Asiyanın bütpərəst əhalisinin bu yazını və bu dili bilməsi ilə də əlaqələndirmək olar. Başqa sözlə desək, bu mövqedə brahma yazısı və sanskrit dili kult yazısı və kult dili rolunda çıxış edir. Bunu tarixi baxımdan ərəb dili və yazısının müsəlman ölkələrindəki statusu ilə müqayisə etmək olar.

Buddizmin türklər içərisində yayılmasını bizim eranın ilk əsrlərinə aid edirlər. Məsələ ondadır ki, buddizm bir dünya dini olmaq etibarilə Hindistandan kənarda formalaşmış və güclənmişdir. Yəni Hindistanda brahmanizm və induizm tərəfindən sıxışdırılan buddizm qonşu ölkələrdə özünə kök sala bilmişdir (27, 212). Məlumdur ki, Hindistanın Orta Asiya ilə əlaqələri çox qədim tarixə malikdir (102; 14; 45; 74, 103-115; 30, 22-96). Eyni sözü Hindistanla Şərqi Türküstanın mədəni əlaqələri barədə söyləmək olar (25, 601-602; 24, 6-14). Məsələn, V əsrin əvvəllərində Şərqi Türküstanda olmuş Fa Syan yazır ki, Xotandakı buddist monastrında 3 min monax yaşa-

yır. VII əsrin məşhur Çin səyyahı Syuan Tszyan Koçoda (indiki Kuça) 100 monastr və 5 min monax olduğunu qeyd edir.

Burada bir cəhətin də üzərində ətraflı dayanmaq lazımdır. Çin mənbələrinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, Hindistanın Çin ilə geniş əlaqələri bizim eranın I əsrindən başlayır. Quru yolla əlaqə əsasən Şərqi Türküstandan keçməklə mümkün idi. Çünki Birma və Sıçuandan keçən yol həm çətin, həm də təhlükəli idi. Dəniz yolu haqqında da eyni sözləri söyləmək olar. Hind-Çin yarımadasından keçməklə Hindistandan Çinə, Çindən də Hindistana çatmaq olardı. Lakin göstərilən dövrdə Sakit okeanın bu hissəsini dənizçilər yaxşı öyrənməmişdilər ki, bu da dəniz yolunu təhlükəli edirdi. Bu baxımdan aşağıdakı fakt xüsusilə təqdirəlayiqdir. Belə ki, Sakit okean sahilində yerləşən Koreya yarımadasında buddizm IV əsrin sonlarından yayılmağa başlayır (29, 15). Bütün bunlar Şərqi Türküstandan keçən quru yolun Hindistan-Çin əlaqələrində hansı mühüm əhəmiyyətə malik olduğunu aydın göstərir. Bizim eranın IV-V əsrlərində Şərqi Türküstanda hun dövründən qalma kiçik dövlətlər mövcud idi və bu dövlətlərin əhalisinin böyük qismini türklər təşkil edirdi. Məhz bizim eranın IV-V əsrlərində Şərqi Türküstanda yaşayan türklər arasında buddizm yayılmağa başlayır. Türklərin bir qismi öz ənənəvi inamlarından (müqəddəs yer, su, əcdad kultu, şamançılıq, tanrıçılıq) əl çəkərək buddizmə tapınır.

Göytürk xaqanlığını quran Aşina uruğunun Şərqi Türküstandan çıxmasına dair türkologiyada müəyyən mülahizələrin olması barədə yuxarıda məlumat vermişdik. Göytürk xaqanlarından bir çoxunun buddizmə loyal münasibəti, yaxud buddizmi himayə etməsi müəyyən qədər bu səbəblə bağlı ola bilər. Yəni demək istəyirik ki, göytürklər buddizmlə yaxından tanış idilər. Əlbəttə, buddizmin himayə olunmasında türk xaqanlarının siyasi maraqları olduğunu da istisna etmək olmaz. Məsələn, 721-ci ildə Göytürk hökmdarı Bilgə xaqan Çində tə-

qib olunan buddizmi himayə etmək istəmiş, lakin Bilgə Tonyukukun məsləhətilə bu fikrindən əl çəkmişdi.

Buqut abidəsinə əsaslanaraq buddizmin Göytürk sarayına ayaq açmasını Muğan xaqanın (553-572) hakimiyyət illərinə aid etmək olar. Buddizmin Göytürk sarayına yol tapmasında Muğan xaqanın yaxın köməkçilərindən olan, Aşina evindən çıxmış Mağan tiginin xüsusi rol oynaması onun şərəfinə qoyulmuş Buqut abidəsi ilə sübuta yetirilir. Bununla belə, buddizm göytürklər arasında Arslan Tapar xaqanın (572-581) hakimiyyəti illərində daha geniş yayıldı. Göytürk xaqanları içərisində buddizmə daha çox meyl göstərən də elə Arslan Tapar xaqandır. Bu dövrdə buddizmin göytürklər arasında yayılması tarixi şəraitin diqtəsi altında baş verirdi. Belə ki, Şimali Çjou (yaxud "Sonrakı Çjou" sülaləsi) dövlətində imperator Udinin vaxtında (574) buddizm təqib olunmağa başlayır. Çində təqib olunan buddistlər Göytürk xaqanlığında rahatlıq tapırlar. Çin mənbələrinin də qeyd etdiyi kimi, məşhur buddist missioneri Çinaqupta öz tərəfdarları ilə Göytürk xaqanlığına sığınır və on il ərzində (574-584) buddizmin təbliği ilə məşğul olur. Məhz bu illərdə buddizmin mahiyyətindən bəhs edən bir çox əsərlər sanskrit dilindən türk dilinə tərcümə olunur. Bu abidələr bizə gəlib çatmadığından onların hansı əlifba ilə yazıldığını (brahma, soqd, run və s.) söyləmək mümkün deyil.

Buddizmin yayılmasını təmin etmək üçün Arslan Tapar xaqan özü buddist mərasimlərində iştirak edir, buddist məbədlərin tikintisinə şərait yaradırdı. Buqut abidəsinin B IV tərəfinin sanskritcə yazılmasını məhz bu tarixi şərait şərtləndirirdi. Bəzi tədqiqatçılar (məsələn, C. sir Klouson) Buqut abidəsinin sanskritcə mətninin müəllifinin buddist missioner Çinaqupta olduğu fikrindədir (bax: 53, 263).

Yuxarıda qeyd etdik ki, Buqut abidəsinin üç tərəfi (B I, B II, B III) soqdca, bir tərəfi isə (B IV) sanskritcə yazılıb, türk di-

lində yazılmış mətn yoxdur. Bu fakta əsaslanaraq türk-run əlifbasının abidə yazıldığı dövrdə türklər tərəfindən istifadə olunmadığını söyləmək olarmı? Bir çox türkoloq bu mülahizənin tərəfdarı kimi çıxış edir. Əgər abidə yazıldığı dövrdə türklər run əlifbasından istifadə etmişlərsə, Buqut abidəsində türkcə yazılmış versiyanın olmaması hansı səbəblərlə izah oluna bilər?

Run yazı mədəniyyətinin yayılma arealı, bu əlifbanın mənşəyi barədə türkologiyada fərqli mülahizələr olsa da (38, 27-33; 125, 57-62; 70, 84-98; 157, 7-11; 153, 83-100; 11, 77-85; 61, 58-59; 111, 122-135; 51, 137-158; 2, 240-248; 136, 43-49; 140, 61-66; 138, 207-222), ümumi rəy bundan ibarətdir ki, bu yazı V-VI əsrlərdə yaranmış və istifadə olunmuşdur. Bir çox tarixi faktlar da bunu söyləməyə imkan verir. Məsələn, Bizans mənbələrinin verdiyi məlumata görə, İstəmi xaqan 568-ci ildə Bizansa diplomatik heyət göndərmiş və həmin heyət İstəmi xaqanın "skif əlifbası" (run əlifbası) ilə yazılmış məktubunu Bizans imperatoruna gətirmişdir (51, 138-139). Çin mənbələrində belə bir məlumat qorunmuşdur ki, VI əsrdə türklər soqd yazısı ilə yanaşı, "kəsmələr"dən ibarət başqa bir yazıdan da istifadə etmişlər (125, 31). Türklərin soqd əlifbasından istifadə etməsi tarixi həqiqətdir və bu əlifba ilə yazılmış onlarla türkcə mətn günümüzə gəlib çatmışdır (145, 69-78). Çin mənbələrinin "kəsmələr" adı ilə xarakterizə etdiyi yazı isə yalnız run əlifbası ola bilər. Məlumdur ki, bu əlifbadakı qrafemlərin çoxu qırıq xəttlərlə formalaşır, yuvarlaq formalı qrafemlər azlıq təşkil edir (26). İndi Rumıniyada yaşayan və macar dilində danışan şegellər (segellər) XVIII əsrə qədər latın əlifbası ilə yanaşı, runabənzər əlifbadan da istifadə etmişlər ki (130, 575; 139, 53), həmin əlifba da Avropada "skif əlifbası" adı altında tanınır (139, 55). Şegellərin bulqar tayfalarından biri olması, yaxud hunların müəyyən qrupu ilə türk-oqur tayfalarının qarışmasından formalaşması fikri türkologiyada qəbul edilir (139, 53).

Burada bir cəhəti də qeyd etmək istəyirik. Run yazısının Mərkəzi və Orta Asiyada daha əvvəlki dövrlərdə istifadə olunduğunu göstərən çoxlu faktlar mövcuddur ki, bu faktların üzərindən sükutla keçmək olmaz. Bunlardan biri Qazaxıstanda tapılmış Sasani tabağı üzərindəki türkcə yazıdır. A.S.Amanjolov həmin yazının VI əsrdən əvvəl yazıldığı fikrindədir (116, 115-119). Alma-Ata şəhərindən 50 km şərqdə yerləşən İssık kurqanından tapılmış gümüş kuzə üzərindəki yazını da buraya aid etmək olar (8, 53-63; 7, 70-71; 10, 64-66). Arxeoloq K.A.Akişev kurqanı bizim eradan əvvəl VI-IV əsrlərə aid edir (8, 62). Run əlifbası ilə yazılmış qədim abidələr içərisində Əfqanıstanın Qəznə bölgəsindəki Dəşti-Navurda tapılmış üç dilli daş kitabənin üçüncü variantı xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Tədqiqatçılar bu abidənin birinci versiyasının kharoşthi əlifbası ilə prakrit dilində, ikinci versiyasının isə yunan əlifbası ilə Baktriya dilində yazıldığını sübut etmişlər. Run əlifbası ilə yazlmış üçüncü versiya hələlik oxunmayıb (70, 84-86). Dəşti-Navur abidəsinin bizim eranın I əsrinə aid olduğunu nəzərə alsaq, run əlifbası ilə yazılmış versiyanın oxunmasının hansı dərəcədə əhəmiyyətli olması ortaya çıxır. Şimali Əfqanıstandan tapılmış, bizim eranın II əsrinə aid kirəc daşı üzərindəki yazını, Özbəkistanın cənubunda, Xalçayanda tapılmış bizim eranın II əsrinə aid keramika üzərindəki yazını (92, 59), Fayaztəpədən və Kafirnigan - təpədən tapılmış yazıları da bu baxımdan ayrıca dəyərləndirmək lazımdır (70, 86).

Run yazısı ilə yazılmış abidələrin bir qismi oxunmur. Buna səbəb bu abidələrdəki qrafemlərin Orxon və Yenisey abidələrindəki qrafemlərdən fərqli olmasıdır. Başqa sözlə desək, Orxon, Yenisey və Talas abidələrindən fərqli olaraq, Şərqi Avropa, Şimali Qafqaz, Volqaboyu, Orta Asiya abidələrinin oxunma səviyyəsini qənaətbəxş hesab etmək olmaz. Abidələrin qrafik fondunun nəzərdən keçirilməsi belə güman et-

məyə imkan verir ki, bizim eradan əvvəl V əsrdən bizim eranın V əsrinə qədər ayrı-ayrı türk xalqları run əlifbasının ayrı-ayrı növlərindən istifadə etmişlər. Göytürk xaqanlığı dövründə bu yazı növləri əsasında ümummilli türk yazısı icad edilmişdir. Orxon yazılarındakı kallioqrafik üslub məhz bunu deməyə imkan verir. İ.L.Kızılasov run əlifbası ilə yazılmış türkcə abidələri Asiya və Avrasiya adı altında iki qrupa ayırır. Birinci qrupa Orxon, Yenisey və Talas abidələrini, ikinci qrupa isə Don, Kuban, Cənubi Yenisey, Açıktaş (yaxud ikinci Talas), Fərqanə (İsfara) abidələrini aid edir (67, 153-154). O, Nadsentmikloş və Sarvaş abidələrinin bu qruplara aid olmadığını göstərir (68, 17). Bütün bunlar sübut edir ki, Buqut abidəsi yazıldığı dövrdə run əlifbası mövcud idi. Abidədə türkcə versiyanın olmaması bu əlifbanın türk dilinin ayrı-ayrı dialektləri üçün istifadə olunan variantlarının varlığı ilə bağlıdır. Bu cəhəti nəzərə alaraq abidəni tərtib edənlər soqd və sanskritcə versiyalara üstünlük vermişlər.

Göytürk dövlətini quran Aşina uruğunun mənşəyinə dair geneoloji əfsanələrdə qurd bu uruğun əcdadı sayılır. Birinci əfsanənin Chou-Shu 50-dəki variantını B.Ögel aşağıdakı şəkildə tərcümə etmişdir: "Tu chüehlər[1] əski Hsiungnuların[2] nəslindən bir qoldur. Onlar A-shih-na[3] ailəsinin soyundandırlar, ancaq ayrı-ayrı oymaqlardır. Sonralar Lin məmləkəti tərəfindən məğlub edildilər və soyları tamamilə məhv edildi. Yalnız 10 yaşında uşaq sağ qalmışdı. Lin məmləkətinin əsgərləri onun kiçik olduğunu görərək yazıqları gəldi və onu öldürmədilər.

[1] Bu söz türküt şəklində transkripsiya olunur. P.Pelyonun fikrinə görə, -üt şəkilçisi monqol dilləri üçün xarakterikdir. Müəllif göstərir ki, bu vəziyyətin səbəbi çinlilərin bu sözü monqol dilli juan-juanların vasitəçiliyi ilə qəbul etməsidir (15, 278).

[2] Hun sözünün çincə yazılış formasıdır.

[3] Aşina sözünün çincə yazılış formasıdır.

Uşağın ayaqlarını kəsdilər və bir bataqlıqda otlar arasına atdılar. Dişi bir qurd peyda oldu və onu ət ilə bəslədi. Bu uşaq böyüyəndən sonra qurd ilə birləşdi və qurd hamilə oldu. Lin məmləkətinin şahzadəsi uşağın hələ də yaşadığını eşidib onu öldürmək üçün əsgərlər göndərdi. Gələn əsgərlər qurdu uşağın yanında gördülər. Qurdu öldürmək istədilər. Ancaq qurd qaçaraq Kao-ch anq məmləkətinin[1] şimalındakı dağa getdi. Bu dağda dərin bir mağara var idi. Mağaranın içində də böyük bir ova var idi. Ot və bitkilərlə bol idi. Onun sahəsi bir neçə yüz li genişliyində idi. Dörd tərəfi sıldırım dağlarla örtülmüşdü. Qurd bu mağaranın içinə qaçdı və orada on uşaq doğdu. On uşaq böyüyəndən sonra kənardan qızlarla evləndilər. Arvadları hamilə oldu. Onların hər birindən bir soy törədi. A-shih-na ailəsi də bunlardan biridir. Onların oğulları və nəvələri çoxaldılar, yavaş-yavaş yüz ailə oldular. Bir neçə nəsil keçəndən sonra hamısı birlikdə mağaradan çıxdılar, Ju-julara tabe olaraq Chin-Shan[2] ətəklərində yerləşdilər və Ju-juların (Juan-Juan) dəmirçiləri oldular. Chin-Shanın zirvələrindən biri dəbilqəyə bənzəyirdi. Onların dilində dəbilqəyə "Tu-chüeh" deyirdilər. Ona görə də (onlar da) belə adlandırılmışdır (132, 84-86).

İkinci əfsanə fərqli şəkildədir. B.Ögelin Chou-Shudan tərcümə etdiyi əfsanə aşağıdakı şəkildədir:

"Tu-chü-ehlərin əcdadı hunların şimalında Sou ölkəsindən çıxmışdılar. Onların qəbilələrinin başçısına (A-) Panq-pu deyilirdi. Onun on yeddi böyük və kiçik qardaşı var idi. Böyük qardaşlardan birinin adı I-chih Ni-ssu-tu idi. Bu uşaq qurddan doğulmuşdu. Bu qardaşların ağlı ibtidadan bir az kəm idi. Ona görə də dövlətləri tez bir zamanda dağıdıldı. Çox böyük qüdrət sahibi və ayrı bir adam olan I-chih Ni-ssu-tu yağış yağdırır və

[1] Turfan.
[2] Altay.

külək əsdirirdi. Onun iki arvadı var idi. Onlara yaz və qış tanrısının qızları deyirdilər. Bu qadınların birindən dörd uşaq oldu. Bu uşaqlardan biri ağ leyləyə döndü. İkincisi A-fu ilə Kem[1] çayları arasında idi. Adı Chi-ku oldu. Üçüncü qardaş Çu-cin suyunda yerləşdi.[2] Dördüncü uşaq isə Chien-ssu ilə Chu-chin və Shin dağında yerləşdi.[3] Bu (sonuncu) dörd uşağın ən böyüyü idi. Bu dağda (A)-Pang-pu ilə eyni soydan olan bir oymaq da var idi. Soyuqdan çox əziyyət çəkirdilər. Bu üzdən böyük qardaşları odu kəşf etdi. Onları isitdi və bəslədi. Beləliklə, canlarını qoruya bildilər. Ona görə də hamısı böyük qardaşlarını başçı seçdilər və ona Tu chüeh adı verdilər. Bu başçının – Na-tu-liunun on arvadı var idi. Onların doğduqları oğlanların hamısı öz adlarını analarının soylarından almışdılar. A-shih-na ailəsi (Na-tu-liunun) kiçik arvadının soyundan idi. Na-tu-liu öldü. On anadan olan uşaqlar öz aralarından bir başçı seçmək istədilər və hamısı birlikdə bir ağacın altına gedərək belə şərt kəsdilər: kim ağacın ən yüksək yerinə atılsa, o, başçı olacaq. A-shih-nanın oğlu daha gənc olduğu üçün ən yüksəyə atıldı. Hamısı birlikdə onu başçı seçdilər. O, A Hsien sad adı aldı.

Rəvayətlər fərqli olsa da, hamısı onların qurddan törəməsində birləşir. A Hsien saddan sonra gələnə Tu-men deyilir" (132, 85-88). Sonuncu şəxs Orxon abidələrində də adı çəkilən, göytürklərin ilk xaqanı Bumındır. "Tan şu"da Asyan şadla Tu-mın arasında Tuunun adı çəkilir. Tuu qərb türkləri-

---

[1] B.Ögəl hidronimi Kem şəklində yazmaqla müasirləşdirmişdir. Bu söz S.Culienin verdiyi transkripsiyada Kien şəklində getmişdir (12, 278).

[2] Bu hissə, yə'ni üçüncü qardaşın yeri B.Ögəlin göstərilən məqaləsində buraxılmışdır. Ona görə də bu hissəni onun "Türk mitolojisi" kitabından veririk (134, 27).

[3] Bu cümlə B.Ögəlin "Türk mitolojisi" kitabında aşağıdakı şəkildə getmişdir: "Dördüncü uşaq isə Chien-su və Şin dağlarında otururdu" (134, 28). Bu toponimi S.Culien Tsien-see-tchou-tche-chi şəklində transliterasiya etmişdir (12, 278).

nin əcdadı olub böyük yabğu titulunu da daşıyırdı. Tu-mın Tuunun böyük oğlu idi (55, 279).

Sonuncu qaynağın da diqqət yetirdiyi kimi, rəvayətlər çox olsa da, hamısı onların qurddan törəməsində birləşir. Başqa sözlə, variantlaşmanın mətnin özəyinə təsir edə bilməməsi nəzərə çatdırılır və bu belə də olmalı idi. Sözü gedən geneoloji əfsanə adi folklor mətni deyildi. Sülalənin hakimiyyət hüququnun legitimliyini əsaslandırmağa xidmət edirdi. Ona görə də ideoloji funksiya daşıyırdı. Mifoloji təsəvvürlərin hər hansı bir xalqın, sülalənin hakimiyyət hüququnun ideologiyasına çevrilməsi dünyanın bir çox xalqlarında müşahidə olunur (86). Bu baxımdan, qədim türklər istisna təşkil etmir. Bir çox türk etnik birliklərinin, tayfalarının əcdadlarını qurda bağlaması Turan xalqlarının inanışlarında onun xüsusi sakral semantikasından doğurdu (73, 107; 13, 31; 32, 483-504; 3, 19-32). Ona görə də bu soya bağlılıq legitim hakimiyyətin tək bir qaynağı idi. Hunların öz soylarını qurda bağlaması haqqında qaynaqlarda müəyyən işarələr var (4, 271-275). Göytürklərdən başqa, uyğurlar, qaraxanlılar, qıpçaqlar, monqollar öz soylarını qurda bağlamışdılar (134, 17-18; 58, 84; 10, 102; 77, 88-92).

Göytürklər mübarək soyları haqqında mətnə söykənərək dövlət bayrağına qızıl (sarı) başlı qurd təsviri həkk etmişdilər. Qızıl başlı qurd təsviri olan bayraq xaqan otağının qarşısında dalğalanırdı (132, 88). Həmin bayraq uyğur xaqanı Moyun çorun da (745-759) otağının qarşısında dalğalanırdı. Moyun çorun əsir düşmüş Çin sərkərdəsini ona hörmət göstərməyə məcbur etməsi və savaş zamanı ordunun qızıl başlı qurd təsviri olan bayraqla idarə olunması tarixi qaynaqlarda əks olunur (133, 151; 21, 229).

Bununla yanaşı, Göytürk xaqanlığı dövründə bəzən böri (çincə fu-lin) vəzifəsinin yaradılması da Çin qaynağında ("Tun-dyan") özünə yer tapır. C.Pulliblenkin fikrinə görə, "titul öldür-

mə yanğısına işarə etməli idi" (93, 57). Bundan başqa, birinci xaqanlıq dövründə xaqan alayı böri adlanırdı (21, 229). Bu alay türklərin doqquz nəcabətli tirəsindən formalaşdırılırdı (108, 165). Göytürklərdə Buri şad, Buri xan ad-titullarının varlığını yada salsaq, sözü gedən vəzifənin xaqan alayının başçılarını (ümumiyyətlə, bu alayda olanları) ifadə etdiyini düşünmək olar.

J.P.Ru göstərir ki, üzərində qurd təsviri olan bayraq "çinlilər düşündüyü kimi, təkcə simvol deyil... Burada qurdun gücü, ruhu var... Bu bayraq orduya önçülük edir... Qurdun tam bir qarşılığıdır və onun varlığının yerini doldurur... o varlığın özüdür... dövlət ruhunun toplandığı yerlərdən biridir" (135, 191). Göytürk xaqanlarının əsil-köklülərlə birgə hər il əcdadlar mağarasına qurban kəsməyə getməsi qurdun sözü gedən anlamlarına inam duyğusundan irəli gəlirdi. Xaqanların "özləri getməsə belə, hər il yüksək rütbəli bir məmuru göndərməsi Çin illiyində əks olunur. Bu mağara onların əcdad saydıqları erkək və dişi qurda məxsus idi[1] (135, 194).

Qaynaqlarda göytürklərin bayrağa qurban kəsməsi haqqında qeyd yoxdur. Ancaq savaşdan öncə bayrağa qurban kəsmə mərasiminin başqa türk etnik birliklərində varlığı bəllidir. Qırğızlar qurban kəsərək onun qanını tuğun (bayrağın) üstünə sürtürdülər (133, 152, 215). Bayrağa qurban kəsmə adəti kidanlarda, monqollarda və osmanlılarda da olmuşdur (133, 149, 154-158, 209-223). Bu mərasimin arxaik şəkli Saxa (yakut) əfsanələrində qorunub saxlanmışdır. Savaş tanrısı İlbisin[2] şərəfinə verilən qurban mərasimini saxalar tuom ad-

---

[1] Bu məlumat qurd əfsanəsinin bizə mə'lum olmayan bir variantından xəbər verir. Bu variantda həm ana, həm də ata əcdadın qurd olması qaynaqda aydın şəkildə qeyd olunur.

[2] Saxa inanışlarında bu mifoloji personajın Alla tanara adlı qarşılığı da var. Bu personaj haqqında təsəvvürlər keçən əsrin əvvəllərində unudulmaqda idi (87, 280).

landırır. Tuom mərasimində qocalıb əldən düşmüş əsgərlərdən biri (və ya uşaq) seçilirdi. Savaşda iştirak edən əsgərlər öz oxları (ümumiyyətlə, silahları) ilə onu öldürürdülər (81, 81-82; 49, 123). Əfsanənin başqa variantında insan əvəzinə at öldürülür (65, 145). Saxa olonxolarında qəhrəmanlar döyüşdən öncə İlbis xaqanı köməyə çağırır, qələbədən sonra isə ona qurban verirlər (47, 141-142). L.Qumilyev kidanlarda əcdadlara insan qurbanı vermə (savaşdan öncə hansısa bir cinayətkarı, savaşdan sonra minnətdarlıq əlaməti olaraq düşməni) adətini xatırlayır. Oxşar adətin hunlarda da olduğuna diqqət yetirir və bu adəti "tuom" mərasimi ilə müqayisə edir. Müəllifə görə, sonuncu mərasimdə qurban müharibə ilahəsi İlbisə yox, əcdadların ruhuna verilirdi (40, 27-28). J. P. Ru hunlarda "Yer üzünün qoruyucu tanrısı"na insan qurbanı vermə adətinə toxunaraq yazır: "Burada atalarla yer üzünün qoruyucu tanrısı arasında yaxın, ya da uzaq bir bağlılıq olduğu görünməkdədir" (135, 195). Deməli, hunlarda, kidanlarda əcdadlara, göytürklərdə əcdadlar mağarasına, qırğızlarda, monqollarda, osmanlılarda bayrağa, saxalarda İlbisə qurban vermə əcdadlara verilən qurbanın formalarıdır.

Yakut inanışlarında İlbis antropomorf görkəmdədir. Ancaq sözün ilbiz, yilbiz (uyğur), irbis (Altay), irbiş (Tuva), ilbirs (qırğız), ilbirs (özbək) variantlarının "bəbir", "pələng" anlamında işlənməsi (112, 139) onun arxaik totem görkəmi haqqında bilgi verir. Sonuncu isə qədim qırğız mədəniyyəti çevrəsində barsın göytürk inanışlarında qurdla paralel funksiya daşıdığını yada salır. Qırğız titullarında bars sözünün sıx şəkildə işlənməsi, Yenisey mətnlərində barsın qurda qarşı qoyulması onun qırğız etnik birliyində qurdla paralel funksiya daşıdığını göstərir. Biz bu yazının çərçivəsi daxilində hər iki mifologemin eyni yuvadan haçalanması probleminin üzərində dayanmayacağıq. Belə bir cəhd bizi qarşıya qoyduğumuz məqsəddən yayındırardı.

Yuxarıdakı qeydlərə söykənib göytürklərdə də savaşdan öncə və sonra bayrağa qurban vermə mərasiminin varlığını ehtimal etmək olar.

Bu etnoqrafik hadisənin savaşda zəfər məqsədi daşıdığı üzdədir. Ancaq bayrağa qurban vermənin, əcdadlar mağarası və ümumiyyətlə, əcdadlara qurban vermə ilə paralel funksiya daşıdığını nəzərə alsaq, aşağıdakıları qeyd etmək olar.

Soyun və onun qurduğu siyasi təşkilatın varlığı bu mübarək əcdadın varlığına bağlıdır. Siyasi təşəkkülün qorunması və ya genişləndirilməsi onun adı və onun iradəsi ilə edilir. "Oğuz kağan" dastanında qurdun Oğuz ordusunun qarşısında gedərək onları diktə etdiyi missiyanı yerinə yetirməyə təhrik etməsini sözü gedən ideyanın poetik inikası saymaq olar. Ümumiyyətlə, bir çox əfsanələrdə fərdin, eləcə də tayfanın, xalqın həyatında baş verən hadisə qurdun təhriki və bələdçiliyi ilə gerçəkləşir. Bu ideya əfsanələrdə fərdin, tayfanın, xalqın önünə düşüb onu arxasınca aparması şəklində əks olunur (134, 13; 18, 70-71; 1, 42-43; 78, 165). Bəzi folklor mətnlərində qurd özünün sakral semantikasını itirmiş və təqib olunan heyvana çevrilmişdir: Qəhrəman qurdu təqib edərək mağaradan (və ya qalaçadan) işıqlı dünyaya çıxır. Sözü gedən mifin qəhrəmanı bəzi qədim və müasir mətnlərdə keyik, qırmızı tülkü və ya insan ola bilir (134, 578-583; 63, 24-29; 50, 68; 48, 139-140). "Oğuz kağan" dastanında qurdun adının savaş uranına çevrilməsi sözü gedən ideyanın ifadə şəkillərindən biridir. Qızıl alma haqqında inancın da əsasında bu düşüncə dayanır. Oğuzların savaş zamanı qurd kimi ulaması tarixi qaynaqda da əks olunmuşdur (6, 61). Toba dövrünə aid qaynaqlarda tele tayfaları haqqında verilən bilgidə göstərilir ki, onların nəğmələri qurd ulartısı kimidir. Qaynaq bunun səbəbini onların əcdadlarının qurd olmasında görür (95, 88). B.Ögel belə nəğmələrin "böyük dini mərasimlərdə də bol-bol

söyləndiyi" fikrindədir (134, 17). 1097-ci ilə aid rus illiyində Vyaqra döyüşündən öncə böri uruğundan olan qıpçaq xanı Bonyakın düşərgədən ayrılıb qurd kimi ulamaqla dua edərək qurddan qələbə diləməsi və qurdun ona qələbə boyun olması haqqında verilən bilgi xüsusilə maraqlıdır. Bonyak xan müttəfiqi olan rus knyazı Davıdı qurdun verdiyi xoş xəbərə istinad edərək qələbə çalacaqlarına inandırmışdı (85,102). Yenə də oxşar mənzərə ilə qarşılaşırıq.

Beləliklə, savaşdan öncə və savaş zamanı qurd kimi ulayaraq dua etmək ulu əcdadı yardıma çağırmaqla bərabər, bu savaşın onun adına və onun uğrunda aparılması kimi mənalanır. "Manas" dastanında ordunun başında dayanan Manasın adının savaş uranı olmasını (76, 321) xatırlasaq, mənzərə nisbətən aydınlaşmış olar. Bu yerdə əcdadla onun törəmələri bərabərləşir. Ə.Firdovsi "türklər ölkəsi" anlamında keşvəre qorqsar (qurdlar ölkəsi) ifadəsi işlədir. Çinlilər isə "türklər" anlamında qurdlar formulundan yararlanır (39, 23; 64, 77).

Barsın qurda qarşı qoyulduğu bəzi Yenisey abidələrində də oxşar hadisə ilə qarşılaşırıq. Qırğızlarda barsın göytürk etnik mühiti içərisindəki qurdla paralel semantik funksiya daşıması yuxarıda qeyd olundu. Bununla yanaşı, qırğızlarla türklər arasında etnik qarşıdurma da tarixi gerçəklikdir. Bu kontekstdə Yenisey abidələrindəki aşağıdakı cümlələrin mənası asanlıqla izah olunur: "Yeti börü öldürdüm a barsığ, kökməkig öldürmədim a" (Beqre, 10-cu sətir); "İnilik beri uça-bars adırılmay ıtu" (I Altın göl, 2-ci sətir). Birinci cümlədə şəxs "yeddi qurd" öldürdüyünü, bars və xallı maral öldürmədiyini bildirir. Qurdun türkləri, barsın isə qırğızları ifadə etdiyini düşünsək, sətirdə ifadə olunan fikir aydınlaşar. İkinci ifadədə "uça" sözü uçmaq məsdərinin feli sifətidir. Adırılmay sözü isə müasir dilmizdəki ayrılmaq məsdərinin feli sifətidir. Hər iki felin təsdiqi "yaşamaq", inkarı "ölmək" anlamında işlənir.

Beləliklə, burada qurdun (türkün) öləcəyi, barsın (qırğızın) isə var olacağı vurğulanır. Yenə də həmin abidədə "Altun şuna, yaş keyiki arıt, ığlat uğlat udaçına barsım adırılu bardı, yıta" ("Altun şuna yaş keyiki axtar, ağlat") ifadəsi əks olunur (6-cı sətir). Sətirdəki uğlat, udaçına sözlərinin mənası aydın olmadığı üçün ifadə olunan fikir o qədər də aydın deyil. Ancaq sətrin sonunda barsın ölümünə təəssüf olunur. Şuna sözü bəlli olduğu kimi, "qurd" anlamı daşıyan aşina sözünün türkcə deyiliş formasıdır. Beləliklə, qarşıdurmanın bir tərəfində Altun şuna (qızıl qurd) və yaş (gənc) keyik,[1] başqa tərəfində isə bars dayanır. J.P.Ru yazır: "Siyasi bir güc özünü göydəki Tanrı yerinə qoya bilər və onun adına hərəkət edə bilər. Göy tanrının yaxşıca dərk etdiyimiz tək təməl buyurduğu savaşmaqdır. Əgər savaşılmazsa, boyun əyilərsə, bu xəyanətdir. O ilahi xalqdan ... yer üzünü göy kimi bütünləşdirməsini gözləyir" (135, 83-84). Bu kontekstdə "Oğuz kağan" dastanında Oğuzun ölüm ərəfəsində "kök tenriqa mən ötədim" (113, 63) deməsi asanlıqla izah olunur. Dastan mətnindən göründüyü kimi, Oğuz xan cahan dövləti yaratmaq vəzifəsini tanrıya olan borcu kimi dəyərləndirir. Deməli, cahan dövləti uğrunda mübarizə tanrı buyuruğudur.

Göytürk bayrağının üzərində təsvir olunan qurdun qızılı rəngdə verilməsi təsadüfi deyil. Bu rəng qurdun göytürklərə (ehtimal ki, ümumiyyətlə, qurd mifologeminə) məxsus mifoloji semantikasından doğmuşdur. "Altun göl" abidəsindəki Altun şuna adı birbaşa mifonimin göytürk etnik mühitində yaşayan formasını ifadə edir. Burada istər-istəməz "Oğuz kağan" dastanında "qurdun gün kimi işıq"dan çıxması (113, 37), eləcə də Çingiz xanın doğulması haqqında əfsanələrin Orta

[1] Ehtimal ki, burada Ulu əcdad haqqında mətnin bizə mə'lum olmayan variantı nəzərdə tutulur. Bu variant Çingiz xanın ulu əcdadının qurddan və keyikdən törəməsini yada salır.

Asiya variantlarında qurdun günəş şüası şəklində görünməsi yada düşür (77, 89; 48, 19-21). Bu baxımdan, saxa-yakut dilinin bir dialektində "günəş" anlamında çonoy sözünün varlığı maraq doğurur (43, 299). Bəllidir ki, bu sözə monqol dillərində müxtəlif fonetik variantlarda (cina ~ orta monqolca, cina ~ yazılı monqol dilində, bp.mnqr cina ~ buryatca sana ~ daqurca sana ~ san ~ dunsyanca cina ~ kalmıkca can ~ monqolca cana) "qurd" anlamında işlənir (114, 70). Biz, əlbəttə, bu yazının çərçivəsində altun şuna (qızıl qurd) mifologeminin kosmoloji semantikasını araşdırmaq fikrində deyilik. Məqsədimiz Göytürk dövlətinin bayrağındakı qurd təsvirinin sözü gedən atributunu qabartmaqdır. Bununla bağlı, qazaxlarda kiçik jüz birliyinin əsasını təşkil edən alşın (alçın) tayfasının və onun qızıl qurd adlı tirəsinin adı maraq doğurur (94, 112).

N.A.Aristov qazax kiçik ordasının əsasını təşkil edən alşın (alçın) tayfasının əcdadı Alaşa xan haqqında əfsanələrdə onun (və ya övladlarının) ala rəngli doğulması motivinə əsaslanaraq bu adı Çin qaynaqlarında haqqında məlumat verilən "ala xalq" “boma” (Biçurin transkripsiyası), po-ma və kiao-ma (Avropa çinşünaslarının transkripsiyası) ilə əlaqələndirir (12, 425-426). Bu xalq Çin qaynaqlarında həm də biçe-bike-eloçi adlanır (37, 353-354; 40, 32). L.Qumilyevin fikrinə görə, boma bu xalqa verilən ayamadır. Bu etnonim Rəşidəddinin məlumat verdiyi bikin və Əbülqazinin məlumat verdiyi alakçinlə uyğundur (40, 32). Əbülqazi özbəklərin "ala atı, qızıl ocağı olan ölkə var" atalar sözünün Anqara-muran (Yenisey) çayının mənsəbində yerləşən Alakçin ölkəsi olduğunu yazır (12, 353-354). Həmin ölkə Rəşidəddində Alafxin adlanır[1] (96, 102).

[1] Rəşidəddin yazır: "Bu ölkə Alafxin, Adutan, Manqu və Balaurnan adlanır. Deyirlər ki, onların (oralı xalqların) atlarının hamısı aladır. Atlarının hamısı dördyaşar dəvə kimi güclüdür. Bütün əşyaları və qabları gümüşdəndir. Bu ölkədə çoxlu quş var" (96, 102).

N.A.Aristov "ala xalq"la bomanın bir xalq olduğunu ehtimal etsə də, "ala xalq"ı dinlinlərin, Yenisey ostyaklarını isə ikincilərin varisi sayır (12, 426). Q.E.Qrumm-Qrijimaylo onları qırğızlara qohum olan xalqlara aid edir (37, 353-354). L.Qumilyev isə Sibir tayfalarından olması fikrindədir (40, 32-33).

Qeyd edək ki, bu xalqın adına qazaxlardan başqa, özbək və qırğız tayfalarının içərisində də rast gəlirik. N.V.Xanıkov özbək birliyinə daxil olan yalçın tayfasını da bu etnonimlə bağlayır (37, 354). Qırğız tayfa birliyində sol bölgüsünə (soltu) aid olan muratalı (qaynaqda murat-ali) elinin bir tirəsi alakçin[1] adlanır (12, 442).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, N.A.Aristov bu adın birinci hissəsini[2] rəng, ikinci hissəsini isə qadın cinsinin morfoloji əlaməti olaraq götürür[3] (12, 426). Müəlliflə etnonimə verdiyi etimologiya ilə bağlı mübahisəyə girişmədən mövzumuz çərçivəsində aşağıdakıları qeyd etmək istərdik. Sözü gedən etnonimin ölöqçin (monq.), ölgşin (tuv.) variantı "dişi", "dişi vəhşi heyvan", "dişi qurd", "dişi pələng" anlamında işlənir (112, 133). Bununla yanaşı, Olokçin (Olekşin) və Ulakçin Altay və monqol dastanlarının qəhrəmanlarıdır (79, 232-234; 89, 40-41, 63-64; 91, 317, 88, 301). Aan Alaxçın xotun isə saxa dastanlarında yer Tanrısının adıdır (9, 7-12; 104, 587-588). Olokçin Altay dastanında ordunu dənizdən keçirib düşmən üzərinə aparır (89, 63). İlahi bələdçilik adlandırdığımız bu mifoloji funksiyanın aparıcı personajlarından birinin qurd olduğu barədə yuxarıda danışılıb.

Göytürklərin inanışlarında qurd mifologemindən danışarkən Ulu əcdadın adı üzərində türkologiyada olan bəzi yanlış fikirlərə də toxunmaq istərdik. L.Qumilyev Göytürk dövlə-

[1] N.A.Aristov hansı səbəbdənsə bu faktın üstündən sükutla keçir.
[2] Müəllif sözün alaçen variantını əsas götürür.
[3] Monqol dilində çp, – çun qadın cinsini göstərən əlamətdir (112, 135).

tini quran sülalənin adının çin heroqlifləri ilə verilmiş variantını, yəni *aşina* sözünü monqol mənşəli *çono* sözü ilə bağlayır (39, 22-23; 41, 344)

S.Q.Klyaştornı isə bu sözü Şərqi Türküstanın İran və "toxar" şivələrində işlənən asana (sak), asam, asana (aqn, kuçan) sözləri ilə əlaqələndirir (55, 280-281). Bununla da, göytürklərin monqol və İran mənşəli olması haqqında fikirlər ortaya çıxır. Bu və bunabənzər fikirlər rus türkologiyasında "üslubi" mahiyyət daşıyır. Bu fikirlərin müəllifləri ən azı Ulu əcdadın adının tabulaşdığını yaddan çıxarırlar. Bu məsələyə toxunan A.M.Şerbak adın tabulaşması ilə bağlı aşağıdakı faktlara diqqət yetirir: Azərbaycanca ağzıqara, tuvaca kök karak ("göy göz, bakış"), kızıl karak ("qırmızı göz, bakış"), ıskım karak (iskim?), yakutca utkuş (<?), uhun kuturuk ("uzun quyruq"), xallan yola ("göy oğlu"), tanara yola ("tanrı oğlu"), çuvaşca tuxmak ("toxmaq"), niqambar yıtti ("peyğəmbər iti") (müq.et. azərbaycanca Həzrət Cəbrayılın iti) və s. (112, 132). Burada Ulu əcdadın adının tabulaşdığını göstərən örnəklərin az bir hissəsi sadalandı. Onu da qeyd edək ki, hər hansı bir etnik ənənədə Ulu əcdadın adı anlamında hansı söz möhkəmlənirsə, tabulaşma da məhz həmin sözlə bağlı olur. Buna görə də "boz" anlamı daşıyan börü, "heyvan", "vəhşi", "həşərat" anlamı daşıyan qurd sözünün tabulaşma ilə bağlı meydana çıxması barədə müəyyən fikirlər mövcuddur (113, 131-132; 62, 106).

Bu üzdən haqqında danışdığımız sözün tabulaşma nəticəsində dildən çıxdığını düşünmək olar.

İlk dəfə olaraq qurduğu dövlətə türk adını verən Aşina uruğunun ilk yurdu problemi üzərində S.Q.Klyaştornı ayrıca dayanmışdır. O, Aşina uruğu haqqında Çin qaynaqlarında əks olunan geneoloji əfsanələrə və tarixi biliklərə söykənərək göstərir ki, sözü gedən uruğun Çin səddinin arxasına köçməsi

Xan imperiyasının (b.e.ə. 206, b.e.220) çökməsindən sonrakı dövrə aiddir. Bu dövr əsas etibarilə türkdilli, monqoldilli, eləcə də tibet və irandilli tayfaların Çin ərazisinə kütləvi axını dövrüdür. Müəllif Aşina uruğunun Çin ərazisinə köçməsini hunların və onlara bağlı tayfaların Çinə köçməsi ilə əlaqələndirir və bu hadisənin 265-ci ildən sonra baş verəcəyi ehtimalını irəli sürür. Müəllif türk geneoloji əfsanələrinin verdiyi bilgiyə söykənərək onların öncə Edzin-kolun (əfsanədəki su xay) aşağı axarlarında, sonra isə Sui-şunun verdiyi bilgiyə görə, Pinlyanda yaşamalarını göstərir. O, Aşina uruğunun Çin tarixşünaslığında xatırlanmasını Çin ərazisindəki sonuncu hun dövlətləri ilə bağlı olduğunu yazır.

IV əsrin sonlarından çinlilərin "toba", qədim türklərin "tabğac" adlandırdığı türkdilli tayfa güclənir. 386-cı ildə onların başçısı Toba Quy Quzey Vey (386-532) sülaləsinin əsasını qoyur. Onlar bütövlükdə Quzey Çini öz hakimiyyətləri altında birləşdirirlər. V əsrin sonlarından onlar tamamilə çinliləşmişdilər. Bu üzdən Orxon abidələrindəki tabğac etnonimi artıq çinliləri ifadə edirdi. 431-439-cu illərdə tabğac imperatoru Tay Udi Şensi bölgəsini, eləcə də Pinlyandakı Sya (407-437) və Xesidəki Quzey Syan (407-439) adlı iki hun dövlətinin ərazisini tutdu. Sonuncu sülalədən olan Uxay və Ançjou 10 min ailə ilə öncə Şanşana (Lobnor), sonra Qaoçana (Turfan) qaçdılar. Burada Juan-juanlarla ittifaq bağladılar. 460-cı ilə qədər yaşadılar. 460-cı ildə ittifaq pozulur və juan-juanlar bu sülalənin varlığına son qoyurlar. Müəllif göstərir ki, Xesidəki Quzey lyan (Tezuymen sülaləsi) dövlətinin dağılmasından sonra onlar Uxay və Ançjou ilə birgə Qaoçana qaçdılar. 460-cı ildən sonra onlar juan-juanların hakimiyyəti altına keçdilər və Altay dağlarının cənub ətəklərinə köçürüldülər (52, 103-111).

Bununla yanaşı, müəllif N.A.Aristovun və B.Ögelin bu istiqamətdə olan araşdırmalarına söykənərək Aşina uruğunun

Çin ərazisinə köçməsinə qədərki dövrünün Altay və Sibirlə bağlı olması ehtimalını inkar etmir (52, 113-114).

Qeyd olunduğu kimi, öncə N.A.Aristov, ardınca B.Ögel Chou-Shuda Aşina uruğunun mənşəyi haqqında verilən əfsanədə onların hunların şimalında olan Co(Sou) ölkəsindən çıxması haqqında qeydə, eləcə də əfsanədə əks olunan etnonim və toponimlərə söykənərək Altay dağlarının şimalını onların ilk yurdu sayır (13, 279-280; 132, 99).

Göründüyü kimi, Göytürk dövlətinin qurucusu olan Aşina uruğunun nə ilk, nə də sonrakı yurdlarının Ötükənlə heç bir bağlılığı yoxdur. Buna baxmayaraq, onlar qurduqları dövlətin mərkəzini Ötükən yışa, yəni Selenqa, Orxon, Tola çayları hövzəsinə keçirdilər və Ulu əcdadın şərəfinə ucaldılan abidə də məhz buradadır. Görəsən, Ötükənin mərkəzə çevrilməsi hansı səbəblə bağlı idi?

Orxon abidələrində də deyildiyi kimi, Ötükən özünün coğrafi mövqeyinə görə strateji əhəmiyyət daşıyan bir bölgə idi (Kül tigin, cənub tərəf, 8 sətir). Ona görə də bu bölgə Böyük Hun imperiyasının mərkəzinə çevrilmişdi (40, 30-31; 130, 46; 123, 39). Bu hadisə Ötükən torpağının elat dünyasının şüurunda böyük dövlətin sakral geosiyasi mərkəzi kimi oturuşmasına səbəb oldu. Ona görə də Ötükən ərazisinin ələ keçirilməsi böyük dövlətçilik ideyasının gerçəkləşdirilməsi üçün əsas şərtlərdən biri sayılırdı. Ötükənin böyük dövlətin mistik geosiyasi mərkəzi olması hadisəsi "Tonyukuk" abidəsində birbaşa əks olunur: Xaqanın Ötükəndə oturduğunu eşidən ətraf etnik birliklər onun hüzuruna gəlib boyun əyirlər ("Ötükən yerik konmıs tiyin esidib bəryəki bodun, kurıyakı, önrəki bodun kəlti", 17-ci sətir).

ƏDƏBİYYAT

1. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, 1988

2. Cəfərov C.İ. Azərbaycan damğaları. Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı, 1984

3. Əsgər Ə., Qıpçaq M. Türk savaş sənəti. Bakı, 1996

4. Ögəl B. Böyük Hun imperiyası. I c., Bakı, 1992

5. Абаев В.И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индо-иранских народов. Древний Восток и античный мир. М., 1972

6. Агаджанов С.Г. Государство сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII вв. М., 1991

7. Акишев К.А. Курган "Иссык". В глубь веков. Алма-Ата, 1974

8. Акишев К.А. Курган "Иссык". Исскуство саков Казахыстана. М., 1978

9. Алексеев И.А. Миф о духе-хозяйке земли в якутском героическом эпосе. Фольклор народов РСФСР, Уфа, 1970

10. Аманжолов А.С. Руноподобная надпись из сакского захоронения близ Алма-Аты. Вестник АН Казахской ССР, 1971, №2

11. Аманжолов А.С. К генезису тюркских рун. Вопросы языкознания. 1978, №2

12. Аристов Н.А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казахов большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и о родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследованиях. Живая старина, I, год четвертый, СП., 1894

13. Аристов И.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. Живая старина, X, 1896 (отдельный оттиск)

14. Бактрийские древности. Л., 1976

15. Бартольд В.В. Сочинение. т.II, ч.2, М., 1964

16. Бартольд В.В. Сочинение. т.III, М., 1966

17.Батманов И.А. Таласские памятники древне-тюркской письменности. Фрунзе, 1971

18. Башкирские предания и легенды. Уфа, 1985

19. Бернштам А.Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941

20. Бернштам А.Н. Археологический документ из Согда. Эпиграфика Востока. V, Л., 1951

21. Бичурин И.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., I-II, 1950

22. Боголюбов М.Н. Ягнобский (новосогдийский) язык. Исследования и материалы. АДД, Л., 1956

23. Боголюбов М.Н. Ягнобский язык. Языки народов СССР. т.1, Индоевропейские языки, М., 1966

24. Бонгард-Левин Г.М. К исследованию санскритских текстов из Центральной Азии (Новый фрагмент махаянской "Маханаринирванасутры"). История и культура Центральной Азии. М., 1983

25. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985

26. Васильев Д.Д. Графический фонд памятников тюркской рунической письменности азиатского ареала. М., 1983

27. Васильев Л.С. История религии Востока. М., 1983

28. Владимирцов Б.Я. Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Северная Монголия, т.II, Предварительные отчеты лингвистической и археологической экспедиций о работах, произведенных в 1925 г., Л., 1927

29. Волков С.В. О проникновении буддизма в Корею. История и культура Центральной Азии, М., 1983

30. Воробьева-Десятовская М.И. Памятники письмом кхароштхи и брахми из советской Средней Азии. История и культура Центральной Азии, М., 1983

31. Габен А. фон. Культура письма и печатания у древних тюрков. Зарубежная тюркология, М., 1986

32. Гордолевский А.В. Что такое "босый волк". Избранные сочинения, т.II, М., 1961

33. Грач А.Д. Вопросы датировки и семантики древнетюркских тамгообразных изображений горного козла. Тюркологический сборник – 1972, М., 1973

34. Грач А.Д. Древнейшие тюркские погребения с сожением в Центральной Азии. История, археология и этнография Средней Азии, М., 1968

35. Грач А.Д. Центральная Азия как историко-археологический регион. История и культура Центральной Азии, М., 1983

36. Гришин С.Ю. Бронзовый и ранний железный век Восточного Забайкалья. М., 1975

37. Грум-Гржимайло Т.Е. Западная Манголия и Урянхайский край. т.II, Л., 1926

38. Гузев В.Г., Кляшторный С.Г. Проблемы происхождения древнетюркский руники в свете общей теории письма (К столетию дешифровки). Вестник Санкт-Петербургского Государственного Университета, сер.2, 1993, №4 (№23)

39. Гумильев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993

40. Гумильев Л.Н. Хунну. СПб., 1993

41. Гумильев Л.Н. Ритмы Евразии. М., 1993

42. Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древного Ирана. М., 1980

43. Диалектологический словарь якутского языка. М., 1976

44. Документы с горы Муг. Фотоальбом (Корпус ираноязычных надписей), т.III, ч.II, М., 1963

45. Древняя Бактрия. Л., 1974

46. Евтюхова Л.А. Каменные изваяния Северного Алтая. Труды государственного исторического музея, вып. XVI, 1941

47. Емелянов И.В. Сюжеты ранных типов якутских олонхо. М., 1983

48. Есбергенов Х., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Ташкент, 1988

49. Исторические предания и рассказы якутов. I, М.-Л., 1960

50. Казахский фольклор в собрании Т.Н.Потанина. Алма-Ата, 1972

51. Клосон Дж. Происхождение тюркского рунического алфавита. Зарубежная тюркология, М., 1986

52. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964

53. Кляшторный С.Г. Древнетюркская письменность и культура народов Центральной Азии (по материалом полевых исследований в Монголии 1968-1969 гг.). Тюркологический сборник – 1972, М., 1973

54. Кляшторный С.Г. Новые эпиграфические работы в Монголии (1969-1976 гг.). История и культура Центральной Азии, М., 1983

55. Кляшторный С.Г. Проблемы ранней истории тярк (ашина). Новое в советской археологии (памяти С.В. Киселева), М., 1965

56. Кляшторный С.Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах (К интерпретацию Ихе-Ханын-норской надписи). Тюркологический сборник –1974, М., 1978

57. Кляшторный С.Г. Согдийцы в Центральной Азии. Этнография Востока, т.XIV, М., 1961

58. Кляшторный С.Г. Эпоха "Кутадгу Билиг". Советская тюркология, 1970, №4

59. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута. Страны и народы Востока, X, М., 1971

60. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Севрейский камень. Советская тюркология, 1971, №3

61. Кононов А.Н. Грамматика языка древнетюркских рунических памятников (VII-IX вв.). Л., 1980

62. Копыленко М.М. О мотивации наименований животных в тюркских языках. Проблемы этимологии тюркских языков, Алма-Ата, 1990

63. Короглы Х. К тюркско-венгерским фольклорным связям. Советская тюркология, 1988, №3

64. Короглы Х. Огузский героический эпос. М., 1976

65. Ксенефонтов Г.В. Эллеяда. М., 1977

66. Кызласов Л.Р. О датировке памятников енисейских письменности. Советская археология, 1965, №3

67. Кызласов И.Л. Древнетюркская руническая письменность Евразии. М., 1990

68. Кызласов И.Л. Новые данные о происхождении и распространении древнетюркской рунической письменности Евразии. Проблемы на прабулгарская истории и культура, София, 1991

69. Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута. The Second International Congress of Mongolosts, vol. I, Oulan-Bator, 1973

70. Лившиц В.А. О происхождении древнетюркской рунической письменности. Советская тюркология, 1978, №4

71. Лившиц В.А., Кляшторный С.Г. Новая согдийская надпись из Монголии (предварительное сообщение). Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, V, Л., 1969

72. Лившиц В.А., Хромов А.Л. Согдийский язык. Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки, М., 1981

73. Липец Р.С. "Лицо волка благославенно". (Стадиальные изменения обзора волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях). Советская этнография, 1981, №1

74. Литвинский Б.А. Буддизм и среднеазиатская цивилизация. Индийская культура и буддизм, М., 1972

75. Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран (Очерки истории культуры). М., 1987

76. Манас. Киргизский героический эпос. 1, М., 1984

77. Михайлов Т.И. Мифы в исторических сочинениях XII-XIX вв. монгольских народов. Фольклор и историческая этнография, М., 1983

78. Назаров П.С. К этнографии башкир. Этнографическое обозрение, 1890, №4

79. Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев, Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества, XXXVII, 1915

80. Новгородова Э.А. Памятники изобразительного искусства древнетюркского времени на территории МНР. Тюркологический сборник – 1977, М., 1981

81. Окладников А.П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены. Сборник музея антропологии и этнографии, XI, М., 1949

82. Окладников А.П. Оленный камень с. р. Иволги. Советская археология, вып. 19, 1954

83. Оранский И.М. Введение в иранскую филологию. М., 1960

84. Оранский И.М. Иранские языки. М, 1963

85. Плетнева С.А. Половцы. М., 1990

86. Полосин В. Миф, религия, государство. М., 1999

87. Попов Л.А. Материалы по истории религии якутов Вилюйского округа. Сборник Музея Антропологии и Этнографии, XI, 1949

88. Потанин Т.Н. Громовник по поверям и сказаниям племен Южней Сибири и Северной Монголии. Журнал Министерства народного просвещения, СПб., 1982

89. Потанин Т.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии, Томск, 1916

90. Потанин Т.Н. Казак-киргизская и алтайская предания, легенды и сказки. Живая старина, 1916. XXV, 2-3, 1917

91. Потанин Т.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. IV, 1983

92. Пугаченкова Г.А. Халчаян. Ташкент, 1966

93. Пуллиблэнк Э.Дж. Язык сюнну. Зарубежная тюркология, М., 1986

94. Радлов В.В. Из Сибири. М., 1989

95. Радлов В.В. К вопросу об уйгурах. СПб., 1893

96. Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. II, М.-Л., 1952

97. Руденко С.И. Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М., 1968

98. Руденко С.И. Искусства Алтая и Передней Азии. М., 1961

99. Савельева Т.Н., Смирнов К.Ф. Ближневосточные древности на южном Урале. Вестник древней истории, 1972, №3

100. Савинов Д.Г. О завершающим этапе культуры ранних кочевников Горного Алтая. Краткие сообщения Института Археологии АН ССР, вып. 54, М., 1978

101. Савинов Д.Г. Антроморфные изваяния и вопрос о ранних тюрко-кыргызских связах. Тюркологический сборник – 1977, М., 1981

102. Ставиский Б.Я. Кушанская Бактрия: проблемы истории и культуры. М., 1977

103. Ставиский Б.Я. Средняя Азия и ахаменидский Иран. История иранского государства и культуры. К 2500-летию иранского государства, М., 1971

104. Строптивый Кулун Куллутуур. Якутское олонхо, М., 1985

105. Трифонов Ю.И. Об этнической принадлежности погребений с конем древнетюркского времени. Тюркологический сборник – 1972, М., 1973

106. Урманчеев Ф.И. По следам Белого Волка. Эпические сказания татарского народа, Казань, 1980

107. Хромов А.Л. Ягнобский язык. М., 1972

108. Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986

109. Членова Л.Н. Об оленных камнях Монголии и Сибири. Монгольский археологический сборник, М., 1962

110. Чугуевский Л.И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дунхуана. Страны и народы Востока, X, М., 1971

111. Шербак А.М. Енисейские рунические надписи. К истории открытая и изучения. Тюркологический сборник – 1970, М., 1970

112. Шербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках. Историческое развитие лексики тюркских языков, М., 1961

113. Шербак А.М. Огузнаме. Мухаббетнаме. М., 1959

114. Шербак А.М. Ранние тюрко-монгольские языковые связи (VIII-XIV вв.). СПб., 1997

115. Щер Я.А. Каменные изваяния Семиречья. М.-Л., 1966

116. Amancolov A.S. Kazakistanda bulunan Çin aynası ile Sasani tabağındakı runik-türk yazıları. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

117. Atalay B. Divanü lugat-it-türk tercümesi. c.I, Ankara, 1941

118. Cumagulov Ç.C. Vilhelm Thomsenin çalişmaları ve Kırqızıstanda bulunan Göktürk yazıtları. Turk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

119. Çagatay S., Tezcan S. Tanıtmalar: Köktürk tarihinin çok önemli bir belgesi. Sogutca Bugut yazıtı. Turk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1975-1976, Ankara, 1976

120. Eberhard W. Çin tarihi. Ankara, 1987

121. Ergin M. Orhun abideleri. İstanbul, 2000

122. Gabain A. von. Eski turkcenin grameri. Ankara, 1995

123. Grousset R. Bozkır imparatorluğu. İstanbul, 1996

124. Gömec S. Köktürk tarihi. Ankara, 1999

125. Guzev V.G., Klyastornıy S.G. Genel yazı nazariyesi ışığında Göktürk yazısının menşei meselesi (Okunuşunun 100. yıl dönümü dolayısıyla). Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

126. Harmatta Y. Avarların dili sorununa dair (Ayrı basım). Ankara, 1988

127. Harmatta Y. Doğu Avrupada türk oyma yazılı kitabeler (Ayrı basım). Ankara, 1988

128. Jisl L. Kültigin anıtında 1958de yapılan arkeoloji araştırmaların sonucları. Türk Tarih Kurumu, Belleten, XXVII, sayı 107, Ankara, 1963

129. Klyaştornıy S.G., Livsic V.A. Buguttakı sogtca kitabeye yeni bir bakış. Turk Dili Arasdırmaları Yıllığı, Belleten – 1987, Ankara, 1992

130. Nemeth G. Atilla ve hunları. Ankara, 1982

131. Orkun H.N. Eski türk yazıtları. Ankara, 1987

132. Ögel B. Doğu Göktürkleri hakkında vesikalar ve notlar. Türk Tarih Kurumu, Belleten, sayı 81, Ankara, 1991

133. Ögel B. Türk kültür tarihine giriş. VI, Ankara, 1991

134. Ögel B. Türk mitolojisi. I, Ankara, 1989

135. Roux Y.P. Eskicağ ve ortacağda Altay Türklerinde ölüm. Istanbul, 1999

136. Tekin T. Orhun yazıtları. Istanbul, 1998

137. Tryjarski E. Asya ve Avropadaki runik yazıların anonimliği, farklılığı ve yayılımı. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

138. Tuna O.N. Eski Doğu türk yazısında kullanılan ligatürler ve bunlarla ilgili bazı meseleler hakkında. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1990, Ankara, 1994

139. Vasary I. Doğu Avrupanın runik alfabe sistemleri üzerine. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

140. Vasilyev D.D. Göktürk yazı kültürünün Asyanın merkezinden Doğu Avrupaya yolu. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1993, Ankara, 1995

141. Scerbak A.M. Türk "Runik" alfabesinin yayılmasına dair. Türk Dili Araşdırmaları Yıllığı, Belleten – 1990, Ankara, 1994

142. Bazin L. Turcs et Sogdines: Les Enseignements de LInscription de Bugut (Mongolie). Melanges Linguistiques Offerts a Emile Benveniste, Collection linguistique, publice par la Societe de Linguistique de Paris, LXX, Paris, 1975

143. Cameron G.G. The Elamite version of the Bisitun inscriptions. Yournal of Cunciform Studies, vol.14, New Haven, 1960

144. Cameron G.G. The Persian satrapies and related matters. Yournal of Near Eastern Studies,vol.32, Chicago, 1979

145. Gabain A. von. Altturkische Texte in sogdischer Schrift. Hungaro - Turcica. Studies in honour of Yulius Nemeth, Budapest, 1976

146. Hansen Q. Zur sogdischen Inschrift out dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun. Yournal de la Societe Finno-ougrienne, vol, XLIV, Helsinki, 1930

147. Henning W.B. Argi and the "Tokharians". Bulleten of the School of Oriental Studies, vol. IX, pt.3, Leiden, 1938

148. Klyastornyi S.G., Livshits V.A. The Sogdian inscription of Bugut revised. Acta Orientalia Hungarica, t.26, fasc. 1, 1972

149. Le Coq A. von. Turkisch Manichaica aus Chotscho. II. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wisseften Philologisch-historische Klasse, №3, Berlin, 1919

150. Le Coq A. von. Kökturkisches aus Turfan. Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, №11, Berlin, 1909

151. Mori M. A new materials on the Sogdians in the Tu-chüch Empire. Shigaku-Zasshi, LXXXI, N2, Tokyo, 1972

152. Müller F.W.K. Ein iranische Denkmal aus der nordlichen Mongolei. Sitzungberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, literatur und Kunst, Berlin, 1909

153. Pritsak O. Turcology and the Comparative Study of the Altaic Languages. The system of the Old Runik Scripts. Yournal of Turkish Studies, vol. 4, Harvard University Printing Office, 1980

154. Pritsak O. The Old Turkic Title "ywrypnt". Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Napoli, 1982

155. Pulleyblank E.G. Sogdian colony in Inner Mongolia. Toung pao, vol.41, 1952

156. Pintchen B. Les dessigns pictographiques et les inscription sur les rochers et sur les steles en Mongolie (Corpus scriptorum mongolorum Instituti linguae et litterarum Academiae scientiarum Republicae Populi Mongolici. Tomus XVI, Fasciculus 1). Oulan-Bator, 1968

157. Pona-Tas A. On the development and origin of the East Turkic "Runic Script". Acta Orientalia Scientiarium Hungarical, Tomus XLI (1), 1987

158. Roux Y.P. Les inscriptions de Bugut et de Tariyat sur la Religion des Turcs. Studia Turcologica, Memorial Alexii Bombaci Dicata, Napoli, 1982

ÇİNGİZ XANIN ULU YASASI HAQQINDA
(G.V.Vernadskinin "Çingiz xanın Ulu Yasasının quruluşu haqqında" kitabının Azərbaycan dilinə tərcüməsinə ön söz)

Georgi Vladimiroviç Vernadski böyük rus alimi V.İ.Vernadskinin oğludur. O, rus tarixçiliyində, mədəniyyətşünaslığında (N.S.Trubetskoy, P.N.Savitski ilə birgə) "avrasiyaçılıq" adlanan cərəyanın banilərindən biridir.

Avrasiyaçılıq, rus tarixinə, mədəniyyətinə, qısaca desək, "qərbdən yox, şərqdən" (N.S.Trubetskoy) baxır. Bu məktəb elm müstəvisində ənənəvi rus tarixçiliyindən fərqli olaraq rus tarixinin, mədəniyyətinin, etnosunun və dövlətçiliyinin formalaşmasında "turan elementi"-nin (N.S.Trubetskoy) oynadığı rolu dəyərləndirməklə rus varlığının elmi mahiyyətinin düzgün anlaşılmasına yardım etmişdir. Bundan başqa, avrasiyaçıların türk-monqol tarixinin araşdırılmasında göstərdiyi xidmətlər də unudulmamalıdır.

Avrasiyaçılıq cərəyanı Rusiyanın geosiyası durumundan doğur və milli ideologiyaya çevrilərək onun milli dövlət ideallarına xidmət edir. Bu baxımdan L.N.Qumilyevin aşağıdakı fikri xüsusilə diqqət çəkir: "Mən bir şeyi bilirəm və sizə gizlicə deyirəm. Əgər Rusiya xilas olsa, ancaq Avrasiya dövləti kimi və ancaq avrasiyaçılıqla xilas olacaq"(5, 31).

G.V.Vernadskinin əsərləri əsas etibarilə rus tarixinə həsr olunub. O, "II Yekaterinanın hakimiyyəti dövründə rus masonluğu" "Avrasiya tarixi təcrübəsi", "Qədim Rus", "Kiyev Rusu", "Monqollar və Rus" və s. kimi əsərlərin müəllifidir. Görkəmli alimin Azərbaycan türkcəsinə çevirdiyimiz "Çingiz xanın Ulu Yasasının tərkibi haqqında" əsəri, adından da göründüyü kimi, Çingiz xanın Yasasına həsr olunmuşdur. Müəllif bu əsərində Yasanın ilkin görkəmini bərpa etmək istəmişdir. O,

Yasa haqqında bir çox mənbələri saf-çürük edərək dəyərli bir əsər yazmışdır. Özünün də dediyi kimi, müəllif ilk dəfə olaraq Yasaya monqol ənənəvi hüququ kimi deyil, imperiya hüququ kimi yanaşmışdır. Belə baxış bir qərbli üçün qəribə görünəcək bəzi maddələrin səmimi izahına yardım etmişdir.

Bununla yanaşı olaraq, müəllifin əsərdə söylədiyi bəzi fikirlərlə razılaşmaq çətindir. O, Çingiz xanın imperiya dövləti və imperiya hüququ yaratmaq ideyasının qaynağından bəhs edərkən onun Çin dövlət hüququ və xristianlığındakı Dünya İmperiyası ola biləcəyi ehtimalını irəli sürür. Unutmaq olmaz ki, Çingiz xanın yaratdığı Böyük Monqol imperiyası kökü eradan əvvəlki çağlara gedib çıxan Böyük Çöl-Turan dövlətçilik ənənələri üzərində yaranmışdı. Bu böyük şəxsiyyətin "dünya imperiyası" yaratmaq istəyi Turan dövlət düşüncəsinin təbii davamı idi. Böyük Monqol imperiyasının mahiyyətini bu kontekstdən kənarda anlamaq mümkün deyil.

Bəllidir ki, *monqol* sözü Orxon abidələrində, konkret desək, Kül tigin abidəsində işlənən *bəngü il* ("əbədi dövlət") ifadəsinin monqol dilində işlənən variantıdır. Bu birləşmədə *bəngü* sözünü sakral anlamda da qavramaq olar. Belə ki, *bəngü* arxaik türk düşüncəsində tanrının atributudur. Bu baxımdan Yenisey abidəsindəki *tanrı el* birləşməsini hər iki birləşmənin qarşılığı kimi anlamaq lazımdır (11, 220, 221, 244). Deməli, *monqol* sözünü "ilahi dövlət, tanrı dövləti" şəklində anlamaq olar.

"Tanrı dövləti" düşüncəsi "tanrı oğlu" haqqında türk mifi ilə bağlıdır. Bu mifə görə, Ulu Tanrı öz övladını yer üzünə göndərir ki, yer üzündə Tanrı nizamı yaratsın. Çox sayda variantı olan bu mifin qəhrəmanlarından biri də Çingizdir (10, 24-30). Bu sözün *dəniz (tenqis)* sözü ilə əlaqələndirilməsi geniş yayılmışdır. Guya, "dənizlər hamisi" mənası daşımışdır. Bu fikir fransız sinoloqu P.Pelyoya məxsusdur. Çingiz titulu-

nu çinmənşəli *çen* ("sadiq, düz, əsl"), monqolmənşəli *çinqis* ("güclü, möhkəm") sözü ilə də əlaqələndirirlər.[1]

Söz "güclü", "möhkəm" mənasını sonrakı çağlarda da qazana bilərdi. Bizcə, bu sözün kökündə "qurd" anlamı daşıyan *çino* sözü dayanır. Bu fikrin təsdiqinə yardım edən faktları sadalamaq istərdik. Yuxarıda dedik ki, tanrı oğlu mifinin variantlarından birində qəhrəmanın adı Çingizdir. Qaynaqlarda Temuçinin mənsub olduğu soyun Göyün (Tanrının) doğduğu Borte-çino adlı varlıqla başlaması haqqında bir mif var (6, 90). *Borte* "boz", *çino* "qurd" anlamına uyğun gəlir. Deməli, bu mifdə Temuçin "göy oğlu, tanrı oğlu" soyu ilə əlaqələndirilir. Bundan başqa, Temuçinin mənsub olduğu tirə *Borçiqin* ("qurd təkin") adlanır. Bir tarixi qaynaqda Temuçinin Göytürk dövlətini quran Aşina soyundan olması haqqında verilən bilgi də bu baxımdan dəyərlidir (12, 68). Elm *aşina* sözünün çinləşmiş *çino* sözü olduğunu çoxdan bilir (1, 318). Çingiz xanın soyu haqqında mifdə, eləcə də bir çox başqa miflərdə qurd "göyün tanrının oğlu" sayılır. Yakutların qurdu sadəcə olaraq *Xallan uola* ("göyün oğlu") adlandırması da bu inancla bağlıdır. Beləliklə, Temuçin "tanrı oğlu, göy oğlu" inancına söykənərək, "tanrı oğlu, göy oğlu" demək olan *çinqis* titulunu götürür. Deməli, eyni anlam daşıyır.

Deməli, "tanrı oğlu, göy oğlu" mifinin ideologiyasına uyğun olaraq Temuçin Çingiz xan titulunu götürməklə Tanrı torpağında "Əbədi dövlət" (Monqol) və "Əbədi Nizam" (Yasa) yaratmaq missiyasını qəbul etmiş olur.

Turanlıların "əbədi dövlət" düşüncəsi "göy oğlu" mifindən qaynaqlanır və bu düşüncəyə yad bir qaynaq axtarmağa ehtiyac yoxdur.

---

[1] *Çingiz* sözü göstərilən mənada müasir şərq monqollarının dilində yoxdur. Bu söz Qərb monqollarının - oyrotların, kalmıkların dilində işlənir. Sözün mənşəyi haqqında olan fikirlər barədə bax: (13, 35-36).

Temuçinin ilahi Qurd soyundan gəlməsi də ənənəvi səciyyə daşıyırdı. Məsələ bunda idi ki, Turan yaylasında hakimiyyət başında olan soyun qurdla bağlılığı (yəni qurd soyundan olması) legitimliyin əsas şərti sayılırdı. Böyük Hun Dövlətini (e.ə.III –b.e I) quran soyun qurd kökənli olması haqqında qaynaqlarda müəyyən işarələr var (7, 271-275).[1] Bundan başqa, Hun xaqanı Çin imperatoruna yazdığı məktubda özlərini birbaşa "göyün məğrur balaları" adlandırır (8, 50).

Göytürk dövlətini (VI-VIII) quran soyun *Aşina* (qurd) adlanması və hun soyundan gəlməsi də bəllidir (4, 278-281). Bununla yanaşı, qədim türk abidələrində "göydən doğulmuş" ("tenridə bölmuş") həm türk, həm də uyğur xaqanlarının titulu kimi yazılır. Ən maraqlısı isə odur ki, Qaraxanlı dövlətində (X-XIII) hakim soy (Məsudinin verdiyi bilgiyə görə) özünü Şana soyu ilə bağlamışdır (3, 84). Burada da *çino* sözünün ərəbləşmiş şəklini görmək o qədər də çətin deyil.

Beləliklə, Böyük Monqol dövlətinə qədər Turan yaylasında böyük dövlətlər qurmuş soyların köklərinin qurdla bağlılığı böyük bir zaman ərzində davam edir.

Türk cahan hakimiyyəti ideyasının mifoloji qaynağını yığcam olaraq göstərməyə çalışdıq. Təkcə onu əlavə etmək istərdik ki, bu ideya türk mədəniyyət örnəklərində o dərəcədə yayılmışdır ki, sadəcə olaraq, cahan hakimiyyəti ideyasını türk xalq düşüncəsinin atributu saymaqdan başqa yol qalmır.

Müəllifin "sonralar imperiyanın genişlənməsinə görə başqa köçəri xalqlar, xüsusən türklər imperiya xalqı sırasına buraxıldılar" tezisi də mübahisəlidir. Sonrakı çağlarda türklərin imperiyada daha da güclənməsi və hətta dövlətə sahib çıx-

---

[1] Yapon sinoloqu Şirotorinin hunların imperator titulu olan *şanyu* sözünü türkcə "sun", monqolca "çingiz" sözü ilə müqayisə etməsi də bu baxımdan maraqlıdır (7, 96).

ması tarixi bir faktdır. Bununla belə, türklərin dövlətin ilkin çağlarında da imperiya xalqı olması şübhə doğurmamalıdır.

Yuxarıda *monqol* sözünü anladarkən aydın oldu ki, bu söz Çingiz xanın sağlığında etnik anlam daşımamışdır. Sözün etnik anlamı sonrakı çağların məhsuludur.

Bəllidir ki, bu söz Temuçinə bağlı ilkin siyasi birliyin adı olmuşdur.[1] Monqolşünasların bir çoxu bu siyasi birliyin içərisində türklərin sayını azaltsalar da (bir çox tayfaları heç bir fakt olmadan monqoldilli elan etmək yolu ilə), varlığını inkar etmirlər.

Çingiz xanın mənsub olduğu boyun min beş yüz ildən artıq bir zaman ərzində bir neçə böyük imperiya qurmuş Turanın ağası sayılan Aşina boyundan olması haqqında verilən bilgini göz önünə gətirsək, onun mənsub olduğu boyun adının *Borçiqin* monqollaşmış türk sözü olduğunu, Çingiz soyunun türk antropoloji çizgilərini daşıdığını[2], ən başlıcası isə Aşina boyundan olan bəylərin Çingiz xanın yanında yer alaraq onun hakimiyyətinə "xeyir-dua" verdiyini anlamaq olar (9, 587).

Ancaq yuxarıda göstərilənləri bir yana qoyub Çingiz xanın bildiyi və danışdığı hər iki dilin[3] dövlət dili olduğunu yada salmaq gərəkdir ki, Böyük Monqol dövlətində türklərin hansı yeri tutduqlarını anlayasan.

Müəllifin aşağıdakı tezisi ilə bir çox yöndən razılaşmaq çətindir: "Dövlətin genişlənməsi bütün əvvəlki adminstrasi sistemin əsaslı şəkildə dəyişilməsini tələb edirdi. Bunun ya-

---

[1] Zəhirəddin Məhəmməd Baburun Hindistanda qurduğu dövlətin "moğol" adlandırılması tarixə bəllidir. Bu faktın özü də göstərir ki, söz özünün siyasi anlamını XVI əsrə qədər saxlamışdır.

[2] Çingiz xanın türksoylu olması haqqında fikirlər barədə bax. (12, 67-71).

[3] Bir ərəb Ugedey Kaana atasını yuxuda gördüyünü və ona bir söz dediyini söyləyəndə Ugedey ondan soruşdu: - "Atam bunu sənə hansı dildə dedi?" o dedi: - "ərəbcə". Bunun cavabında Ugedey bildirdi ki., onun atası monqolcadan və türkcədən başqa bir dil bilmirdi. Bax. (12, 69).

nında Çin, uyğur və İran dövlətçilik təcrübəsi və ənənəsi nəzərə alınırdı".

Öncə deyək ki, müəllifin işlətdiyi "uyğur dövlətçiliyi" ifadəsi yanlışdır. Uyğur dövlət təşkilatı başqa türk dövlət təşkilatlarından o qədər də fərqlənmirdi. Ona görə də uyğur dövlətçiliyi türk dövlətçiliyinin tərkib hissəsi olaraq qəbul olunur. Bu üzdən sözü gedən anlayış, adətən, "türk dövlətçiliyi" şəklində ifadə olunur.

İkincisi, monqol imperiya təşkilatının yaranmasında türk dövlətçiliyi ənənəsi ilə Çin və fars dövlətçiliyi ənənəsini yanaşı qoymaq və onları bir boyda göstərmək ən azı gerçəklikdən uzaqdır. Nəzərə almaq lazımdır ki, Monqol imperiyasına qədər türklərin, tarixə məlum olduğu qədər, 1500 illik dövlətçilik tarixi var idi və Monqol imperiyası da türk dövlətçilik ənənəsinin üzərində yaranmışdı. Ancaq Çingiz xanın yaratdığı Monqol imperiyasının ənənəvi türk dövlətlərindən fərqi də var idi. Belə ki, elat tayfalarının konfederasiyası prinsipi ilə qurulan türk dövlətlərindən fərqli olaraq Monqol imperiyası tayfalardan üz döndərmiş iradəli adamların gücü ilə yaranmışdı. Ona görə də bu dövlətdə Çingiz xan və onun ətrafına toplanan fərdlər tayfa başçılarından üstün tutulur və ikincilər birincilərin əli ilə idarə olunurdu. Çingiz xanın yaratdığı bu yeni sistem çinlilər və farslar kimi oturaq xalqların sisteminə uyğun bir sistemin yaradılmasını tələb edirdi və bu belə də oldu. Bununla yanaşı, Çingiz xanın yaratdığı Monqol imperiyası konkret olan Çindən, Kidan (Qarakitay) dövlətindən, o dövrdə fars dövlətinin olmadığını nəzərə alsaq, Xarəzmşahlardan və ya səlçuqlulardan nələri öyrənmişdi sualının cavabı açıq qalır.

Araşdırıcının Yasaya imperiya qanunları kimi yanaşmasını yalnız alqışlamaq olar. Ancaq unutmaq olmaz ki, dövlətin ənənəvi xalq qanunları ilə idarə olunmaması Çingiz xanla başlamır. Bu sahədə də Çingiz Xan ulu keçmişi olan Turan dövlətçiliyi təcrübəsinə söykənirdi. Bu tezisi sübuta yetirəcək

birinci fakt elə məntiqin özüdür. Belə ki, bir çox xalqları öz hakimiyyəti altına alan böyük dövlətləri ənənəvi xalq qanunları ilə idarə etmək sadəcə olaraq mümkün deyil. Yasanın ulu əcdadı olan türk törəsinin (əsli törü) mahiyyəti haqqında bəzi bilikləri ortaya qoymaq kifayətdir ki, gerçəklik ortaya çıxsın.

Bəllidir ki, qədim türk dövlətləri "törü" adlanan qanunlar toplusu ilə idarə olunurdu. Törəni İ.Kafesoğlu belə səciyyələndirir: "Dövlətlərin nəzəriyyələrlə deyil, sosial gerçəklərə uyğun şəkildə idarə olunduğunu çoxdan anlamış olan türk hökmdarları yerinə və zamanına uyğun olaraq və "məcis"lərin rəyi ilə törəyən yeni hökmlər gətirə bilirdilər" (1, 234). Bu sitatdan türk törəsinin dinamikliyini, həyatla yanaşı getdiyini (ənənəvi xalq qanunları belə olmur) anlamaq mümkündür. Bu fikir M.Kaşğarlıda ifadə olunan bir atalar sözündə parlaq şəkildə əks olunur: "El kaldı törü kalmas"("Dövlət qalar, qanun qalmaz") (2, 251). Bu atalar sözündə dövlətin əbədiliyi, qanunun isə dəyişkənliyi vurğulanaraq dövlət və qanun haqqında qədim türk düşüncəsini ortaya qoyur. Azərbaycanda geniş işlənən "Adət qanun deyil, amma qanun qədər gücü var" kəlamının tarixi çox qədim olmalıdır. Kəlamın dəyəri ondadır ki, burada ənənəvi xalq qanunları ilə dövlət qanunları fərqləndirilir. Bu deyim qədim dövlətçilik mədəniyyəti olan bir xalqın düşüncəsində ola bilər. Yenə də M.Kaşğarlıda əks olunan "Küç eldin kirsə, törü tünlüktün çıkar" (güc qapıdan girsə, qanun bacadan çıxar") atalar sözü (2, 18) zorun qanuna münasibətini açıqlayır və türklərdə qanun düşüncəsinin oturuşduğunu göstərir.

Qeyd edək ki, qədim türk dövlətlərində qanun başqa dövlətlərə məxsus qanun kitablarından yox, xalqın ruhundan və həyatdan götürülürdü. Bütün xalq – süvaridən tutmuş xaqana qədər törəni əzbər bilirdi və əziz tuturdu. Bu üzdən törə pozuntusu zamanı sözün əsl mənasında "sosial qiyamət" baş

verirdi. Onu da deyək ki, qədim türk dövlətlərinin parçalanması və dağılmasında törə pozuntusunun rolu az olmayıb.

Qədim və orta əsr türklərinin qanun təfəkkürünü, qanuna münasibətini təsəvvür etmək üçün Y.Balasaqunlunun "Kutadqu Biliq" əsərindən gətirdiyimiz aşağıdakı misralar yardımçı ola bilərdi: "Bəylik, böyüklük çox yaxşıdır, ancaq qanun ondan da yaxşıdır", "bəy qanuna əməl edərsə, xalq da itaət edər", "qanun günəşi bütün insanlara catmalı, bütün dünya işıqlanmalıdır", "qanun insanları nə dərəcədə əhatə edərsə, o dərəcədə də xalq rahat və dövlət möhkəm olar", "Dövlətin təməli ədalətdir. Bəy adil olarsa, dünyada əmin-amanlıq olar... Qanunu ədalətlə tətbiq edən bəy bütün arzularına çatar".

Beləliklə, biz görürük ki, Çingiz xanın Yasasına qədər turanlılar yetkin qanun düşüncəsinə sahib idi və Yasa "quru yerdə" yaranmamışdı.

* * *

Biz G.V.Vernadskinin Yasa haqqında araşdırmasını Azərbaycan türk dilinə çevirərkən onun Azərbaycan oxucusu üçün bir neçə yöndən gərəkli olduğunu düşündük.

Birincisi, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Yasa türk törəsinin davamı olduğu üçün türk hüquq tarixini öyrənmək baxımından gərəklidir. İkincisi, bir çox başqa xalqlar kimi, Azərbaycan türkləri də Monqol imperiyası dövründə Yasa ilə idarə olunmuşdur. Bundan başqa, sonrakı çağlarda yaranan Azərbaycan dövlətlərinin hüquq sisteminin formalaşmasında Yasa müəyyən rol oynamışdır. Deməli, Yasaya həm də Azərbaycan hüquq tarixinin abidəsi kimi yanaşmaq olar.

Son olaraq deyək ki, milli hüquq təfəkkürümüzün formalaşması üçün türk törəsinin, Yasanın və hüquq tariximizin başqa örnəklərinin araşdırılıb öyrənilməsi son dərəcə vacibdir. Yalnız bu yolla milli hüquq sistemi, buradan da milli döv-

lət təşkilatı yaratmaq mümkündür. Milli dövlət təfəkkürünə yiyələnmənin yolu buradan keçir.

Qaynaqlar

1. Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü.VII baskı, 1993.

2. Kaşkarlı M. Divani Luğat-it-Türk.II cilt. III baskı, 1992.

3. Кляшторный С.Т. Епоха «Кутадгу Билиг» СТ, 1970, №4.

4. Кляшторный С.Т. Проблемы ranней истории турк (ашина), Новое в советской археологии, М.,Наука, 1965.

5. Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии. Екопрос, 1993.

6. Михайлов Т.И. Мифы в исторических сочинениях XIII-XIX в в. Монголских народов, - Фолклор и историическая етнография. М., Наука, 1983.

7. Ögəl B. Böyük hun imperiyası. I cild, Bakı, Gənclik, 1992.

8. Ögəl B. Böyük hun imperiyası. II cild, Bakı, Gənclik, 1992.

9. Ögel B. Türk Mitolojisi. 1 cilt, Ankara, 1989

10. Потанин Q.H. Ерке.Култ сына в Северной Азии. Материалы к турке-монголской мифологии. Томск, 1916.

11. Rəcəbov Ə. Məmmədov Y. Orxan-Yenisey abidələri. Bakı, Yazıçı, 1993.

12. Toğan Z.V. Ümumi Türk Tarihinə Giriş. III baskı, İstanbul, 1981.

13. Вернадский Т.В. Монголы и рус. Твер – Москва, 2000.

“MANAS” DASTANINDA TÜRK KİMLİYİ

Məlum olduğu kimi, *türk* etnonimi VI əsrin ortalarında meydana gəlmiş, *Göytürk* və ya sadəcə *türk* adı ilə tarixə düşmüş xalqa məxsusdur və onların qurduğu dövlət də öz adını həmin xalqdan almışdır. Göytürk dövləti Koreyadan Qara dənizin şimalına qədər uzanan torpaqlarda hakim olan böyük dövlətlərdən biridir. Göytürk dövlətinin süqutundan sonra (VIII əsrin əvvəlləri) onun hakimiyyəti altında olan türk və monqol xalqlarının əksəriyyəti *türk* adlanmağa başlayır və ətraf etnik aləm də onları bu adla tanıyır (2, 347). XIII əsrin əvvəllərində monqolların siyasi səhnəyə çıxması ilə bağlı olaraq *türk* sözünün semantik sahəsi daralır və qohum dildə danışan xalqları ifadə etməyə başlayır, yəni məlum dil qrupuna daxil olan xalqların ümummilli adına çevrilir. Qırğızların məşhur “Manas” dastanı göstərir ki, bu, tamamilə xalq düşüncəsinə çevrilmiş və hazırda qırğız, qazax, uyğur, özbək, tatar və b. bu kimi türksoylu xalqlar özlərini *türk* adı ilə tanıtmışlar. Beləliklə, bu ad onlarda etnik kimliyin ifadəsi olmuşdur.

Problemə toxunmadan öncə qeyd etmək istərdik ki, dastan epik düşüncənin məhsulu olan ən iri folklor janrıdır. Buraya hər hansı ziyalı auditoriyasına məxsus olan fikrin, ideyanın düşməsi mümkün deyil. Ziyalı auditoriyasına məxsus olan fikir dastana düşsə belə, burada donuq şəkil alacaq. Beləliklə, yad auditoriyaya məxsus olan fikrin dastanın epik sistemində müəyyən rol oynadığı istisna olunur. Ona görə də dastanın epik sistemində nə varsa, onların hamısı təmiz xalq düşüncəsinə məxsusdur. Bu baxımdan dastanda etnik şüurun öyrənilməsi bütövlükdə xalqın etnik şüurunun öyrənilməsinə bərabərdir.

Qeyd edək ki, bir çox dastanlardan fərqli olaraq “Manas” dastanında xalqın milli azadlıq mübarizəsi əks olunur. Dastanda etnik və milli şüurun bütün atributlarının əks olunması da elə bununla bağlıdır.

Manas kalmıklarla ilk toqquşmadan sonra azadlıq mübarizəsinə qalxan bütün qəhrəmanlar kimi, özlərinin kimliyi ilə maraqlanır və bu münasibətlə atası Jakıpa müraciət edir. Jakıp oğluna özlərini aşağıdakı şəkildə tanıdır:

Oo, balam, uruqun kırqız-türk-dep, -
Ökmöt kılqan bababız,
Kıtaydın jurtun sürüp-dep, -
Ayrılqanbız el-jurttan,
Ar kaysıbız, ar jerde
Akim bolup jürüp-dep, -
Con atan atı Noqoy-dep, -
Noqoy kaydan onoy-den, -
Karatıp turqan Kaşkardı,
Kara-Şaarqa jetkence,
Kan atan Noqoy başkardı (5, 91).

(Oy balam, - dedi – uruğun qırğız-türk
Dövlət quran babamız
Kitayın yurdun dağıtdı.
Ayrıldıq biz el-yurddan.
(O vaxt ki) hər birimiz, hər yerə
Hakim olub yürüdük.
Ulu atan adı Noqoydu,
Noqoy kimdən əskik idi.
Fəth etdiyi Kaşğardı,
Qara Şara yetincə
Xan atan Noqoy hakimdi).

Göründüyü kimi, Jakıp öncə özlərinin etnik kimliyini oğluna söyləyir və "uruqun kırqız-türk" deyir. Bu ifadə "türkün qırğız uruğundanıq" anlamına gəlir. Burada *türk* adı ümummilli isim, *qırğız* adı isə uruq, yəni tayfa kimi təqdim olunur. Ardınca qırğızların əcdadı Noqoyun adı çəkilir və onun hakim olduğu torpaqlardan söz açılır. Manas düşmənə qarşı mübarizə apararkən qırğızların əcdadı Noqoyun qızıl bayrağını, tuğunu qaldırır.

Noqoydan kalqan kızıl tuu,
Jakıpta kalqan mına bu,
Obolotup aştadı,
Toydu Jakıp baştadı (5, 214).

(Noqoydan qalan qızıl bayraq,
Jakıpa qalan, budur!
Onu yüksəyə qaldırdılar,
Jakıp şənliyi başladı).

Yuxarıda verdiyimiz parçadan da göründüyü kimi, dastan qırğızları türklərin bir tayfası sayır və onu *uruq* sözü ilə ifadə edir. Bununla yanaşı, dastanda bir etnik birlik olaraq qırğızlar sadəcə qırğızlar ("kırqızdı"), qırğız balaları ("kırqız baldarı") qırx uruq kırqız və "kırqız eli" şəklində ifadə olunur.

Qədim türkcədə "müstəqil siyasi birlik" anlamında işlənən *el* sözü "Manas" dastanında qırğız tayfalarını və ya qırğız xalqını ifadə edir. Ancaq *uruq* sözü, ehtimal ki, qeyri-qırğız türklərə münasibətdə ortaya çıxır və qırğızlar türklərin bir uruğu kimi təqdim olunur. Qırğızların *uruq* kimi təqdim olunması heç də təsadüfi deyil. Çünki kalmıklara, kıtaylara və başqalarına qarşı mübarizədə Jakıp və oğlu Manas başqa türk uruqlarının birliyinə ehtiyac hiss edir və onları bu mübarizədə iştirak etməyə çağırır və bu münasibətlə məşvərət məclisləri keçirir. Bu məclislərdə iştirak edənlər özlərinin uruq adları ilə təqdim olunur:

Kıpcaktardan Bayjiqit,
Kırqızdardan Eleman,
Anjıyandık Kurtka cal,
Arqından Karakojo bar,
Noyquttardan Akbalta,
Noqoylordon Eştek bar,
Türk uulunan Abdılda,
Özübekten Damulda... (5, 66).

(Kıpcaklardan Bayjiqit,
Qırğızlardan Eleman,
Andijandan Kurtka cal,
Arqından Karakojo var,
Noyqutlardan Akbalta,
Noqoylardan Eştek var.
Türk oğlundan Abdulda,
Özübekten Damulda...)

Dastanda qırğızların ən yaxın qohumu qazaxlar və kataqanlar hesab olunur. Özbəklərin yaxınlığına isə işarə olunur:

Kazak, kırqız, kataqan –
Baarıbız bir atadan.
Atabızdın sözü bar,
Özübektin özü bar (5, 66).

(Qazax, qırğız, kataqan
Gəlirik bir atadan.
Atamızın sözü var,
Özübək də burda var).

Böyük mərasimlər də iştirak edən və savaş zamanı dəvət edilən, kömək umulan tayfalar özbək, qazax, alçın, abak, qıpçaq, noyqut, kataqan, fərqanəli, əndicanlı, totu, lokuş, urşun, nayman,

tabak və arqınlardan ibarətdir. “Manas” bu tayfaların təəssübkeşidir. Dastan bu tayfaların hamısını bir yerdə “türk uulu” (“türk oğulları”), “qara türk” və ya “keniri türk baldarı” (“çoxsaylı türk”) və nəhayət “türk eli” adlandırır (5, 100, 101, 163, 193). Dastan qəhrəmanları özlərinin tayfa adlarını qeyd edəndən sonra, milli mənsubiyyətlərini də bildirməyi lazım bilirlər:

Kırqız, kazak-türk uulu
Kalbayt deymin aman-soo (5, 207)
(Qırğız, qazax-türk övladlarına
Düşünürəm ki, aman olmayacaq).

Bir çox hallarda tayfa mənsubiyyəti məlum olan qəhrəmanı tayfa adı ilə deyil, milli adı ilə təqdim edirlər.

Türktən kelqen el bar-deyt,
Oşol eldin içinde
Atı Jakıp er bar – deyt.
Kanday eken balası-
Al Jakıptın Manası?
Buzuk bolso bilqin-dep (5, 130).

(Türk soyundan gələn bir xalq var.
O xalqın içində Jakıp adında igid var.
Onun oğlu Manas da özü kimidir.
Öyrənin, görün, o, fitnəkardırmı? - deyip).

Bundan başqa dastan təhkiyəsindən “Atı Jakıp türk” (Yaqub adlı türk) ifadəsi də keçir (5,121). Başqa sözlə, qəhrəman, tayfa mənsubiyyəti ilə deyil, milli mənsubiyyəti ilə təqdim olunur. Müşahidə etmək çətin deyil ki, dastanda “türk” adı ümumiləşdirici məna daşıyır. Belə ki, ayrı-ayrı tayfaların adlarını sadalamaqdansa dastan tez-tez ümumiləşdirici “türk”, “türk uulu” (türk oğulları), “türk baldarı” (türk balaları) ifadələrindən yararlanır. Aşağıdakı parçaya diqqət yetirək:

Oşo gezde Nezkara
On toquzda jaşı eken.
Tübü kıtaj manqübe,
Türk uuluna kas eken, (5, 163).

(Bu vaxt Nezkaranın 19 yaşı var idi.
Kıtayların manqübe tirəsindən idi.
Türk oğullarına düşmən idi).

Göründüyü kimi, mətndə söhbət Nezkaranın hansısa bir türk tayfasına düşmən münasibətindən deyil, türk övladına olan düşmən münasibətindən gedir. Başqa sözlə, dava milli səciyyə daşıyaraq, kıtay-türk səviyyəsinə yüksəlir. O da həqiqətdir ki, "türk" adı daha çox xalqlararası münasibətdə aktivləşməyə başlayır.

Manasın adqoyma mərasimində güləş zamanı türklərdən olan igidlər kıtaylardan və kalmıklardan olan igidlərə qələbə çalır . Bu zaman qəzəblənmiş kıtay bahadırı Künes meydana çıxaraq deyir:

"Türk tukumu bolqonun,
Kel beri!" – dep, çıkırıp (5, 63).
(Türk toxumundan olan
Çıxsın qabağıma).

Kıtay bahadırının belə meydan oxumasına cavab olaraq "ulu atası Barak kan, öz atası Kambar kan" şəklində təqdim olunan qazax bahadırı Aydarkan meydana çıxıb deyir:

"Kıtaydan bolson sen – dedi, -
Kılım türktən men – dedi, -
Kızıtalak kapırım,
Kıyın bolson, kel!"– dedi (5, 63).

(Əgər sən kıtaydansansa,
Mən də çoxsaylı türkdənəm, – deyə bağırdı.

Ey şərəfsiz, sən elə igidsənsə, gəl).

Buna bənzər epizodlara dastanda sıx-sıx rast gəlinir. Esen xan öz adamlarına göstəriş verir ki, eli türk olanla qarşılaşsanız, heç birinə aman vermədən qırarsınız (5, 193). Göründüyü kimi, düşmən türksoylu bütün etnik qrupları "Türk eli" şəklində ümumiləşdırır. Kalmıklar Jakıpdan intiqam almaq istərkən onun nə adını, nə də mənsub olduğu etnik qrupun adını çəkmədən sadəcə *türk* adı ilə tanıdırlar:

Tüqötüp türktü salabız,
Tük koyboy talap alabız!
Kayda anın aylı-dep, –
Kanqıraqan bu türk
Kaysı jaktan keldı? – dep... (5, 106).
Bay boluptur mında – dep...

(Türkün axırına çıxarıq, –
Ona heç nə saxlamadan yağmalayarıq!
Dedilər: onun aulu haradadır?
Bu sərgərdan türk
Hansı yerdən gəlib?
Burada varlanıb).

Dastanda *türk* adı təkcə qohum dildə danışan tayfaların ümumiləşdirici milli adı deyil. Bu adın məna yükü epik dünyanın sakinlərinə tam şəkildə aydındır. Belə ki, dastanda *türk* adı şəxsləndirilərək qohum dildə danışan tayfaların əcdadı hesab olunur. Jakıp deyir:

Ar jaqı kırqız elibiz,
Araluu Altay, jeribiz
Atam türk, aylım az (5, 171).

(Mənim əcdadlarım kırqız elindəndir,
Geniş Altay vətənimizdir.

Atam Türk, aulum azdır).

Jakıp "atam Türk" deməklə, onun ulu əcdad olmasını bildirir. Yaxud da əsir götürülən uyğurlar belə deyirlər:

Uyğurdan bolot üçübüz,
Türkten bolot tübübüz (5, 129).

(Biz uyğurlardanıq,
Türk soyundan gəlirik).

Bu baxımdan dastan mətnində geniş şəkildə işlənən "keneri türk baldarı" (çoxsaylı türk balaları), "türk uulu" (türk oğulları) ifadəsinin məna çaları aydınlaşır. Deməli, bu tayfaların qohumluq şüuru ulu əcdad olan "Türk ata" mifinə söykənir. Jakıpın sözü gedən tayfaları sözün hərfi mənasında özünün qohumu hesab etməsi də "Türk ata" mifinə bağlıdır.

Son dərəcə maraqlıdır ki, düşmən sıralarında olan türklər çətin vəziyyətdə qaldıqda "türk" adının altında özlərinə sığınacaq axtarırlar. Düşmən tərəfində olan sart-uyğurlar özlərinin əcdadlarının Türk olduğunu söyləyir və bu işə məcburiyyət qarşısında qalaraq qoşulduqlarını bildirərək Manasdan aman diləyirlər (5,125-129).

Türk ata haqqında inancla başqa qaynaqlarda da qarşılaşırıq. 589-618-ci illər arasında Çində hakimiyyətdə olmuş Suy sülaləsi illiyində göytürklərə məxsus So ölkəsi haqqında olan etnoqonik mifdə tayfa birliyinin əsasını qoyan Natuluseyə Türk adı verilir (6, 86-88). Bu halda o, etnik birliyinin əsasını qoyan və onun başında duran şəxs kimi təqdim olunur. Orta əsr şəcərələrində, o cümlədən Əbülqazi Bahadur xanın "Şəcəreyi-tərakimə" əsərində Türk Nuhun nəvəsi Yafəsin oğludur (2, 39). "Oğuz kağan" dastanında Uluğ Türk adlı ağsaçlı, ağsaqqallı müdrik şəxs Oğuz kağanın yanında oturur. Sarı uyğurlara məxsus şaman ilahilərində Ulu Türk tanrılardan biridir (4, 67-

72). Burada əcdadın tanrılaşdırılması hadisəsinin baş verdiyini nəzərə alsaq, Manas haqqında dastanda Türk ata haqqında inancın quru yerə söykənmədiyini görərik.

Dastanda bu münasibət təkcə qohumluq səviyyəsində qalmır. Bu tayfalar istər yaxşı, istərsə də pis gündə bir yerdə olurlar. Jakıpın keçirdiyi böyük mərasimlərdə bu tayfalar iştirak edir. Jakıp yaman günündə onları yadına salıb yardım istəyir. Kalmıklar hücum edən zaman "çoxsaylı türk balaları"nın evlərində yatacaqlarının mümkünsüzlüyünü bildirir:

Önköy kırqız baldarı
Ökürqönsüp kömböybü?
Ketkenim bolso körböybü,
Keniri tür baldarı
Keyiqen bolup kömböybü?
Salamat menen Oşpurqa,
Salam aytkın Oşoqo.
Karabek kazak biyine,
Kazak, kirqız bir tuuqan
Kalmak kamap jatkanda
Kantip jatat üyüne? (5, 100).

(Bütün qırğız balaları,
Ağlayaraq məni, dəfn etməyəcəklərmi?
Gedərgi olsam görməyəcəklərmi?
Çoxsaylı türk balaları,
Kədərlənərək məni dəfn etməyəcəklərmi?
Salamata və Oşpura
Hər şeyi nağıl elə,
Qazaxların bəyi Qarabəyə [denə]:
Qazaxlar və qırğızlar qohumdur
Kalmaklardan bizə təhlükə olanda
Evlərində otura bilərlərmi?) (5, 100).

Jakıpın bir çağırışına bu tayfaların hamısı "həyəcanlanır" və saysız-hesabsız ordu ilə Jakıpa yardıma tələsirlər. Dastanda deyilir:

Kazak, kırqız, kara türk
Sapırılıp kalıptır:
Külüktü minip tındanıp,
Küröökö kiyip çındanıp (5, 101).

(Qazaxlar, qırğızlar, çoxsaylı türklər, -
Möhkəm həyəcanlandılar.
Köhlən (atlara) mindilər.
Zireh geyib hazırlandılar).

Yuxarıda verdiyimiz şeir parçasından da göründüyü kimi, dastanda "türk" adlı bir tayfanın da adı çəkilir. Bu tayfa bu günə qədər Özbəkistanda öz adı ilə yaşayır. Araşdırıcıların fikrinə görə, bu tayfa Göytürk dövlətini quran tayfanın qalığıdır (1, 3-22). Deyildiyi kimi, "türk" adını qohum dildə danışan tayfaların ümumi etnik adına çevirən məhz bu tayfanın əcdadları olmuşlar (3, 347). Sözü gedən bu tayfa da başqa tayfalarla birgə mübarizədə iştirak edirlər.

Beləliklə, türksoylu tayfaların hamısı Jakıpın qarşısında qohumluq məsuliyyəti daşıdıqlarını dərk edir və ona yardım etməyə hər an hazır olduqlarını bildirirlər. Bu milli birlik və bərabərliyin gətirdiyi böyüklük duyğusu türk milləti üçün dövlət ideyasını qaçılmaz bir zərurətə çevirir:

Arbıttı Jakıp jumuştu:
"Öküm bolboy önükpöyt,
Özüncö bul jurt jönükpöyt.
Başçısı bolboy marıbayt,
Baş alaman jarıbayt.
Kanı bolso, kor bolboyt.

Jaraktuu kişi zar bolboyt.
Jayıt bolboy, mal bolboyt,
Jabılsa kıtay jan bolboyt...
Teqereqin baarı joo,
Tepsese duşman jan bolboyt...” (5, 208-209).

(Jakıp xalqı qayğılandırdı:
Dövlət olmasa, işlər düzəlməyəcək,
Xalq öz-özünə irəli gedə bilməz.
Başçısı olmayanın ağ günü olmaz.
Qarışıqlıq olmasa, bərəkət olmaz.
Xanı olsa, kor olmaz.
Yaraqlı insan zar olmaz.
Otlaq olmasa mal olmaz,
Kıtay gəlsə can olmaz...
Hər yanımız düşməndi,
Tapdasa düşmən can olmaz...).

ƏDƏBİYYAT

1. Этнографическая группа «тюрк» в составе узбеков, – С Э, 1960, №1.

2. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1958.

3. Гумилев Л.Н. Ритмы Евроазии: эпохи цивилизации. Москва: «Экопрос» 1993.

4. Малов С.Е. Остатки шаманства у желтых уйгуров // Живая старина. Вып. 1, 1912.

5. Манас. 1т. Москва: Наука, 1984.

6. Ögəl B. Doğu Göytürkleri haqqında Vesikalar və Notlar // Türk Tarih Kurumu. Belleten, 1957, №81.

OĞUZNAMƏDƏ ÜÇOX VƏ ONUN ARXAİK SEMANTİKASI

Məlum olduğu kimi, Oğuznamədə oğuzların etnosiyasi sistemi *Buzuk* və *Uçuk* adı ilə iki siyasi-inzibati qurum kimi təqdim olunur. Həm "Oğuz kağan" dastanında, həm də bu dastanın Oğuznamə variantının Əbülqazi mətnində sözügedən siyasi-inzibati qurumların adları qeyd olunan şəkildə ifadə olunur (14, 49). Mətnin Z.V.Toqan tərcüməsində isə *büzük* sözü *bozoq*, *uçuq* sözü isə *üçoq* şəklində verilmiş və R.Şükürova da bu ənənəyə sadiq qalmışdır (24, 48; 10, 61-62).

Qeyd edək ki, hərbi-inzibati sistemin birinci tərəfinin adı tarixi qaynaqlarda da, yəni VIII əsrin II yarısına aid edilən Bögü kağan abidəsində, eləcə də İbn-əl Əsir və Hafizi Abruda *buzuk* şəklində gedir (13, 34; 21, 113-114; 3, 186). "Oğuz kağan" dastanında Oğuz böyük oğlanlarını Şərqə göndərir. Səfər zamanı onlar qızıl yay tapırlar. Oğuz qızıl yayı üç yerə parçalayıb oğlanlarına paylayır və onların adını *buzuk* qoyur. "Oğuz kağan" dastanı yayın parçalanaraq övladlar arasında bölünməsi ilə *buzuk* adının əlaqəsindən bəhs etmir. Dastanın Oğuznamə variantında isə *buzuk* adı yayın parçalanaraq paylanması ilə əlaqələndirilir: "Siz üç böyük qardaş qızıl yay tapıb gətirdiniz və qıraraq öz aranızda bölüşdürdünüz. [Ona görə də] *Buzuk* adlanacaqsınız. Sizin gələcək nəsliniz Qiyamət Gününə qədər *Buzuk* adlanacaq" (14, 49). Rəşidəddin Oğuznaməsi deyilən mətndə də sözügedən ad oxşar şəkildə izah olunur (23, 48). Problemin epik izahı məsələnin mahiyyətini aydınlaşdırmır. Sadəcə olaraq, burada sağ boyların sol boylardan üstünlüyünü göstərmək üçün, sonradan göstərəcəyimiz kimi, yayın hakim, oxun isə tabeçilik simvolikasından istifadə olunur. "Oğuz kağan" dastanı bu hadisəni dilə gətirərək deyir: "Ey kiçik qardaşlar, ox qoy sizin olsun. Yay oxu atdı. Siz oxa bənzər ola-

caqsınız" (22, 61). Dastanın Oğuznamə versiyasının Əbülqazi mətnində bu münasibətlə deyilir: "Tapıb gətirdiyiniz yay və ox insanlardan deyil, Allahdan idi. Bizdən öncəki insanlar yayı hökmdar, oxu elçi sayıblar. Bu ona görədir ki, yay oxu hansı tərəfə istiqamətləndirsə, ox ora da gedir" (14, 49).

Məsələyə tarixi baxımdan yanaşdıqda görürük ki, dövlətin iki hərbi-inzibati bölgəyə ayrılması türk dövlətçilik sisteminin əsas atributlarından biri olmuşdur. Hunlardan başlayaraq Göytürk, Uyğur, Qaraxanlı və s. dövlətlərdə məhz belə olmuşdur. Hərbi-inzibati bölgənin xaqanın da qərar tutduğu şərq tərəfi hakim, yabğunun qərar tutduğu qərb tərəfi isə ondan asılı idi. Bununla yanaşı, siyasi hakimiyyətin xaqan ailəsindən olan varisləri dövlətin şərqində yerləşən bölgələrin hakimi olurdular. Bununla yanaşı, siyasi hakimiyyətin təmsilçisi xaqan idi və yay da siyasi hakimiyyətin təmsilçisi olan xaqana məxsus idi. Sülalə mənsubu olan bölgə hakimlərinə hakimiyyət haqqı xaqan tərəfindən verilirdi və bu haqq simvolik olaraq onlara paylanan oxlarla ifadə olunurdu. 635-ci ildə Qərbi Göytürk xaqanı Işbara Tolis xan-şad gücünü itirərək *dulu* və *nuşibi* tayfalarına söykənmək məcburiyyəti qarşısında qalır və beş *dulu* və beş də *nuşibi* tayfasına özünüidarə haqqı tanıyır. Bu münasibətlə onların başçılarının hər birinə ox bağışlayır və bununla da onları sülalə mənsubları ilə eyniləşdirir (16, 213). Buradan görünür ki, dövlətin həm şərq, həm də qərb qanadına mənsub bölgə hakimlərinin idarə haqqı ox ilə simvollaşdırılır. Bununla belə, Oğuz dövləti imperiya deyil, boyların konfederasiyasından ibarət bir dövlət idi və burada hər bir boyun özünüidarə haqqı vardı və bu baxımdan hər bir boy bir oxla özünüidarə haqqına sahib olmalı idi. Bununla yanaşı, Çin qaynaqlarının türklərin oxlara görə bir sıra zümrələrə ayrılması haqqında verdiyi məlumat da nəzərə alınsa (26, 306), onda əsas boylara verilən ox fərqlənməli idi. Bu baxımdan Oğuz haq-

qında dastanda boyların *boz ok*, *üç ok* şəklində təsnifi tamamilə təbiidir. Ancaq Oğuz haqqında dastan siyasi hakimiyyətin sağ qoldan olan boya \ boylara çatdığını vurğulamaq üçün *Boz ok* adını yayla pərdələyir. Yəni "parçalanmış" (yay) şəklinə salır.

Boz və onun variantı olan bur-pur kökünün törəmələri olan sözlər mübarək (sakral) anlam daşıyan varlıq və məfhumları ifadə edir. L.P.Potapovun bu məsələ ilə bağlı araşdırması mövcuddur (20, 134-151). Bununla belə, mövzunun geniş araşdırmaya ehtiyacı olduğunu qeyd etmək lazımdır. Hər halda *boz* sözü *ok* sözünün önündə işlənməklə etnosiyasi sistemin bu özəyinin üstün mövqeyini göstərir.

Hərbi-inzibati sistemin sol qanadının adı olan üç ok barədə elm aləmində heç bir fikir yoxdur. Araşdırıcılar məsələnin Oğuznamə yozumu ilə kifayətlənir: Oğuzxan üç oxu üç qardaş arasında payladı. Vəssalam! Məsələnin epik yozumu ilə kifayətlənmək olardı. Ancaq tarixi qaynaqlarda bəzi faktlarla qarşılaşarkən istər-istəməz dayanmalı olursan. Məsələn, səlcuqluların başçısı Arslan yabğu Sultan Mahmud Qəznəvi ilə görüşərkən sadağında üç ox olmuşdur (15, 85-86). Qəznəli tarixçi Beyxakinin verdiyi məlumata görə, Dandanakan savaşından sonra hələ yabğu mövqeyində olan Toğrul bəy Nişapur şəhərinə girib Sultan Məsudun taxtında oturarkən qolunda gərilmiş bir yay, kəmərində üç ox olmuşdur. Məsələyə diqqət yetirən F.Sümer üç oxun mütləq şəkildə yabğuluq simvolu olduğunu bildirir (21, 68, 86). Qarşıya qoyduğumuz problem də elə bundan ibarətdir. Görəsən, hansı səbəbdən üç ox yabğuluq əlaməti sayılmışdır? Bu, bir təsadüfdür, yoxsa arxaik şüurda bəlli bir anlamı olmuşdur? Bu məsələnin izahı türk dövlətçilik simvolikasının qaynaqları haqqında müəyyən bir təsəvvür yarada bilər.

Yay-ox türk mifoloji inanışlarının mərkəzi personajlarından biri olan Umayın əsas atributu və ya simvolu sayılır (6, 134-139; 5, 93-105). O, hamilə qadınların və yeni doğulan

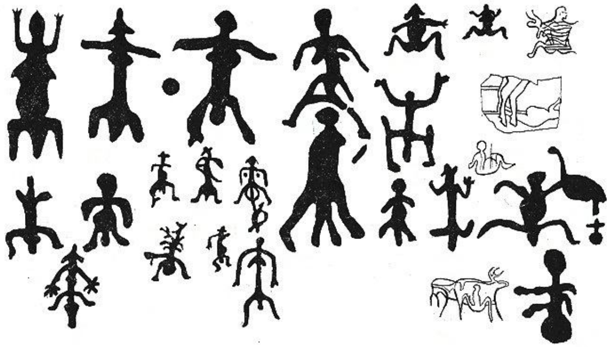
uşaqların hamisidir. Uşaq ruhu onun əlindədir və bu ruhu \ ruhları Umay Tasxıl dağında saxlayır. Bu üzdən ağacdan düzəldilmiş kiçik yay-ox xakas və altaylıların inanclarında Umayın təmsilçisi kimi uşağın beşiyinin üzərinə asılır və bu yay-oxun uşağı qoruyacağına inanılır. Xakaslarda yaya bərkidilən oxun üç ucluğu olurdu (5, 103). Bununla bərabər, *uşaq yoldaşı* basdırılarkən oğlan uşağının "yoldaşı"nın yanına üç ox və ya yay-ox, qız uşağınınkına isə qayçı, iy, muncuq qoyurlar (6, 139; 5, 103). Fikrimizcə, burada üç ox, yay-ox (və ya üç ucluğu olan ox) eyni funksiyanı yerinə yetirir və sonradan görəcəyimiz kimi, semantikasına görə də adekvat anlam daşıyır. İ.L.Kızılasov yay-oxun semantikasından bəhs edərkən yayı qadın, oxu isə kişi başlanğıcı təmsil etdiyini bildirir (11). Məsələyə belə münasibət C.Y.Xudyakovun haqlı tənqidinə məruz qalmışdır. Məsələyə başqa şəkildə yanaşan müəllif yay-oxun qədim və orta əsrlərdə özünü göstərən simvolik xüsusiyyətlərindən bəhs edir.

Məsələyə keçməzdən öncə Umayın türk mifologiyasında tutduğu yer barədə bəzi qeydlər etmək istərdik. Umay qədim türklərin mifoloji inanışlarında İlahi Ana, İlk Ana və ya Ulu Ana şəklində ifadə edə biləcəyimiz tanrının inanclarda (və folklorda) özünü göstərən təzahür şəkillərindən biridir. Qadın kimi təsəvvür olunan bu ilahənin adı hələ qədim türk yazılı abidələrində çəkilir və uşaq ruhunun yiyəsi və boylu qadınların qoruyucusu kimi bu günə qədər bəzi türk xalqlarının (xakas, altaylı, qırğız, özbək və b.) inanclarında yaşamaqdadır. Dünyanın bir çox xalqlarında olduğu kimi, qədim türklərdə də İlk Ana çoxfunksiyalı olmuşdur. İlk Ana dediyimiz tanrıdan qoparaq differensiallaşmış və bu zaman qopduğu bütövün, əsas etibarilə uşaq ruhunun yiyəsi və uyğun olaraq boylu qadınların qoruyucusu funksiyasını mənimsəmişdir. Bununla yanaşı, Umay bu funksiyanı daşıyan yeganə tanrı deyil. Türk

xalqlarının inanclarında paralel funksiya daşıyan başqa mifoloji personajlar da mövcuddur və onlar da eyni funksiyanı Umayın mənimsədiyi qaynaqdan götürmüşlər. Bununla yanaşı, ortada İlk Ananın Umayda olmayan atributlarını və ya mifoloji funksiyasını daşıyan çoxsaylı personajlar mövcuddur.

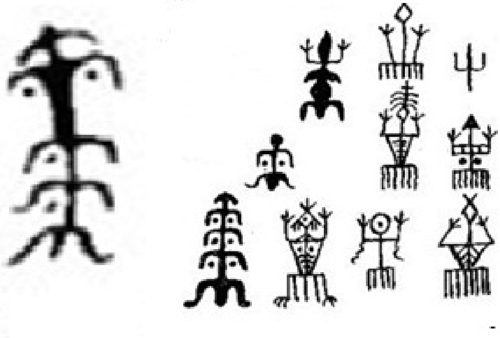
Artıq deyildiyi kimi, yay-ox türk inanclarında bir çox mənalarda yozulur. Ancaq biz bu yazıda mücərrəd yozumlara meydan vermək fikrində deyilik. Umay türk xalqlarının inanclarında doğum və ya törəmə ilahəsidir. Yay-ox isə Umayın simvolu olduğu üçün onun doğum aktını simvolizə etdiyini asanlıqla söyləmək mümkündür. Bu fikir sadəcə məntiqə əsaslanmır və ortada onu təsdiq edəcək bir sıra faktlar mövcuddur.

Əcdadlarımızın qədim yurd yerlərindən biri olan Monqolustanda – Ulan-Batordan 700 km şimalda yerləşən Çullut çayının orta axarlarında qayaüstü rəsmlər (petroqlif) mövcuddur. E.A.Novqorodova bu qayaüstü rəsmlərin eradan əvvəl III minillikdən o tərəfə getmədiyini söyləyir (18, 90). Qayaüstü rəsmlər Çullut çayının gözdənuzaq yerlərindədir. Bunu nəzərə alan E.A.Novqorodova buranın qədim mərasim məkanı olduğunu söyləyir. Sözügedən petroqliflər, antropomorf, eləcə də zoomorf cizgilərə malik antropomorf təsvirlərdən ibarətdir .



Şəkil №1

Qarşıya qoyduğumuz məqsədə uyğun olaraq biz diqqətimizi qadın təsvirləri üzərində cəmləmək istərdik.



Şəkil №2

E.A.Novqorodova qadın təsvirlərindən bəhs edərkən yazır ki, onlar düzbucaqlı formada olub geniş açılmış, dizdən qatlanmış ayaqları ilə doğan qadını təqlid edən bədən hissələrinə bölünür. Əgər təsvirin ayaqları göstərilirsə, onda bu ayaqlar üç barmaqdan ibarətdir, qolları göstərilirsə, onda onlar yuxarıya qalxır və əllər üç barmaqlı olur. Ardınca müəllif bu təsvirləri aşağıdakı şəkildə qruplaşdırır:

"Başında buynuz və ya ardıcabənzər simvollar, ehtimal ki, buynuzu ifadə edən təsvirlər.

Başları rombşəkilli üçkünc papaqlı təsvirlər.

Bəzilərində iki nöqtə ilə döşləri göstərilir. Təsvirlərin ən çoxu bu qrupa aiddir.

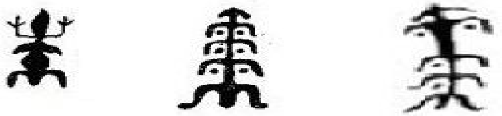
Yumrubaşlı təsvirlər. Bu qrup öncəki qrupa yaxınlaşır və onlar arasında bir çox hallarda fərq qoymaq olmur.

Başsız təsvirlər: düşünmək olar ki, onların başları olub. Ancaq silinərək itib" (18, 96-98).

Qeyd edək ki, petroqliflər içərisində qadın təsvirlərinə bənzəyən kişi təsvirləri də mövcuddur. Ancaq qadın təsvirlərindən fərqli olaraq kişilər yandan təsvir olunur. Onların yuxarıya qalxmış üç barmaqlı əlləri var. Bir ayağı yuxarıya

qalxmış və dizdən qatlanmış vəziyyətdə göstərilir. Ən nəhayət cinsiyyət işarəsi verilir (18, 101).

E.A.Novqorodova göstərir ki, burada canlı insan yox, tanrı təsvir olunur. Müəllifə görə, doğan qadın təsvirləri simvolikdir və onlar İlk Ana dediyimiz tanrını ifadə edir (18, 95, 99, 101 və s.). İlk Ana və ya Ulu Ana olan bu qadın doğum və törəmə kultunu təmsil edir. Müəllif onun şaman ola biləcəyinə də yer qoyur (18, 101). Araşdırıcı doğan qadın təsvirinin çoxpilləli şəkillərinə diqqət yetirir və burada bir neçə nəsil qadın əcdad ideyasının verildiyini göstərir.

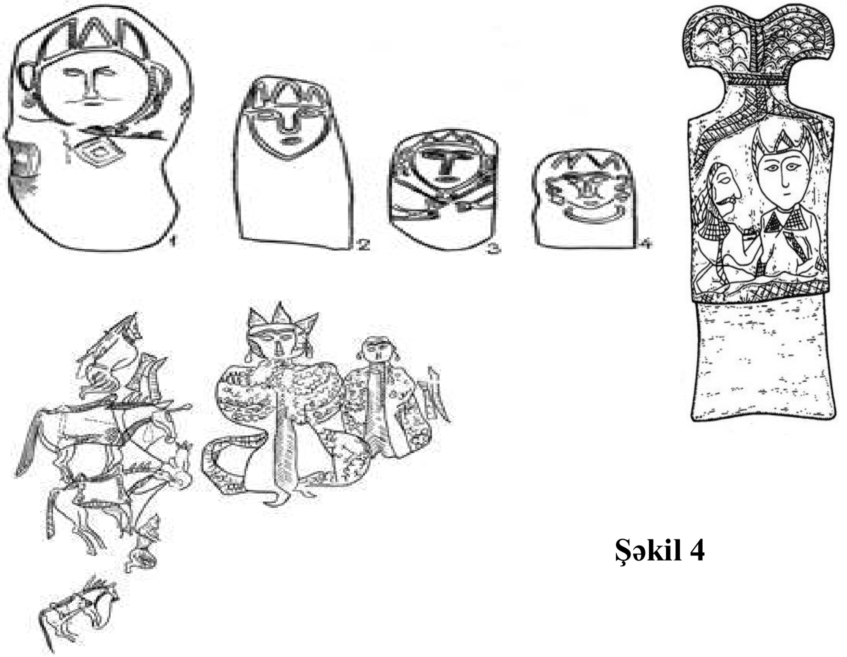


Şəkil №3

Ardıcabənzər təsvirləri də müəllif bu ideyanın ifadəsi sayır. Müəllifin interpretasiyasından belə məlum olur ki, burada qadın əcdadlar silsiləsi və "dünya ağacı" izomorf şəkildə verilir (18, 108). Bəzi araşdırıcıların qabırğaya bənzətdiyi çoxpilləli piramida doğan qadın təsvirlərində də əks olunur. Maraqlıdır ki, onlara bənzər təsvirləri müəllif şaman kaftanında və davulunda da tapır (18, 108). Müəllifin sözügedən petroqliflərin semantikası ilə bağlı fikirləri həqiqəti əks etdirir. Ancaq fikrimizcə, bu petroqlifin semantikası ilə bağlı bir məsələ müəllifin nəzərindən yayınmışdır. Söhbət həndəsi fiqurlar şəklində verilən doğan qadın təsvirinin əllərinin və ayaqlarının üç barmaqlı olmasına onun verdiyi izahdan gedir. Müəllifin də qeyd etdiyi kimi, təsvirin əllərindəki üç barmaq ruhun simvolu olaraq quşu ifadə edir (18, 109-110). Məsələ bundadır ki, bu təsvirlərin bir çoxunda doğan qadının ayaqları da üç barmaqlıdır və üç çıxıntı, müəllifin də qeyd etdiyi kimi, papağında da var. Müəllif sonun-

cunun buynuz olduğunu güman edir (18, 101) və qeyd etmək lazımdır ki, araşdırıcı burada yanılmayıb.

Üçbuynuzlu qadın təsvirləri və heykəlləri dünyanın bir çox bölgələrində aşkarlanmışdır və tipoloji xarakter daşıyır. Ancaq tarixən türklərin yaşadığı bölgələrdə (konkret olaraq Jetisuda) tapılmış daş heykəllərdəki üçbuynuz papaqlı təsvirlərin Soqd üslubuna bənzər şəkildə verildiyini nəzərə alan S.M.Axinjanov bu üslubun Soqd məktəbindən mənimsənildiyini düşünsə də, mərasim simvolikası daşıyan üçbuynuzlu papağın türklər arasında da yarana biləcəyini söyləyir. Müəllif bu fikri təsdiq edəcək çoxsaylı faktlar sadalayır və bu təsvirlərin tarixi baxımdan tunc dövrünə gedib çıxdığını, yəni Çullut vadisindəki təsvirlərlə yaşıd olduğunu dilə gətirir (2). Üçbuynuzlu ilahənin türklər arasında mövcudluğunu təsdiq edən başqa faktlar da mövcuddur.



Şəkil 4

N.P.Dırenkovanın yazıya aldığı merkit boyunun çarqa tirəsinin əcdadı olan Tudraş haqqında rəvayətdə deyilir: "Tudraş ov zamanı yolu azdı və içində bir qarı oturan yurda gəldi. Qarı onu yedirdib yola saldı və dedi ki, o, gələn il qonur atın doğacağı səmənd dayı ona qurban gətirsə, onun boyunun dövləti artacaq. Ovçu şərtə əməl elədi. O vaxtdan merkitlərin dövləti artdı, sayı çoxaldı. Bu qarı *Üç Mustu Bay Onı*, yəni üç buynuzlu *Bay Onı* adlanır və merkitlər üç ildən bir ona səmənd at qurban verirlər" (7, 247-248).

Q.V.Dlujnevskaya bu adın *Bay Onı* hissəsinin *bay änä*, sonuncunun isə Umay adının variantı olan *may-änä* adı olduğunu düşünür (9, 230-237). Müəllifin məsələyə bu şəkildə yanaşması bir çox alimləri, o cümlədən bu sahənin tanınmış mütəxəssisi olan L.P.Potapovun haqlı tənqidinə məruz qalmışdır (19, 294-297) Məsələ bundadır ki, *bay änä* təkcə Umayın yox, bütün yaxşı qadın tanrıların ümumi adıdır və bu söz həm də *cəm* şəklində işlənir. Bununla yanaşı, *may änä* adlı *bay änä* adını deyil, *umay* adının ifadə şəkillərindən biridir (19, 295-296). Maraqlıdır ki, L.P.Potapov bu personajın əfsanəvi olduğunu və merkitlərin belə bir tanrıya qurban vermədiklərini söyləyir (19, 296). Əlbəttə, L.P.Potapovun Q.V.Dlujnevskaya ilə mübahisəsinin səbəbi tamamilə başqadır və biz burada bu məsələni geniş şəkildə açıqlamağa ehtiyac duymuruq. Bizi burada maraqlandıran ilahənin *üçbuynuzlu* olmasıdır. N.Dırenkovanın verdiyi mətndə söhbət hər hansı bir etnoqrafik faktdan yox, nə vaxtsa mövcud olmuş inanc haqqında rəvayətdən gedir. Buna baxmayaraq, boyun varlanmasına və nəslinin çoxalmasına səbəb olan ilahənin *Onı* olması və onun *üç buynuzlu* olması faktı inkarolunmazdır. Qeyd edək ki, kök etibarilə Ulu Anadan törəyən və müstəqil mifoloji personaj olaraq yaşayan onlarla belə personajların inanc dövriyyəsindən çıxaraq unudulduğuna heç bir şübhə ola bilməz. Ancaq başqalarından fərqli olaraq

Bay Onı xoşbəxtlikdən əfsanənin yaddaşında ilişib qalmışdır. Maraqlıdır ki, *üçbuynuzlu* qadın personaj haqqında A.V.Anoxin də məlumat verir. Müəllif göstərir ki, *şamanlar mərasimdə* alaçığın altı payasının, uşaqların, heyvanların və quşların qoruyucusu *Üç Mustu Kara Kayanın* adını çəkirlər (4, 130).

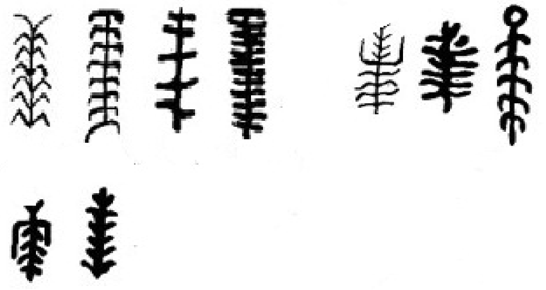
Üçbuynuzlu totem personaj şaman inanclarında da özünü göstərir. A.V.Anoxin Altay şamanının davulunda *pura* adı ilə verilən qoçun üçbuynuzlu təsvir olunduğunu göstərir. Müəllif qeyd edir ki, şaman davulunda həmişə üçbuynuzlu qoç təsvirinin sayı üçdür, yəni üç pura təsviri verilir (4, 61). L.P.Potapov üç buynuzun işarəviliyini başa düşə bilmir. Ona görə də o, təsvirin buynuzu şivli olan maral ola biləcəyini söyləyir (20, 136). Ancaq Altay şamanı ruhlara müraciət edən zaman açıq-aydın şəkildə *üç buynuzlu qara bura*nın adını çəkir (8, 210).

Maraqlıdır ki, qırğızların buqu tayfası özlərinin qadın əcdadlarına buynuzlu baybiçe (müyüzdüy baybiçe) və ya buynuzlu ana (müyüzdük ene) deyirlər. Bu barədə olan əfsanədən məlum olur ki, o, maralların və ya ceyranların yiyəsidir və o, yeri gələndə marala çevrilir (1, 281-284).

Yuxarıdakı qeydlərə əsaslanıb söyləmək olar ki, üçbuynuzlu qadın personaj türk inanclar aləminə yad deyil. Araşdırıcılar üçbuynuz papaqlı qadın təsvirlərinin doğum-törəmə, yaxud da artıb çoxalma kultu ilə bağlı olduğunu söyləsələr də, onun üç buynuzla işarə olunması və bu işarənin semantikasının üzərindən sükutla keçirlər. Fikrimizcə, sözügedən işarənin semantikasını Çullut çayı vadilərindəki petroqliflərdə verilən Ulu Ana təsvirinə söykənərək anlamaq mümkündür.

Artıq deyildiyi kimi, qayaüstü rəsmlərdə doğan qadın doğum aktının gerçəkləşməsi şəklinə uyğun olaraq ayaqları aralanmış və dizləri yarıdan bükülmüş vəziyyətdə təsvir olunur. Ortada əksər hallarda dizdən bükülmüş ayaqlara paralel olaraq dölün dünyaya gəlişi işarəsi verilir. İki ayaq və bir dölü ifadə

edən bu işarə, ümumiyyətlə, doğum və ya törəmə simvoluna çevrilir, doğum və törəmə kultu ilə bağlı mifoloji personajların ifadəsinə və ya atributuna çevrilir. Düşünmək olar ki, doğan qadının əllərinin yuxarıya qalxmış şəkildə verilməsi yuxarı ətrafın iki ayaq və bir döldən ibarət olan aşağı ətrafa bənzədilməsindən başqa bir şey deyil. Nəzərə alsaq ki, burada gerçək insan yox, doğum və törəmə kultunu ifadə edən ilahə və bu müstəvidə kosmoloji sxem verilir, onda bu yozum qəribə görünməz. Doğan qadının əllərinin və ayaqlarının üçbarmaqlı olması ilahənin əllərinin və ayaqlarının törəmə işarəsi ilə verilməsi kimi izah olunur. Eyni hadisə onun başındakı üç buynuza da aiddir. Buradan ilahələrin üçbuynuzlu papaqla təsvir olunmasının mifoloji semantikası ortaya çıxmış olur. Bəlli olur ki, bu hadisə doğum və törəmə işarəsinin üç buynuz şəklində ifadəsidir. Sadəcə olaraq burada antromorf personaj yerini tutduğu totem personajın atributunu daşıyır. İstər Çullut, istər başqa bölgələrdə Dünya Ağacı, əsas etibarilə, bu prinsiplə təsvir olunur. Yəni düz xətt üzərində "ardıcabənzər" şəkildə verilir.



Şəkil №5

E.A.Novqorodovanın qeyd etdiyi kimi, "ardıcabənzər təsvir yer aləmini göy aləmi ilə birləşdirən "həyat ağacı"nı qadın, həmçinin qadın əcdadlarla əlaqəni simvollaşdıra bilər" (18, 108). Demək lazımdır ki, müxtəlif cür verilən üçdişli və

semantik baxımdan eyni ideyanı ifadə edən haça şəkilli işarələr uğur, xeyir-bərəkət simvolu kimi türk boylarının tamğalarında, dekorativ sənət örnəklərində, geyim naxışlarında, xalçalarda və s. geniş şəkildə işlənir.

Qeyd edək ki, Çullut çayı vadisindəki doğan qadın təsviri həm də yay-oxa bənzər şəkildə verilir. 3 №-li şəkildə bu aydın şəkildə görünür. Burada dünya ağacı, qadın əcdadlar silsiləsi (silsilə arası iki nöqtə bütün təsvirlərdə qadın cinsini göstərir) ardıcıl düzülən yay-oxa bənzədilir.

Yay-oxun mifoloji inanışlarda, şamançılıqda geniş yer tutması elmə bəllidir. N.N.Yerafeeva davuldan öncə Altay şamanının yay-oxla mərasim aparması kimi elmə məlum olan faktı xatırladaraq Altay şamanının davulunun üzərində verilən kosmoloji sxemin yay-oxla ifadəsinə diqqət yetirir (şəkil №6) və təsvirindəki kosmoloji sxemin simvolikasından bəhs edir (17, 75-77). Davulun üzərindəki yay-ox təsvirinin Çullut petroqliflərindəki doğan qadın və ya qadınlara bənzədiyini nəzərə alsaq, bizim Çullut petroqliflərini yay-oxa bənzətməkdə yanılmadığımıza əmin olmaq mümkündür.

Şəkil №6

Məsələnin detallarına varmadan onu qeyd etmək istərdik ki, doğum aktı ilə yay-oxun piktoqrafik bənzərliyi qədim insanın şüurunda yay-oxun kosmoloji anlamı ilə doğum və törəmə simvoluna çevrilməsinə səbəb olmuşdur. Ona görə də Çullut petroqlifində dünya ağacı, qadın əcdadlar silsiləsi yay-ox şəklində verilir. Yay-oxun doğum və uşaq hamisi Umayın simvolu olması qədim təsəvvürün bu günə qədər yaşadığını göstərir.

Umay haqqında inanışlardan bəhs edərkən üç oxun yay-oxu əvəz etməsindən bəhs olunurdu. Məlum oldu ki, onların hər ikisi oxşar semantika daşıyır. Bununla yanaşı, bu iki simvola türk dövlətçilik sisteminin təbiətinə uyğun şəkildə məna verilir. Dövlətin tipindən asılı olaraq yay xaqanı (və ya Oğuznamədə olduğu kimi, siyasi hakimiyyətə haqqı çatan sağ boyları), ox isə siyasi hakimiyyətin paylanmasını ifadə edir və bölgə bəylərinə və ya xanlarına verilir. Xaqana məxsus olan yay və paylanan oxlar bir yerdə dövlət təşkilatlarını ifadə edir.

Bəlli olduğu kimi, dövlətin sol hərbi-inzibati idarəetmə bölgəsi mərkəzi hakimiyyətdən asılı vəziyyətdə idi. Bu bölgə də, adətən, xaqanın qardaşına çatırdı. Qardaşlar və ya yaxın qohumlar qurulmuş yeni dövlətdə siyasi hakimiyyəti bu şəkildə bölüşdürürdülər. Bununla yanaşı, sol hərbi-inzibati bölgəyə sahib olan qardaşın və onun törəmələrinin mərkəzi hakimiyyətin başına keçmək haqqı yox idi və bu haqq yalnız xaqan soyundan gələnlərə verilirdi. Bununla yanaşı, sol hərbi-inzibati bölgə gücünə görə heç də sağ bölgədən geri qalmırdı və bura türk dövlət sisteminin ən zəif həlqəsi idi. Təsadüfi deyil ki, türk dövlətlərində parçalanma və ya dağılma öncə bu nöqtədə baş verirdi. Ona görə bölgə bəylərinə və xanlarına bir ox verildiyi halda, bir tərəfdən asılılıq, başqa tərəfdən yay-ox simvoluna bərabər olan üç ox verilir və hər iki simvol mifoloji təsəvvürlə bağlı ənənəvi düşüncədən götürülür. Onların hər

ikisi kosmoloji nizama uyğun olaraq bir xalqın yaranışını, yəni dövlət olaraq doğuluşunu ifadə edir.

Siyasi təsisatın doğum simvolları ilə ifadəsi qəribə görünməməlidir. İş ondandır ki, Orxon abidələrində dövlətin yıxılması xalqın ölümü kimi dəyərləndirilir (25, 121). V.V.Bartold buna təəccüb etsə də, onu yozmağa cəhd edərək yazır: "Əslində siyasi çöküş bir yox olmadır: kişilər öldürülür, qadınlar və qızlar əsir olunur, kağan və imperator artıq mövcud deyildir; imperatorluq baxımından artıq həyat bitmişdir" (12, 84). Beləliklə, siyasi çöküş ölüm kimi dəyərləndirilirsə, onda yaranmış siyasi təsisatın doğum işarəsi ilə ifadəsi tamamilə təbiidir. Deməli, ənənəvi təsəvvürdə mövcud olan kosmoloji anlamı ilə doğum və törəmə simvolu siyasi-təsisatın yaranması ilə yeni məna qazanır və siyasi baxımdan doğulmanın və siyasi mövcudiyyətin simvoluna çevrilir. Bununla yanaşı, siyasi təsisatın ilahi nizamla yaranmasını ifadə edir.

QAYNAQLAR

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ленинград, Наука, 1971, с.281-284

2. Ахинжанов С.М., Об этнической принадлежности каменных изваяний в "трёхрогих" головных уборах из Семиречья \\ *Археологические памятники Казакстана.* Алма-Ата 1978, с, 65-79 // kronk.spb.ru/library/ahinzhanov-sm-1978.htm

3. Агаджанов С.Г. Государство Сельджукидов и Средняя Азия в XI-XII вв. Москва: Наука, 1991

4. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю 1910-

1912 гг. поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии \\ СМАЕ, 1924, Т. IX, вып.2, с.130

5. Бутанаев Б.Я. Культ богини Умай у хакасов \\ Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984, с.93-105

6. Дыренкова Н.П. Умай в култье турецких племен \ Культура и писменность Востока. Кн. III, Баку, 1928, с. 134-139

7. Дыренкова Н.П. Род классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут \\ Материалы по свадбе и семейно-родовому строю народов СССР, вып.I, Ленинград., 1926, с.247-248

8. Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб. Мае РАН, 2012

9. Длужневская Т.В. Ёщё раз о «Кудыркинском Валуне» (К вопросы об иконогрофии Умай у древных тюрков) \\ Тюркологический сборник, 1974, Москва, 1978, с.230-237

10. Fazlallax Raşid-ad-Din. Oquz-Name, Baku, Элм, 1987, s.61-62

11. Худяков Я.С. О символике стрел древних и средневековых кочевников Центральной Азии \\ web.ec dejavu.ru

12. Jean Paul Roux. Altay Türklərində Ölüm. İstanbul, Kabalci Yayınevi, 1999

13. Кляшторный С.Г. Надпись уйгурского Бегю-кагана в Северо-Западной Монголии // Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства. Сборник статей. Москва: Наука, 1987, с.19-37

14. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР, 1958

15. Köymen M. Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, s.85-86
16. Гумилев Л.Н. Древные тюрки. Москва, 1993
17. Лук // Мифы народов мира. Т.2, Москва, Олимп, 1998, с.75-77
18. Новгородова Э.А.Древняя Монголия (Некоторые проблемы хронологии в этнокультурной истории). Москва, Наука, 1989, с. 96-98
19. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Ленинград, 1991, с. 294-297
20. Потапов Л.П. Следы тотемических представлений у алтайцев \\ Советская этнография с. 134-151
21. Sümer F. Dede Korkut Kitabına Dair Bazı Mülahazalar // Türk Folkloru Araştırmaları, 1952, sayı 30, s. 467-472
22. Sümer F. Oğuzlar (Türkmenler). İstambul: Ana Yayınları, 1980
23. Щербак А.М. Огуз-Наме, Мухаббат-Наме. Москва: Издательство Восточной Литературы, 1959
24. Togan Z.V. Oğuz Destanı. Rəşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tahlili. İstambul: Enderun Kitabevi, 1982
25. Toğan Z.V. Oğuz Destanı: Rəşidəddin Oğuznaməsi; Tərcümə və təhlili. İstanbul, 1982
26. Tonyukuk qərb sətir 3, Ə.Rəcəbov, Y.Məmmədov. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, Yazıçı, 1993
27. Turan O. Əski Türklerde okun bir sembol olarak kullanılması \\ Türk Tarih Kurumu. Belleten. C.IX. sayı 35, 1945

TUĞA (BAYRAĞA) QURBAN MƏRASİMİ

Osmanlı tuğu

Məlum olduğu kimi, türklər dünyanın qədim dövlətçilik tarixinə malik olan xalqlarından biridir. Eramızdan əvvəllərdən başlayan bu tarix bu günə qədər davam etməkdədir. Bununla yanaşı, türk dövlətçiliyi təkcə qədimliyi ilə deyil, həm də dövlətçilik ənənələrinin özünəməxsusluğu ilə başqa xalqların dövlətçilik ənənələrindən seçilirdi. Buraya həm dövlətçilik düşüncəsi, həm dövlət tipləri (imperiya, federal, konfederal), həm dövlət təşkilatının xarakteri, həm də dövlətçilik atributları aiddir. Türk dövlətçilik ənənələrinin özünəməxsusluğu birbaşa xalqın həyat tərzi və bu həyat tərzinə uyğun təşkilatlanma (tayfaların birliyi), qohumluq münasibətləri və uyğun mədəniyyət tipi ilə bağlı idi.

Türklər tarix səhnəsinə çıxandan XX əsrə qədər bu ənənələr davam etmişdir. Ona görə də qədim və orta əsrlərdə mövcud olmuş türk dövlətlərinin təşkili prinsiplərinə və ya dövlətçilik atributlarına nəzər saldıqda onların biri-birinə bənzədiyinin şahidi oluruq. Bu səbəbdən hər hansı bir dövlətin təşkili prinsiplərindən və ya atributlarından bəhs etsək, az qala bütün türk dövlətlərində müşahidə olunan mənzərəni görmüş olacağıq. Bu baxımdan türk dövlətçilik ənənəsində tuğ (bayraq) və onun arxaik anlamı xüsusi maraq kəsb edir.

Mövzuya girməzdən öncə türk dövlətçiliyi ənənəsində tuğun (bayrağın) yeri məsələsinə yüngülcə toxunmaq istərdik. Bu məsələ ilə bağlı B.Ögelin araşdırması var. Müəllif "Türk kültür tarihine giriş" adlı əsərinin bir cildini bu məsələyə həsr etmişdir (Ögel 1995). Araşdırmaya ötəri nəzər saldıqda görürük ki, türk dövlətçiliyində tuğdan bəhs etmək türk dövlət təşkilatının əksər özəklərindən bəhs etməyə bərabərdir.

Tuğlar ən qədim zamanlarda yak öküzünün tüklərindən düzəldilirdi. Sonrakı dövrlərdə isə bu məqsədlə at qılından istifadə olunurdu. Çox güman ki, yak öküzü və ya at müəyyən inancla bağlıdır. Onların qədim zamanlardan bəri müxtəlif formaları olmuşdur. Tuğlar göndərlərə bərkidilirdi. B.Ögel tuğları bayraqlardan fərqləndirir; birincinin hərbi, ikincinin isə mənəvi-rəmzi anlam daşıdığını söyləyir (Ögel 1995: 209). Bununla yanaşı, onların oxşar funksiya daşıması halları da müşahidə olunur. Bundan başqa, davul və ya kös adlanan böyük zərb aləti (və hətta boru adlanan nəfəs aləti) tuğun atributu kimi özünü göstərir. M.Kaşğarlı bu münasibətlə deyir: "Tuğ kös və davuldur, xaqanın önündə çalınır. Bundan başqa, xan tuğ vurdu, xan davulu vurdu (deməkdir). Tuğ ələm, yəni sancaqdır" (Kaşğarlı 1992: 127).

Türk dövlətçilik düşüncəsində tuğ və bayraq, hər şeydən öncə, siyasi mövcudiyyətin rəmzi idi. Ona görə də tuğu və

bayrağı olmayan bir dövlətin varlığından söhbət gedə bilməzdi. Bununla bərabər, M.Kaşğarlının qeyd etdiyi kimi, tuğların sayı dövlətin gücünü və qüdrətini göstərirdi. M.Kaşğarlı bu barədə yazır: “Xanın vilayəti nə qədər çox, dərəcəsi nə qədər yüksək olarsa-olsun tuğun sayı doqquzdan artıq olmaz. Çünki bu uğurlu rəqəmdir” (Kaşğarlı 1992 : 127).

Səbəbsiz deyil ki, Uyğur və Qaraxanlı dövlətinin xaqanı doqquz tuğ sahibi idi. Çingiz xanın doqquz qollu, qara hilallı ağ bayrağı var idi (Ögel 1995: 25-26). Osmanlı dövlətində isə bu rəqəm yeddi göstərilir. B.Ögel sonuncunu Ön Asiya təsiri ilə əlaqələndirir (Ögel 1995: 74).

B.Ögelin qeyd etdiyi kimi, tuğ və bayraq siyasi tanıma rəmzi idi. Göytürk xaqanı (Yabqu kağan) taxta oturan kimi Çinə elçi göndərir və Göytürk xaqanı olduğunu bildirir. Çin imperatoru isə ona bir davul, bir boru, bir bayraq verərək onun xaqanlığını tanıdığını bildirir. Uyğun olaraq üsyan etmiş Çin sərkərdəsinə türk xaqanı himayədarlıq edərək ona qurd başlı bir bayraq verir. Maraqlıdır ki, Göytürk imperiyası yıxılandan sonra Çin imperatoru Qərbi Türkistandakı bəyliklərə qurd başlı bayraq verərək onların bəyliyini tanımışdı (Ögel 1995: 13-15).

Tuğ səlahiyyət rəmzi idi. Ona görə də dövlətin mühüm postlarına tuğ verilirdi. Məsələn, Osmanlılarda “hökmdarlıq, vəzirlik, bəylərbəyilik, sancaq bəyliyi kimi vəzifə və məmuriyyət işarəsi sayılan tuğların sayı vəzifələrin dərəcəsi və əhəmiyyətinə görə dəyişirdi. Osmanlılarda, ümumiyyətcə, padşahın yeddi, sədrəzəmin beş, vəzirin üç, bəylərbəyilərin iki, sancaq bəylərinin və mirlivaların bir tuğu olurdu” (İslam ensiklopediyası 2014: 331).

Baburun “Vəkayi” əsərində hərbi divana başçılıq etməli olan şəxsə bayraq, tuğ və nəkkarə verilməsi haqqında məlumat da bu baxımdan maraq doğurur (Babur 1987: 398). Məlumdur

ki, qədim türk dövlətinin təməlində boylar dayanırdı. Ona görə də hər boya tuğ verilirdi. Bu baxımdan qədim türk yazılarında "üç tuğluğ türk budun" ifadəsi diqqət çəkir (Rəcəbov – Məmmədov 1993: 146). Çox güman ki, dövlətin mühüm postlarına və dövləti təşkil edən tayfalara tuğ verilməsi onların hərbi mükəlləfiyyət daşıması ilə bağlı olmuşdur. Səbəbsiz deyil ki, klassik türk dövlətlərində ordunun bütün özəklərinə tuğlar verilmişdir. Ona görə də uzaqdan baxdıqda tuğların sayı ilə ordunun sayını bilmək olardı (Ögel 1995: 81-83).

Məmuriyyət simvolu olaraq "davul və bayraq" qədim hunlarda da olmuşdur (Ögel 1995: 21).

Döyüş səhnəsini əks etdirən miniatürdə tuğ və kös. XIV əsrin əvvəli

Hərbi məğlubiyyət tuğun düşmən tərəfindən ələ keçirilməsi ilə başa çatırdı. Başqa sözlə, tuğ düşmən tərəfindən ələ keçirilənə qədər mübarizə davam edirdi. Qədim hunların bayrağın-tuğun altında düşmənlə savaşması tarixə yaxşı məlumdur. Rəvayətə görə, tuğu düşmən tərəfindən ələ keçirilən sər-

kərdə atın quyruğunu kəsib ağaca bağlayır və bu şəkildə dağılan əsgəri bir yerə toplayır. Əmir Teymurla Toxtamış arasında baş verən məşhur savaşda Toxtamışın tuğçusu xaincəsinə tuğu yendirmiş və çaşqınlıq içərisində qalan ordu məğlub olmuşdu (Teymur 1991: 39). Bu baxımdan Gəncənin ruslar tərəfindən işğalı zamanı qeydə alınan bir hadisə də maraq doğurur: rus əsgərləri şəhərə girəndə Gəncənin piyada və atlı əsgərləri qarışıqlıq içərisində xan tuğunu – hərb rəmzini axtarırdılar (Dubrovin 1888: 146).

Nağıllarımızda və xalq arasında tez-tez qarşılaşdığımız və ya eşitdiyimiz "Padişah müharibə bayrağını qaldırdı" ifadəsi tarixi həqiqəti əks etdirir. Osmanlılar dövlət xəzinəsində saxlanan tuğu məhz savaş öncəsi çıxarırdılar. Bu mərasim osmanlılarda "tuği-humayunun (padişah tuğunun) ixracı" adlanmışdır. Mərasimdə sədrəzəm, vəzirlər, şeyxülislam, Anadolu və Rumeli kazasgərləri, yeniçəri ağası, dəfdərdarlar özlərinin rəsmi qiyafələrini geyərək iştirak etmişlər. "Tuği-humayunun ixracı" mərasimi səhər namazından sonra başlanır. Mərasimə padşah gələndən sonra ayaq üstündə fəthi-şərif oxunur. Tuğ çıxarıldığı zaman padşah, şeyxülislam və vəzirlər tuğları alıb yerlərinə sancır. Bundan sonra qurbanlar kəsilir, dualar oxunurdu (Ögel 1995: 129). Tuğla kösün (davulun) eyni funksiyanı yerinə yetirdiyini nəzərə alsaq, Elxanilər dövlətində müharibə üçün yola çıxış mərasimi zamanı köslər və davullar çalınması maraq doğurur: "Öncə xaqanın böyük kösü (təbl əlkəbir) çalınır, ondan sonra böyük xatunun davulu çalınır, daha sonra başqa xatunların davulu çalınır, ardından vəzirin davulu çalınır, sonra sərkərdənin davulu çalınır, ən sonda bütün davullar bir yerdə çalınır və yola çıxılır" (Ögel 1991: 50).

Elxanilər dövrü. Xan qvardiyası bayraq önündə səbaqət andı içir. Miniatür, XIV əsrin əvvəli.

Baburun xatirələrində monqollara məxsus savaş öncəsi tuğ açma mərasimi detalları ilə təsvir olunur. Ordu müharibəyə hazır vəziyyətdə durarkən moğol adəti ilə tuğ açılır: “Xan atdan endi. Bir moğol doqquz tuğu xanın önünə dikib bir öküzün qabaq qıç sümüyünə bir uzun ağ bez bağlayaraq əlində tutdu və üç uzun ağ bezi üç tuğun quyruğundan az aşağı bağlayıb tuğ dirəyinin altından keçirtdi. Bir bezin ucuna xan ayaq qoydu, bir tuğa bağlanan bezin ucuna da mən ayaq qoydum, bir bezin ucuna da Sultan Məhəmməd Xanikə ayaq qoydu. O moğol bu bağlanmış öküzün qabaq ayaq sümüyünü əlinə alıb, moğolca sözlər söyləyərək tuğa baxıb işarə verir; xan və ətrafda duranlar tuğa qımızlar səpir və bütün nəfir və davullar birdən səslənir. Mövcud və sırada duran əsgər birdən hərb nərəsi qoparır. Üç dəfə belə edirlər. Sonra atlara minərək hərb nərəsi qoparır, ordunun ətrafını dolaşırlar” (Babur 1987: 105).

Göründüyü kimi, Babur xüsusi şəkildə bu mərasimin moğol adəti ilə keçirildiyini qeyd edir. Burada üç tuğ üç xanı təmsil edir. Öküz onların adından tuğa verilən qurbandır. Tuğun, öküzün və xanların bez vasitəsilə biri-birinə bağlanması, fikrimizcə, bu düşüncəni ifadə edir. Ətrafda dayanan əyanların tuğa qımız səpməsi həm türklər, həm də moğallar arasında geniş yayılmış qədim adətdir: insanlar yemək yeyərkən və ya qımız içərkən öncə ruhların payını verirlər. Bu məqsədlə ətrafa qımız və ya şərab səpirlər. Qarşılaşdığımız halda tuğ "qonaq edilir". Çalınan nəfirlər və davullar, səslənən nərələr tuğun təmsil etdiyi ruhu çağırış kimi yozulur. Mərasim iştirakçılarının ordunun ətrafına dolanması ordunu sehirləmək və bu yolla qalibiyyəti təmin etmək məqsədi daşıyırdı. Oxşar mərasimlə moğollara aid başqa qaynaqlarda da qarşılaşırıq. "Moğolların gizli tarixi"ndə Camuxa, Temuçin (Çingiz xan) və keraitlərin xanı Toğrulla birgə merkitlərin üzərinə hərbi yürüşə gedərkən öz müttəfiqlərinə belə xəbər göndərir:

Mən uzaqdan görünən tuğuma qan sürtdüm,
Qara öküz dərisindən,
Möhkəm çəkilmiş,
Gur səsli davulumu çaldım.
Qara kəhər atımı mən yəhərlədim,
Sərt döyüş zirehimi geydim,
Polad cidamı yuxarı qaldırdım
Yabanı şaftalı ağacından yayımı düzəltdim,
Savaşa – deyin – mən hazıram indi
Savaşa Merkit – Xaatayla.
Ta uzaqlardan görünən tuğumu qanla boyadım,
İnək dərisindən çəkilən,
Qalın səsli davulumu çaldım.
Mənim qara yalmanlı kəhərim yəhərlənib,

Zirehim qayışlarla mənə bərkidilib,
Qəbzəli qılıncımı mən yuxarı qaldırdım,
Nişan oxlarımı qaydaya saldım.
Ölüm savaşına hazıram mən – deyin
Merkit – Yolyitlə savaşa
(Moğolların gizli tarixi 1941: §166),

Yenə də həmin qaynağa görə, Çingiz xan naymanlar üzərinə yürüş etməzdən öncə öz tuğunu qana boyayır (Moğolların gizli tarixi 1941: §193), yəni ona qurban verir.

Tuğa qurban vermə monqoldilli kidanlarda (qarakitaylarda) da olmuşdur. Bu baxımdan Plono Karpininin Qızıl Ordada müşahidə etdiyi bir hadisə də maraq doğurur. Müəllif Küyükün qərargahında ordu bütünün necə əziz tutulduğunu qeyd edərək göstərir ki, "ona atlar qurban verərlər və bu atlara bir daha kimsə minə bilməz. Bütün önündən keçən şəxs onun qarşısında diz çökərək salamlamalıdır. Bunu etməyənlərin başı ən böyük təhlükədədir. Bu sayğını göstərməyə yalnız moğolları deyil, bütün yad qövmləri və xanları da məcbur edərlər" (Zigeti 1986: 103).

Qırğızlar bu mərasimi "tuu kandadı" (tuğu qana boyadı şəklində ifadə etmişlər. V.V.Radlova görə, bu, qırğızların qədim adətlərindəndir (Ögel 1995: 151-152). Osmanlılar da tuğa qurban adətini unutmamışdılar. Belə ki, onlar tuğa 12 qoç qurbanı verirdilər (Ögel 1995: 211).

Yakutların tarixi əfsanələrində və qəhrəmanlıq dastanlarında əks olunan *tuom* adlanan mərasim tuğa qurban mərasiminin başqa şəklidir. Bir əfsanədə deyilir: "Qədim insanlar, adətən, hər bir döyüş qarşısında qana həris olan ruhun şərəfinə mahnı oxuyurdular. Bu zaman onlar öz babalarının adlarını sadalayırdılar... "Biz Batas Myodükenin nəvələriyik. Onun ortancıl oğlu Yürünq Bas-Boltonqonun övladlarıyıq. Nizəmizin iti

ucunu dik qaldıraraq İlbis-Kıısı çağırırıq”. Ardınca əsgərlər üzük şəklində düzüldülər. Ortada dirəyə bağlanmış at var idi. Şaman dua oxudu. Onun işarəsi ilə əsgərlər hər tərəfdən ata hücum edərək silahlarını dəstəyinə qədər atın bədəninə soxdular. At təlaş içərisində səksənərək o dəqiqə öldü. Bundan sonra Günney öz əsgərlərini doqquz bölüyə ayırdı və əmr etdi ki, onların hamısı birdən Ürekenin doqquz yurduna hücum etsinlər. Onlar qəfil hücüm edərək bu yurdlarda yaşayanların hamısını qırdılar” (Ksenefontov 1977: 145). Bu mərasim haqqında olan başqa rəvayətlərdə döyüşdən öncə savaş tanrısına qocalmış əsgər və ya uşaq qurban verilir. Savaşda iştirak edəcək əsgərlər öz silahları ilə seçilmiş qurbanı öldürərək qana həris olan savaş tanrısını məmnun edirlər. Əfsanədə deyilir: “Qədim zamanlarda müharibə vaxtı yürüşdən öncə əsgərlər nizə və oxlarla hansısa bir qocanı və ya uşağı öldürürdülər və silahlarını onların qanına boyayırdılar. Bu şəkildə qana həris ruhu qəlblərinə salırdılar. Sonra şaman mərasim keçirib göydən qana həris ruhun qızını yerə endirirdi. Deyirlər ki, özlərini ölənin ürəyi və ciyərinin tüstüsünə verirdilər” (Yakut 1960: 123). Yakut qəhrəmanlıq dastanlarında qəhrəman döyüşdən öncə müharibə tanrısını köməyə çağırır. Döyüşdən sonra isə öldürdüyü düşmənin ürəyini və ciyərini qana həris olan ruha verir (Yemelyanov 1983: 33,35).

Qələbə münasibətilə verilən insan qurbanı qədim hunlarda da mövcud olmuşdur. Çin qaynaqlarında özünə yer tapan bu məlumat həmin adətin qədimliyini göstərməklə yanaşı, məsələyə işıq tutur. Jan Pol Ru yazır: “Hiong-nularda ən qədim qurban növü insandır. Bununla bərabər, ilk zamanlardan etibarən insanların qurban edilməsi ənənəsi unudulmağa doğru üz tutduğu müşahidə olunmaqdadır. Ağır bir xəstəlik zamanı bir *vu* (qadın və ya kişi olan bir din adamı ya da şaman?) deyir: “Ölü Tan-hu (Şan-yu) qəzəbləndi və dedi: Hiong-nular əcdadlarına bəlli bir vaxtda bir qurban verirdilər; əsgərlər hər zaman

Dsi-sunu ələ keçirən kimi yerin qoruyucu tanrısına qurban vəd edərdilər; siz nəyə görə buna əməl etmirsiniz?...” Bu halda onun özü atalara qurban verilmişdi (Ru 1999: 194-195). L.Qumilyev kidanlarda əcdadlara insan qurbanı vermə (savaşdan öncə hər hansı bir cinayətkarı, savaşdan sonra isə minnətdarlıq əlaməti olaraq düşməni) adətini xatırlayır və oxşar adətin hunlarda da olduğuna diqqət yetirir, ardınca bu adəti yakutların mərasimi ilə müqayisə edir. Müəllif bu müqayisədən belə qərara gəlir ki, yakut mərasimində qurban müharibə tanrısına yox, əcdadların ruhuna verilirdi (Qumilyev 1993: 27-28). Jan Pol Ru isə yuxarıda qeyd olunan hunlarda insan qurbanı adətinə toxunaraq yazır: Burada atalarla yer üzünün qoruyucu tanrısı arasında yaxın, ya da uzaq bir əlaqə vardır (Ru 1999: 195).

Hun hökmdarlarının çadırı önündə yerə bayraqlar taxılır və yanına davul qoyulurdu. 207-ci ilə aid Cin miniatüründən.

Qeyd edək ki, türklərdə əcdad kultu ilə Tanrı inancının əlaqəsi, demək olar ki, öyrənilməmişdir. Fikrimizcə, türklərdə ata kultu ilə Tanrı inancı biri-birindən ayrı deyil. İlk insanın

“Tanrı oğlu” olması haqqında mifoloji təsəvvür məsələnin mahiyyətini anlamağa kömək edə bilər. Burada “Tanrı oğlu” haqqında mətnlərdən başqa Tanrının öz oğlunu cəzalandıraraq yerə atması haqqında türk xalqlarının dastanlarını xatırlamaq yerinə düşür. Y.M.Meletinskiyə görə, onlar ilk insan haqqında mifoloji təsəvvürün ifadəsidir (13).

Məsələnin ən dərin şəkildə öyrənilməsinə ehtiyac olduğunu anlayırıq. Bununla belə, hunlar haqqında verilən məlumatda Tanrı ilə əcdadın eyni məsələ ilə bağlı olaraq xatırlanması bizi yuxarıdakı qeydləri göstərməyə məcbur etdi.

Burada göytürklərin, uyğurların və qaraxanlıların ana və ya ata əcdad saydıqları qurda yakutların *köyün* (*Tanrının) oğlu* adı verildiyini xatırladaraq problemin mahiyyətinə keçmək istərdik.

Türklərin və monqolların tuğa qurban verilməsi haqqında qədim və müasir qaynaqlardan verdiyimiz misallardan aydın şəkildə görünür ki, əcdadlarımız tuğun içərisində bəlli bir ruhun yaşadığına inanırdılar. Qeyd etdiyimiz kimi, göytürklərdə, uyğurlarda, qaraxanlılarda bu ruh qurd idi. Orxon abidələrində o, *altun şuna* (qızıl qurd) adlanır. Göytürklərin bayrağında da məhz qızılı rəngdə olan qurd təsviri həkk olunmuşdu. Göytürklər bu qurda əcdad kimi tapınırdılar. Çin qaynağında, ilişib qalmış mətndə deyilir: “Tu chüehlər[1] əski Hsiungnuların[2] nəslindən bir qoldur. Onlar A-shih-na[3] ailəsinin soyundandırlar, ancaq ayrı-ayrı oymaqlardır. Sonralar Lin məmləkəti tərəfindən məğlub edildilər və soyları tamamilə məhv edildi. Yalnız 10 yaşında uşaq sağ qalmışdı. Lin məm-

---

[1] Bu söz *türküt* şəklində transkripsiya olunur. P.Pelyonun fikrinə görə, -üt şəkilçisi monqol dilləri üçün xarakterikdir. Müəllif göstərir ki, bu vəziyyətin səbəbi çinlilərin bu sözü monqol dilli cuan-cuanların vasitəçiliyi ilə qəbul etməsidir .

[2] Hun sözünün çincə yazılış formasıdır.

[3] Aşina sözünün çincə yazılış formasıdır.

ləkətinin əsgərləri onun kiçik olduğunu görərək yazıqları gəldi və onu öldürmədilər.

Uşağın ayaqlarını kəsdilər və bir bataqlıqda otlar arasına atdılar. Dişi bir qurd peyda oldu və onu ət ilə bəslədi. Bu uşaq böyüyəndən sonra qurd ilə birləşdi və qurd hamilə oldu. Lin məmləkətinin şahzadəsi uşağın hələ də yaşadığını eşidib onu öldürmək üçün əsgərlər göndərdi. Gələn əsgərlər qurdu uşağın yanında gördülər. Qurdu öldürmək istədilər. Ancaq qurd qaçaraq Kao-ch anq məmləkətinin[1] şimalındakı dağa getdi. Bu dağda dərin bir mağara var idi. Mağaranın içində də böyük bir ova var idi. Ot və bitkilərlə bol idi. Onun sahəsi bir neçə yüz li genişliyində idi. Dörd tərəfi sıldırım dağlarla örtülmüşdü. Qurd bu mağaranın içinə qaçdı və orada on uşaq doğdu. On uşaq böyüyəndən sonra kənardan qızlarla evləndilər. Arvadları hamilə oldu. Onların hər birindən bir soy törədi. A-shih-na ailəsi də bunlardan biridir. Onların oğulları və nəvələri çoxaldılar və yavaş-yavaş yüz ailə oldular. Bir neçə nəsil keçəndən sonra hamısı birlikdə mağaradan çıxdılar. Jujulara tabe olaraq Chin-Shanın[2] ətəklərində yerləşdilər və Jujuların (Juan-Juan) dəmirçiləri oldular. Chin-Shanın zirvələrindən biri dəbilqəyə bənzəyirdi. Onların dilində dəbilqəyə "Tu-chüeh" deyirdilər. Ona görə də (onlar da) belə adlandırılmışdır (Ögel 1991: 84-86).

Çin qaynağında (Çou şu) verilən məlumata görə, "Xaqan hər il qurban kəsmək üçün adlı-sanlı adamları əcdadlar mağarasına aparırdı. Beşinci ayın ortasında (may) isə Göy tanrısına qurban kəsmək üçün Tamır çayına toplanırdılar" (Mao-Tsai 2006 : 23).

[1] Turfan
[2] Altay

Yuxarıda deyilənlər kontekstində göytürklərin qurd başlı bayraq və ya tuğlarının mənası aydınlaşır. Məlum olur ki, qurd başlı bayraq və ya tuğ başqa bir şeyi yox, xaqan ailəsinin əcdadını, yəni mübarək soyu təmsil etmişdir. Bu halda tuğ siyasi mövcudiyyətin rəmzi kimi özünü göstərir və onun siyasi legitimlik, siyasi tanıma, rütbə, səlahiyyət rəmzi olması da məhz buradan qaynaqlanır. Siyasi mövcudiyyətin son ümid yeri tuğ idi. Nə qədər ki, tuğ düşmən əlinə keçməyib siyasi baxımdan mövcudluq davam edir. Son döyüşün tuğun altında verilməsi (Ögel 1995: 21) siyasi mövcudiyyətin son ümidini qoruma cəhdinin ifadəsi idi. Cavad xanın əsgərləri məhz bu səbəbdən xan tuğunu axtarırdılar. Mehmet Akif "o benim yurdumun üstündə tütən ən son ocaq" deyərkən də bu gerçəkliyi dilə gətirir. Savaş öncəsi tuğa verilən qurbana gəldikdə isə, demək lazımdır ki, siyasi mövcudiyyətin qorunması və genişləndirilməsi həmişə hərbi uğurlardan asılı olub. Ona görə də savaş öncəsi tuğa qurban vermə mərasimi əcdadın ruhunu oxşamaq, onları məmnun etmək və ondan yardım istəmək kimi yozulur. Bu zaman çalınan davullar, borular, oxunan dualar eyni məqsədə xidmət edərək əcdadların ruhunu oxşayır, onları köməyə səsləyirdi.

Əcdadların yandırdığı ocağı qorumaq, onların gördüyü işləri davam etdirmək hər bir övladın mübarək vəzifəsi sayılırdı. Həm əcdadların, həm də Tanrının hüzurunda üzü ağ, alnı açıq olmaq bu mübarək vəzifəni şərəflə yerinə yetirməkdən asılı idi və bu şüur bu gün də yaşamaqdadır. Ona görə də qədim türklər Tanrının buyuruğu ilə ataların yaratdığı mübarək əmanəti – dövləti qorumaq naminə mübarizə aparmağı və bu yolda ölməyi şərəf sayırdılar. Çin qaynağı (Sui-Şu) açıqdan-açığa yazır: "Savaşda ölməyi yüksək qiymətləndirirlər, xəstələnərək ölməkdən utanırlar" (Mao-Tsai 2006: 64). Bu düşüncəni müsəlman türklər də unutmamışdılar. Qazi Bürhanəddin deyir:

Ər oldur ki, haqq yolunda baş oynaya,
Döşəkdə ölən yigid murdar bolur.
(Bürhanəddin 1988: 10).

Eyni düşüncə ilə “Koroğlu” dastanında qarşılaşırıq:

Koroğlu der: alan gelsin,
Dağı, daşı talan gəlsin,
Çövqan alıb çalan gəlsin,
Meydandadır başarımız
(Azərbaycan dastanları 2005: 528).

Jan Pol Ru bu gerçəyi nəzərə alaraq yazır: “Göy tanrının yaxşıca dərk etdiyimiz tək təməl buyuruğu savaşmaqdır. Əgər savaşılmazsa, boyun əyilərsə, bu, xəyanətdir” (Ru 1999: 83). Yəni həm Tanrının, həm də ataların ruhu qarşısında günahkar (üzü qara) olmaqdır. Qədim türklərin savaş əzminin arxasında bu düşüncə dayanırdı.

Qaynaqlar

1. Azərbaycan dastanları. IV cild. Bakı, 2005.
2. Babur 1987 – Babur Q.Z.M. Vekayi: Baburun hatıratı. II c. Ankara, 1987.
3. Dubrovin 1888 – Дубровин Н.Ф. История войны и владыцества русских на Кавказе. СПб., 1871-1888.
4. Yemelyanov 1983 – Емельянов Н.В. Сюжеты ранных типов якутских Олонхо. М., 1983.
5. Teymur 1991 – Əmir Teymurun vəsiyyətləri. Bakı, 1991.
6. Ru 1999 – Jean-Raul Roux. Altay Türklerinde Ölüm. İstanbul, 1999.

7. İslam ensiklopediyası 2014 – İslam Ansiklopedisi. 41 c., Ankara, 2014.

8. Yakut 1960 – Исторические предания и рассказы якутов. ч. I, М.-Л., 1960.

9. Kaşğarlı 1992 – Kaşğarlı M. Divanü Luğat-it-Türk. I c., Ankara, 1992.

10. Ksenefontov 1977 – Ксенофонтов Г.В. Эллейада: Материалы по мифологии и легендарной истории Якутов. М., 1977.

11. Bürhanəddin 1988 – Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988.

12. Qumilyov 1993 – Гумилев Л.Н. Хунну. СПб, 1993.

13. Meletinski – Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири (www.ruthenia.ru).

14. Ögel 1991 – Ögel B. Doğu Göktürkleri hakkında vesikalar ve notlar. Türk Tarih Kurumu, Belleten, sayı 81. Ankara, 1991.

15. Ögel 1995 – Ögel B. Türk kültür tarihine giriş, VI c. Ankara, 1995.

16. Ögel 1991 – Ögel. B Türk kültür tarihine giriş, VIII c. Ankara, 1991.

17. Rəcəbov - Məmmədov 1993 – Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993.

18. Moğolların gizli tarixi 1941 – Сокровенное Сказание. Юань Цао Би Ши. Москва-Ленинград, 1941.

19. Zigeti 1986 – Zigeti Z. Bilinmeyen İç Asya. Ankara, 1986.

20. Mao-Tsai 2006 – Ziu Mao-Tsai. Çin Kaynaklarına göre Doğu Türkleri. İstanbul, 2006.

ADLAR GÖSTƏRİCİSİ

ETNONİMLƏR

A
Altaylılar, 133
Abak, 122
Alakçin, 91, 92
Alayuntlu, 25
Alkabölük (alkaevli), 25
Al(ş)çın, 91, 122
Arami, 77
Arqın(lar), 121, 122
Aşina uruğu, 78, 82, 90, 93, 94, 95, 111, 112, 113, 155,
Avşar, 53

B
Baktriya, 81
Barani (lər), 32, 55
Barak (lar), 18, 22
Başqurd, 17, 18
Bayandırlar, 33
Berendey, 32
Bəydililər, 22
Biçe-bike-eloçi, 91
Bikin, 91
Boma, 91, 92
Borçiqin, 111, 113
Brahma, 71, 77, 79
Buqu, 140
Bulqar, 80
Buryat, 91

C
Cığatay, 10, 14, 15, 37, 42
Cuan-cuanlar, 157

Ç
Çarqa, 138
Çaruq boyu, 24
Çəpni, 25
Çin (çinlilər), 3, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 89, 91, 93, 94, 104, 112, 114, 149, 155, 157, 158, 159, 161
Çuvaş, 93

D
Dinlinlər, 92
Dodurqa, 25
Doqquz oğuz, 20, 50
Dulu, 131
Dunsyan, 91
Durlaqin, 39

E
Eymur, 25

Ə
Əfrasiyab soyu, 22
Əndicanlı, 122
Ərəb, 3, 76, 77, 112, 113

F
Fars (lar), 3, 42, 63, 74, 76, 77, 114
Fərqanəli, 122
Franklar, 18

G
Göytürklər, 45, 75, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 126, 157, 158

H
Hion-nular, 155
Hsiungnu(lar) (hun), 157
Hun(lar), 23, 78, 80, 83, 85, 87, 94, 95, 96,105, 106, 107, 112, 117,131, 150, 155
Hind, 74, 76

X
Xakas(lar), 133
Xələclər, 18

J
Juan-juanlar(ju-jular), 83, 94, 95, 158

K
Kalaç (lar), 18, 20, 21, 22, 28, 29
Kanqlı (lar), 20, 21, 22, 28, 29, 32
Karluk(lar), 20, 21, 22, 28, 29, 45
Kalmık (lar), 91, 111, 119, 120, 123, 124, 127
Karkın, 25
Kataqan(lar), 121, 122
Kayı soyu, 31, 48, 49, 50, 51, 57, 59
Kazıkurt, 28
Kerait(lər), 153
Kəngərli, 55
Kharoşthi, 81
Kıl-barak (lar), 18, 29
Kınık(lar), 31, 33, 57
Kırqız, 119, 120, 121, 122, 125,127
Kıtay(lar), 120, 123, 124, 129
Kıyan soyu, 40
Kızık, 25
Kidan(lar) (qarakitaylar), 86, 87, 154, 156
Kozanlılar, 26
Kurlas nəsli, 40

Q
Qarabölük (Qaraevli), 25
Qaraxanlılar, 22, 52, 60, 85, 157
Qaramanlı, 26
Qazax(lar), 91, 92, 118, 121, 122, 124, 127,128
Qəznəlilər, 29, 59, 60
Qırğız (lar), 49, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 118, 119, 120, 121, 122, 127, 128, 133, 140, 154
Qıpçaq (lar), 20, 21, 22, 28, 29, 85, 89, 122
Qireyli, 28

L
Lala, 28
Latın, 77, 80
Lokuş, 122

M
Macar, 80
Merkit(lər), 138, 139, 153, 154
Moğol(lar), 8, 36, 37, 113, 150, 152, 153, 154, 161
Monqol(lar), 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 55, (68), 69, 70, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, (150), 152, 157
Moval, 8, 11, 36
Muratalı (murat-ali), 92

N
Nayman (lar), 122, 154
Noqay, 120
Noqoy, 121
Noyqut, 121, 122
Nuşibi, 131

O
Oğuzlar, 5, 7, 8, 9, 11, 16, 17, 20, 22, 23, 30, 31, 44, 52, 55, 56, 66, 88, 130, 146
Oklı, 28
On toquz oğuz, 20
On uyğur, 20
Osman soyu, 48
Ostyaklar, 92
Oyrotlar, 111
Oyunak soyu, 48, 53

Ö
Özbək(lər), 49, 87, 91, 92, 118, 121, 122, 133

P
Parfiya, 74
Prakrit, 81

R
Rumlular, 18
Run, 79, 80

S
Saxa(lar), 86, 87, 91, 92
Sami, 13
Sanskrit, 71, 73, 77, 79, 82
Sarı uyğur(lar), 126
Sart-uyğur, 126
Sayır, 28
Səlcuqlular, 29, 56, 57, 60, 130
Sərəng soyu, 59
Soqd (lar), 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 137
Sultanlı, 28

Ş
Şana, 22, 112
Şegellər (segellər), 80

T
Tabak, 122
Tabğac, 94
Tatar (lar), 38, 40, 41, 42, 43, 118
Tele, 88

Tibet, 94
Toba, 94
Toqurmış soyu, 57
Totu, 122
Tu-chüehlər, 83, 157, 158
Tukyular, 68
Turanlılar, 111, 116
Türk(lər), 10, 11, 14, 16, 17, 22, 23, 28, 30, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 94, 97, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 113, 114,115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 132, 141, 143, 145, 146, 147, 148
Türk-oqur, 80
Türkman (lar), 6, 7, 8, 9, 16, 17, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 52, 55, 56, 61
Türkmən(lər), 7, 9, 21, 23, 24, 25, 28, 29, 34, 35, 42, 60, 66, 146

U

Urşun, 122
Uyğur(lar), 6, 8, 9, 16, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 29, 30, 45, 51, 65, 70, 73, 85, 87, 112, 114, 118, 125, 126, 131, 149, 157

Ü

Ürəkir, 25

Y

Yağma, 24
Yakut(lar), 86, 87, 91, 111, 154, 155, 156, 161
Yaqnoblar, 74
Yalçın, 92
Yapon, 112
Yaparlı boyu, 24
Yasir boyu, 24
Yiva, 32, 33
Yunan(lar), 74, 75, 81
Yurtçı, 28

COĞRAFİ ADLAR

A
Adutan, 92
A-fu çayı, 84
Alakçin ölkəsi, 92
Alafxin, 92
Alma-Ata, 81
Altay, 66, 68, 75, 83, 87, 92, 95, 105, 125, 139, 140, 142, 145, 161
Amudərya, 56, 76
Anadolu, 19, 37, 151
Ani, 12
Anqara-Muran (Yenisey), 91
Antakşəhr, 18
Aralıq dənizi, 75
Arxanqay aymakı, 69
Asiya, 23, 74, 75, 77
Avrasiya, 82, 109
Avropa, 74, 76, 77, 80, 81, 91, 106
Azərbaycan, 3, 36, 63, 66, 93, 96, 109, 115, 116, 160

B
Bağdad, 18
Balaurnan, 92
Bəsrə, 18
Birma, 78
Bizans, 76, 80
Budapeşt, 71
Buxara, 17, 19, 75

C
Chin-Shan, 83, 158
Co(Sou) ölkəsi, 83, 95

Ç
Çin, 3, 18, 70, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 85, 86, 94, 95, 105, 110, 112, 114, 147
Çullut çayı, 134, 137, 140, 141, 142
Çu-cin, 84

D
Dandanakan, 132
Dehistan, 19
Dəmavənd, 18
Dəməşq, 11, 18
Dəmirkapu, 13
Dərbənd, 13, 18, 19
Dəşti-Navur, 81
Don, 82

E
Edzin Kol çayı, 94
Erkeneqon, 39, 40

F
Fars, 18
Fərqanə, 82

G
Gəncə, 151
Göyçəgöl, 44

Gürcüstan, 12, 13, 18
Gurgan, 19

H
Həmədan, 18
Hindistan, 18, 75, 77, 78, 113

X
Xarəzm, 17, 74, 114
Xesi, 94
Xitay, 24
Xorasan, 12, 44
Xotan, 74, 75, 77
Xuzistan, 18

İ
İran, 74, 75, 93, 114
İraqi-Əcəm, 18
İssık, 81

J
Jetisu, 137

K
Kao-ch anq məmləkəti, 83, 158
Karakurum, 17, 36
Kars, 12
Kaşğar, 119
Kazan, 34, 67
Kem çayı, 84
Kəbə, 13
Kirman, 18
Kiyev, 109
Koço(Kuça), 78
Koreya, 78, 118
Kuban, 82
Kuhistan, 19

Q
Qansu, 76
Qaoçan (Turfan), 94, 95
Qara dəniz, 118
Qara Şar, 120
Qarçistan, 18
Qazaxıstan, 81
Qəznə, 81
Qəzvin, 18
Qur, 18

L
Lin məmləkəti, 82, 83, 157, 158

M
Maçin, 18
Makedoniya, 75
Manqu, 92
Mavərannəhr, 17, 41, 42
Mazandaran, 19
Mədinə, 11, 18
Məkkə, 11, 18
Misir, 17, 18, 19, 37
Monqolustan, 69, 75, 134
Muğ təpəsi, 77
Muz dağı, 18

N
Nişapur, 132

O
Orta Asiya, 75, 76, 77, 81, 91

Ö
Ötükən, 73, 95, 96
Özbəkistan, 81, 128

P
Pinlyan, 94

R
Rey, 18
Rumıniya, 80
Rumeli, 151
Rusiya, 109

S
Sakit okean, 78
Sibir, 68, 92, 95
Siçuan, 78
Sırdərya, 44
So ölkəsi, 126
Soqdiana, 74, 75, 76
Sou ölkəsi, 83

Ş
Şanşan, 94
Şens, 94
Şimali Əfqanıstan, 76, 81
Şimali Qafqaz, 81
Şin dağları, 84
Şirvan, 18

T
Tacikistan, 74
Talas, 17, 20, 81, 82
Tamır çayı, 158
Tasxıl dağı, 133
Təbriz, 31
Tola çayı, 95
Tsetserliq şəhəri, 69, 70
Tuva, 93
Türkmənistan, 7, 25, 29, 34
Türküstan, 8, 14, 16, 17, 19, 36, 42, 75, 76, 77, 78, 93, 147

U
Ulan-Bator, 101, 107, 134
Ustraşana, 74
Uzaq Şərq, 75

Ü
Ürgənc, 55

V
Van gölü, 44
Volqaboyu, 81
Vyaqra, 89

Y
Yaqnob çayı, 74
Yalquz Ağac, 19
Yeddi İrmaq, 68

Z
Zərəfşan çayı, 74

QAYNAQ VƏ ƏSƏR ADLARI

A
Açıktaş, 82

B
"Bəhrül-əhsab", 12
"Bəyani-Oğuznamə", 34
"Bilgə xaqan", 73
Bisütun abidəsi, 74
"Bögü kağan" abidəsi, 130
"Bögü təkin" dastanı, 22
Buqut, 3, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 79, 80, 82, 162

C
"Cami ət-təvarix", 44
"Chou-Shu", 82, 83, 95
"Çou-Şu", 158

D
"Dəşti-Navur", 81
"Dirsə xan boyu", 54
"Divanü lüğat-it-türk", 23, 63, 161
"Don", 82

E
"Erkeneqon", 37, 38, 41, 42

F
"Fayaztəpə", 81
"Fərqanə" (İsfara), 82

X
"Xalçayan", 81

K
"Kafirnigan", 81
"Kitabi-Dədə Qorqud", 15, 16, 33, 61, 62, 64
"Kitabi Diyarbəkriyyə", 33, 62, 66
"Koroğlu" dastanı, 160
"Kuban", 82
"Kül-tiğin", 73, 75, 95, 110
"Kutadqu-Biliq", 116

M
"Manas" dastanı, 3, 89, 118, 119, 120, 160
"Maral daşları", 68
"Moğolların gizli tarixi", 153, 154, 161
"Moyun çor", 73

N
"Nadsentmikloş", 82

O
"Oğuznamə", 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17
"Oğuz Kağan" dastanı, 18, 21, 26, 62, 66, 88, 90, 91, 126, 130

“Orxon”, 66, 81, 82, 84, 94, 95, 110, 143, 146, 157, 161

R
“Rövzətus-Səfa”, 37

S
“Sarvaş”, 82

Ş
“Şahnamə”, 41, 42
“Şəcəreyi-tərakimə”, 7, 37, 44, 46, 55, 126
“Şəcəreyi-türk”, 38
“Şərəfnameyi-şahi”, 37, 38, 41

T
“Talas”, 81, 82
“Tarixi –abira ulusu”, 38
“Tarixi-Ali-Səlcuq”, 43
“Tarixi-Beyxaki”, 55
“Tarixi Cahanquşay”, 37
“Ton Şu”, 84
“Tonyukuk”, 79, 95, 146

Y
“Yenisey”, 66, 81, 82, 87, 89, 92, 110, 117

U
“Uyğurnamə”, 16

V
“Vəkayi” əsəri, 149

ŞƏXS ADLARI

A

Abdulda, 121
Adəm peyğəmbər, 11, 18
A.Ercilasun, 36
A Hsien şad, 84
A.İnan, 15
Akbalta, 121
A.M.Şerbak, 93
Ala Atlı Keş Dərnəklü, 50
Alaşa xan, 91
Alınca xan, 37
Alp Tavqac xan, 51
Alp təkin, 59
A.N.Bernştam, 23
An Suy-tsze, 76
Ançjou, 94, 95
Annapanton, 76
An Suy-tsze, 76
Aqım Yavkuy, 58
(A-)Panq-pu, 83, 84
Arıqlı Arslan xan, 51
Arslan Tapar xaqan, 79
Arslan yabğu, 132
A.S.Amanjolov, 81
Asyan şad, 85
Aşık Paşazadə, 34
Ata Məlik Cüveyni, 37
A.V. Anoxin, 139
Aydarkan, 124
Ay xan, 41
Ayne xan, 51

B

Babur, 113, 147, 152, 153, 160
Barak Kan, 124
Bayandur xan, 7, 12, 13
Batas Myodüken, 154
Bayandur Dönkər, 51
Bayburtlu Osman Bayandır, 33
Bayburtlu Osman III Murad, 12
Bayır xatun, 53
Bayjiqit, 121
Bek təkin, 53
B.E.Putilov, 9
Beyxaki, 132
Bəkdüz, 33
Bilgə xaqan, 73, 78, 79
B.Malinovski, 27
Bonyak xan, 89
B.Ögel, 82, 83, 89, 95, 148, 149
B.Rinçin, 70
Buğra xan, 47, 48, 52, 53
Bulca xan, 13, 14,77, 73, 76, 84
Buran, 32, 48, 54, 55, 56
Buri xan, 86
Buri şad, 86
Burte-çino, 40
Bükdüz Əmən, 12
Bükdüz Kardıcı, 56
B.Y.Vladimirtsov, 73

C
Camuxa, 153
Cavad xan, 159
Cahanşah Həqiqi, 31
Chi-Ku, 84
C.Pulliblenk, 86
C.sir Klouson, 79
C.Y.Xudyakov, 133

Ç
Çağrı bəy, 55, 56
Çinaqupta, 79
Çingiz xan, 3, 43, 91, 109, 110, 111, 113, 114, 116, 149, 153, 154, 162

D
Dağ xan, 7
Damulda, 121
I Dara, 74
Davıd, 89
Dədə Qorqud, 3, 12, 13, 15, 35, 46, 51, 54, 63
Dəniz alp, 32, 33
Dəniz xan, 33, 41
Dib Yavkuy xan, 47, 50
Dsi-su, 156
Dubbakuy xan, 37
Dulan xaqan, 76
Dündar bəy, 13

E
E.A.Novqorodova, 134, 135, 136, 141
Egrence, 53
Eleman, 121
Erke, 10
E.Rossi, 15
Esen xan, 124
Eştek, 121
E.Ezgi, 42

Ə
Əbubəkr Tehrani, 14, 33, 42, 62, 66
Əbülqazi, 6, 9, 13, 14, 22, 24, 28, 37, 38, 44. 45, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 91
Ə.Firdovsi, 89
Əfşar xan, 7
Ə.Gürsoy-Naskali, 71
Əli xan, 32, 54, 55, 56, 57, 60
Əmir Teymur, 42, 151, 160
Əsli xan, 47, 48, 54

F
Fa Syan, 77
Fəzlullah ibn Ruzbixan, 7
F.Köprülü, 15
F.Sümer, 22, 32, 33, 132
F.Türkmən, 34

G
Gök xan, 33, 34
Görgeli Yaxşı, 53
Gurs Yavkuy, 50
Güncəbək, 53
Gün xan, 19, 31, 33, 34, 41, 47, 49, 50

Günney, 155
G.V.Vernadski, 109, 116

H
Habil, 18
H.Araslı, 15
Hafizi Abru, 30, 130
Hafizi Tanış Buxari, 37, 38
Həsən Bayat, 14

X
X.Koroğlu, 10, 26

İ
İbn Fədlan, 11
İbn əl Əsir, 30, 130
İbrahim peyğəmbər, 12
İ.Kafesoğlu, 115
İqdır, 33
İl xan, 38, 39, 41
İl xan ibn Dingiz xan, 41
İ.L.Kızılasov, 82, 133
İl təkin, 53
İnalsır Yavkuy xan, 45, 46, 50
İrkıl Xoca, 35, 41
İsa, 10, 11
İstəmi xaqan, 76, 80
İşbara xaqan, 73
İşbara Tolis xan-şad, 131

I
I-chih Ni-ssu-tu, 83

J
Jakıp, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127
Jan Pol Ru, 155, 156, 160
J.P.Ru, 71, 86, 87, 90

K
K.A.Akişev, 81
Kambar kan, 124
Kara xaqan, 73
Kara xan, 37, 38
Karakojo, 121
Kardıcı, 56
Kaydur xan, 33
Kayı xan, 7, 31
Kayı İnal xan, 12, 50, 51
Kayı Yavkuy xan, 51
K.Erarslan, 43
Kıl-Barak, 18
Kılıc Arslan, 56
Kınık, 33
Kır xan, 38
Kıyan, 38, 39, 40, 41
Kiyuk xan, 37
K.Levi-Stross, 32
Kol Erki xan, 47, 51
Koru Yasak Yavkuy, 50
Kökəm Yavkuy, 58
Kukem Bakuy, 60
Kur(Kür) xan, 8, 38
Kurtka, 121
Künes, 123
Küştase məlik, 13
Küyük, 154
Küz xan, 8

Q
Qamğan oğlu, 33
Qara Alp, 47, 51, 52
Qara Arslan, 47, 48, 53, 54
Qarabəy, 127
Qara xan, 8, 9, 11, 47, 48, 52, 53
Qaraşxan oğlu Yomudski, 34
Qara Şit, 58
Qara Yusif, 32, 33
Qazan xan, 13
Qazi Bürhanəddin, 159
Q.E.Qrumm-Qrijimaylo, 92
Qoru təkin, 47, 53
Q.P.Vasilyeva, 28
Q.V. Dlujnevskaya, 138, 139

L
L.Bazin, 71
L.N.Qumilyev, 156
L.P.Potapov, 132, 139
L.R.Kızılasov, 68
L.Y.Lotman, 43

M
Mağan tigin, 73, 79
Makedoniyalı İsgəndər, 74
Maksadof, 16
Manas, 49, 89, 119, 120, 122, 123, 126
Maniax, 76
Mehmet Akif, 159
Mete xan, 36
Məhəmməd Peyğəmbər (s), 12, 13, 15
Mərvazi, 9
Məsud, 60
Məsudi, 22, 112
Mirzə Uluq bəy, 38, 41
M.İ.Vorobyova-Desyatovskaya, 71
M.Kaşğarlı, 23, 24, 115, 148, 149
M.Morin, 71
M.Nəşri, 34
Monqol xan, 37, 38
Moyun çor, 85
M.H.Təhmasib, 11, 15
Muğan xaqan, 73, 79
Mur Yavı xan, 52
Muradxan, 49
Müjgan Cumbur, 15

N
Nadir şah, 48
N.A.Aristov, 91, 92, 95
Na-tu-liu, 84
N.Cəfərov, 16
Nezkara, 123
N.N.Yerafeeva, 142
Nokuz(Nuquz), 41
Noqoy, 119, 120
N.P.Dırenkova, 138, 139
N.S.Trubetskoy, 109
Nuh peyğəmbər, 13, 14, 126
Nüquz(Nuquz), 39, 41
N.V.Xanıkov, 92

O
Oğuz (xan), 7, 13, 18, 41, 45, 90
Okçu Kozan, 26
Olokçin (Olekşin), 92, 93
O.Pritsak, 71
Orxan qazi, 34
O.Ş.Gökyay, 15
Oşpur, 127
Oyunak, 47, 53

P
Panq-pu, 83
Pey Tszyuy, 76
P.Pelyo,16, 110, 157
Plono Karpini, 154
P.N.Savitski, 109

R
Rəşidəddin, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15, 19, 20, 22, 24, 34, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 91, 92, 130, 146
R.Şükürova, 33, 45, 63, 130
Rustamxan, 49

S
Salamat, 127
Salır, 7
Salır Öqurcuk, 7
Saman Yavkuy, 58
S.Culien, 84
S.Çağatay, 71
Semetey, 49
Sevinc, 41, 42
Seyyid Xəvəndoğlu Əmirxan, 37
Seytek, 49
Səbuk Təkin, 29, 59
Səlcuqlu Ertaş, 56
Səlim oğlu Qaraman, 26
Səlman, 13
Sərəng, 49, 56, 57, 58, 59, 60
Sınmi Yağma xan, 18
S.Q.Klyaştornı, 69, 70, 71, 93, 94
S.M.Axinjanov, 137
S.P. Tolstov, 20, 23, 25
S.Tezcan, 71
Sui-şu, 94, 159
Sultan Mahmud Qəznəvi, 48, 132
Sultan Məhəmməd Xanikə, 152
Sultan Məsud, 132
Sultan Murad ibn Mehmet xan, 31, 43
Sultanxan, 49
Süünuç xan, 38
Suvar, 54
Syuan Tszyuy, 76, 78

Ş
Şabalio, 73
Şaban, 48, 54
Şah Məlik, 32, 55, 56
Şirotori, 112
Ş.Ömər, 42
Şükrullah, 31

T
Tapar xaqan, 73
Taspar xaqan, 73
Tatar, 38, 42
Tay U-di, 94
Temuçin, 111, 112, 113, 153
Təkfur xan, 18
T.Hacıyev, 15
Toba Quy, 94
Toğrul bəy, 132
Toxtamış, 151
Toqurmış oğlu Toğrul, 57, 58
Tonyukuk, 79
Toküz Yavkuy, 58
Ts.Dorjsuren, 69
Tu-chüeh, 84
Tudras, 138
Tuman xan, 47, 51
Tu-men, 84
Tu-mın, 84, 85
Tur ibn Firidun, 41, 42
Turmuş xan, 33
Tuu, 84, 85

U
Uce xan, 51
Udi, 79
Ugedey Kaan, 113
Uxay, 94, 95
Uladmur Yavkuy xan, 47, 51, 59
Ulakçin, 92
Uluğ Türk, 126
Ureken, 155
Ur xan, 38

V
V.A.Livşits, 69, 70, 71
V.İ. Vernadski, 109
V.N.Putilov, 46
V.N.Toporov, 22
V.V.Bartold, 12, 15, 144
V.V.Radlov, 154

Y
Yafəs, 14, 43, 126
Yaqub, 123
Yavkuy xan, 45, 46, 47, 50, 51, 58
Yazıçıoğlu Əli, 34, 43
Y.Balasaqunlu, 116
II Yekaterina, 109
Yıldırım Bəyazid, 42
Yıldız, 7
Yiva, 33
Y.M.Lotman, 22, 43
Y.M.Meletinski, 157
II Yustian, 76
Yürünq Bas-Boltonqo, 154
Yüşi Xoca, 18

Z
Zabil, 18
Zəhirəddin Məhəmməd Babur, 113
Z.V.Toqan, 32, 42, 44, 45, 52, 55, 130

TERMİNLƏR

A
Aksiom, 68
Anaxronizm, 55
Antromorf, 141
Antropoloji, 113
Antropomorf, 87, 134
Arxaik, 4, 21, 86, 87, 110, 132, 148, 162
Arxeoloq, 69, 81
Atribut, 91, 110, 112, 119, 131, 134, 140, 141, 147, 148
Avrasiyaçılıq, 109

B
Boy, 6, 7, 13, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 35, 60, 61, 113,
114, 130, 132, 141, 150
Brahmanizm, 77
Buddizm, 72, 77, 78, 79

Ç
Çinşünas, 91

E
Epik ənənə, 17, 26, 41, 51
Epik xronologiya, 56, 59
Epik qəhrəman, 8, 51
Epikləşmə, 6
Epik sosium, 9, 17, 20, 21, 24, 25, 28, 29
Epitafiya, 68
Epos, 46, 66
Estampaj, 70
Etimologiya, 92
Etnoqonik, 3, 22, 126
Etnonim, 4, 8, 20, 32, 55, 91, 92, 94, 95, 118
Etnoqrafik, 46, 88, 139
Etnoqrafik substrat, 46
Etnoqrafiya, 68
Etnos, 8, 9, 21, 22, 27, 29, 34, 36, 56, 109
Etnosiyasi, 5, 7, 9, 30, 43, 130, 132
Etnososial sistem, 24

Ə
Əfsanə, 22, 43, 44, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 91, 94, 95, 139, 140,
154, 155

F
Folklor, 3, 53, 85, 88, 118, 133, 146
Folklorşünaslıq, 46

G
Geneoloji, 82, 85, 94

H
Hidronim, 84
Hindşünas, 71

İ
İdeologiya, 85, 109, 111
İnformator, 59
İnduizm, 77
İranşünas, 71
İslamlaşma, 15, 16
İzomorf, 9, 137

K
Kallioqrafik, 82
Kırnak, 28
Konfederasiya, 114, 131
Kontaminasiya, 38, 42
Kontekst, 90, 110
Kult, 77, 78, 136, 140, 156

Q
Qrafem, 80, 81

M
Manixey, 72
Matriarxal ailə, 48
Mifologem, 88, 90, 91, 93
Mifologiya, 68, 133
Mifoloji, 3, 4, 73, 85, 90, 93, 96, 112, 133, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 157
Mifonim, 91
Missioner, 79
Missiya, 88, 111
Mistik, 95
Monqollaşdırılma, 37, 38
Monqolşünas, 70, 113

O
Oğuznamələr, 3, 7, 8, 12, 15, 16, 23, 30, 43, 46, 48, 49, 54, 58
Olonxo, 87
Ozan, 15, 17, 45

P
Passionar, 9
Patriarxal ailə, 47, 48
Personaj, 93, 133, 134, 139, 140, 141
Personifikasiya, 55
Petroqlif, 134, 136, 140, 142
Piktoqrafik, 142
Prototip, 45

R
Rəvayət, 42, 44, 49, 84, 85, 138, 139, 150, 155

S
Sakral, 2, 3, 85, 88, 95, 110, 132
Semantika, 2, 4, 30, 73, 85, 88, 91, 133, 137, 140, 141, 143, 162
Simvolika, 130, 132, 137, 142
Sinoloq, 110, 112
Soykötük, 7, 22, 32, 34, 35
Söyləyici, 14, 23, 45

Ş
Şamançılıq, 78

T
Tamğa, 141
Tanrıçılıq, 78
Tarixşünaslıq, 94
Tarixizm, 46
Tarixi sosium, 9, 20, 23, 24, 25, 30
Təhkiyə, 46, 51, 123
Təkfur/ təkur, 11
Tirə, 31, 34, 35, 86, 91, 92, 111, 123, 138
Toponim, 95
Törə, 50, 52, 115, 116
Totem, 87, 139, 141
Türkologiya, 68, 78, 80, 93
Türkoloq, 71, 80

U
Uruq, 31, 34, 35, 119, 120, 121

Y
Yasa, 109, 111, 114, 116

Z
Zoomorf, 9, 137

TİTULLAR VƏ İNZİBATİ ADLAR

A
Atabəy, 56

B
Bəy(lər), 13, 32, 34, 38, 40, 50, 51, 53
Bəylərbəyi(lər), 53, 149
Bəylərbəyilik, 149
Bəyliklər, 31, 32, 116, 149
Bozok, 6, 19, 30, 31, 34, 50
Böri, 85, 86
Böyük xatun, 151
Buğraxan(lar), 52, 59

Ç
Çinqis, 110

D
Dəfdərdar(lar), 151
Doqquz Tümən, 12

E
Elçi, 31, 40, 131, 149

Ə
Əmir, 29, 34, 59

F
Federal, 147

H
Hacib(lər), 54
Hakim(lər), 5, 6, 17, 40, 45, 47, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 59, 131
Hökmdar, 78, 131
Hökmdarlıq, 149

X
Xaqan(lar), 70, 76, 78, 84, 85, 86, 96, 112, 115, 131, 146, 149, 151, 158, 159
Xaqanlıq, 68, 69, 76, 78, 86
Xan(lar), 24, 32, 38, 43, 50, 52, 54, 55, 120, 142
Xas boylar, 22, 43
Xatun(lar), 54, 151

İ
İç Oğuz, 13, 30
İq, 28, 29, 34, 52
İmperator, 70, 76, 79, 80, 94, 112, 144, 149
İmperiya, 94, 95, 110, 112, 113, 114, 131, 147, 149
İnaq(lar), 54

K
Kağan, 144
Kazasgər, 151
Konfederal, 147

Q
Qul, 28, 29, 34, 38, 41, 52

M
Mirliva, 149

N
Naib(lər), 47, 50, 51

P
Padşah, 43, 47, 149, 151
Padşahlıq, 59

S
Sağ boylar, 130, 143
Sancaq bəyi(lər), 23, 149
Sancaq bəyliyi, 149
Sədrəzəm, 149, 151
Sərhəng, 58
Sərkərdə(lər), 29, 85, 149, 151
Sol boylar, 130
Subaşı, 54
Sultan(lar), 32
Sultanlıq, 56
Süvari, 115

Ş
Şanyu, 112
Şeyxülislam, 151

T
Taş Oğuz, 13, 30

Ü
Üçok, 6, 19, 30, 31, 34, 50

V
Vali, 76
Vəzir(lər), 46, 50, 149, 151
Vəzirlik, 149

Y
Yabqu, 23, 32, 33, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 59
Yeniçəri ağası, 151

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Ön söz.. 3

Oğuznamənin sosial, siyasi-ideoloji anlamı.............. 5
Buqut abidəsinə dair qeydlər..................................... 68
Çingiz xanın ulu yasası haqqında.............................. 108
"Manas" dastanında etnik və milli şüur..................... 117
Oğuznamədə üçox və onun arxaik semantikası......... 128
Tuğa (bayrağa) qurban mərasimi............................... 144

Adlar göstəricisi... 159

Əfzələddin Əsgər.
Etnoqonik mətnlər və sosial-siyasi həyat.
Baki, Elm və təhsil, 2019

Nəşriyyat direktoru:
Prof. Nadir Məmmədli

Kompüterdə yığdı:
Həlimə Əhmədova

Kompüter tərtibçisi və
texniki redaktoru:
Aygün Balayeva

Kağız formatı: 60/84 1/ 16
Mətbəə kağızı: №1
Həcmi: 180 səh.
Tirajı: 300

Kitab AMEA Folklor İnstitutunun
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə
hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur.