

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
FOLKLOR İNSTİTUTU**

**FOLKLOR VƏ
DÖVLƏTÇİLİK
DÜŞÜNCƏSİ**

I kitab

BAKI – 2016

AMEA Rəyasət Heyətinin 21 fevral 2015-ci il tarixli, 5/3 sayılı qərarı ilə tövsiyə edilmiş elmi tədqiqat proqramı (“Türk xalqlarında dövlət simvol, etiket, mərasim və bayramlarının folklor baxımından genezisi”) çərçivəsində nəşr olunur.

Layihə rəhbəri: **Muxtar KAZIMOĞLU (İMANOV)**
AMEA-nın müxbir üzvü

Folklor və dövlətçilik düşüncəsi. I kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 312 səh.

folklorinstitutu.com

F 4603000000 Qrifli nəşr
N-098-2016

© Folklor İnstitutu, 2016

İNSTITUTDAN

Dövlətçilik tarixi qədim olan türklərin xalq yaradıcılığında, xalq düşüncə və davranışında, ictimai-siyasi əxlaqında sabit mənəvi dəyərlər yaranmış, bu dəyərlər müxtəlif folklor janrlarında ifadə olunmuşdur. Folklor bir tərəfdən dövlətçiliyin mənəvi əsaslarını möhkəmləndirməyə xidmət etmiş, onu müxtəlif obraz, süjet və motivlərdə xalq yaddaşına köçürmüş, digər tərəfdən dövlətçiliyin fəlsəfəsini və estetikasını hazırlamışdır.

Dövlət qurma modeli xalqın arzu və istəklərində, düşüncə və xəyallarında yaranır və uyğun tarixi şəraitdə gerçəkləşir. İcma, ailə və ya tayfa mədəniyyətinin və bu mədəniyyəti xalq hafizəsində yaşadan folklorun dövlətçilikdə xüsusi rolu var. Çünki milli özünütəşkilin ən nikbin yolu folklorunda mövcud olan mənəvi dəyərlərdən keçir. Başqa sözlə, folklorunda dövlətçilik ideyası olan xalqın dövlət qurması da asanlıqla baş verir. Çünki folklor dövlətçiliyin mənəvi əsasıdır. Folklor irsini yaddaşında və davranışında yaşadan xalq dövlətçilik təcrübəsində sosial harmoniyamı təmin etmək üçün çətinlik çəkmir.

Folklor ayrı-ayrı janrlarda gerçəkləşən mətnlər olmaqla yanaşı, xalq düşüncəsinin və xalq həyatının bütün sahələrini əhatə edən sabit mənəvi dəyərlər sistemidir. Folklor milli düşüncənin və davranışın təkə təzahür forması deyil, həm də onun modelləşdirici sistemi, başqa sözlə, düşüncə və davranış tərzidir. Dövlətçilik də bu düşüncə və davranış çərçivəsində gerçəkləşir. Hər bir xalqda olduğu kimi, türk xalqlarında da dövlət simvol, etiket, mərasim və bayramları milli identifikasiya sisteminin təməl elementləridir. Bunların folklor baxımından öyrənilməsi milli düşüncənin tarixi strukturunu və müasir dövrdəki funksionallığını müəyyənləşdirən etnopsixoloji düşüncə sistemini bərpa etməyə imkan verir.

Dövlətçilik tarixi-ictimai mədəniyyətin ən yüksək formasıdır. Bu mədəniyyətə sahib olmayan xalqlar milli varlıqlarını qoruya bilməmişlər. Bu mədəniyyətin və ənənənin qorunmasını isə folklor yaddaşı, xalqın mənəvi bütövlüyünü təşkil edən ehti-

yatlar təmin edir. Bu mənada folklor və dövlətçilik bir-birinə sıx surətdə bağlı, üzvi vəhdət təşkil edən məsələlərdir. Cəmiyyət dünyəvi qanunlara zaman-zaman uyğunlaşır, amma milli əxlaq, milli ənənəyə və milli davranışa sıx bağlı olan qanunlar ictimai münasibətlərdə dərhal öz təsdiqini tapır. Bəzən “yazılmamış qanunlar” ifadəsi işlədilir. Bu əslində etnik ictimai davranış və milli əxlaq normasının müasir qanunlarda öz əksini tapmayan hissəsidir. Bu həm də ənənədə formalaşmış xalq demokratiyasının müasir hüquqdan və qanundan daha geniş anlayış olmasının bir təzahürüdür.

Bütün dünyada folklorşünaslıq araşdırmalarının əsas hədəf və nəticələrindən biri folklorda yaşayan antropoloji-humanitar təcrübənin müasir dünyanın sosial harmoniyasına necə tətbiq olunmasıdır. Bu, folkloru, milli mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, bəşəriyyətin mənəvi təcrübəsinin yaddaş statusu səviyyəsinə gətirir.

Bu gün Azərbaycan milli, müstəqil, hüquqi, demokratik dövlət quruculuğu prosesini yaşayır. Azərbaycan dövlətçilik tarixinin Ümummilli Lider Heydər Əliyevlə başlanan və daim onun adı ilə yanaşı anılacaq ən yeni mərhələsinin – müstəqillik dövrünün əlamətdar cəhəti milli dövlətçilik ənənəsinin bərpasıdır. “Xalq dövlət üçün yox, dövlət xalq üçün olmalıdır” deyən Ulu Öndərin dövlət quruculuğu siyasəti həm də milli mədəniyyətimizdəki sakral dəyərlərə, xalqın milli dövlətçilik təfəkkürünə əsaslanırdı.

Vətənə, xalqa, dövlətə münasibətdə Heydər Əliyev ənənələri onun davamçısı, ölkə Prezidenti cənab İlham Əliyev tərəfindən uğurla davam etdirilməkdədir. Dövlətlə xalqın vəhdəti, dövlət – xalq münasibətlərinin daimi konvergensiyası “Bizim siyasətimizin mərkəzində Azərbaycan vətəndaşı dayanır” söyləyən Respublika Prezidentinin əməli fəaliyyət proqramının əsas qayəsidir.

Dövlətimizin və dövlətçiliyimizin möhkəmləndirilməsi üçün milli dövlətçilik ənənəmizin tarixinə və onun folklorda gerçəkləşən mənəvi məsələlərinin təsvirinə və təhlilinə diqqəti artırmaq qarşıda duran mühüm vəzifələrdəndir. Bizim araşdırmaya cəlb etdiyimiz qaynaqların hər biri məhz bu problem üzrə müstəqil bir

tədqiqatın mövzusu ola bilər və olmalıdır. Gələcək tədqiqatlarda bu problemlərin daha geniş araşdırmalara cəlb edilməsi də nəzərdən qaçırılmamalıdır.

Öz-özlüyündə qaçılmaz reallıq olan qloballaşmanın acı təcrübəsi elm sahələrini milli identifikasiya problemi ilə üzbəüz qoyur. Məlum olur ki, böyük-küçüklüyündən asılı olmayaraq, etnosferanın hər bir elementi qloballaşan dünyanın harmoniyasında öz yerini tapmasa, bəşəriyyət humanitar fəlakətlərlə üzləşə bilər. Bu, Azərbaycan humanitariyası və onun üzvi tərkib hissəsi olan folklorşünaslıqdan milli identifikasiya sisteminin strukturunun, funksional dinamikasının və əsas dəyərlər korpusunun öyrənilməsinə tələb edir. Bu global vəzifəni folklordan kənarə həyata keçirmək isə qeyri-mümkündür. Çünki folklorun tarixən dəyişməz qalan funksiyası məhz milli düşüncə sistemi və milli davranış formulları vəzifəsini yerinə yetirməsidir. Bu isə Azərbaycan və ümumtürk folklor düşüncəsinin aktual olan simvol və formullarının öyrənilməsinə birbaşa nəzərdə tutur.

AMEA Rəyasət Heyətinin 21 fevral 2015-ci il tarixli, 5/3 sayılı qərarı ilə tövsiyə edilmiş “Türk xalqlarında dövlət simvol, etiket, mərasim və bayramlarının folklor baxımından genezisi” adlı elmi-tədqiqat proqramında da başlıca məqsəd türk dövlətçilik düşüncəsi üçün xarakterik olan simvolların strukturunu öyrənmək, milli etiket, mərasim və bayramları etnosun total davranış formulu və özünü-təşkil etmə modeli kimi folklor materialları əsasında rekonstruksiya etməkdir. Burada dövlətçiliyimizin mənəvi əsaslarını gücləndirən folklor ehtiyatlarının öyrənilməsi, resakralizasiya imkanlarının aydınlaşdırılması, dəyər konseptlərinin müasir düşüncə və davranışın aktiv hissəsinə daxil edilməsinin yollarının araşdırılması qarşıya qoyulan əsas məsələlərdir.

İşin aktuallığı həm də Azərbaycan türklərinin minillikləri aşan humanitar-mənəvi yaşam təcrübəsinin ən işlək və davamlı sxemlərinin müasir dövlət quruculuğuna tətbiqi imkanları ilə şərtlənir.

Dövlətçilik mədəniyyətimizi əks etdirən folklor resursları və ya onunla əlaqəli məsələlər digər istiqamətlər ilə yanaşı həm də

dövlətçilik yönümündə, məhz dövlətçiliyimizin monolitliyi naminə öyrənilməlidir.

Proqram çərçivəsində hazırlanmış “Folklor və dövlətçilik düşüncəsi” adlı I kitab tarixi və müasir türk dövlətlərinin və türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycanın dövlət mərasim və bayramlarının tarixi, folklor semantikasi və ideyası haqqında elmi qənaətlərimizi əks etdirir.

DÖVLƏTÇİLİK DÜŞÜNCƏSİNİN ƏSAS İSTİQAMƏTLƏRİ VƏ FOLKLOR

Muxtar Kazımoğlu (İmanov)
mukhtarkazimoglu@gmail.com

FOLKLORE AND THE MAIN DIRECTIONS OF STATEHOOD THOUGHT SUMMARY

The main factors of statehood such as folk, native land, government and army are idealized in folklore and are associated some how with the divine origin. Folk in folklore is an idea embracing the cult of ancestor. The ancestors being the representatives of the famous past of the nation are remembered in different ceremonies with great respect, the eposes including to the Oghuz-name chains are just performed to the honor of the ancestors.

According to the ancient Turk thinking the native land takes the power from the east – where the Sun rises and is connected with the heavens. It is the manifestation of this thinking that in the epos “Dede Gorgud” the native land means the sacral land, the waters, mountains and trees with divine origin. The heroes of the epos “Dede Gorgud” oath on the sky together with the land, they look to the turbulent rivers, the magnificent mountains and great trees as the divine power source. As other nations Turkic nations also believed that the king came to the government with the power of God. It is the expression of connecting the reign with the divine origin that in tales it is possible to become a king with the help of the state bird perching on his head (the divine fate connecting with the heavens); in the ceremonies the candidate for the kingdom is raised to the sky on the felt or a carpet, returning in the direction of the Sun for nine times is taken forward.

If idealized connecting the heavens with both the social organization (folk), the geographical land and the government, of course, it is natural to name the army in Turkic nations as “God’s

army”, to connect the symbol of the flag with the grey wolf and the fight music with the thunder protector.

According to the belief the main function of the king and the army with the divine origin is to save the native land with the divine origin, to provide the living of nation in peace and luxury.

Key words: folklore, ceremony, statehood, social organization, the geographical place, government, army, idealizing, holiness

ФОЛЬКЛОР И ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ МЫШЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ РЕЗЮМЕ

Главные факторы государственности – народ, родина, власть и армия в фольклоре идеализируются и в некоторой степени связываются с божественным началом. В фольклоре народ является понятием охватывающим культ предков. Предки - представители славного прошлого народа поминуются с большим почтением на различных обрядах, дастаны входящие в цикл Огузнаме создаются и исполняются именно в честь древних предков.

Согласно древнетюркским представлениям, родная земля берет силы от Востока (сторона восходящего солнца) и бывает связана с небесами. Клятвы земле, наряду с небесами героев дастана «Деде Коркут», а также отношение к бурлящим водам, высоким горам, разветвленным деревьям как к источникам божественной силы, являются олицетворением этого представления.

Как и другие народы, тюркские народы верили в то, что правитель избирается на трон по воле Всевышнего. Выражением божественного происхождения правителя в сказках является птица счастья (божественная доля связанная с небесами), севшая на голову; во время обрядов избрания правителя, кандидата поднимают на ковре над головами, и девять раз поворачивая его в направлении движения солнца, ведут вперед.

Если и социальный институт (народ), и географическое пространство (родина), а также власть идеализируясь связываются с небесами, то вполне естественно названия армии «армией Танры (Бога)», связь флага с *боз курдом* (серым волком), являющимся символом солнца, а боевых песен (марш) с покровителем грома и молнии у тюркских народов.

Согласно поверьям, основной функцией правителя и войска божественного происхождения, является защита родной земли божественного происхождения, обеспечение мира и спокойной жизни народа.

Ключевые слова: фольклор, обряд, государственность, социальный институт, географическое пространство, власть, армия, идеализация, сакрализация

Giriş

Dövlətçilik düşüncəsini tarix, fəlsəfə, sosiologiya, politologiya kimi elm sahələri üzrə öyrənmək nə qədər vacibdirsə, folklorşünaslıq üzrə öyrənmək də bir o qədər vacibdir. Dövlətçilik düşüncəsi folklorşünaslıq predmetinə çevrilərkən bu düşüncəyə, hər şeydən qabaq, arxaik qatlar baxımından yanaşmaq lazım gəlir. Dövlətçilik düşüncəsində arxaik elementlər axtarmaq işə mifologiyadan gələn nöqtələrə diqqət yetirməkdən, qədim dövrlərin inanclar sistemini nəzərə almaqdan başlanır. Söhbət Azərbaycan dövlətçilik təfəkkürünün arxaik qatlarından gedirsə, burada, təbii ki, ümumtürk mifologiyasını bir kontekst kimi götürmədən ötürmək mümkün deyil. Səbəb aydındır: Azərbaycan dövlətçiliyi ümumtürk dövlətçiliyinin, Azərbaycan mifologiyası da ümumtürk mifologiyasının tərkib hissəsidir. Türk xalqlarında dövlət atributlarının arxaik köklərini vahid bir kontekstdə araşdırmaq Azərbaycan dövlətçilik düşüncəsini araşdırmağın mühüm bir yoludur. Azərbaycan dövlətçiliyinin tarixi kökləri ilə bağlı bir sıra vacib suallara məhz ümumtürk kontekstində cavab axtarmaq bir zərurət kimi ortaya çıxır.

Dövlətçiliyin arxaik köklərini araşdırarkən folklorşünasın üz tutub istinad etdiyi qaynaqlar filosof, tarixçi, sosioloq və politoloqun əsaslandığı mənbələrdən fərqlənir. Dövlətçiliklə bağlı əfsanə və rəvayətlər, nağıl və dastanlar, mərasim və bayramlar tarixçi, sosioloq, politoloq və filosof üçün ikinci dərəcəli mənbələdirsə, folklorşünas üçün ən mühüm qaynaqlar sırasına daxildir. Hökmdar kultu ilə, hakimiyyət simvolları ilə, dövlətçiliyə daxil olan digər amillərlə bağlı motivlərin mif, əfsanə, rəvayət, nağıl, dastan, lətifə, atalar sözü, məsəl, bayatı... kimi folklor janrlarında necə əks olunması başqa mütəxəssisləri az maraqlandırdığı halda, folklor və dövlətçilikdən bəhs edən folklorşünasın diqqət mərkəzində dayanır.

Bugünkü müstəqillik şəraitində folklor və dövlətçilik problemini son dərəcə aktual problemlərdən biri sayan AMEA Folklor İnstitutu «Türk xalqlarında dövlət simvol, etiket, mərasim və bayramlarının folklor baxımından genezisi» layihəsi üzərində çalışır. AMEA rəhbərliyinin maddi və mənəvi dəstəyi ilə 2015-ci ildən həyata keçirilən həmin layihənin birinci mərhələsində dövlətçiliklə bağlı mərasimlərin və bayramların arxaik köklərini araşdırmaq başlıca istiqamət kimi nəzərdə tutulub. Layihənin birinci mərhələsindəki araşdırmalar əsasında elmi məcmuələrdə layihə iştirakçılarının müxtəlif məqalələri çap olunub, 7 dekabr 2015-ci ildə «Folklor və dövlətçilik» mövzusunda I Elmi Konfrans keçirilib. Bu kitab bir il müddətində aparılan tədqiqatların, ortaya çıxan elmi əsərlərin və müxtəlif elmi məruzələrin mühüm müddəalarını özündə əks etdirir və bununla layihənin birinci mərhələsinə yekun vurulmuş olur.

Layihənin birinci mərhələsində aparılan araşdırmaların ümumi istiqamətini doğru-düzgün başa düşmək üçün dövlətçiliklə bağlı ən mühüm amilləri nəzərə almaq, aparılan araşdırmaların əsas müddəalarını həmin amillər işığında dəyərləndirmək lazımdır.

Sosial qurum

Məlumdur ki, dövlət və dövlətçilik anlayışı dörd əsas amillə bağlıdır: sosial qurum – xalq, coğrafi məkan – vətən, hakimiyyət

və ordu. Bu amillər folklorda mif, əfsanə, rəvayət, nağıl, dastan, lətifə, atalar sözü, məsəl, bayatı və s. kimi janrlar vasitəsilə, özünəməxsus şəkildə təqdim olunur. Özünəməxsusluq, ilk növbədə, ideallaşdırmadan, dövlətçilik anlayışına daxil olan amillərin müəyyən qədər ilahi mənşəyə bağlanması ibarət olur.

Haqqında danışmaq istədiyimiz xalq anlayışı folklorda ata-baba kultunu özündə birləşdirən bir anlayış kimi təqdim olunur. Qorqud Ata kimi bir övliyanın təmsil olunduğu xalq, konkret olaraq Oğuz eli igidlərin iman yeridir, uğrunda ölməyə hazır olduqları müqəddəs toplumdur. Xalqın şanlı keçmişini təmsil edən əcdadlar ehtiramla yad edilir, uca dağlar başında əcdadların ruhuna qurbanlar kəsilir. Əcdad qəbirlərinin düşmənlər tərəfindən dağıdılması ən böyük türk savaşlarının mühüm səbəblərindən birinə çevrilir. Əcdadları yad etmə hökmdar seçmə mərasimlərində mühüm yer tutur. Qədim türklərlə xeyli miqdarda oxşar mərasimləri olan proto-monqollarda hökmdar seçilən adamın özündən əvvəlki hökmdarın xatirəsini yad etməsi; yenidən doğulma (inisiyasiya) mərasimi üçün tikilmiş xüsusi məbədə girib, ölən ata və anasına dualar oxuması, yeddi ata (əcdadlar) məbədini ziyarət etməsi (Ögel 1989: 297, 299) və s. kimi adətlər qeydə alınıb.

«Xalq»la yanaşı, «vətən» və «dövlət» mənalarını da bildirməsi el (il) istilahının hər topluma yox, qorunan ərazisi və siyasi müstəqilliyi olan topluma aid edilməsi məsələsini ortaya çıxarır. Aydın olur ki, məhz bu səbəblərdən (yəni ordu ilə qorunan əraziyə və müstəqil siyasi hakimiyyətə sahib olması səbəblərindən) el (il) ən yüksək sosial qurum sayılır. Kiçikdən böyüyə müxtəlif sosial qurumları özündə ehtiva edən elin yeri və mövqeyi aşağıdakı sıralanmada daha aydın görünür:

oğuş – ailə;

uruq – ailələr birliyi;

boy – qəbilə, tayfa (siyasi birliyinə görə qəbilələr, tayfalar «ok» adlanır);

bodun/budun – boylar birliyi (bu birlik siyasi baxımdan müstəqil ola da bilər, olmaya da bilər);

il (el) – müstəqil topluluq, dövlət, imperatorluq (Kafesoğlu 1991: 215).

Göründüyü kimi, budundan fərqli olaraq, elin başlıca mahiyyəti müstəqil topluluq olmasında, müstəqil siyasi iradə ortaya qoymasındadır. Əgər belədirsə, yəni dövlətçilik el anlayışı üçün ən başlıca amillərdən və şərtlərdən biridirsə, onda biz xalq məsələsinin folklorda necə təqdim olunmasından danışırkən həmin aspekti xüsusi olaraq nəzərə almalıyıq. Nəzərə almalıyıq ki, «Kitabi-Dədə Qorqud»un da daxil olduğu Oğuznamələr silsiləsində sadəcə olaraq xalqdan, ata-baba və ulu əcdaddan yox, dövlət quran, bu dövlətin güc-qüdrətini artırmaq yolunda döyüşüb-çarpışan bir xalqdan, həmin xalqın təmsilçiləri olan konkret adamlardan, yarıtarixi-yarıfəsanəvi ata-babalardan və ulu əcdadlardan söhbət açılır: «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» (Əsgər 2013: 53). Tədqiqatçılar Oğuznamələrin yaranmasını soykimliyi şüurunun güclənməsi amili ilə əlaqələndirirlər. Məsələn, F.Sümər türkçülük şüurunun güclənməsini «Oğuz kağan» dastanı ilə yanaşı, İbn Dəvadarinin bəhs etdiyi Oğuznamənin, həmçinin Rəşidəddin Oğuznaməsinin yazılmasında başlıca səbəb kimi nişan verir (Sümər 2013: 329). Oğuznamələrin meydana çıxmasına təkan verən türkçülük şüurunun mayasında, heç şübhəsiz, cahan dövləti qurmaq ideyası durur. Ulu əcdadların «günəş – bayrağımız» deyib, cahan dövləti qurmaq uğrunda apardığı mübarizə Oğuznamələrdən ana xətt kimi keçir: «Oğuz haqqında dastanın həm uyğur, həm də Oğuznamə versiyasında cahangirlik yürüşlərindən sonra Oğuz öz övladları arasında hakimiyyət bölgüsü aparır... 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... Orta əsrlərdə hər bir türkman ailəsinin gerçək əcdadla başlayıb Oğuznamə qəhrəmanları ilə sona yetən soykötükləri olmuşdur. Ağqoyunlu sultanları Bayandır xanın, Osmanlı sultanları Kayı xanın övladları sayılırdı» (Əsgər 2013: 52-53). “Atanın adı övlad üçün ən böyük mülkdür” düşüncəsi ilə yaşayan hər hansı türk boyuna məxsus soykötükdə real əcdadla bərabər, Oğuznamə qəhrəmanlarının da əsaslı yer tutması orta əsrlərdə Oğuznamələrin bir şəcərə göstəricisi kimi nə qədər böyük əhəmiyyət daşımasından xəbər verir. Ehtiyac yaranır ki, Oğuznamələrdə, o cümlədən «Dədə Qorqud» boylarında Oğuz, Qalın Oğuz, Oğuz qövmü, Oğuz eli adları ilə təqdim edilən toplumun dövlətçiliklə bağlı bəzi səciyyəvi cəhətlərinə diqqət yetirilsin.

«Dədə Qorqud» boylarında tanış olduğumuz toplumun ən çox nəzər-diqqətə çarpan qurumu ailədir, ailədəki ərlər arvad, ata-ana ilə oğul, qardaşla qardaş münasibətləridir. Bu münasibətlər bir-birinə sədaqət, birinin o biri yolunda fədakarlığı üzərində qurulub. Burla xatın oğlu Uruzun qıyma-qıyma doğranmağına belə razı olar, təkəri Qazan xanın namusuna ləkə gəlməsin. Valideyn oğulu (Dirsə xanın xatunu Buğacı, Salur Qazan və Burla xatun Uruzunu) ölümdən xilas etdiyi kimi, oğul da valideyni (Buğac Dirsə xanı, Uruz Qazan xanı, Yegnək Uşun qocanı) ölümdən xilas edir. Bu cür qarşılıqlı məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq qardaşlar arasında da özünü göstərir. Qardaşı Əgrəyin əsir olduğunu biləndə döyüş təcrübəsi olmayan yeniyetmə Səgrəyi düşmən üzərinə yürüşdən saxlamaq mümkün olmur. Qardaşı Qıyan Səlcuqun öldürülməsi Basatın Təpəgöz kimi müdhiş bir varlığa qarşı döyüşə atılmasında başlıca səbəblərdən birinə çevrilir. Bütün bunlar öz yerində. Amma ötəri xatırlatdığımız ər – arvad, valideyn – övlad, qardaş – qardaş münasibətləri ailədaxili münasibətlərdir.

sibətlər olaraq qalırımı? Əlbəttə, yox. Məsələ burasındadır ki, misal çəkdiyimiz qarşılıqlı məhəbbət, sədaqət və fədakarlıq faktları dastanda bu və ya digər şəkildə dövlətçilik mənafeyi ilə əlaqələndirilir. Oğulun ata-ana, ata-ananın oğul, qardaşın qardaş yolunda fədakarlığı həm də dövlət, dövlətçilik yolunda fədakarlıq mahiyyəti daşıyır. Oğuz elində ailənin başçısı və sırayı üzvləri atdığı hər mühüm addıma görə dövlət qarşısında məsuliyyət daşıyır. Atılan addımın hünər nümunəsi olub-olmaması onun nədən ötrü atılması ilə üzə çıxır. El üçün, elin tərkib hissəsi olan ev üçün atılmayan addım, görülməyən iş hünər yox, üzüdünlük, namərdlik kimi qiymətləndirilir. Bunu Oğuz igidlərinin hamısı bilir və hər kəs də çalışır ki, hadisələrin fəvqündə duran iki varlığa, iki böyük qüdrət sahibinə – Allaha və hökmdara xoş gəlməyən hər hansı bir əmələ yol verməsin. Qırx silahdaşın sözüne inanıb Buğacın nalayiq hərəkətlərə yol verməsinə, sərxoş olub ağsaqqal-ağbirçək kultunu pozmasına inanan Dirsə xan bu xəbərin xanlar xanı Bayındır xana çatacağından narahatdır. O dərəcədə narahatdır ki, Dirsə xan nəzir-niyazla tapdığı yeganə oğlunu ən ağır cəzaya – ölüm cəzasına məhkum etməli olur. Övladının cəmiyyətdəki davranışına görə Dirsə xan xanlar xanı qarşısında məsuliyyət daşıyarsa, bu o deməkdir ki, Oğuz elində ailə, doğrudan da, dövlətin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunu boyda təsvir olunan mərasimlər də aydın şəkildə göstərir. Belə mərasimlərdən biri “toy” adlanan dövlət mərasimidir. Bu mərasimi xanlar xanı Bayındır xan ildə bir dəfə keçirib Oğuz bəylərini «qonaqlayır». Yenə «toy edib» atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdıran Bayındır xan ağ, qırmızı və qara rəngli üç müxtəlif otağın qurulması haqda buyruq verir: «Kimin ki, oğlu-qızı yox, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun yaxnisından ölinə götürün, yer isə yesün, yeməzsə, dursun, getsün... Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurun» (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 39). Bayındır xanın bu hökmünü ədalətsizlik saymaq olarmı? Suala cavab verməyə tələsməyək. Əvvəl görək Bayındır xan bu hökmü verərkən özünə necə haqq qazandırır?! Bayındır xan deyir: «Oğlı-qızı olmayanı Tanrı-Taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, bəllü

bilsün» (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 39). Deməli, övladsızlıq, Bayındır xanın, həmçinin Oğuz bəylərinin nəzərində bir bədbəxtlikdir. Ailədə nəslin-kökün kəsilməyi kimi başa düşülən övladsızlıq cəmiyyət və dövlət üçün də ciddi narahatlıq doğuran bir məsələdir. Ailədə oğul-uşağın doğulmaması ilə orduda döyüşəcək adamların sayı azalmış olur. Əgər belədirsə, onda biz Bayındır xanın övladsızlıqla bağlı sərt qərarına «hər ailədə oğul-uşaq doğulsun» istəyindən irəli gələn bir qərar kimi baxmalıyıq. Məsələyə bu cür baxdıqda dastançının sadədil müdrikliyi arxasında hansı mətləbin gizləndiyini başa düşmək çətin olmur. Dastançı sadədil bir məntiqlə belə hesab edir ki, Bayındır xanın sərt qərarı Allah-təalanın Dirsə xana övlad bəxş etməsinin mühüm səbəbidir. Bayındır xanın verdiyi qərardan mütəəssir olan Dirsə xan, xatununun məsləhəti ilə acları doyurur, yalınları geydirir, borcluları borcudan qurtarır və bir ağzıdualının alqışıyla Allah-təala onlara bir əyal verir. Sərt qərar igid bir oğlanın dünyaya gəlməsi ilə nəticələnirsə, dastançının nəzərində, həmin qərara haqq qazandırmaq olar.

Mərasimlərin təsviri baxımından səciyyəvi olan «Buğac» boyunda «toy»dan sonrakı mərasimlərdən biri adqoyma mərasimidir. Buğanı öldürməklə ilk dəfə xüsusi hünər göstərmiş olan on beş yaşlı yeniyetməyə adqoyma mərasimi necə, hansı şəkildə keçirilməlidir? Bütün başqa mərasimlər kimi, bu mərasimin də keçirilmə qaydaları qabaqcadan hamıya bəllidir. Bunu dastandan gətirdiyimiz aşağıdakı parça açıq-aydın göstərir: «Oğuz bəgləri gəlüb oğlan üstünə yığnaq oldılar, təhsin dedilər. «Dədəm Qorqud gəlsün, bu oğlana ad qosun, biləsinçə alub babasına varsun, babasından oğlana bəqlik istəsün, taxt alı versün», – dedilər. Çağırdılar, Dədə Qorqud gəlür oldu. Oğlanı alıb babasına vardı. Dədəm Qorqud oğlanın babasına soylamış, görəlim, xanım, nə soylamış – aydır:

Hey Dirsə xan, bəqlik vergil bu oğlana,

Taxt vergil, ərdəmlidir!” (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 40)

On beş yaşında göstərdiyi hünərə görə bəylik taxtı qazanan Buğacın bir vətəndaş kimi rəsmən qiymətləndirilməsinin ən mühüm göstəricisi isə xanlar xanı Bayındır xanın ona münasibətində ortaya çıxır. Qırx namərdin xəyanətinin qarşısını almaqla atasını

ölümdən, Oğuz elini siyasi böhrandan xilas etməklə Buğac bu dəfə bəylik taxtını ölkə başçısından almış olur. Buğac «ikinci mərhələdə ümumdövlət səviyyəsində mövqe tutur – ona xanlar xanı Bayındır xan bəylik verir. Birinci bəylikdə Dədə Qorqudun məsləhəti əsasdır – o, siyasi ağsaqqal deyil, ancaq Bayındır xan siyasi ağsaqqaldır. İkinci bəylik ictimai əhatənin, bəylik mühitinin Buğaca münasibətinin nəticəsidir» (Hacıyev 2014: 149). Əslində, Buğaca verilən birinci bəylik də «ictimai əhatə»nin münasibətini ifadə edir. Yəni Oğuz bəyləri – məhz ictimai əhatə Buğaca bəylik verilməsi fikrini Dirsə xanın özündən əvvəl irəli sürürlər. Bu o deməkdir ki, boyda təsvir olunan hadisələr bir ailə daxilində baş versə də, həmin hadisələrin arxasında ciddi ictimai-siyasi mətləblər dayanır. Öz başlanğıcını dövlət səviyyəli «toy» mərasimindən götürən hadisələr boyda dövlətdən – ailəyə, ailədən – dövlətə xətti üzrə cərəyan edir. Hadisələrin inkişaf xəttindəki bu mənzərənin təsadüfi olmadığını dastandakı başqa boy-lardan da görmək olur.

Əgər «Buğac» boyundakı dövlət və övlad məsələsindən çıxış etsək, həmin məsələnin başqa boylardakı mənzərəsini izləsək, onda ilk olaraq yada düşən «Bamsı Beyrək» boyu olacaq. Çünki bu boyda da dövlət başçısının «toy» mərasimi övlad məsələsinin qabarıq ortaya çıxması ilə yadda qalır. Mərasim zamanı Bayındır xanın qarşısında Qaragünə oğlu Qarabudağın, sağ yanında Qazan oğlu Uruzun, sol yanında Qazılıq qoca oğlu Yegnəyin durduğunu bildirməklə ozan diqqəti dövlətin sabahkı durumunun başlıca təminatçısı olan oğullara yönəldir və dərhal Baybörə bəyin narahatlığını, onun ah çəkdiyini, dəsmal çıxarıb hönkür-hönkür ağladığını dilə gətirir. Məlum olur ki, neçə qızı olsa da, Baybörə bəy oğul həsrətindədir. Oğul istəyini Baybörə bəy ən çox dövlətçilik işləri ilə əlaqələndirir: «Bəglər, tacım-taxtım üçün ağlaram. Bir gün ola, düşəm öləm, yerimdə-yurdumda kimsə qalmaya... Mənim dəxi oğlum olsa, xan Bayındırın qarşusın alsa-dursa, qulluq eyləsə, mən dəxi baqsam, sevinsəm, qıvansam, güvənsəyim!» (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 54). İstər taxt-taca sahib çıxacaq bir oğulun olmamasından narahatlığını bildirəndə, istərsə də doğu-

lub-böyüycək oğulun Bayındır xana xidmət göstərməsindən danışanda Baybörə bəy məhz dövlətçilik düşüncəsi ifadə etmiş olur. Baybörə bəyin oğul övladdan başlıca umacağı Oğuz eli uğrunda qılınc çalılıb, hünər göstərməkdir.

On altı yaşa çatsa da, oğulun bir hünər göstərməməsi Oğuz bəyləri üçün böyük dərddir. Bunu Qazan xanın Uruza münasibətindən görmək çətin deyil. Baybörə bəy “toy” törəninə oğulsuzluq dərindən kövrəlib ağlayırsa, Qazan xan da özünün təşkil etdiyi “toy” törəninə fərsiz oğul dərindən kövrəlib ağlayır. Ağlamağımın səbəbini Qazan xan Uruza belə başa salır:

Bərü gəlgi, qulunum oğul!
Sağım ələ baqduğumda
qardaşım Qaragünəyi gördüm,
Baş kəsübdür, qan dökübdür,
Çöndi alubdur, ad qazanıbdır.
Solum ələ baqduğumda
dayım Aruzı gördüm,
Baş kəsübdür, qan döküpdür,
Çöldi alubdur, ad qazanıbdır.
Qarşım ələ baqduğumda səni gördüm,
On altı yaş yaşladın,
Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –
Yay çəkmədün, ox atmadın,
Baş kəsmədin, qan dökmədin,
Qanlı Oğuz içində çöldi almadın.

(Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 66)

Demək, Oğuz bəylərinin nəzərində oğulsuzluq bir dərddirsə, fərsiz oğul atası olmaq da başqa bir dərddir. Qazan xan bu dərdən yalnız o zaman yaxa qurtarır ki, oğlu Uruzun hünər göstərməsinin şahidi olur və yaxud bu hünərin səsini-sorağını eşidir. Uruzun göstərdiyi igidliklərdən biri atasını əsirlikdən xilas etməkdir. Yegnəyin Qazılıq qocanı, Səgrəyin Əgrəyi əsirlikdən qurtarması kimi, Uruzun da Salur Qazanı əsirlikdən qurtarması öz mahiyyətinə görə ailə çərçivəsindən çıxıb sosial-siyasi əhəmiyyət

daşıyır. Qardaşın qardaş, oğulun ata yolunda fədakarlığı nəticə etibarilə Oğuz dövlətinin güclənməsi amalına yönəlmiş olur.

Oğuz elində ailələr dövlətə nə qədər bağlıdırsa, boy (tayfa) birlikləri də dövlətə bir o qədər bağlıdır. «Dədə Qorqud» dastanında dövlətin güc-qüdrətinin iki əsas boy birliyindən asılı olduğunu görürük: Üç Oq, Boz Oq. Məlumdur ki, bu boy birlikləri Oğuz xanın oğlanları ilə bağlıdır. Rəşidəddin Oğuznaməsinə əsaslanıb qeyd edə bilərik ki, Oğuz xanın üç böyük oğlu ovda qızıl bir yay, üç kiçik oğlu isə üç qızıl ox tapır. Oğuz xan qızıl yayı bölüb hər parasını böyük oğlanlarından birinə, həmçinin oxları kiçik oğlanlarına verir. Beləliklə, böyük oğlanlar Boz Oq, kiçik oğlanlar Üç Oq adlanır (Rəşidəddin 2003; 51-52). «Dədə Qorqud» dastanında Üç Oq – İç Oğuz, Boz Oq isə Daş Oğuz kimi tanınır. İç Oğuz və Daş Oğuz boy birliklərini düşməne qarşı döyüşdə həmişə bir yerdə görürük. Oğuz elinin qorunmasında Alp Aruzun başçılıq etdiyi Daş Oğuz (Bozoq) boy birliyi Qazan xanın mənsub olduğu İç Oğuz (Üçoq) tayfa birliyindən heç də az hünər göstərmir. Daş Oğuzun başçısı Alp Aruzun adını ozan on ikinci boydakı məlum toqquşmaya qədər hər yerdə məhəbbətlə çəkir. «Çal qılıcın, ağam Qazan, yetdim» deyib köməyə gələn Oğuz igidləri sırasında ozan Alp Aruzun da adını fəxrlə çəkməyi yaddan çıxarmır. On ikinci boyda isə vəziyyət dəyişir. Bu boyda Alp Aruz boy birlikləri arasında qanlı toqquşmaya bais olan bir adam kimi qınaq hədəfinə çevrilir. Daxili münafişə baskarının qınaq hədəfinə çevrilməsi də göstərir ki, boy birliklərinin hakimiyyətə qarşı silah qaldırması türk epik düşüncəsi üçün səciyyəvi olmayan bir haldır. Amma bu hal (Alp Aruzun başçılıq etdiyi tayfa birliyinin hakimiyyətə qarşı qiyam qaldırması) türk dövlətçilik düşüncəsi üçün səciyyəvi olan bir məsələ üzərinə işıq salır. Həmin məsələ aşağılarla yuxarılar arasında münasibət məsələsidir.

Oğuz xanlıq və bəylik sistemində mövqe və vəzifə tutan adamlarla bağlı iki qayda ciddi şəkildə qorunur: a) mövqe və vəzifə sahibi ictimai-siyasi mövqeyinə uyğun hərəkət etməli, öz vəzifəsini axıracan yerinə yetirməlidir; b) mövqe və vəzifə sahiblərinə, müvafiq səlahiyyətlər verilməli, gördükləri iş müqabilində

onlara diqqət və qayğı göstərilməlidir. Birinci qayda pozulduqda yuxarıların, ikinci qayda pozulduqda aşağıların narazılığı başlayır. Qırx igidin Buğacı və Dirsə xanı aradan götürmək planlarının kökündə diqqətdən kənar qalma qorxusu dayanır. Adaxlı köynəyi geyən Beyrək dərhal qırx yoldaşı barədə düşünməli, sıra ilə onların hər birinin nişan-toy qayğısına qalmalı olur. Yoldaşlarını əsirlikdən qurtarmayınca Beyrək öz nişanlısına qovuşmaq, murad verib, murad almaq istəmir. Diqqət və qayğının hesabına dır ki, qırx igid Beyrək yolunda candan keçməyə hazırdır. Umduqlarından lazımi diqqət görməyən igidlər çox gərgin anlar yaşayır, diqqətsizliyi ən doğma adamlarına belə bağışlamaq istəmir. Atası tərəfindən layiqincə qiymətləndirilmədiyini güman edən Uruz öz narazılığını kifayət qədər ağır sözlərlə bildirir:

Qalqubanı yerimdən mən duraram.

Qara gözlü yigitlərimi boyuma aluram.

Qan Abqaz elinə mən gedərəm,

Altun xaça mən əlümi basaram,

Pilon geyən keşişin əlin öpərəm,

Qara gözlü kafir qızın mən aluram.

Dəxi sənin yüzünə mən gəlməzəm.

Ağladuğuna səbəb nə, dekil mana!

Qara başım qurban olsun, ağam, sana!

(“Kitabi-Dədə Qorqud” 2000: 66)

Sonuncu misra göstərir ki, Uruzu atasına böyük sevgi və sədaqət hissi bağlayır. Amma əvvəlki misralar bu sevgi və sədaqətin hər hansı ciddi laqeydlik müqabilində düşmənçiliklə əvəz oluna biləcəyindən xəbər verir. Qazan xanın ətrafındakı adamların Uruza qısqanc münasibəti ata ilə oğul arasında hər hansı münaqişə ehtimalını daha da gücləndirir. Düzdür, Qazan xanla Uruz arasında heç bir münaqişə baş vermir. Amma Uruzun Qazan xana dediyi ağır sözlər düşündürüb-daşındırır və həmin düşüncələr axarında Qazan xan – Bəkil toqquşmasına da nəzər salmaq ehtiyacı yaranır. Toqquşma Bəkilin ovda göstərdiyi məharətin qiymətləndirilməməsi üstündə baş verir. Qazan xandan inciyib Abxaz elinə gedəcəyini bildirən Uruz kimi, Bəkil də Qazan xan-

dan öz incikliyini doqquz tümən Gürcüstana gedəcəyi ilə bildirir. Xoşbəxtlikdən xatununun ağıllı məsləhətindən sonra Bəkil “padşahına asi olanın işi rast gəlməz” fikri ilə razılaşır və hər şey öz yoluna düşür.

Buğacla qırx yoldaşı, Beyrəklə yaxın silahdaşları, Qazan xanla Uruz, Qazan xanla Bəkil arasındakı münasibətin xatırladığımız epizodları məzmun və mahiyyətcə Qazan xan – Alp Aruz münaqişəsinə oxşardır. Fərq olsa-olsa münaqişənin miqyasında, necə və nə ilə başa çatmasındadır. Qazan xan – Alp Aruz münaqişəsinin miqyası geniş, nəticəsi isə acınacaqlıdır. Miqyas ona görə genişdir ki, iki şəxs arasındakı münaqişə ölkənin və dövlətin iki böyük tirəsi arasındakı münaqişə şəkli alır. Nəticə ona görə acınacaqlıdır ki, qardaş qardaşa əl qaldırır, Beyrək kimi yenilməz qəhrəman məhz “qardaş” əli ilə öldürülür.

İç Oğuz – Daş Oğuz toqquşmasına gətirib çıxaran Qazan xan – Alp Aruz münaqişəsinin səbəbini aydınlaşdırmaq istərkən dövlət törənlərini nəzərə almamaq mümkün deyil. Ona görə ki, döyüşdə olduğu kimi, Bayındır xanın təşkil etdiyi «toy» törənlərində də İç Oğuzla Daş Oğuzu həmişə bir yerdə görürük. Qazan xanın «yağma» törəninə gəldikdə isə qeyd etməliyik ki, bu törən, adətən, Üç Oq və Boz Oq «yığnaq olanda» – bir yerə toplananda keçirilir. Amma son yağma törəninə Qazan xan Daş Oğuz bəylərini çağırır. Yağma mərasiminə çağırılmamaq boyda Alp Aruzun qəzəblənib Qazan xana qarşı çıxmasının əsas səbəbi kimi göstərilir. Qarşıya cavab verilməsi vacib olan belə bir sual çıxır: bəylərbəyin sayğısızlığı müqabilində bəyin kəskin etiraz etməsi nə dərəcədə məqbuldur? Suala cavab vermək üçün boy sistemindəki ümumi qaydalara – pozulmaz Oğuz törəsinə üz tutmalı oluruq. Nəzərə almalı oluruq ki, «Dədə Qorqud» dastanında təsvir edilən Oğuz elində «hər bəyin özünə aid və üzərində yalnız özünün hakim olduğu bir ərazisi var. Bəylər yurdlarındakı ordalarında yaşayaraq, başında durduqları boyu idarə edirlər... Bəylərin ağaları öz qol bəyləridir. Üçoxların qol bəyi eyni zamanda bozox qolu bəyinin də rəhbəridir. O bu sifətlə bəylərbəyi ünvanını daşıyır... Bozox başbuğu Aruz məiyyətində öz qolunun bəyləri (ağası – M.K.)

olduğu halda, bəylərbəyi Salur Qazanı ziyarət edir. Rəhbərlərin vəzifələrinə gəlincə, onlar tabeliklərindəkiləri vəzifəyə təyin etməli, yanlarına gələnləri, yaxud çağırılanları ənənələrə uyğun olaraq qarşılamaq, eyni səviyyədəki adamlara eyni rəftar göstərməli, onların heysiyyətinə toxunacaq, qəlblərini qıracaq heç bir davranışa yol verməməlidirlər» (Sümər 2013: 343-344). On ikinci boyaqədərkə əhvalatlarda Salur Qazanla Alp Aruz arasındakı münasibətlər bəylərbəyi ilə bəy arasında törəyə uyğun münasibətlərdir. On ikinci boyda yağma törəsinə çağırılmayan Alp Aruzun Salur Qazana qarşı çıxması da əslində öz mayasını müəyyən qədər törədən götürür. Törəyə görə «tabelər hakimlərinə qarşı saygılı olmaqla bərabər, hərəkətləri bir kölənin ağasına qarşı davranışından çox uzaq idi. Onlar son dərəcə izzəti-nəfs sahibi, məğrur insanlar idi. Hakimlərinin ən əhəmiyyətsiz söz və hərəkətlərinə sərt reaksiya verirdilər» (Sümər 2013: 345). Deməli, yuxarı – aşağı münasibətində yuxarıların haqsızlığına qarşı aşağıların etiraz etmə hüquqları var. Bu həmin hüquqlardır ki, Buğac – qırx silahdaş, Beyrək – qırx igid, Qazan xan – Uruz, Qazan xan – Bəkil münasibətlərində olduğu kimi, Qazan xan – Alp Aruz münasibətində də özünü göstərir. Bu nümunələrin hər birində dastanı söyləyən ozan, Oğuz törəsini əzbər bilən bir şəxs kimi, igidlərin etiraz hüququnu o nöqtəyə qədər dəstəkləyir ki, həmin etiraz daxili toqquşmaya gətirib çıxarmasın. Məhz daxili toqquşmaya gətirib çıxardığına görə Buğacın qırx silahdaşının etirazı, eləcə də haqqında xüsusi danışdığımız Alp Aruzun etirazı dastanda mənfə planda təqdim edilir.

İstər ailə, istərsə də boy və boy birliyi kontekstində yanaşdıqda xalq anlayışının türk epik ənənəsində ümumi-səciyyəvi cəhətlərini müşahidə edirik. Belə ümumi-səciyyəvi cəhətlərdən biri yuxarıda müəyyən qədər nəzərdən keçirdiyimiz xalqın bütövlüyü məsələsidir. Türk epik düşüncəsinə görə, yaşından, cinsindən, sosial mənsubiyyətindən asılı olmayaraq, toplumun bütövlüyündə hamı məsuliyyət daşıyır. Uşaqdan-böyüyə, qadından-kişiyə, çobandan-hökmdara qədər hər kəs öz imkanı, sosial və siyasi mövqeyi daxilində vahidliyin pozulmaması naminə səy göstərir, yaxud göstərməlidir.

Coğrafi məkan

Dövlətçiliyin əsas amillərindən olan coğrafi məkan məsələsindən danışarkən bu anlayışın «Oğuz eli»ndən başlayıb, «Azərbaycan»a gəlib çıxan ümumi yoluna nəzərə salmaq ehtiyacı yaranır. Qeyd etmək lazım gəlir ki, yazılı ədəbiyyatımızda “mənim vətənim haradır?”, “mənim milliyyətim nədir?”, “mən hansı dildə danışırım?” kimi suallardan başlayan, H.Zərdabi, M.F.Axundzadə, M.Şahaxtılı, C.Məmmədquluzadə, A.Səhhət, Ü.Hacıbəyov, S.Vurğun, B.Vahabzadə, M.Araz kimi ədiblərin yaradıcılığında mühüm ideya istiqamətinə çevrilən azərbaycançılıq təfəkkürü öz mayasını folklardan, folklorun mühüm bir sahəsini təşkil edən xalq ədəbiyyatından götürür. Yazılı ədəbiyyatımızda “mənim vətənim haradır?” sualına ədiblər “Şərkdir”, “İrandır”, “Turandır”, “Qafqazdır” cavablarının əvəzinə, tədricən “Azərbaycandır” cavabını verirlərsə, bu cür təfəkkür dəyişməsi xalqın özündən gəlir, dəyişən ictimai-siyasi şəraitə uyğun olaraq vətən anlayışına xalqın yeni və fərqli münasibət bəsləməsindən doğulur. Vətən anlayışına xalqın yeni və fərqli münasibəti xalq ədəbiyyatının qismən yığcam və çevik janrlarında diqqəti daha tez cəlb edir. Belə janrlardan biri bayatılardır. Vətənin insan üçün əziz bir varlıq olması motivi ilə bayatılarda tez-tez qarşılaşırıq:

Əzizim vətən yaxşı,
Gəyməyə kətan yaxşı.
Gəzməyə qürbət ölkə,
Ölməyə vətən yaxşı.

Azərbaycan XVIII əsrin sonlarında İran və Rusiya məngənəsində qalıb öz yolunu seçmək məcburiyyəti ilə üzləşdikdə bu məşhur bayatı motivi yeni məzmun çaları qazanmağa başlayır, mücərrəd vətən anlayışını konkret coğrafi məkanlar (Şəki, Şirvan, Qarabağ) əvəz edir:

Əziziyəm Qarabağ,
Şəki, Şirvan, Qarabağ.
Tehran cənnətə dönsə,
Yaddan çıxmaz Qarabağ.

Nümunə gətirilən ikinci bayatı, rəvayətə görə, Qarabağ hakimi İbrahimxəlil xanın İrana – Fətəli şahın sarayına göndərilmiş qızı Ağabəyim ağa tərəfindən söylənilib. Həmin bayatının birinci bayatıdan başlıca məzmun fərqi ondadır ki, burada Şəki, Şirvan və Qarabağ timsalında vətəndən öz sərhədləri olan, bu sərhədlərlə İrandan ayrılan bir məmləkət kimi bəhs olunur.

Azərbaycanın öz sərhədləri olan bir tarixi-coğrafi məkan, vahid vətən kimi dərk və təsvir edilməsi xalq ədəbiyyatının lirik janrları ilə yanaşı, epik janrları, xüsusən əfsanə və rəvayətlər üçün də səciyyəvidir. Təsadüfi deyil ki, əfsanə və rəvayətlərimizin böyük bir qismi Azərbaycan ərazisindəki yaşayış yerləri (Şuşa, Laçın, Kəlbəcər, Ağdam, Qubadlı, Zəngilan, Naxçıvan, Gəncə, Lənkəran, Bakı, Şamaxı, Quba, Şəki...) ; dağ, qaya və qalalar (Şah dağı, Qoşqar, Kəpəz, Qırxqız, Yanardağ, Gəmiqaya, Əlincə, Qız qalası...) ; çaylar və göllər (Araz, Kür, Arpa çayı, Həkəri, Bərgüşad, Göy göl, Maral göl, Göyçə gölü...) və s. kimi konkret coğrafi məkanlarla bağlıdır. Coğrafi məkan kimi Azərbaycanın nişan verilməsi “Koroğlu” dastanı üçün də səciyyəvi sayıla bilər. “Koroğlu”da baş qəhrəman «Qafın o tərəfindənəm» deyib yerini-yurdunu Qafqazla əlaqələndirirsə, bu fakt həmin dastanda vətən anlayışı altında məhz Azərbaycanın nəzərdə tutulduğunu göstərir.

Unutmaq olmaz ki, folklorda vətən anlayışını Azərbaycan timsalında, Azərbaycanın konkret coğrafi məkanları nümunəsində araşdırmaq nə qədər əhəmiyyətlidirsə, həmin anlayışı Oğuz eli timsalında, Oğuz elinin coğrafiyası nümunəsində araşdırmaq da mifoloji-tarixi baxımdan bir o qədər əhəmiyyətlidir.

«Dədə Qorqud» dastanında «vətən» mənasında Oğuz eli iyirmi dörd sancaq bəyliyi əhatə edir. Bu, vətən torpağının genişliyinin bir göstəricisidir. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, vətən torpağının gündoğandan günbatana qədər uzanan böyük bir ərazini əhatə etməsi türk epik düşüncəsi üçün səciyyəvi bir haldır. «Oğuz kağan» dastanında Oğuz kağanın «günəş – bayrağımız, göy üzü – çadırımız» deməsi bunun bariz nümunəsidir. Bu cür

nümunələr türklərin «tək Tanrı, tək xalq» deyib, cahan dövləti qurmaq istəyindən və düşüncəsindən xəbər verir.

«Günəş – bayrağımız» fikri qədim türklərin vətən anlayışı ilə bağlı başqa bir inancını da yada salır. Həmin inancın başlıca mahiyyəti gündoğan tərəfin müqəddəs sayılması ilə bağlıdır: «Dünya düzəni ilə dövlət təşkilatı arasında bir bənzərlik və uyğunluq meydana gəlirdi. Günəşin doğması, batması, gecə-gündüz, yer və göy, uca dağlar, müqəddəs ormanlar dövlət təşkilatında və idarəçiliyində bir simvol mahiyyəti daşıyıb, çox mühüm rol oynayırdı. Dövlətçilik düşüncəsi özünü çox qabarıq olaraq mifologiyada da göstərirdi. Şərq tərəf günəşin doğduğu yer olduğuna görə xüsusi önəm qazanırdı. Halbuki Göytürk dövlətinin Qərb tərəfləri Şərqə nisbətən daha zəngin torpaqları əhatə edirdi. Göytürk dövlətini quran türk tayfaları Qərb bölgələrində yaşayırdı. Əsl Göytürk dövləti qərbdəki on tayfa tərəfindən qurulduğu halda, sonralar paytaxtın gündoğandakı Orhon çayının hövzəsində yerləşən Ötükənə köçürüldüyünü görürük. Böyük Hun dövlətinin, Uyğur xaqanlığının, Çingiz xan imperatorluğunun da paytaxtı məhz Ötükəndə idi» (Ögel 1989: 274-275). Bir neçə türk dövlətinin paytaxt olaraq Ötükəni seçməsi bu coğrafi məkanın müqəddəsləşdirilməsini və bu müqəddəsliyin isə, hər şeydən qabaq, günəşlə, gündoğanla əlaqədar olmasını təsdiq edir.

«Dədə Qorqud» dastanında da vətən müqəddəs torpaq, ilahi mənşəli sular, dağlar və ağaclar deməkdir. «Dədə Qorqud» qəhrəmanları ən çətin məqamda göylə bərabər, yerə – torpağa da and içirlər, «göy tanıq olsun, yer tanıq olsun» deyirlər, daşqın sulara, uca dağlara, qollu-budaqlı ağaclarla ilahi güc mənbəyi kimi baxırlar.

Türk mifoloji təsəvvüründə uca dağ yerlə göyü birləşdirən dirəkdir. Uca dağ göyə və Tanrıya daha yaxın olan bir məkandır. Qədim türklərdə vətən anlayışı göyə və Tanrıya daha yaxın olan dağ anlayışından başlayır. Bu gün dilimizdə “yurd yeri”, “kiçik vətən” mənalarında işlənən “oba” sözü öz mənşəyini məhz həmin inamdan alır. Qədim türklər və monqollar bozqırlarda torpağı, dağ etəklərində isə daşı üst-üstə qalayıb düzəldikləri təpəcikləri “oba” adlandırırdılar. “Oba”lar müqəddəs dağları əvəz edir və ibadət ye-

rinə çevrilirdi (Ögel 1994: 133). B.Ögel oba haqqındakı bu qeydlərlə bir tərəfdən vətən adı altında ilk öncə dağların başa düşülməsini, digər tərəfdən də dağların səcdəgaha çevrilməsini diqqətə çatdırır. Mifoloji-etnoqrafik materiallardan məlum olur ki, türk xaqanlarının başçılıq etdiyi möhtəşəm törənlərin (xüsusən qurban törənlərinin) çoxu müqəddəs dağların başında keçirilirmiş (Jan Pol Ru 1998: 119-120). Düşmən təzyiq və təqibi ilə üzləşən Çingiz xan kimi qüdrətli bahadırlar belə ən çətin məqamlarda dağlara sığınmalı olmuşlar (Jan Pol Ru 1998: 122). Ölən xaqanların dağ başında dəfn olunması da dağın müqəddəsliyinə etiqadın mühüm göstəricilərindən biri kimi diqqətə çatdırılır (Ögel 1988: 763).

Dağ kimi ağacın da qutsallığı göylə bağlı olmasındadır. Mifoloji baxımdan ağac da dağ kimi göyün dirəyidir. Qədim türk düşüncəsinə görə, göyə dayaq olan dəmir dağlar kimi, göyə dayaq olan dəmir ağaclar da var. Yerdən boy verib qalxan bu cür mifoloji ağacların başı göy üzünə gedib çatır (Jan Pol Ru 1998: 118-119). Türk xalqlarında dünya ağacı ilə bağlı geniş yayılmış adətlərdən biri xüsusi dirəklərin yerə basdırılması və həmin dirəklərə mavi, ağ, sarı rəngli parçaların bağlanmasıdır. Dirəklər, söz yox ki, dünya ağacına, müxtəlif rənglər isə göyün və yerin müqəddəs rənglərinə bir işarədir (Ögel 1994: 44-45). O da məlumdur ki, pir – ağaclar altında, həmin ağacların rəmzi olan dirəklər yanında qurbanlar kəsilib, müxtəlif mərasimlər keçirilib. Çadırlarda keçirilən şaman mərasimləri ağac dirəklərin mifoloji mahiyyətini doğru-düzgün anlamağa kömək edir. Göylər aləminə qalxmağı imitasiya etmək istəyən şaman davul çala-çala, dualar edə-edə çadırın dirəyinə yaxınlaşır və dirək boyu yuxarı dırmanmağa başlayır. Şaman dirəyin başına – çadırın bacasına çatıb dayanır. Bəzi hallarda isə bacadan da keçib çadırın üstünə çıxmalı olur (Ögel 1994: 43). Çadır göy qübbəsinin, çadır dirəyi dünya ağacının rəmzi olduğu kimi, çadır bacası da göyün qapısına bir işarədir. Şaman çadırın bacasına çatmaqla, yaxud o bacadan keçib bir az da yuxarı qalxmaqla göy üzünə, ruhlar aləminə qovuşmağı imitasiya etmiş olur. Ağacın göylə mifoloji bağlılığı hesabınadır ki, türk xaqanları dağ kimi, ağaca da magik güc mənbəyi kimi

baxıblar. Ötüken yalnız dağlarına görə yox, həm də ağaclarına, ormanlarına görə qutsal vətən, qutsal xaqanlıq məkanı sayılıb.

Türk xalqları müqəddəs sayılan ağaclarda Tanrının əlamətlərini axtarıblar. Tanrı tək olduğu kimi, müqəddəs ağac da tək olmalıdır; Tanrı əbədi olduğu kimi, müqəddəs ağac da yaz-qış yarpaqlarını tökməməli, yamyaşıl olmalıdır; Tanrı var olanların hamısından böyük, ehtişamlı, əzəmətli olduğu kimi, müqəddəs ağac da ətrafdakı ağaclardan daha yüksək, daha qollu-budaqlı, daha əzəmətli olmalıdır; Tanrı doğulmayan və doğmayan olduğu kimi, müqəddəs ağac da meyvəsiz olmalıdır; Tanrı sığınılacaq varlıq olduğu kimi, müqəddəs ağac da hər yana kölgə salmalı, insanların sığınacağı bir yer olmalıdır (Ərçun 2002: 5-6).

Qədim türklərin suya tapınması dağa və ağaca tapınması ilə yan-yanə, iç-içədir. Yakutlar belə hesab edirlər ki, dünya ağacının kökləri kükrəyib keçən bir sarı suya dirənir və bu su ağaca əbədi güc verir (Jan Pol Ru 1998: 119). Tanrı taxtının yerləşdiyi süd kimi ağ bir dağın başında süd rəngində bir dəniz var (Ögel 1994: 143). Yakutların mifoloji təsəvvürünə görə, Lena və Yenisey çaylarının mənbəyi dünyanın başlanğıcı, bu çayların okeana töküldüyü yer isə dünyanın qurtaracağıdır. Bu çaylar öz mənbəyini cənnətdən alan, yəni göydən enən və bir müddət yer üzündə axdıqdan sonra okeana tökülərək yeraltı dünyaya qovuşan qutsal çaylardır (Ögel 1994: 140). Türk bahadırları dağlara sığındığı kimi, qutsal çaylara da sığınır. Çingiz xan ağır məğlubiyyətdən sonra Balcuna adlı çaya sığınır, bu çaydan su içib silahdaşları ilə əhd-peyman bağlayır və yeni döyüşlərə atılır (Ögel 1994: 139).

«Dədə Qorqud» dastanında dağ, ağac və su obrazlarının nə qədər mühüm yer tutduğunu boyların sonundakı ozan alqışları açıq-aydın göstərir:

Yerlü qara dağların yıqılmasun!

Kölgəlicə qaba ağacın kəsilməsün!

Qamın aqan görkli suyun qurımasun!

(Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 45)

Dağ, ağac və su obrazları dastanda qəhrəmanları yüksək mərtəbədə təqdim etmək üçün ozana tez-tez gərək olur:

Qarşu yatan qara dağım yüksəgi oğul!
Qanlı suyum daşqını oğul!

(Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 69, 71).

Oğuz igidinin uca dağa, daşqın suya tay tutulması kimi, onun dirəyə bənzədilməsi, yəni onun haqqında «dünlüğü altın ban evimin qəbzəsi oğul» deyilməsi də, heç şübhəsiz, qəhrəmanı böyütmə, onu uca mərtəbəyə qaldırma əlamətidir. «Dədə Qorqud»-da ara-sıra rast gəldiyimiz «Türkiistanın dirəyi» və bu gün danışqda tez-tez işlədiyimiz «filankəs evimin dirəyidir» bənzətmələri, çox güman ki, kök etibarilə «göyün dirəyi» mifoloji təsəvvüründən törəmədir. Dünya ağacının göy qübbəsinə dayaq olması inancı, ehtimal ki, insanın evə dayaq olması anlayışını doğurur, yəni mifoloji düşüncədən metaforik düşüncəyə keçməyin səciyyəvi bir nümunəsi ortaya çıxır.

Əlbəttə, mövzumuza uyğun olaraq bizi burda maraqlandıran vətən anlayışı ilə bağlı dağ, ağac və su obrazlarının mifoloji tərəfləri, həmin obrazların hansı səviyyədə müqəddəsləşdirilməsi, ideallaşdırılmasıdır. Şübhə yoxdur ki, «qarşu yatan qara dağım» deməklə ozan mifoloji dünyagörüşə uyğun olaraq dağı canlı varlıq, hami ruh kimi təsəvvür edir. «Su Haq didarın görmüşdür» deməklə (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 47) Qazan xan suyun müqəddəsliyinə, onun sakral ələmlə bağlılığına işarə edir. Ağacın müqəddəs varlıq kimi təqdim edilməsinə gəlincə, dastandakı bu parçanı xatırlatmaq lazım gəlir:

Məkkə ilə Mədinənin qapusu ağac!

Musa Kəlimün əsası ağac!

... Şahi-mərdan Əlinin Döldülünün əyəri ağac!

Zülfıqarın qınıyla qəbzəsi ağac!

Şah Həsənlə Hüseynün beşigi ağac!

... Başın ala baqar olsam, başsız ağac!

Dibin ala baqar olsam, dıbsız ağac!

(Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 50)

Uruzun dilindən verilən bu nümunədə ağac müqəddəs məkanlar və müqəddəs şəxsiyyətlərlə əlaqələndirilməkdən başqa, həm də «başsız» və «dıbsız» adlandırılır və bununla müqəddəs-

liyin mifoloji kökünə işarə edilir. Jan Pol Runun fikrinə şərik olub biz də belə hesab edirik ki, «başsız» və «dibsiz» adlandırılmaqla dastanda ağacın kökünün və başının bu dünya ilə (profan aləmlə) bağlı olmaması, yəni ağacın adı ağac yox, dünya ağacı olması nəzərdə tutulur (Jan Pol Ru 1998: 118).

Dağın, ağacın və suyun müqəddəs sayılması dastanda Oğuz eli adlı vətəni müqəddəsləşdirməyin, ideallaşdırmağın mühüm bir vasitəsi kimi yadda qalır.

Dövlətçilik təfəkkürü, o cümlədən vətən anlayışı “Koroğlu” dastanında “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında gördüyümüzdən müəyyən qədər fərqli şəkildə ortaya çıxır. Başlıca fərq Koroğlu və silahdaşlarının mövcud İran şahlığını və Osmanlı sultanlığını qəbul etməyib azadlıq uğrunda mübarizəyə qalxması, dövlət içində dövlət yaratmasıdır. Məsələn burasındadır ki, Azərbaycan XVI əsrin sonları, XVII əsrin əvvəllərində İran və Osmanlı dövlətlərinin savaş meydanına çevrilir, mövcud siyasi vəziyyətə etiraz əlaməti olaraq başlayan Cəlalilər hərəkatı “Koroğlu” dastanının yaranmasına təkan verir. Amma “Koroğlu” “Kitabi-Dədə Qorqud”la eyni epik ənənənin məhsulu olduğuna görə bu dastanların ideya-bədii sistemində, eləcə də dövlətçilik məsələsinə münasibətində üst-üstə düşən məqamlar istənilən qədərdir. Belə məqamlardan biri Oğuz eli və Çənlibel paralelidir. “Dədə Qorqud”dakı Oğuz eli kimi, “Koroğlu”da da Çənlibel həm bir vətən, həm də bir dövlət rəmzidir. Çənlibeldəki davranış normaları Oğuz elindəki davranış normalarına xeyli dərəcədə oxşardır. Ən başlıca oxşarlıq xalq mənafeyi naminə döyüşə hazır olmaq, döyüşdə misilsiz şücaət göstərərək qalib gəlmək, bu çətin və şərəfli yolda ölümdən zərrə qədər qorxmamaqdır.

Hakimiyyət

Dövlətçiliyin mühüm şərtlərindən biri olan hakimiyyət məsələsinə gəlincə, ilk növbədə, onu qeyd etmək lazımdır ki, dövlətçilik tarixi olan başqa xalqlar kimi, türk xalqları da hökmdarın taxta Tanrının iradəsilə çıxmasına inam bəsləmişlər. Qədim türk

təsəvvürünə görə, Tanrı işıq vasitəsilə göydən insana qut, yəni ilahi güc-qüvvət göndərir və bu qut həmin insanın hökmdar olmasında başlıca amilə çevrilir. Hökmdarlığı ilahi mənşəyə bağlamağın ifadəsidir ki, nağıllarda padşah olmaq başına dövlət quşu qonmaqla mümkün olur. Dövlət quşu nağıllarda məhz İlahidən gələn qismətin işarəsi kimi ortaya çıxır. Hökmdar seçilən zaman qədim türklərin həyata keçirdikləri bir çox mərasimlər də hökmdarın göylə, Tanrı iradəsilə bağlılığından xəbər verir: «Çin mənbələrinin məlumatlarına görə, xan elan edilməsi təntənəli mərasimlə müşayiət olunurdu: xidmətçilər onu keçə üzərində əyləşdirir və doqquz dəfə iştirakçıların alqış sədaları altında günəş istiqamətində dövrə vururdular. Sonra onu ata mindirir, boğazına ipək parça dolayır və düyünü bir anlığa boşaldaraq neçə il xan olmaq istədiyini soruşurdular» (Qumilyov 1993: 66). Bu mərasimdə, hər şeydən qabaq, boyuna ip salıb sıxmaq məsələsi üzərində dayansaq, qeyd etməliyik ki, həmin məsələ ölüb-dirilmə inamı ilə bağlıdır. Hökmdar seçilən adamın iplə boğulub, bayılmaq həddinə çatdırılıb, sonra «bizə neçə il xaqanlığ edəcəksən?» deyər sorğu-sual edilməsi məhz ölüb təzədən dirilmə ritualının bir göstəricisidir. Məlumdur ki, bu ritualda başlıca məqsəd hökmdar seçilən adama yenidən dirilən və yaxud dirçələn adam kimi xüsusi güc-qüvvət verməkdir. O ki, qaldı hökmdarı keçə və ya xalı üzərində oturdub göyə qaldırmaq məsələsinə, bu adətin mifoloji mənasını doğru-dürüst başa düşmək üçün nəzərə almaq lazımdır ki, həmin adət şaman mərasimləri ilə yaxından səsleşir. Səsleşmənin əsas məqamı ondan ibarətdir ki, göyə yüksəlmə ritualından qabaq şamanlar da keçə üstündə oturdulur və göyə qaldırılırdı. Həm şaman rituallarında, həm də hökmdar seçmə mərasimlərində adamın keçə və ya xalı üzərində yuxarı qaldırılması qədim türklərin göyə və günəşə tapınmalarından irəli gəlirdi. Hökmdar seçilmə mərasimlərində günəşə tapınmanı təsdiq edən başqa səciyyəvi adətlə də qarşılaşırıq: hökmdar seçilən adam günəşə tərəf dörd dəfə ox atır (Ögel 1989: 299). Bütün bunlar taxta çıxmanın Tanrı iradəsi ilə bağlı olması inamını əks etdirən faktlardır.

Hökmdarın Tanrı ilə bağlılığı «Dədə Qorqud» dastanında kifayət qədər qabarıq nəzərə çarpır. “Dədə Qorqud”da söz, epos üslubuna uyğun olaraq, hər şeydən qabaq, yuxarıya, yuxarını ifadə etməyə doğru yönəlib. Dastanda bədii söz yerdən qabaq göyü, bəndədən qabaq Allahı, rəiyyətdən qabaq hökmdarı təqdim etməyə hesablanıb. Göyü, Allahı, hökmdarı yerdən, bəndə və rəiyyətdən qabaq təqdim etmək, heç şübhəsiz, miqdar və həcm mənasında başa düşülməməlidir. Belə hesab edilməməlidir ki, dastanda (yəni “Dədə Qorqud”da) ozan başqa predmetlərlə müqayisədə göydən, Allahdan, hökmdardan daha çox danışır, əhvalatları bu surətlər üstündə daha çox qurur. Bəli, məsələ miqdar və həcmdə yox, mahiyyətdədir. Mahiyyət isə bundan ibarətdir ki, dastanda göy, Allah və hökmdar hadisələrin fəal iştirakçısı olmasa da, müqəddəs varlıqlar kimi dastan boyu ciddi şəkildə nəzərə alınır. Oğuz igidləri göydən, Allahdan və hökmdardan güc alırlar və bu gücəlməni ozan dastanın əvvəlindən axırına qədər hiss etdirir. Oğuz igidləri ən çətin məqamlarda “göy tanıq olsun” deyərək göyü and içirlər, “Allahım kömək oldu” deyib bütün uğur və qələbələrini ilahi qüdrətə bağlayırlar; “padşahlar Allahın kölgəsidir” deyib hökmdara itaət etməyi cəmiyyətin pozulmaz qanunlarından biri sayırlar. Göyü, Allahı və hökmdarı bir mühüm əlamət birləşdirir: ucalıq, yüksəklik.

Dastanın “Buğac”, “Bamsı Beyrək”, “Yegnək”, “Əmran” boyları, Bayındır xan haqqındakı ənənəvi məlumat – formulla söhbətə başlamaq baxımından diqqəti cəlb edir. Ozan həmin boylarda söhbətə Bayındır xanın hündür çadırlar qurdurmasından, neçə-neçə yerdə ipək xalçalar döşəyib, böyük şadlıq məclisi keçirməsindən başlayır. Boyun əvvəlindəcə ozanın hökmdardan söz açmağını əslində göydən, Göy Tanrıdan söz açmaq kimi də başa düşmək olar. Bu cür semantik məzmunu hökmdar göyün və Tanrının təmsilçisi olmaqla qazanır. Amma adlarını çəkdiyimiz boyların əvvəlindəki məlumat – formulda ozan dolaylı ifadə tərzilə kifayətlənmir, hökmdardan bəhs etməklə yanaşı, ayrıca göy üzünü də xatırlatmalı olur: “Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdu. Şami günlügi yer yüzünə dikdirmişdi. Ala

sayvanı gög yüzünə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalıçası döşənmişdi” (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 39). Çadırın, gərdəyin qədim türk düşüncəsində göy qübbəsinin rəmzi olması bəlli məsələdir. Dastanda çadırların və gərdəklərin qurulmasından danışmaq, övladsıza övlad diləməyə, nişanı-toyu xeyirliklə başa çatdırmağa, Oğuz elini xəta-bələdan qorumağa... hesablanmış məclislərin çadırlarda keçirilməsindən söhbət açmaq məhz həmin məsələdən, yəni çadır – göy mifoloji bağlılığından xəbər verir. Bu, öz yerində. Amma bizim burada diqqət yetirmək istədiyimiz məqam çadırdan danışarkən “sayvan” sözündən sonra ozanın “göy yüzi” kəlməsini istisnasız olaraq işlətməsidir. Belə hesab edirik ki, dörd boyun dördündə də Bayındır xan çadırlarının göy üzünə dirənməsindən bəhs edilməsinə təsadüfi hal kimi baxmaq olmaz. Bizcə, həmin faktı hökmdarın göylə bağlı ucalıq və qüdrətinin bir işarəsi saymaq lazımdır. Maraqlıdır ki, dörd boyun əvvəlində qarşılaşdığımız məlumat – formula “Salur Qazanın evinin yağmalanması” və “Uruz bəyin dustaq olması” boylarında da rast gəlirik. Bu boyların da əvvəlində Salur Qazanın eynilə Bayındır xan kimi uca evlər tikdirməsindən, çadırlar qurdurmasından, neçə yerdə ipək xalı döşətməsindən söhbət açılır. Çadırın göy üzünə dirənməsi – Bayındır xana şamil edilən bir mənzərə Salur Qazana yalnız bir boyda – “Uruz bəyin dustaq olması” boyunda şamil edilir, yəni “ala sayvanı gög yüzünə aşanmışdı” cümləsinin Salur Qazanla bağlı işlənməsini həmin boyda görürük. Heç şübhəsiz, bəylər bəyi Salur Qazan da hakimiyyətin bir nümayəndəsidir və göyü, Tanrını təmsil etmək müəyyən qədər ona da aiddir. Buna baxmayaraq, göydən gələn sakral ucalıq və qüdrəti ozan daha çox vahid şəxsən (Bayındır xanın) simasında görür və bu dünyagörüşdə o, yəqin ki, tək Tanrı – tək hökmdar inamına əsaslanır. Bayındır xanın dastanda hadisələrin fəal iştirakçısı olmaması isə tək Tanrı – tək hökmdar inamı ilə ziddiyyət yaratmır, əksinə, həmin inamın özünəməxsus ifadə formasına çevrilir. Özünəməxsusluq ondadır ki, Bayındır xanı baş vermiş hadisələrin fəvqündə saxlamaqla ozan göy üzünü və Tanrı kimi Bayındır xanın da mübhəm bir ucalıq daşıyıcısı olması təsəvvürünü gücləndirmək istəyir.

Hökmdarın Tanrı ilə bağlılığı məsələsində türk dünyagörüşü bir çox xalqların dünyagörüşündən müəyyən qədər fərqlənir. Başlıca fərq hökmdarın Tanrı sayılıb-sayılmamasındadır. Məsələn, qədim misirlilər və bizanslılar hökmdarı məhz Tanrı sayırdılar. Türklərdə isə hökmdarın Tanrı sayılması inamı ilə qarşılaşmaq çətindir. «Dədə Qorqud» eposundakı «padşahlar Allahın kölgəsidir» deyimi də göstərir ki, qədim türklər hökmdarla Tanrını eyniləşdirmək təsəvvüründən uzaqdırlar. Bunu hakimiyyət simvolu da aydın göstərir. Qədim şumerlər hökmdarı əlində əsa (skipetr) olan çoban, toplumu isə sürü kimi təsəvvür edirlər. Bununla da əsa şumerlərdə, daha sonra isə dünyanın bir çox başqa xalqlarında hakimiyyət rəmzi sayılır. Başqa xalqlardan fərqli olaraq, türklərdə hakimiyyət rəmzi əsa yox, yaydır (Ağasıoğlu 2014: 7, 9). Göy qurşağının işarəsi olan yayın (hökmdarın) başlıca vəzifəsi tabeliyində olan oxların (yəni xalq nümayəndələrinin) firavanlıq və əmin-amanlıq içində yaşamasını təmin etmək, «Dədə Qorqud» dastanında deyildiyi kimi, «acları doyurmaq, çılpaqları donatmaqdır». «Dədə Qorqud» dastanında Oğuz bəyləri ad-sanı yalnız qılıncları ilə yox, həm də süfrələri ilə qazanırlar. Cəmiyyətdə ad-san qazanmağın və hakimiyyətdə mövqe tutmağın qılıncdan və süfrədən keçən yolu hökmdarın öz oğluna da aiddir. Başqaları kimi hökmdarın doğmaca oğlu da ad-sanı hünər göstərmək və xalqa arxa-dayaq olmaqla qazana bilir.

İti ağı və kəskin qılıncı ilə hökmdarı daim qüdrətli görmək tarix boyu insanların başlıca istək və arzularından olub. Firavanlıq və əmin-amanlıq şəraitində yaşaya bilməyin xeyli dərəcədə hökmdar qüdrətindən asılı olduğuna inanan xalqlar bu qüdrətin daha da artması üçün müxtəlif mərasimlər keçiriblər. Belə mərasimlərdən ən geniş yayılanı ölüb-dirilmə (inisiyasiya) mərasimidir. Mərasimin mahiyyətinin nədən ibarət olması dünyaca məlum və məşhur bir məsələdir: hökmdar müvəqqəti ölüm mərhələsindən keçməli və bundan sonra yeni güc-qüvvətlə ortaya çıxmalıdır. Hökmdarın müvəqqəti ölüm mərhələsindən keçməsinin müxtəlif formaları var. Bu formalardan biri qul və ya təlxək hesabına ölümdən qurtarmaqdır. Qul sayəsində hökmdarın ölümdən qur-

tarib yeni güc-qüvvət qazanmasına aid səciyyəvi mifoloji-tarixi faktla Rəşidəddin Oğuznaməsində qarşılaşırıq: Arslan xanın Suvar adlı bir qulu var. Çox hünərli və istiqanlı olan Suvar Arslan xana çox yaxındır. Elə yaxındır ki, bəylərin və vəzirlərin yanında xanın qulağına söz pıçıldaya bilir. Hacıblər və inaklar Suvara paxıllıq edirlər və onu aradan götürmək istəyirlər. Xana deyirlər ki, Suvar səni öldürüb taxt-tacına sahib olmaq fikrindədir. Arslan xan Suvarı iş dalınca başqa bir yerə göndərir və özünü ölülyə vurub tabuta uzanır. Hacıblər Arslan xanı ölmüş bilib, onun vərədlətinə sahib çıxırlar. Suvar səfərdən qayıdır. Böyük yas məclisi qurur, göz yaşı töküb özünü öldürəcəyini bildirir. Onun ağlamağını eşidən Arslan xan tabutu sındırıb ayağa qalxır. Arslan xanın bu məqamdakı hiss-həyəcanı Oğuznamədə belə ifadə olunur: “Qara Arslan Suvarı bərk-bərk qucaqladı və sevinclə öpdü. Onun könlü çox sevincli və məmnun idi: “Uca Tanrı mənə yenidən can bağışladı, həyat verdi” (Rəşidəddin 2003: 78-80). Bu əhvalatda qədim inisasiya mərasiminin əlamətləri gizlənib. Başlıca əlamət hökmdarın qul vasitəsilə yenidən dirilib-dirçəlməsi, yeni güc-qüvvət qazanmasıdır.

Hökmdarın qul sayəsində dirilib-dirçəlməsinə inam hökmdar və təlxək münasibətlərində daha qabarıq şəkildə üzə çıxır. Məlumdur ki, təlxəyin üzde görünən əsas işi hökmdarı əyləndirməkdən, qanının qara vaxtlarında hökmdarın eynini açmaqdan ibarətdir. Bu komik fiqurun alt qatda gizlənən magik funksiyası isə hökmdar cildinə girib bədxah ruhların diqqətini özünə cəlb etmək və hökmdara gələcək bəlanı bu yolla sovuşdurmaqdır. Sarayda bu cür xüsusi yeri olan təlxəklər xalq arasında da məşhur olublar. Məsələn, Lotu Qulunun adı Qarabağda bu gün də dillər əzbəridir. Lotu Qulu Qarabağ xanlığının əsasını qoyan Pənahəli xanın təlxəyi olub. Əvvəllər meşədən odun yığıb satmaqla məşğul olan Qulunun hansı cəhəti Pənahəli xanın diqqətini cəlb edib ki, xan onu özünə təlxək götürüb? Təkcə baməzə olmasını? Atmacalar deyib, əhvalatlar danışib adamları güldürməsini? Əlbəttə, yox. Pənahəli xana gərək olan Qulunun adamları yamsılamaq qabiliyyəti idi. Bəli, adamları yamsılamaq ustası olan Lotu Qulu Pəna-

həli xanı da təqlid etməli və yeri gələndə onun məzəli əvəzedicisi – dublyoru olmalı idi. Bunu Lotu Qulu haqqındakı rəvayətlər də sübut edir. Həmin rəvayətlərin biri belədir: “Lotu Qulu xanın bütün danışiq və hərəkətlərini elə təqlid edirdi ki, görün deyərdi, bəs elə Pənah xanın özüdür ki, var. Bir saray adamı Quluya yaxınlaşıb Ərdəbildən gəlmiş varlı bir tacirin Pənah xana qiymətli hədiyyələr bağışlamaq istədiyini söyləyir. Tərs kimi xan da o gün şəhərdə olmur. O adam Qulunu dilə tutub yola gətirməyə çalışır ki, hədiyyələr əldən çıxmasın deyə Qulu bir neçə saatlığa xanı əvəz etsin... Qulu xanın rolunu məharətlə oynayıb Pənah xan olmasına ərdəbilli taciri tam inandırır. Tacir gətirdiyi qiymətli Xorasan kürkünü gümüş toqqa və xəncərlə birlikdə ona bağışlayır... Xan şəhərə qayıdıandan sonra Qulu əhvalatı ona olduğu kimi söyləyib... üzr istəyir. Pənah xan... əhvalını dəyişmədən: – O axmaq ki, təlxəklə xana fərq qoya bilməyib, onun malı da, pulu da halaldır, – deyir” (Məmmədov 1992: 152). Bu rəvayət bizə iki cəhətdən maraqlı görsənir: rəvayət bir yandan təlxəyin yüksək təqlid etmə qabiliyyətindən xəbər verir, o biri yandan aydın olur ki, təlxək hökmdarı nə qədər böyük ustalıqla yamsılasa da, ağılı üstündə olan hər bir kəs onu (təlxəyi) tanıya bilir. Çünki təlxək, bildiyimiz kimi, hökmdarın gülməli “nüxsə”sidir. “Ciddi” ilə qeyri-ciddini, vahiməli ilə məzəlini bir-birindən ayırmaq isə elə bir hünər tələb etmir.

Pənahəli xan və Lotu Qulu nümunəsində hökmdarı magik yolla şərdən-yamandan qorumağın mühüm şərti hökmdarın cildinə girib onu yamsılamaq və bədxah qüvvələrin nəzərini hökmdardan məhz bu yolla yayındırmaqdırsa, onda Arslan xan və Suvar nümunəsində də həmin inamın izlərini axtarmaq lazım gəlir. Ona görə ki, hökmdarı magik hifz etmə funksiyası daşıyan hökmdar və təlxək, hökmdar və qul münasibətlərinin istənilən səciyyəvi nümunəsi eyni mifoloji düşüncə sisteminin təzahürü kimi ortaya çıxır. Vahid düşüncə sisteminin təzahürü olduğundan Suvar və Lotu Qulu obrazlarında bir-biri ilə səsleşən cəhətlər müşahidə edilir. Belə cəhətlərdən biri hökmdarın ikinci nüsxəsinə, «dvoynik»inə çevrilməkdir. Bəli, Lotu Qulu Pənahəli xanın ko-

mik məzmunlu, Suvar isə Arslan xanın «ciddi» məzmunlu ikinci nüsxəsi, «dvoynik»idir. Lotu Quluda bütün başqa təlxəklərdə olduğu kimi, hökmdarın hazırcavablığı, iti ağılı, müdrikliyi öz ifadəsini tapırsa, Suvarda hökmdarın cəsarətli, hünərvər və kəskin qılınc sahibi olması öz ifadəsini tapır. Öz rəğbət, məhəbbət və sədaqətini hökmdara Lotu Qulu gülüslə, Suvar isə göz yaşı ilə bildirir. Həm Qulu, həm də Suvar hökmdar yolunda ölməyə hazırdırlar. Hökmdarı (Pənahəli xan və Arslan xanı) dirildib-dirçəldən, ona yeni güc-qüvvət verən də məhz budur.

Qulun və ya təlxəyin (hökmdarın ikinci nüsxəsinin) istər hərfi, istərsə də məcazi mənada ölümünün hökmdara yeni güc-qüvvət verməsini qədim zamanlardan bəri dünya xalqlarının keçirdiyi yalançı hökmdar mərasimi də göstərir. Bu mərasim zamanı hökmdar müvəqqəti olaraq taxt-tacdan uzaqlaşmış hakimiyyəti başqa birinə verir və mərasim başa çatdıqdan sonra yenidən öz səlahiyyətlərini yerinə yetirir. Məsələn, qədim Babilstanda ildə bir dəfə beşgünlük bayram keçirilirdi. Həmin bayram günlərində ağalar və nöqərlər öz yerlərini dəyişirdilər: nöqərlər buyruq verir, ağalar verilən buyruğu yerinə yetirirdilər. Ölümə məhkum olunmuş bir caniyə hökmdarın libası geydirilir və o, hökmdar taxtında əyləşdirilirdi. Ona ixtiyar verilirdi ki, hökmdarın yediklərindən yesin, içdiklərindən içsin, hökmdarın cariyələri ilə eyş-işrətdə olsun. Bayram başa çatdı kimi beşgünlük hökmdar taxtdan salınır, təmtəraqlı libası əynindən çıxarılır və öldürülürdü. Beşgünlük hökmdarın əsl hökmdara məxsus səlahiyyətlər daşması, hətta qısqanc taxt-tac sahibinin cariyələri ilə cinsi əlaqədə olması yalnız bir məqsəddə xidmət edirdi: müvəqqəti hökmdar əsl hökmdarın əvəzinə öldürülməli idi (Frezer 1980: 317). C.C.Frezer hökmdarın bir neçə günlüyə yalançı hökmdarla əvəz olunması məsələsindən danışarkən 1591-ci ildə baş vermiş Şah Abbas – Yusif Sərrac əhvalatına da toxunur. Bu, həmin əhvalatdır ki, M.F.Axundov onun əsasında "Aldanmış kəvakib" povestini yazıb. Təbii ki, böyük maarifçi, Şah Abbas – Yusif Sərrac əhvalatına cəhalət, nadanlıq və rəzaləti tənqid etmək məqsədilə üz tutub. Azərbaycan ədəbiyyatşünasları bunu nəzərə almaqla bərabər, tarixi faktın mi-

foloji köklərinə də toxunmağı vacib biliblər. A.Əmrahoğlu (Əmrahoğlu 1987: 26-30) və M.Seyidov (Seyidov 1990: 39) kimi ədəbiyyatşünaslar “Aldanmış kəvakib”dəki Şah Abbas – Yusif Sərrac əhvalatında yalançı hökmdar vasitəsilə həqiqi hökmdarı ölümdən qorumaq inamının ifadəsini görüblər. Bu inam “Xan bəzəmə” adlı xalq tamaşasında öz izlərini indi də saxlamaqdadır. Naxçıvan bölgəsindən qeydə alınmış bir variantda həmin tamaşa belə təsvir edilir: “Yeddiləvin günü səbh tezdən hamı böyük meydana yığışır. Şənlik başlanır. Cəngi çalınır, zorxana qurulur... Pəhlivanlar güləşib qurtarandan sonra zorxana yığışdırılır... Meydana Kosa çıxır... Bundan (“Kosa-kosa” tamaşasından – M.K.) sonra ağsaqqallardan biri meydana yığılanlara üz tutub deyir: – Camaat, bu gün bir xan seçməliyik. Xan gərək qaşqabaqlı, sözü ötkəm adam olsun. Ona bir vəzir, bir vəkil, üç fərraş, bir də bir cəllad seçib verin. Adamlar yer-yerdən deyirlər: – Xanımız olsun başmaqçı Mərdan... Xanı təmtəraqla meydanın yuxarı başında qurulmuş taxtda oturdular. Vəzir-vəkil də gəlib taxtın sağ-solunda əyləşir. Yaraqlı-yasaqlı fərraşlar xanın hüzurunda əmrə mün-təzir dayanırlar. Cəllad qırmızı libas geyib, əlində balta meydanın aşağı başında gözləyir. Xan gözlənilməz əmrlər verir, adamları da onun buyruqlarını can-başla yerinə yetirirlər. Kosayla təlxək də tez-tez meydana girib xanı güldürməyə çalışır. Min bir hoqqadan sonra xanı güldürüb taxtdan yendirirlər, aparıb suya basırırlar” (Naxçıvan folkloru 1994: 18-21). Bu xalq oyunu müxtəlif ölkələrdə qeydə alınan yalançı hökmdar mərasimi ilə səsləşir. Yalançı hökmdar mərasimi kimi, “Xan bəzəmə” də ilin xüsusi günündə keçirilir. Məndə “yeddiləvin günü” adlandırılan həmin gün bayram günüdür, köhnə ilin tamam olub, yeni ilin başladığı bir vaxtdır. Yazıya alınmış başqa variantları da göstərir ki, “Xan bəzəmə”də yalançı xanın gülməsinə yasaq qoyulması səciyyəvi cəhətdir. Yuxarıda misal çəkdiyimiz məndə xan seçiləcək adamın “qaşqabaqlı, sözü ötkəm” olmasına xüsusi işarə edilməsi məhz yasağa münasib əlamətlərin sadalanması deməkdir. Xanın gülməməsi ciddi olmağın, özünü əsl hökm sahibi kimi apara bilməyin işarəsidir. Çal-çağırın, məzəli oyunların, gülməcələrin, atmacala-

rın müqabilində yalançı xanın böyük bir ciddiyyətlə öz vəzifəsini icra etməsi Babil mərasimində beşgünlük hökmdarın həqiqi hökmdar səlahiyyətlərini mənimsəməsini yada salır. Şah Abbas – Yusif Sərrac əhvalatından danışarkən M.Seyidovun diqqətini cəlb edən Babil mərasimi də (Seyidov 1990: 39) "Xan bəzəmə" kimi başdan-başa xalq gülüşü ilə müşayiət olunur və bu mərasim camaatın küçə və meydanlara çıxması, şadlanıb-əylənməsi şəraitində keçirilir. Həm Babil mərasimində, həm də "Xan bəzəmə"də min cür oyundan, hoqqadan çıxan camaata qoşulub gülməmək sadəcə olaraq mümkün deyil. Beşgünlük Babil hökmdarı güldü, gülmədi – onsuz da ölümə məhkumdur. "Xan bəzəmə"nin baş qəhrəmanı isə gülmədikdə onu cəzalandırmağa ehtiyac qalmır. Görünür, ona görə ehtiyac qalmır ki, hədsiz gülməli əhvalatlara soyuqqanlı yanaşmaqla xan öz qüdrətini nümayiş etdirmiş olur. Uydurma xanın bu əzmkarlığı isə, inama görə, həqiqi xanın gücündən xəbər verir. Mərasim keçirməkdə də insanlar elə bu niyyəti güdmürlərmi? Mərasim iştirakçılarının məqsədi xanı güclü görmək deyilmi? Əgər belədirsə, onda gülməkdən özünü saxlayıb yasağı pozmayan xanı cəzalandırmağın, doğrudan da, mənası yoxdur (Kazımoğlu 2011: 71-75).

Müvəqqəti hökmdar ayinlərinin qədim variantlarında müvəqqəti hökmdar rolunun ölümə layiq adama həvalə edilməsi və rol bitəndən sonra onun öldürülməsi göstərir ki, ayində əsas mətləb yalançı hökmdarda yox, gerçək hökmdardadır. Gerçək hökmdar kosmosu, yalançı hökmdar isə xaosu təmsil edir. Yalançı hökmdarın müvəqqəti hakimiyyəti məhz xaosa məxsus əlamətlərlə ortaya çıxır. Yəni mövcud nizam pozulur, üz astara, astar üzə çevrilir, hər yerdə və hər şeydə bir tərsinəlik hökm sürür. Ən sıravı bir adamın başına tac qoyulub taxta çıxardılması xaos mənzərəsi – o dünya mənzərəsi yaratmaq addımıdır. "Xan bəzəmə" oyununun ən incə məqamlarını və qaranlıq nöqtələrini məhz həmin addım fonunda doğru-dürüst anlamaq olur. Yalançı xanın gülməyinə yasaq qoyulması belə məqam və nöqtələrdən biridir. Bu yasaq, artıq qeyd etdiyimiz kimi, ilk növbədə, oyunun üzdə olan qaydası ilə bağlıdır. Qaydaya görə, yalançı hökmdarın gül-

məməsi özünü əsl hökm sahibi kimi apara bilməyin işarəsidir. Amma məsələyə O dünya ölçüləri ilə yanaşdıqda vəziyyət dəyişir. Məlum olur ki, gülməmək ölümlərə – sakral aləm varlıqlarına məxsus əlamətlərdən biridir. Məzəli hərəkətlər müqabilində gülməmək qətiyyəti nümayiş etdirməklə yalançı hökmdar həm real hökmdar roluna girdiyini, həm də xaos dünyasına məxsus qeyri-adi varlıqları imitasiya etdiyini göstərmiş olur. Bu cür imitasiya addımlarına elliklə hamının şərik olması məsələnin nə qədər dərin köklərə bağlı olmasını, ictimai şüurda nə qədər dərin iz buraxmasını bizlərə təkrar-təkrar xatırladır. Xaosdan keçməyin zəruri addım kimi şüurda dərin iz buraxmasının səbəbi isə aydındır: xaosdan keçməklə kosmosu yenidən diriltmək, onu əvvəlkindən də güclü-qüvvətli və yenilməz görmək. Kosmosun yer üzündə ən birinci təmsilçisi hökmdardırsa, onda bu dirilmək və yeni güc-qüvvət qazanmaq prosesi də, ilk növbədə, ondan (hökmdardan) başlanmalıdır. Bundan ötrü əsas vasitə xaosun bir nömrəli təmsilçisinin – yalançı hökmdarın taxtdan salınması və sıradan çıxarılmasıdır (Kazımoğlu 2015: 36-37). Xaosdan kosmosa keçid prosesində çox qabarıq şəkildə hiss olunan gülüşün isə həyat-verici amil kimi başlıca funksiyası hökmdarın, bütövlükdə cəmiyyətin yenidən doğulmasına əlverişli zəmin yaratmaqdan ibarətdir.

Ordu

Dövlətçiliyin əsas şərtlərindən olan ordu məsələsində də qədim türklər başqa xalqlardan müəyyən qədər fərqlənirlər. Başlıca fərq muzdlu ordu məsələsində daha qabarıq şəkildə ortaya çıxır. Türk ordusu başqa ordulardan fərqli olaraq, muzdlu əsgərlər yox, könüllülər əsasında yaradılırdı. Cəmiyyət bütövlükdə, yəni qadın-kişili, qocalı-cavanlı bir ordu şəklində qurulurdu və bu orduda hər kəs hər an döyüşə hazır olmalı idi (Kafesoğlu 1991: 269). Qədim türklərdə bütövlükdə xalq ordu, ordu da xalq demək idi. Ölkənin əli silah tutan hər vətəndaşı bir əsgər və döyüşçü sayılırdı. Hakimiyyəti təmsil edənlərin hər birinin orduda öz yeri, öz rütbəsi vardı. Döyüş ruhu vətəndaşa kiçik yaşlarında aşılırdı.

Qədim türklər azyaşlı uşağı qoça mindirib quşlara və siçovullara ox atdırırdılar. «Yakutların əsgəri təlim haqqında bir rəvayəti qədim türklərin necə sərt bir əsgəri təlim keçdiklərini göstərməkdədir. Təlim üç yaşından başlayırdı. Öncə uşağın üstünə qızarmış kömür atırdılar ki, onda zərbədən yayınmaq bacarığı yaransın. Bundan sonra silahla rəftar təlimi keçirilirdi. Dəyənəklə döyüb, uşağa zərbədən yayınma bacarığı aşılayırdılar. Gənclər on səkkiz yaşında hərbi hazırlığı bitirməli idilər.

Təlim görmüş gənci son sınaqdan da keçirirdilər. O, evdə oturanda mahir bir əsgər siyirmə-qılinc gözlənilmədən onun üzərinə hücum edib haradan gəldi vururdu. Sonra gəncin paltarını soyundurub, onun bədənini yoxlayırdılar. Bədəndə yara görünməyirdi, təlim bitməmiş hesab olunurdu.

Sınaqdan keçənə bacadan bir tikə ət atırdılar. Gənc əti bıçağın ucu ilə tutmalı idi. Bundan sonra onun üzünə eninə tikiş qoyurdular. Tikiş onun ən yaxşı əsgər olmasının işarəsi idi» (Əsgər, Qıpçaq 1996: 11-12). Çün qaynaqlarından məlum olur ki, göytürklər savaşa ölməyi şərəf saymışlar, xəstələnib yorğandöşəkdə ölməkdən isə utanmışlar. Bu həmin dünyagörüşdür ki, XIV əsrdə yaşamış şair-hökmdar Qazi Bürhanəddinin şeirlərində də öz əksini tapır. Həm Qazi Bürhanəddin kimi hökmdarların, həm də sırayı vətəndaşların hər an döyüşə hazır olduğu cəmiyyətdə muzdlu əsgər toplamağa, əlbəttə, ehtiyac qalmır.

Muzdlu əsgər və könüllü əsgər məsələsinə «Dədə Qorqud» dastanındakı «Yegnək» boyunda ibrətamiz bir misal var. Yegnəyin dayısı Əmən yeddi dəfə hücum etsə də, Düz mürd qalasını ala və Qazılıq qocanı əsirlikdən xilas edə bilmir. Dayısının uğursuzluğunun səbəbini Yegnək belə əsaslandırır:

Qalqubanı yerindən durduğunda,
Ala gözlü bəg yigitləri yanına salmadın.
Adı bəllü bəglərlə sən yortmadın.
Beş aqçalı əlüfəçilər yoldaş etdin,
Anunçun ol qalayı sən alımadun!

(Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 88)

Deməli, Yegnək, dayısı Əmənin Düzmürd qalasını tuta bilməməsinin səbəbini yürüşə “bəy igidlər” – könüllülərlə yox, “beş axçalı”larla – muzzdlu döyüşçülərlə başlamasında görür.

Qədim türk təsəvvüründə ordu obrazı qurd obrazı ilə sıx surətdə bağlıdır. Bu cür sıx bağlılığın başlıca səbəbi ordu kimi qurda (daha doğrusu boz qurda) bir xilaskar qüvvə kimi baxılmasındadır. Boz qurdu qədim türklərin xilaskar əcdad obrazında təsəvvür etməsi məlum məsələdir və həmin məsələ türklərin mənşəyi ilə bağlı əfsanələrdə əsas motivlərdən biri kimi diqqəti cəlb edir: «Qonşular bu nəslə (hunlar nəslini – M.K.) qırmışdılar, yalnız... bir oğlan xilas ola bilmişdi. Düşmənlər onun əllərini və ayaqlarını kəmiş, bədənini isə bataqlığa atmışdılar. Burada diş qurd həmin oğlandan hamilə olmuşdu. Oğlanı sonra öldürmüşdülər, diş qurd isə Altaya qaçıb orada on oğul doğmuşdu» (Qumilyov 1993: 32). Bu əfsanədə qurdun xilaskarlığı nəsil-kökün kəsilməsinin qarşısını almasında, hunların bir qövmlə kimi yaşamasına rəvac verməsindədir. Boz qurda aid edilən xilaskarlıq funksiyası, heç şübhəsiz, mif və əfsanələrdən başlanğıcını götürüb folklorun başqa janrlarında, o cümlədən dastanlarda qabarıq ifadəsini tapır. Təsədüfi deyil ki, «Oğuz kağan» dastanında Oğuz kağanın yürüş edən ordusunun qabağında gök bürü – boz qurd gedir. Ordu və qurd bağlılığının bir təzahürüdür ki, türklər ordunun özünü də bir qurd kimi təsəvvür edirlər. Bu təsəvvürə görə, ordu düşmən üzərinə qəflətən atılıb, bir qurd cəldliyi ilə düşməni məhv etməlidir, tufan kimi gəlib, şimşək kimi yoxa çıxmalıdır. Ordu və qurd bağlılığı «qurd oyunu» adlı döyüş taktikasında özünü qabarıq şəkildə göstərir. Bu taktikaya görə öndəki suvari dəstəsi qəfildən geri çəkilib düşməni öz ardınca aparmalı, pusquda dayanan sağ və sol süvari dəstələri düşməni mühasirəyə salıb məhv etməlidir. Ə.Əsgər və M.Qıpçağın araşdırmalarına əsaslanıb deyə bilərik ki, «qurd oyunu» adlı döyüş taktikası «Koroğlu» dastanında öz əksini tapıb. «Qaçmaq da igidlikdəndir» deyən Koroğlu məhz qaçmaqla hiylə işlətmək və geri qayıdıb ac qurda dönmək taktikasını nəzərdə tutur. Belə olmasaydı, Koroğlu bu sözləri deməzdi:

Mərd meydandan qaçmaz, qaçsa aldadı (Koroğlu 1982: 90).

Boz qurd və ordu arasındakı mifoloji bağlılıqdan danışarkən tədqiqatçılar boz qurdun savaşa hamı ruh funksiyası daşmasını da xüsusi olaraq qeyd edirlər: «1097-ci ildə Qıpçaq xanı Bonyak Vyaqre yaxınlığındakı savaştan öncə gecəyarısı durub düşərgədən aralanır, qurd kimi ulayaraq ibadət edir. Beləliklə, xan qurddan qələbə üçün yardım və uğur diləyir» (Pletnyova 1990: 102). Bu kimi faktlara, həmçinin boz qurdun Oğuz kağan yürüşlərinə bələdçilik etməsinə əsaslanan Ə.Əsgər və M.Qıpçağın fikrincə, boz qurdda Savaş Tanrısına xas əlamətlər var. Döyüşqabağı müəyyən ibadətlərin həyata keçirilməsi, söz yox ki, Tanrı rəğbətinə qazanmaq və nəticədə döyüşü udmaq məqsədi daşıyır. Boz qurda hamı ruh kimi baxmaq və ondan savaşa qabağı yardım istəmək, təbii ki, tarixin sonrakı mərhələsində İslam dünyagörüşü ilə qaynayıb-qarışır. «Dədə Qorqud» dastanında «qurd üzü mübarəkdir» deyimi ilə qurdun sakral varlıq olmasına işarə edilərsə də, bu dastanda Oğuz igidlərinin döyüşqabağı qurddan kömək diləməklərinin şahidi olmuruq. Bunun əvəzində müşahidə etdiyimiz səciyyəvi məqam savaşa ərəfəsində Oğuz igidlərinin namaz qılıb ibadət etmələridir: «Sayılmaqla Oğuz bəgləri tükənsə olmaz. Hər yetdilər. Arı sudan abdest aldılar. Ağ alınların yerə qodılar. İki rükət namaz qıldılar. Adı görklü Məhəmmədə salavat gətürdilər» (Kitabi-Dədə Qorqud 2000: 52). Döyüşdən qabaq təmiz sudan abdest (dəstəmaz) almaq, iki rükət namaz qılıb Məhəmməd peyğəmbərin gül camalına salavat çevirmək, əlbəttə ki, ilk növbədə Allahdan kömək istəməkdir. Bunun belə olduğunu döyüşdən sonrakı səhnələr də açıq-aydın göstərir: Oğuz igidləri qazandıqları hər hansı qələbəni məhz Allahın adı ilə bağlayırlar, ölümdən qurtulmağı Allahın köməyi ilə əlaqələndirirlər, «Allahım kömək oldu, qurtuldum» deyirlər. Göründüyü kimi, savaşa qabağı ibadət mərasiminin məzmununda dəyişmə baş verir, boz qurd himayəçiliyinin yerini Allah və peyğəmbər himayəçiliyi tutur. Bu cür tarixi dəyişikliyə baxmayaraq, əslində mahiyyət öz yerində qalmaqda davam edir. Öz yerində qalmaqda davam edən və əsaslı bir dəyişikliyə uğramayan mahiyyət ondan ibarətdir ki, istər islamaqədərki, istərsə də islamdansonrakı dövrdə türk

ordusunun fəaliyyəti inanclar və rituallar sistemi ilə qırılmaz surətdə bağlıdır.

Türk xalqlarında ordu anlayışının inanclar və rituallar sistemi ilə sıx bağlılığı bayrağa və savaşı musiqisinə münasibətdə daha qabarıq şəkildə ortaya çıxır. Türk düşüncə tərzinə görə, «bayraq bir ruhdur... Onda və savaşıda ondan yardım diləyirlər. Uğur ondadır... yaxşı qismətin açarı da odur... Hər şeyin tilsimi ondadır. Bayraq qoruyucu ruhdur!» (Ögel 1991: VII). Uğurun, qismətin açarı olan bayrağa güc-qüvvət vermək inancı türk xalqlarında bayrağa qurban mərasimini, o cümlədən bayrağı qana boyama mərasimini meydana çıxarıb. Bu cür mərasimlərin mahiyyətini düzgün başa düşmək üçün yakut türklərindən qeydə alınmış bir mərasimi yada salmaq yerinə düşər: «Əsgərlər üzük şəklində düzüldülər. Ortada dirəyə bağlanmış at var idi. Şaman dua oxudu. Onun işarəsi ilə əsgərlər hər tərəfdən ata hücum edib silahlarını dəstəyinə qədər atın bədəninə soxdular. At təlaş içində səksənib o dəqiqə öldü. Bundan sonra Günney öz əsgərlərini doqquz bölüyə ayırdı və əmr etdi ki, hamısı birdən Ürekenin doqquz yurduna hücum etsinlər» (Ksenefontov 1977: 145). Şahid şəxsin dilindən qeydə alınan bu mətndə mərasimin başlıca funksiyasının savaşıqabağı hamı ruhu razı salmaqdan ibarət olduğunu görmək çətin deyil. Görmək çətin deyil ki, atın qəfildən öldürülüb al qana boyanması qana susayan savaşı hamisinin «könlünü almaq» üçündür.

Savaşı musiqisinin magik funksiyası bayrağın magik funksiyasına oxşardır. Bu oxşarlığın başlıca mahiyyətini doğru-düzgün başa düşmək üçün boz qurd obrazına öteri də olsa, yenidən qayıtmaq lazım gəlir. Ehtiyac yaranır ki, göytürklərin bayrağında qızıl başlı boz qurd şəklinin həkk edildiyini yada salaq; boz qurd obrazının mifoloji baxımdan göylərlə, günəşlə bağlılığına diqqət yetirək; boz qurdun savaşı hamisi olmasının kökünü məhz bu nöqtədə – onun göy aləmi və günəşlə bağlılığında axtaraq. Məsələyə bu cür yanaşdıqda, yəni boz qurd işarəli bayraqdan savaşı musiqisinə və həmin musiqinin ifa olunduğu davul, kös, nağara, boru, gərənay, zurna və s. kimi musiqi alətlərinə keçid aldıqda

oxşarlığın ana xəttini üzə çıxarmaq mümkün olur. Aydın olur ki, mifoloji təsəvvürə görə, şaman davulunu insanlara İldırım tanrıçası bəxş edib; davul səsinə türklər göy gurultusuna bənzədiblər. Davulun İldırım tanrıçası ilə, qaval səsinin göy gurultusu ilə əlaqələndirilməsi özlüyündə savaşa musiqisinin, boz qurd şəkilli bayraq kimi, səma ilə bağlı olması qənaətini doğurur. Amma tədqiqatçılar savaşa musiqisi sırasında insan nərəsini də qeyd etməyi vacib sayırlar: «Ən əski zamanlardan türklər savaşa sürənlə (nərə ilə) başlayırdılar... Sürən İldırım tanrıçasının şərəfinə çəkilmişdir. Biz artıq boz qurdun İldırım tanrıçasının rəmzi olduğunu və buradan da Savaşa tanrıçası olduğunu bilirik. Deməli, həm musiqi alətləri, həm də əsgər səsləri bir mərasim funksiyasını yerinə yetirirdi, onlar (qədim türklər – M.K.) Tanrı oğlunun, atababanın, ilk xaqanın, xilaskarın, Savaşa tanrıçasının, bir sözlə, mübarək boz qurdun tükürpədicisi səsinə düşmən qarşısında nümayiş etdirir, dünyanı onun böyüklüyü, möhtəşəmliyi qarşısında baş əyməyə çağırır, onun mərhəmətinə sığınmağa səsləyirdilər» (Əsgər, Qıpçaq 1996: 96-97). Həm bayraq, həm də savaşa musiqisinin göylər aləmi ilə əlaqələndirilməsi, türk ordusunun «Tanrı ordusu» adlandırılması faktları dövlətçilikdəki sosial qurum, coğrafi məkan və hakimiyyət məsələləri ilə bağlı qənaətlərimizi tezisvari olaraq yenidən xatırlatmaq və yazını bu şəkildə yekunlaşdırmaq ehtiyacı yaradır.

Nəticə

Dövlətçiliyin əsas amilləri olan xalq, vətən, hakimiyyət və ordu folklorunda ideallaşdırılmış şəkildə təqdim edilir. Folklorunda xalq əcdad kultunu özündə ehtiva edən bir anlayışdır. Dədə Qorqud kimi bir övliyanın yaşadığı Oğuz eli igidlərin, uğrunda başdan keçməyə hazır olduqları bir cəmiyyətdir. Xalqın şanlı keçmişinin təmsilçiləri olan əcdadlar çox böyük ehtiramla yad edilir, Oğuznamə silsiləsinə daxil olan dastanlar məhz ulu əcdadların şəninqə qoşulub ifa olunur.

Türk epik düşüncəsinə görə, vətən torpağı gündoğandan günbatana qədər geniş bir ərazini əhatə edir. «Oğuz kağan» dastanında Oğuz xanın «günəş – bayrağımız, göy üzü – çadırımız» deməsi bu epik düşüncənin ifadəsi kimi ortaya çıxır. «Günəş – bayrağımız, göy üzü – çadırımız» ifadəsi qədim türklərin səma ilə, günəşlə bağlı inanclar sistemindən xəbər verir. Qədim türk təsəvvürünə görə, vətən torpağı gündoğandan güc alır və göylər aləmi ilə bağlı olur. Bu təsəvvürün təzahürüdür ki, «Dədə Qorqud» dastanında vətən müqəddəs torpaq, ilahi mənşəli sular, dağlar və ağaclar deməkdir. «Dədə Qorqud» qəhrəmanları göylə bərabər, yerə – torpağa da and içirlər, «göy tanıq olsun, yer tanıq olsun» deyirlər, daşqın sulara, uca dağlara, qollu-budaqlı ağaclara ilahi güc mənbəyi kimi baxırlar.

Başqa xalqlar kimi, türk xalqları da hökmdarın taxta Tanrının iradəsi ilə çıxmasına inanmışlar. Qədim türk təsəvvürünə görə, Tanrı işıq vasitəsilə göydən insana qut, yəni ilahi güc-qüvvət göndərir və bu qut həmin insanın hökmdar olmasında başlıca amilə çevrilir. Hökmdarlığı ilahi mənşəyə bağlamağın ifadəsidir ki, nağıllarda padşah olmaq başına dövlət quşu (göylərlə bağlı ilahi qismət) qonmaqla mümkün olur. Hökmdar seçmə mərasimlərində hökmdar seçiləcək adamın keçə və ya xalı üzərində göyə qaldırılması, günəşin hərəkəti istiqamətində doqquz dəfə döndərilərək irəli aparılması, onun (hökmdar seçiləcək adamın) göyə – günəşə tərəf dörd dəfə ox atması hakimiyyəti ilahi mənşə ilə əlaqələndirmək faktlarıdır. Bütün bu kimi faktlara baxmayaraq, türk xalqları hökmdarı Tanrı ilə eyniləşdirmək təsəvvüründən uzaq olmuşlar. Təsadüfi deyil ki, «Dədə Qorqud» eposunda «padşahlar Allahın kölgəsidir» deyimi ilə qarşılaşırıq. İlahi mənşə ilə əlaqələndirilən, amma Tanrı ilə eyniləşdirilməyən türk hökmdarlarının hakimiyyət rəmzi əsa yox, yaydır. Gök qurşağının işarəsi olan yayın (hökmdarın) başlıca vəzifəsi tabeliyində olan oxların (yəni xalq nümayəndələrinin) firavanlıq və əmin-amanlıq içində yaşamasını təmin etməkdir.

Həm sosial qurum, həm coğrafi məkan, həm də hakimiyyət bu və ya digər dərəcədə ideallaşdırılıb göylər aləmi ilə əlaqə-

ləndirilirsə, ordunun «Tanrı ordusu» adlandırılması, bayrağın günəş rəmzi boz qurdla, savaş musiqisinin isə ildirım hamisi ilə əlaqələndirilməsi tamamilə təbiidir. Bu cür əlaqələndirmə və ideallaşdırmalar folklorda dövlətçiliyin ideal anlayış kimi təsəvvür və təqdim edildiyini göstərir.

Qaynaqlar

Ağasioğlu 2014 – Ağasioğlu F. Azərbaycan türklərinin islamaqədər tarixi. Doqquz bitik, III bitik. Bakı: Ağrıdağ, 2014.

Əsgər, Qıpçaq 1996 – Əsgər Ə., Qıpçaq M. Türk savaş sənəti. Bakı: Yazıçı, 1996.

Əmrhoğlu 1987 – Əmrahoğlu A. «Aldanmış Kəvakib»də mifik dünyagörüş / «Azərbaycan» jurnalı, 1987, №12, s.26-30

Əsgər 2013 – Əsgər Ə. Oğuznamə yaradıcılığı. Bakı: Elm və təhsil, 2013.

Ərqun 2002 – Ərqun M. Türk ağac kultunun «Dədə Qorqud» oğuznamələrindəki izləri / «Dədə Qorqud» jurnalı, 2002, №1, s.3-18

Frezer 1980 – Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Москва: Политическая Литература, 1980.

Hacıyev 2014 – Hacıyev T. «Dədə Qorqud kitabı»: tariximizin ilk yazılı dərsliyi. Bakı: Elm və təhsil, 2014.

Jan Pol Ru 1998 – Ru J.P. Türklerin ve moğolların eski dini. Türkçeye çeviren A.Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

Kafesoğlu 1991 –Kafesoğlu İ. Türk mili kültürü. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1991.

Kazımoğlu 2011 – Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikləşməsi. Bakı: Elm, 2011.

Kazımoğlu 2015 – Kazımoğlu M. Sənət qayğıları. Bakı: Elm və təhsil, 2015.

Kitabi-Dədə Qorqud 2000 – Kitabi-Dədə Qorqud ensiklopediyası. 2 cildə, I cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000.

Koroğlu. Nəşrə hazırlayan M.H.Təhmasib. Bakı: Gənclik, 1982.

Ksenefontov 1977 – Ксенефонт Т.В. Эллеяда. Москва: 1977

Qumilyov 1993 – Qumilyov L. Qədim türklər. Tərcümə edənlər V.Quliyev, V.Həbibəoğlu. Bakı: Gənclik, 1993.

Məmmədov 1992 – Məmmədov B. Qarabağın bəmərə adam-ları. Bakı: Yazıçı, 1992.

Naxçıvan folkloru 1994 – Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab, Naxçıvan folkloru. Tərtib edənlər T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. Bakı: Sabah, 1994.

Ögel 1988 – Ögel B. Türk kültürünün gelişme çağları. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.

Ögel 1989 – Ögel B. Türk mitolojisi. I cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989.

Ögel 1991 – Ögel B. Türk kültür tarihine giriş. VI cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Ögel 1994 – Ögel B. Türk mitolojisi. II cilt. İstanbul: Milli Eytim Basımevi, 1994.

Pletnyova 1990 – Плетнева С.А. Половцы. Москва: 1990.

Rəşidəddin 2003 – Rəşidəddin F. Oğuznamə. Türkiyə türk-cəsindən tərcümə edən İ.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2003.

Seyidov 1990 – Seyidov M. Yaz bayramı. Bakı: Gənclik, 1990.

Sümər 2013 – Sümər F. Oğuzlar. Türkmənlər. Tarixləri, boy təşkilatı, dastanları. Tərcümə edən R.Əsgər. Bakı: BXQ, 2013.

TÜRK DÖVLƏTÇİLİK ƏNƏNƏSİ VƏ İDARƏETMƏ RİTUALLARI

Füzuli Bayat

fuzulibayat@yahoo.com

TURKISH STATEHOOD AND MANAGEMENT RITUALS ABSTRACT

Learning Oghuzname in terms of the statehood tradition, the ideology of conquest, organization, the systems of epic branches (*boy*), political and economic life of that time are the assessment of the epic text in terms of oral history. According to the historical resources and Orkhon monuments state is organized, most sophisticated form of organization based on ancestor relationship which consist of family (*oqush*), union of families (*urugh*), ethnic branches (*boy*) based on ancestor relationship and other relative epic branches, ethnic groups. Of course, in all Turkic states, from Hun Empire untill the Ottoman and Safavi states each state has been its own public administration system on the basis of legislative, executive and legal system.

The states described both in Oghuz Khagan, and Dede Korkut was based on nomadic culture and military democracy. The state is a type of superior political organization that makes a relationship among people who live in a country, straighten out this relationship equal for everyone and maintains continuity of this rule. For the functioning of together with all institutions the state also needs the management rituals. We called it the political ritual.

The article examined many aspects of the political ritual in terms of creating political unity.

Key words: state ideology, management, political organization, nomadic, political ritual

ТРАДИЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ И РИТУАЛЫ УПРАВЛЕНИЯ ТЮРКОВ

РЕЗЮМЕ

Изучение с политической и экономической точки зрения того времени системы частей дастана, организации, идеологии завоевания, традиции государственности огузнаме является оценением эпического текста с точки зрения устной истории. По сведениям исторических источников и Орхонских памятников, Иль, то есть государство, состоящее из семьи (*огуш*), из семейных союзов (*уруг*), из племен, основанное на родословных отношениях и наконец, других родственных племен, этнических групп, является наиболее развитой формой организацией, чем народ (*будун*), состоящий из племенных союзов. Естественно, что, несмотря на уникальную систему любого государства, его организацию, органы управления, правовые основы, начиная с империи Гуннов до государств Османов и Сефевидов, во всех тюркских государствах существовала система управления *Иля* (государства), опирающаяся на законодательную, исполнительную и правовую основу.

Государство, описываемое в книгах «Огуз Каган», а также «Деде Коркут» – это государство, основанное на военной демократии и культуре кочевого образа жизни людей. Государство – это превосходный тип политической организации, созданный для налаживания отношений между людьми, живущих в той или иной стране, для установления и сохранения равноправных отношений. Также есть необходимость в ритуалах управления для функционирования этого государства со всеми его институтами. Мы назвали это политическим ритуалом.

В статье рассмотрены многие аспекты политического ритуала в плане создания политического единства.

Ключевые слова: идеология государственности, управление, политическая организация, кочевничество, политический ритуал

I. Ön söz

Bilinən ilk türk dövlətindən bu günə qədər dövlət qurmaq fəlsəfəsi baxımından dövlətçilik ənənəsi işlənib hazırlanmış, fərqli coğrafiyalarda, fərqli tarixi və sosial şərtlərdə qurulan və fərqli tiplərdə özünü göstərən dövlət anlayışı çox az fərqlə mövcudluğunu qoruya bilmişdir. İstər ilk türk dövləti olan Hunlarda, istərsə də Göytürklərdə dövlət təşkilatlanmanın ən yüksək siyasi forması olmuşdur. Türk cahan dövlətlərində siyasi təşkilatlanmanın bu formasına El və ya İl idari sistemi deyilmişdir. Göytürk dövlətinin qurulması haqqında müfəssəl məlumat verən Chou Shu tarixinin 50-ci bölümündə Bumın kağan haqqında İl kağan (dövlətin hökmdarı) termini işlədilir. “Oğuz kağan”, “Dədə Qorqud kitabı”, “Manas” və sayıları iyirmidən çox olan tarixi “Oğuznamə”lər, doğu türkləri haqqında məlumat verən Çin qaynaqları, batı türkləri haqqında yazan Bizans və Roma qaynaqları, İslamiyyətdən sonra qurulan türk dövlətləri haqqında müfəssəl bilgi verən ərəb, fars tarixçiləri, rus salnaməçiləri türk Eli haqqında geniş və tamamlayıcı bilgi verir. O baxımdan “Manas”da, “Alpamış”da, “Koroğlu”da, “Çingiznamə”də və nəhayət, oğuznamələrdə İl idarəetmə sistemi adlanan dövlət haqqında epikləşmiş tarixi məlumatlar saxlanmışdır.

Folkloru, özəlliklə də dastanları bir də dövlətçilik ənənəsi, fütuhət ideologiyası, təşkilatlanma, boy sistemi, o zamanın siyasi və iqtisadi həyatı baxımından öyrənmək lazımdır. Tarixi qaynaqların, Orxon abidələrinin verdiyi məlumata görə İl, yəni dövlət ailədən (*oquş*), ailələr birliyindən (*uruğ*), əcdad qohumluğuna dayanan *boy* və nəhayət, digər qohum boyları, etnik qrupları da içinə alaraq boylar birliyindən ibarət xalqdan (*budun*) mütəşəkkil, ən inkişaf etmiş təşkilatlanma formasıdır. Təbii ki, hər bir dövlətin özünəməxsus sistemi, təşkilatı, idarəetmə orqanları, hüququ əsasları olduğu kimi Hun dövlətindən başlayaraq Osmanlı və Səfəvi dövlətlərinə qədər bütün türk dövlətlərində qanunverici, icraçı, hüquqi təməlləri olan İl idarəetmə sistemi olmuşdur.

Həm “Oğuz kağan”, həm də “Kitabi-Dədə Qorqud”da təsvir edilən dövlət qonar-göçər mədəniyyətə və əsgəri demokratiyaya

dayanan dövlətdir. Ancaq “Oğuz kağan”da bu dövlətin ilk klassik formasının epik variantı təqdim edilmişsə, “Dədə Qorqud kitabı”nda klassik dövlət qonar-göçərlikdən oturaqlığa, tanrıçılıqdan islama keçən dövlət tipidir (Bayat 1993; Bayat 2006; Bayat 1999; Bayat 2000). Belə ki, türklər uzun tarixli dövlət qurma, idarəetmə təcrübələrini İslamiyyətin dövlət anlayışı ilə çarpazlaşdıraraq, yeni bir dövlət tipi yaratdılar. Keçiş zamanının uzun sürdüyü bu çarpazlaşma və qaynaşma dönməninin bədii-estetik əksini “Dədə Qorqud kitabı”nda görürük. “Oğuz kağan”da fütuhət edən, cahan dövləti məfkurəsini yaşadan qəhərəman tipi əlpdır. “Dədə Qorqud”da söhbət sərhədləri məlum coğrafi bölgədən gedir. Burada oğuzların məqsədi kafir basqınlarının qarşısını almaq, onları haqq dininə dəvət etməkdir. Bu tarixi missiyanı yerinə yetirən qəhərəman tipi isə əlp ərəndir.

İl sistemini qurmaq ideologiyası əslində varolma məsələsidir. Türk milli düşüncəsində “dövlət varsa millət vardır, milli şüur vardır” anlayışı hakim olduğundan türklər bütün tarixləri boyu dövlət qurmağa can atmışlar. Dövləti idarə edə bilmək adına qurulan bütün təşkilatlar isə İl sistemini şəkilləndirir. Türklərdə İl təşkilatı sosial təbəqənin bütün qatlarının mənafeyini təmsil edən, nizamı saxlayan, ədalət simvolu bir dövlət tipidir. “İl” termini kiçik və böyük ölkələri birləşdirən dövlət, yəni *kağanlıq* (avropalıların imperiya anlayışına yaxın) mənasında işlədilmişdir. “Oğuz kağan” dastanında bu inzibati ərazi bölümünə Urum, Baraka, Urus, Tanqut, Şağam kimi ölkələr daxildir. Bu coğrafi adlar real coğrafi yerlərə işarət etsə də, dastan məkanının xüsusiyyətlərini daşıyır.

Dövlət həyatının və İl idarəetməsinin əsas prinsipləri ənənədə, törəndə, toyda, şöləndə toplanmışdır. Bunlar türk dövlətlərinin ənənəvi simvolları olub siyasiləşərək siyasi rituallara çevrilmişdir.

II. Dövlətçilik ənənəsi

Dövlət bir ölkədə yaşayan insanlar arasındakı əlaqəni qurmaq, bu əlaqəni hər kəs üçün bərabər olan bir qaydaya salmaq və

bu qaydanın davamlılığını qorumaq üçün yaradılan üstün siyasi təşkilat tipidir. Ərəb sözü olan dövlət torpaq bütünlüyünə bağlı olaraq siyasi baxımdan təşkilatlanmış millət və ya millətlər birliyinin təşkil etdiyi qanuni varlıqdır. Bununla bərabər dövlət termininin böyüklük, mövqe, xoşbəxtlik, taleh kimi anlamları da vardır. Qısaca olaraq dövlətin aşağıdakı tipləri vardır:

1. Unitar dövlətlər ki, siyasi hakimiyyət yalnız bir konstitusiya ilə mərkəzdən idarə olunur.

2. Birləşik dövlətlər ki, birdən çox dövlətin öz aralarında həyata keçirdikləri müqavilə ilə ya müstəqilliklərini qorumaq şərti ilə istədikləri zaman çıxı bilən konfederasiya birləşmələri, yaxud da ortaq konstitusiya ilə birləşən, ancaq özünün də konstitusiyası, qanunları olan federasiya birləşməsidir.

Suverenliyin qaynağına görə dövlətlər:

a) suverenliyin bir adama aid olduğu monarxist;

b) suverenliyin təməlini dinin təşkil etdiyi teokratik;

c) suverenliyin xalqa aid olduğu demokratik dövlətlərə bölünür (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Devlet>).

Orta əsr türk dövlətləri əsgəri demokratik tipli olub hakimiyyətin soyla keçdiyinə görə isə monarxistdir.

Dövlətçilik dövlətin iqtisadi, yaxud sosial həyatına, yaxud da hər ikisinə müəyyən bir dərəcəyə qədər nəzarət etməsinə olan inançdır. Dövlətçiliyin bir çox forması vardır ki, bunlardan ən bilinənləri totalitar, rifah, əmin-amanlıq dövləti, avtoritar, minarşizm (kiçik dövlət), böyük dövlət və s. Tipindən asılı olmayaraq dövlətin əsas ünsürləri millət, vətən, müstəqillik, bayraq, milli marşdır.

Dastan mətnlərində, xüsusən də həm tarixi oğuznamələrdə, həm də epik mətnlərdə türk dövlət ənənəsinin və ideologiyasının bir çox tipi vardır. Oğuz dastanının bütün variantlarında savaşı demokratik tipli dövlət yuxarıda da deyildiyi kimi El/İl adlanır və İl qurmaq, Tanrı borcunu yerinə yetirmək mənasına gəlir. “Oğuz kağan” dastanında Oğuzun İl qurmaq düşüncəsi dünyanın dörd tərəfini də tutmaq şəklindədir. Oğuz kağan bununla bağlı verdiyi Toy ritualında “Yerninq tört bulununq kağanı bolsam kerek

turur”, - deyir. Bu işi həyata keçirdikdən sonra Oğuz kağanın ikinci dəfə ritual mahiyyətli Toy verməsi və bu şöləndə “Gök Tenriqə mən ötədüm” (Bayat 1993: 113, 123; Bayat 2006: 262, 271), - deməsi, İl qurmanın sadəcə istək, arzu olmayıb türklərin öncə Tanrı, sonra millət qarşısında qutsal vəzifəsi olduğu məlum olur. Bu vəzifə günəşin doğduğu yerdən batdığı yerə qədər hökmranlıq etmək ideologiyasının “Yay çəkə bilənlərin torpaq damlarda yaşayanlar üzərində hökmranlığıdır” (Vostoçnyy Turkestan 1987: 118). Qaynaqların da şahidlik etdiyi kimi türk şüurunda dövlət, ata babalardan bizə qalmış əmanət, dövlət qurmaq isə Tanrı əmridir. Bu düşüncə dövlətin qutsallığı anlayışı ilə üst üstə düşür. O halda dövlət dastanlarında Alp Ər Tonganın, Oğuz kağanın, Çingizin, Manasın, Teymurun İl idarəetmə sistemini qurmaq yolunda apardıqları mübarizələrin məqsədini başa düşmək olur. Bu düşüncə türklərin ən əski yazıları olan Orxon-Yenisey abidələrində daha açıq və romantik bir şəkildə verilmişdir. Dövlətin qutsal olması, Tanrı istəyi olması düşüncəsi İslami təsəvvüfi dastan olan “Qəzavatnamə”lər, “Saltuknamə”lər və “Battalnamə”lərdə də vardır.

Ancaq türk İslam dövlətlərində dünyəvi və dini iqtidar bir əldə deyil, iki əldə toplanmışdır. Bunu Səlcuqluların Anadolu dövrü də isbat edir. Ərəb qaynaqlarının (İbnü'l-Əsir, Sadrüddin Hüseyni, Bundari, Əbû'l-Fərəc və digərləri) verdiyi bilgiyə görə Səlcuqlu sultanı Toğrul Bəy 1055-ci ildə xilafəti Büveyhilərdən qorumaq adı ilə Bağdada girib Abbasi xəlifəsinin siyasi nüfuzunu ələ almış oldu. 1058-ci ildə xəlifə rəsmi bir yığıncaqda Toğrul Bəyin belinə qılınca bağlamaqla dini və siyasi iqtidarı bir-birindən ayırmaq məcburiyyətində qaldı. Toğrul Bəyə verilən *əl-məlikü'l-maşriq və'l-magrib* ünvanı siyasi və əsgəri gücün Səlcuqlulara buraxıldığını göstərir. Tədqiqatçılar bunu dünyəvi və dini işlərin bir-birindən ayrıldığı yeni bir dövlət modeli olaraq dəyərləndirirlər (Barthold 1975: 143; Kafesoğlu – Saray 1983: 38).

Bununla da İslam dünyası faktiki olaraq türklərin əlinə keçdi. Hər halda Ərəb xilafətinin X yüzildən başlayaraq düşdüyü siyasi durum, məzhəb bölünməsi, fəthlərin durması, İslam dininin

artıq yayılmaması və s. baş verdiyi bir zamanda tarix meydanına bir-birinin ardınca türk İslam dövlətləri çıxdı: Qaraxanlılar, Qəznəvilər, Xarəzmşahlar, Səlcuqlar. İslam dininin yayılması, varlığının qorunması X yüzilin ikinci yarısından etibarən türklərin üzərinə düşdü. Öncə Qaraxanlılar Orta Asiyanı, basmıl və uyğur türklərini müsəlmanlaşdırdılar. Sonra Qəznəvilər bütün güclərini İslamiyyəti yaymaq uğrunda sərf etdilər: əfqanları və qurları, Hindistanın bir bölgəsini müsəlmanlaşdırdılar. Bu işi daha böyük bir vüsətlə görən isə Səlcuqlular oldu. Səlcuqlular İslamın yarıdığı mərkəzləri nəzarət altına almaqla həm dini qorumağa, həm siyasi iqtidarı dini işlərdən ayırmağa, həm də İslamı yaymağa başladılar. Qəbul etdikləri İslam dinini sünni məzhəb doktrininə dəyərləndirdikdə Səlcuqluların İslam dünyasında sünni məzhəbin yayılmasında rollarının böyük olduğunu demək lazımdır. Ancaq bu məzhəbçi baxışlarına baxmayaraq ilk dəfə olaraq gücləri ilə böyük bir ərazidə siyasi və əsgəri iqtidara tək başına sahibləndilər.

Türklərin siyasi iqtidarı ələ almalarını ərəblər və digər xalqlar obrazlı şəkildə, “türklər İslamın qılıncıdır” kimi ifadə etdilər. Dini iqtidarı əlində saxlayan xəlifə İslam dinin yayıldığı hər yerdə müsəlmanların tək hakimi idi. Onun əsas vəzifəsi dövlətçilik ənənəsində nominal olaraq hökmdarlara xələt geydirmək və ya bellərinə qılınc bağlamaq, ünvan vermək, bir sözlə siyasi iqtidarı təsdiq etməkdən ibarət oldu. O baxımdan 1096-1272-ci illər arasında Papanın liderliyi altında Avropa katoлик xristian dövlətlərinin ordusunun müsəlmanların əlində olan qutsal torpaqları ələ keçirmək üçün başlatdıqları xaçlı yürüşlərinə qarşı çıxmaq, xristian ordusuna qarşı İslamı və İslamın müqəddəs yerlərini qorumaq, müsəlman əhalini xristian zülmündən qurtarmaq kimi məsələlərə siyasi və əsgəri iqtidarı əllərində tutan türk dövlətləri – Səlcuqlular, Eyyubilər, Məmlüklər cavabdehlik daşıdılar. Birinci xaçlı səfəri 1096-1099 tarixləri arasında olub. Anadolu Səlcuqlu dövlətinin paytaxtı İzniki mühasirə etməklə başladı. Xəlifənin xaçlı səfərləri zamanı heç bir əsgəri hərəkətdə,

savaşa iştirak etməməsinin başlıca səbəbi onun dini lider olması ilə bağlı idi.

III. İdarəetmə ritualları

İdarə edənlərlə idarə olunanlar arasında sosial, iqtisadi və mədəni əlaqəni qurmaq üçün ən əski türk dövlətlərindən başlayaraq günümüzdə qədər bir çox siyasi ritual adlandırdığımız¹ törənlər, şönlənlər, bayramlar, anma günləri və s. yaradılmışdır. Bunlardan bir çoxu dövlət var olmadan öncə mövcud olsa da dövlət bu ritualları siyasiləşdirərək öz mənafeyinə tabe etmişdir. Buraya bir də dövlətin qurumlarının həyata keçirdiyi hiyerarşik oturma düzəni, idarəetmədə alınan rol, xalqla bütünləşmə və s. əlavə etdikdə mifik çağdakı ritualdan fərqli olaraq idarəetmə, yaxud siyasi rituallar yaranmış olur. Rituallar siyasi vəziyyəti yansıtmaqla bərabər mədəni, sosial funksiyası baxımından da önəm daşıyırlar. Siyasi rituallar simvolik olaraq iştirakçıları qutsal bir zamana, qutsal bir məkana geri götürmək funksiyasını yerinə yetirirdi. O baxımdan daha çox bəzi qaydalarla keçirilən dini törənlərə ritual deyilirdi. Ancaq insanlar arasında hər gün təkrarlanan hadisələrə, etiketlərə, qanuna salınmış davranışlara da ritual demək mümkündür. Həm rituallar, həm törənlər, həm də xatırlamalar təşkilatlanma dövrü yaşayan dövlətin əsas təməllərini möhkəmlədirdi. Təntənəli şönlən, kult xarakterli mərasim mənasına gələn latınca ritus sözündən olan ritual adət-ənənə, törən, mərasim mənalarda da işlədilir. Hətta rituala bağlı kimi görünməyən törənlər də eyni şəkildə icraçı qrupları birləşdirməklə yenə də siyasi ritual özəlliyi daşıyırdı. Dini, mədəni, tarixi, psixoloji və siyasi funksiyası olan törənlər ki, buraya kütləvi və özəl qurban törənləri, kağan seçmə, toy, yağma və s. daxildir, bir neçə anlamı bildirirdi:

1. Ruhi aləmi anlamaq üçün bir vasitə – Dini.

¹ Azərbaycanda siyasi və ya idarəetmə ritualı termini işlədilməsə də bir çox Avropa ölkələrində və Türkiyədə siyasi ritual termini işlədilir.

2. Bilinməyən hadisələrdən uzaq durmağı bildirərək sosial həyata nümunəvilik qazandıraraq qayğını götürmə rolu – Psixoloji.

3. Fərdi toplumun tərkib hissəsi edən – Öyrədici.

4. Cəmiyyətin mədəniyyətini gələcək nəsillərə ötürən – Tarixi.

5. Toplumsal statusu gücləndirən – Siyasi (Özbudun 1997: 23).

Bu törən və rituallar, Bascomun ifadəsiyə desək “qəbul edilmiş davranış biçimlərini davam etdirmə” (Bascon 2005: 142) qaydasına uyğun olaraq həyata keçirilir. İdarəetmə ritualları təkrarlandıqca folklorlaşır, yeni bir məna qazanır. Ona görə də “Dədə Qorqud”da on iki boyun dördündə “Bir gün Kam Gan oğlu Xan Bayındır yirindən turmuş-idi.” (Ergin 1997: 77), “Kam Gan oğlu Xan Bayındır yirindən turmuş-idi.” (Ergin 1997: 116), “Kam Gan oğlu Xan Bayındır yirindən turmuş-idi.” (Ergin 1997: 199), “Kam Gan oğlu Xan Bayındır yirindən turmuş-idi.” (Ergin 1997: 216) cümləsi ilə başlaması, yemək-içməklə müşahidə olunan Toy verməsi, iki boyda isə eyni vəzifəni Qazanın yerinə yetirməsi, onu göstərir ki, ümumel idarəetmə və qanunverici orqanı olan Toyun təkrarlanması ilə siyasi ritual folklorik bir yaşam qazanmışdır, çünki təkrarlanan hər şey canlı qalmağa, yaşamağa davam edəcəkdir.

G.Erginərə görə “Ayinsəl tədbirlər ümumiyyətlə başqası və homojenlik anlayışlarını bir yerə gətirir, biriləri ilə başqaları arasında hər zaman problem yaradan əlaqələri istiqrarlı etməyi planlayır” (Ergin 1997: 49). Onun bu fikirləri əslində dini, daha konkret desək qurban rituallarına aid olsa da, özgələşmə və başqası anlayışını aydınlatmağa xidmət edir. Bu isə mifoloji ritualın siyasiləşməsi, iqtidarın davamlılığını, uzun ömürlülüyünü təmin edən ritualdır. Bu, qaydalar, qanunlar, qutlamalar, yağmalar, kütləvi törənlər, bayramlar, əcdad günləri və s. yavaş-yavaş müəyyənləşdirilmiş qutsal günlərin yaranmasını şərtləndirir.

Əski türk sosial-mədəni həyatında dövlətçilik və idarəetmə bir çox rituallarla müşahidə olunur. Bunlardan biri və əsaslısı idarəetmədə həyata keçirilən rituallardır. Bunlar idarəetmə vəzifəsinin dağılımı, idarəetmədə dünyəvi və dini məzmunlu oturma,

pay, yay, ox və s.dir. Orxon kitabələrində “on ok budun”, “on ok İli” ifadələri eyni mənada işlənmişdir. Bu ifadə on oxlu, yəni on qəbilədən ibarət əsgəri idari sistemdən xəbər verir. Bu sistemin mükəmməl şəkli Oğuz yabqu dövlətində olmuşdur. Buna görə də yalnız oğuzlar tuğralarına yay ox rəsmi çəkirdilər (Mahmud Kaşğariy 1960: 430) İlk öncə dini mahiyyətli ritualların çoxu iqtidarın hakimiyyətini və idarəetməsini ilahi mənşəyə bağlamaq, onun tanrısallığını vurğulamaq məqsədi ilə həyata keçirilirdi. Hökmdarlıq və idarəetmə öz varlığını Tanrıya bağladığından ortaya Tanrının yer üzündəki təmsilçisi olan bir iqtidarın idarəsinin çıxması təbii idi. “Dədə Qorqud kitabı”nda bu, obrazlı şəkildə “Yigidim big yigidim, padişahlar Tanrının kölgəsidür, padişahına asi olanın işi rast gəlməz” (Ergin 1997: 218) deyilir. İdarəetmə ritualları dünyəvi iqtidarla dini vacibəti bir yerə gətirdiyində mütləq nüfuzla söykənən idarəçilik anlayışı formalaşdı. Bu formalaşma və ənənəvi hala gələn idarəetmə ritualları siyasi iqtidarın varlığını və məşruluğunu Tanrı adına bağlamış olurdu. O halda Tanrı adına dünya işlərini nizama qoyan, idarə edən iqtidar Tanrının əmri və razılığıyla fəthlər edir, xalqları nizama çağırırdı. Türk kağanlarının dünyanın dörd tərəfinə hökmranlıq etmək düşüncəsinin Tanrı adına bağlanması simvolik mənası hakimiyyətin ilahi mənşəli olması düşüncəsinə əsaslanır.

İstər əski türk dövlətçilik ənənəsində, istərsə də müsəlman türk dövlətlərində hər zaman dövlət xanədanının ortaqları hesab edilmişdir. Buna baxmayaraq dövlətin torpağı hökmdarın şəxsi malı deyildi. Kağan, xan, ilik, sultan, əmir, şah və s. adlarla bilinən hökmdar dövlətin mərkəzini təmsil edirdi. Dövlətin sağ və sol qanada bölünməsi başqa səbəblərlə yanaşı ölkənin praktik olaraq daha asan idarəedilməsi mənasına gəlirdi. Sağ tərəfin, yəni doğunun idarəsi hökmdara aid olduğu halda, sol tərəfi, yəni batını hökmdarın yabqu ünvanı daşıyan qardaşı və ya oğlu idarə edirdi. Ölkə yazılmayan qanunlar toplusu olan törə ilə idarə edilirdi. Törə ritualları daha sərt olub heç kimə üstünlük tanımırdı. Ona görə də dövlət tipləri dəyişsə də, din dəyişsə də hüquq qanun-

larını içinə alan törə uzun müddət türk dövlətlərinin əsas ritual praktikası olaraq qalmışdır.

Yerlərdə xanədan mənsubları olan şahzadələrə böyük dövlətçilik təcrübəsi olan atabəylər kömək edirdi. Onlar şahzadələrin yetişməsində, təcrübə qazanmasında mühüm rol oynayırdılar.

a) İdarəetmə strukturu: sağ-sol bölgüsü

Əski türk ənənəsində dövlət iki hissəli və ya iki formalı icra mexanizması ilə idarə edilirdi. Doğu və batı, yaxud sağ və sol adlandırılan bu ikili təşkilatda sol qanadın hökmdarı mərkəzə, yəni sağ qanada tabe idi. Latın və Bizans qaynaqlarında mərkəzi hakimiyyət hunların böyük kralı, qanad idarəçiləri isə kiçik kral adlandırılmışdı. Məsələn, Balamir, Uldin, Karaton, Rua, Oktar, Attilanın kral olduğunu bilsək də, hansının böyük, hansının kiçik kral olduğu bilinməz, çünki Avropa hunlarından yazan müəlliflər kimin böyük, kimin kiçik kral olduğunu yazmamışlar (Baştav 2002: 867).

I və II Göytürk kağanlığının (552-745) quruluşundan çöküşünə qədər dövlət eyni strukturla idarə edilmişdir. Mərkəzi Ötügen olan siyasiləşmiş Göytürk idarəetmə ritualında dövlət doğu və batı deyə iki hissəyə bölünmüşdü. Kağan doğuda otururdu, qardaşı və ya ailənin ən yaşlı adamı batının idarəsindən cavabdeh idi. Batıda olan hökmdar dövlətin siyasi ritualına görə təşkil edilən dövlət mərasimi ilə ox alan icraçı idi və yalnız xarici siyasətdə mərkəzi hakimiyyətə bağlı idi. İldə bir dəfə payızda şölən verilir, dövlətin barış, savaşı, iqtisadi, siyasi, sərhəd, idarəedənlərin təyinatı və ya azad edilməsi kimi bir çox məsələlər *kenqəş*-də, buna qurultay da deyilirdi, müzakirə edilir, qərara bağlanırdı. Bu bir dövlət dastanı olan “Oğuznamə”lərdə “Bir gün Kam Ğan oğlu Xan Bayındır yirindən turmuş-idi. Şami günlügi yir yüzinə dikdürmüş-idi. Ala seyvanı gök yüzinə aşanmış-idi. Bin yirdə ipək xalıçası döşənmiş-idi. Xanlar xanı Xan Bayındır yılda bir kərrə toy idüp oğuz biglərin konuklar-idi” (Ergin 1997: 77) şəklində ifadə edilir.

Türk dövlət iradətməsinin ilk formasına hunlarda rast gəlik. Belə ki, altı buynuz daşıyan və ya altı buynuzlu hesab edilən şanyuydan sonra dörd buynuzlar, daha sonra da 24 sancaq bəyləri gəlirdi. Göktürk yazılı abidələrində həm dövlət təşkilatı, həm idarəetmə, həm də dövlətçilik ənənəsi haqqında məlumatlar daha çoxdur. Özəlliklə Kültigin abidəsi, güney üzü, 1-ci sətir; Kültigin abidəsi, doğu üzü, 4-cü və 14-cü sətirlər; Bilgə kağan abidəsi, doğu üzü 1-ci, 5-ci və 29-cu sətirlərdə verilən məlumatlar İl idarəetmə sistemi, ritualları haqqında müfəssəl bilgiler verir. Qismən Tonyukuk, Moyun Çur, Kuli Çur yazıtlarında da bilgiler qalmışdır. Orxon abidələrinə görə kağan idarəetmə məclisinin ortasında, yəni mərkəzində oturur. Kağanın üzü doğuya tərəf, arxası batıya, sağında güney, solunda isə quzey olur. Kağanın sağında *şadapıt bəylər*, solunda isə *tarkanlar* oturur. Bu oturma şəklinə görə dövlətin sağ tərəfini Şadapıt, sol tərəfini isə Tarkan ünvanı daşıyan hökmdar ailəsindən biri idarə edirdi. Kağanın xatunu onun yanında oturduğu üçün dövlət idarəetməsində ikinci şəxs hesab olunurdu. Eyni vəziyyət “Dədə Qorqud” boylarında da görünür. “Oğuznamə”lərə görə *kenqəş* həm qanunvericilik, həm də icraedici orqandır. Kenqəşin və ya “Oğuznamə”lərdə deyildiyi kimi *ulu toyun* başında xanlar xanı Bayındır xan durur. “Koroğlu”nun özbək variantında da Koroğlu altmış xanın sultanı ünvanı daşıyır və istisnasız o, dastanın bütün variantlarında toyun, yəni qanunverici və icraedici orqanın başındadır.

Bayındır xanın ildə bir dəfə ulu Toy verməsi, məndə deyildiyi kimi “Xanlar xanı Xan Bayındır yılda bir kərrə toy idüp Oğuz biglərin konuklar-idi. Ginə toy idüp atdan aygır deveden buğra koyundan koç kırdurmuş-idi” (Ergin 1997: 77-78) dövlətin hesabat xarakterli toplantısıdır. Oğuz dövlətinin iqtisadi, siyasi, əsgəri, mədəni məsələlərinin həll edildiyi bu məsləhət, məşvərət məclisinin başında Bayındır xan durur. Dastanda “İç Oğuz Taş Oğuz bigləri Bayındır xanın sohbətinə dirilmiş idi. Pay Püre Big dahı Bayındır xanın sohbətinə gəlmiş-idi. Bayındır xanın karşusunda Kara Gönə oğlu Kara Budak yay tayanup turmuş-idi, sağ yanında Kazan oğlu Uruz turmuş-idi, sol yanında Kazılık Koca

oğlu Big Yigənək turmuş-idi” (Ergin 1997: 116). Bayındır xan üçoklardan olduğu üçün idarəetmədə və ritual xarakterli oturma-da sağ və solunda, qarşısında oturanlar və ya duranlar üçoklardandır. Oğuz *kenqəşi* haqqında və bu idarəetmə və qanunvericilik orqanı haqqında təfsilatlı məlumat Qazan xanın inağı olan Beyrəyin dilindən söylənir: On altı illik Bayburt hisarında dustaq olan Beyrəyin nişanlısının toyuna gəlib çıxması və dəli ozan qi-yafətində toy məclisində oturan Qazan Bəyə müraciət etməsində oturma ritualının həm kenqəşdə, həm digər məclislərdə dəyişməz olduğunu görürük:

“Sağda oturan sağ biglər

Sol kolda oturan sol biglər

Işıkdəki inaklar

Düpdə oturan xas biglər

Kutlu olsun devlətinüz” (Ergin 1997: 144-145).

Oğuzlar on iki-on ikiyə ayrılmış Bozok-Üçok idari sistemin-dən yararlanırdılar. Uyğur hərfələri ilə yazılan “Oğuz kağan” dasta-nında bozok-üçok adlanan inzibati idarəetmə bölgüsü “Dədə Qor-qud”da İç Oğuz-Taş Oğuz bölgüsü şəkliindədir.

İdarəetmədə sağ-sol qanadla, *inaklarla*, *xas bəylərlə* bərabər bir də 24 *sancaq bəyi* və digərləri iştirak edir. “Dədə Qorqud” oğuznamələrində ozanın dilindən bunlar adları və ünvanları ilə belə sıralanır: “bin kavum başları Dügər... bin bügdüz başları Əmən... tokuz koca başları Aruz” (Ergin 1997: 175). Mətdənə bunların funksiyasını, rolunu anlamaq mümkün deyildir. Sadəcə olaraq sancaq bəylərinin həm də boy bəyləri olduğu, savaşa hər birinin on min əsgər çıxardığı məlumdur. Min kavum və min bügdüz başlarının vəzifəsi isə bilinmir. Aruz Qocanın böyük ehtimalla qocalardan ibarət ağsaqqallar şurasına başçılıq etdiyini söyləmək mümkündür.

İdarəetmə rituallarını canlı tutmaq üçün keçirilən toylar, şölənlər, məşvərətlər, oturumlar idarəetmədə iştirak edənlərin vəzifə və məsuliyyətini xatırlatmış olurdu. Sağda oturan sağ bəylər, solda oturan sol bəylər, eşikdəki inaklar, düpdəki xas bəylər bir daha yerlərini və rollarını bilmiş olurdular. Əslində türk

dövlətlərinin əksəriyyətində dövlətin sağ qanadı mərkəzə bağlı olsa da, idarəetmədə varis mövqeyində idi. Sol qanad asılı, vassal durumundaydı. Orduda da kağanın mərkəzdə, təkinin sağda, şadların solda yer alması sağ-sol ritualının dəyişmədən həm savaşa, həm də barışda eyni olduğu mənasına gəlir. “Taş Oğuz bigləriylə Dəlü Tundar sağdan dəpdi, cılasun yigitlər-ilə Kara Gönə oğlu Dəlü Budak soldan dəpdi. İç Oğuz bigləriylə Kazan düpə dəpdi” (Ergin 1997: 114).

b) Toy. Kenqəş

İdarəetmədə önəmli struktur vahid olan *kenqəş*, oğuzca *toy*, ümumtürkcə *qurultay* rəsmi görüşmə, məsləhətləşmə, qərara gəlmə olub türk boylarının müəyyən bir məqsədlə yığışdığı və yemək-içməkli bir qurumdur. Ancaq toy sadəcə qurultay xarakterli olmayıb çox anlamlıdır. Məsələn, hökmdarların taxta çıxma toyu, savaşa qalib gəldikdən sonra verilən zəfər toyu, evlənmə toyu, doğum toyu, sünnət toyu, ad qoyma toyu və s. Bir sözlə, toylar sosial həyatın qaydaya salınmasında önəmli vasitə idi.

İl sistemində dövlətin bütün qanuni icraatlarını təsdiq edən, dövlətin başında duran hökmdar da daxil olmaqla hökumətə nəzarət funksiyasını yerinə yetirən *kenqəş* adlı bir orqan (indiki halda milli məclisin vəzifəsini yerinə yetirən) mövcud idi. Bu söz Azərbaycan türkcəsində *gənəşmək* formasında indi də ağızlarda işlədilir. *Kenqəş* türkməncədə *kenəş* şəklindədir. Törəyə, qaydalara bağlı olan *kenqəş* nəzarət, məsləhət, məşvərət üçün toplanan və dövlətdən maaş almayan, tayfanın böyüklərindən ibarət olub dəyişik adlar altında tarix boyunca bütün türk dövlətlərində mövcud olmuşdur. Toyun qərarına hökmdar da boyun əyməyə, çıxan qərarı yerinə yetirməyə borclu idi. Əgər hökmdar qərara uymasa və ya qərarı yerinə yetirməsə toy onun tək başına aldığı qərarı ləğv etmək səlahiyyətinə malik idi. Bunu bir misalla təsdiqləmək olar. Göytürk kağanı Ta-po məclislə istişarə etmədən hakimiyyəti Talo-Pienə vəsiyyət etmişdir. Toy, yəni məclis də kağanın bu vəsiyyətini törəyə uyğun olmadığı səbəbi ilə rədd etdi (Niyazi 1995: 60). Digər tərəfdən məclis hökmdarın səlahiyyət-

lərini azaltmaq gücünə də sahib idi. Hətta çox önəmli məsələlərdə qurultaydan razılıq almaq, onun üzvləri ilə məsləhətləşmək kimi bir adət vardı ki, bu adətə uymayan hökmdar taxtdan endirilirdi. Toy lazım gəldikdə iqtidarı və ya onun bir çox üzvünü dəyişdirə, yaxud hökumətin verdiyi qərarı qəbul edip təsdiqləməyə bilirdi.

Kenqəşin, yaxud toyun son şəkli oğuz abidələrində, qırğızların siyasi birlik dövrünün hadisələrini əks etdirən “Manas” dastanında, qırpaq, başqurt, qazax, qırğız variantlarında mövcud olan “Çingiznamə”lərdə qorunmuşdur.

Bir məsələni də demək lazımdır: İsadən öncəki hunlarda, göytürklərdə və sonrakı türk-İslam dövlətlərində qanunverici orqan olan kenqəş, toy, yaxud məşvərət məclisinin olması inkişaf etmiş dövlət idarəçiliyindən, dövlətçilik ənənəsindən xəbər verir. Göytürklərdə idarəetməyə nəzarət edən, qanunlar qəbul edən məclisə toy deyilirdi. Orxon abidələrindən toyun üzvlərinə *toyqun* (bunça bedizçiğ toyqun elteber kelürti; Kültigin abidəsi) deyildiyi məlum olur. Toyun üzvləri *bitikçi* (katib), *tamqacı* (xarici işlər naziri), *tarkan* (əsgəri idarəçi), *apa* (sivil idarəçi), *tudun* (vergi və nəzarət, maliyyə naziri), *ağılığ* (xəzinədar)dan ibarət idi. Kağan toyu təşkil edib ona başçılıq edirdi. Kağanın olmadığı toya *ayqucu* adlanan xanədan üzvlərindən biri rəhbərlik edirdi. Ayqucu eyni zamanda indiki terminlə desək, məşvərətçi, yaxud baş nazir vəzifəsini tuturdu. Göytürklərdə icraedici orqan, yəni hökumət *ayukı* adlanırdı. “Oğuz kağan” dastanında Oğuzun iki dəfə böyük toy verməsi və bütün xalqı toya dəvət etməsi, qırx gün yeyilib içilməsi və birincidə cahan dövləti qurmaq düşüncəsini elan etməsi, ikinci toyda isə dövləti sağ-sol qanada bölməsi solun sağa tabe olmasını bildirməsi söylənir. “Dədə Qorqud kitabı”nda da xanlar xanı Bayındır xanın ildə bir dəfə önəmli məsələləri müzakirə etmək üçün ulu toy verməsi tarixi bilgiləri təsdiqləməkdədir.

c) İcraedici orqan. Hökumət

İdarəetmədə kenqəşin qərarlarını yerinə yetirən bir orqan da vardı. Bu icraya cavabdeh olan bir növ indiki hökumətə bənzər orqan idi. Orxon kitabələrində hökumətə *ayukı*, onun başında

durana da *ayqucu* deyildiği məlumdur. Ayukı, yəni hökumət idarəetmə ilə bağlı qərarları alır və onu icra edirdi. Bu quruma dövlətin ən təcrübəli, bilikli adamları seçilirdi. Ayukı üzvlərinə *buyruk* deyilirdi. Əslində dövlət idarəetmə sistemində üst təbəqə idari orqana *kağan*, *ayukı* və *toy* (*kenqəş*) daxil idi. “Oğuz kağan” və “Dədə Qorqud kitabı”nda ayukıya işarət edən yerlər vardır. Oğuz kağanın *tüšiməl* ünvanı daşıyan vəziri Ulu Türk böyük ehtimalla hökumətin başında duran baş nazirdir. Eyni ilə “Dədə Qorqud”da doqquz qoca başı ünvanı Alp Aruzun başında olduğu hökumətin doqquz nazirdən təşkil olduğunun epik variantıdır.

Alp Aruz Qocanın idarəetmə təşkilatına girən Uşun Qoca, Kazılık Qoca, Kanqlı Qoca, Duxa Qoca, Ənsə Qoca, Eylük Qoca, Qaflet Qoca hər biri bir tayfa (kanglı, usun, duka, kazık və s.) başçısından ibarət hökumət üzvləridir. Hətta kenqəş bəylərindən və qocalardan biri olan Kazılık Qoca xanlar xanı Bayındır xanın vəziridir. Bu isə İslamiyyətə qədər qurulan türk dövlətlərində hökmdarla, kenqəşlə bərabər nazirlər təşkilatı kimi bir qurumun da var olduğuna sübutdur. Çin qaynaqları hunlardan bəri türk dövlətlərində idarəetməni və xarici əlaqələri nizamlamaq vəzifəsini görən türk buyruqlarından (nazirlərdən) sıx-sıx bəhs etməkdədirlər. Nazirlərdən ibarət hökumət üzvlərinin sayı zaman zaman dəyişməklə bərabər Göytürk və Uyğur kağanlıqlarında doqquz nazir olduğu bilinir (Çakır 2007: 115-117). Bu da “Dədə Qorqud”dakı doqquz qoca terminini yada salır. Qərarların həyata keçirilməsinə nəzarət edən dövlət adamları, yəni buyruqlar elə ağsaqqalların özləri idi. Türk dövlət təşkilatında qurultayın və ya toyun aldığı qərarların ölkə daxilində həyata keçirilməsinə məsul olan *buyruqların* (nazirlərin) eyni zamanda idarəetməni tənzimləmək və xarici əlaqələri nizamlamaq kimi vəzifələri də vardı (Tatar 1997: 17).

c) Sancaq

Dövlətin idarəetmə sistemində mühim vahidlərdən biri də sancaq bəyliyidir. Türk idarəetmə sistemində demokratiklik əsas prinsipdir. Ancaq bu demokratiklik hərbi xarakterli olduğundan ona çox vaxt hərbi-demokratik idarəetmə deyilir. Mərkəzi Ortaqla

Kurtaqda yerləşən Oğuz İlini, oğuzların cəddi olan Oğuz kağan Bozok - Üçök qanadlarına və 24 sancaq bəyliyinə bölmüşdür. Üçöklər sol qanadda və ya kənarında, Bozoklar sağ qanadda və ya içdə yerləşmişdilər. “Dədə Qorqud kitabı”nda Kalın Oğuz İli də yalnız on ikinci boyda adları çəkilən Bozok Üçöka, yaxud qalan on bir boyda deyildiyi kimi İç oğuz Taş oğuz qanadlarına bölünmüşdür. Ancaq “Dədə Qorqud kitabı”nda Üçöklər mərkəzdə, Bozoklar isə kənarında yerləşiblər. Simetrik şəkildə on iki on ikiyə bölünmüş bu iyirmi dördlü sancaq idarəetmə sistemi Hun dövlət tarixindən məlumdur (Chavannes 1903; Bernştam 1951).

“Dədə Qorqud kitabı”nda “Bayındır xan buyurdu, yigirmi dörd sancak bigi gəlsün” və ya eyni yerdə “Bayındır xan yigirmi dörd bahadır sancak bigini Yigənəgə yoldaşlığa bilə koşdı” (Ergin 1997: 201) deyilməsi bu sistemin hunlardan oğuzlara keçdiyini göstərir. İl/El idarəetmə sistemində dövlətin sərhəddində sancaq bəyliyi ən yüksək mövqe hesab olunurdu. Osmanlı dövlətində sancaq bəyləri bəylərbəyilərdən sonra gələn yüksək mövqe idi və ona tabe idilər. Bəylərbəyi idari bölgüsünə hunlarda və göytürklərdə rast gəlinmir. Çünki əsas idari vahid mərkəzdən kənarında qalan bölgələr, yəni sancaqlardır. Ancaq sancaqların birləşməsi ilə əyalət, yəni bəylərbəyilik sistemi yarandı. Bu da geniş bir ərazidə yerləşən dövləti daha asan idarə etmək üçün idi.

d) Ülüş/Ülüg

Türk dövlət idarəciliyində mifoloji anamlı *ülüş*, yaxud *ülüg* dövlət ənənəsində siyasi leksikonda “Divanu Lügati't-Türk”də də deyildiyi kimi “xalq arasında pay, ayırış” (Divanü Lügati't-Türk 2006: 62) mənasını qazanmışdır. Əski çağlardan başlayaraq bütün orta çağ müsəlman türk dövlətlərində *ülüş*, ölkənin xanədan üzvləri arasında avtonom idarəetmə statusunda paylaşıdırılmasıdır. Epik və tarixi ənənədə *ülüş* və ya *ülüg* salnamə oğuznamələrinə görə kəsilən heyvanın ətinin müəyən edilmiş parçasından 24 oğuz boyunun hər birinə verilən paydır. Ancaq zamanla *ülüş* siyasi mənə qazanaraq hökmdar ailə üzvlərinin ölkədən aldıkları paya verilən ad oldu. Türk dövlət idarəciliyində *orun* (mövqe, yer) və

ülüş (pay) siyasi ritual mənə qazanmış idarəetmə elementi olub həm törənlərdə, həm də savaşa dəyişmədən gerçəkləşdirilmişdir. Pay almağa *ülüş*, oturma qaydasına *orun* deyilir. *Orunun* mənəsi durulan yer və mövqe demək idi (İbn Mühennâ Lûgati 1988: 53). *Ülüş* və *orun* əski türk dövlətçiliyində və idarəetmə sistemində protokol qaydalarının tətbiqi olub hökmdar da daxil olmaqla dövlət işlərində çalışanların yeri və yeməkdən, torpaqdan aldıkları pay sistemi idi.

e) **Orun**

Orun kimin harada duracağı və ya oturacağı yerin müəyyənləşdirilməsidir. *Orunun* başçısı olan hökmdar isə durulacaq və oturulacaq yeri müəyyənləşdirən tək adam idi. “Dədə Qorqud kitabı”nda bəyləri basıb Qazan xanın önündə oturan Əgrək haqqında Tərs Uzamışın: “Mərə Uşun Koca oğlu bu oturan biglər hər biri oturduğu yiri kılıcı-y-ilə etmegi-y-ilə aluptur...” (Ergin 1997: 225) deməsi onu göstərir ki, öz yerində oturmamaq başqasının haqqını tapdalamaq, hökmdara hörmətsizlik kimi qəbul edilirdi. *Ülüş* isə hökmdarın süfrəsində olan yeməkdən dövlət adamları və boy bəylərinin alacaqları payın təyin edilməsi idi. *Orun* və *ülüşün* pozulması hörmətsizlik kimi qəbul edilirdi. Protokol xarakteri daşıyan *orun* və *ülüş* siyasi ritualın ən stabil, konservativ ənənəsi sayılır. *Orun* bütün hallarda ümumi xarakter daşıyıb həm divanda, həm *kenqəşdə*, törənlərdə hər boy başçısının, dövlət adamının və ya epik ənənədə qəhrəmanın oturma yeri (qaydası) idi.

IV. Son söz

Dövlətçilik ənənəsi və idarəetmə müəyyən mənada rituallarla müşahidə olunan bir mədəniyyət hadisəsidir. Əski türk dövlətlərində olduğu kimi müasir dövlətlər də millətlə dövlət arasındakı əlaqəni canlı tutmaq üçün həm əskidən qalan dövlət rituallarını, həm yenilərini yaratmaqla milli birliyi, iqtidar xalq münasibətlərini nizama salmağa, ən əsası da tarazlığı qorumağa çalışırlar. Dini, milli, rəsmi bayramlar, özəl günlər və onların ətrafında

yaranan rituallar siyasi anlamda yeni bir kateqoriyadır. Ramazan, qurban bayramları, Məhərrəmlik, Şəbih xalq teatri, Novruz qutlamaları, Müstəqillik günü, Bayraq günü, 20 yanvar və s. buna misal ola bilər. Müasir rituallar həm anlamı, həm də strukturu baxımından əski siyasi rituallardan fərqli olsalar da daşdıqları missiyaları baxımından eynidir. Bütün zamanlarda iqtidarla idarə olunanlar arasında əlaqəni saxlayan törənlər, vəzifə dağılımı, oturma yeri və s. kimi rituallar postmodernist çağda yeni bir dönmənin başlanğıcından xəbər verir. Bu, iqtidarın, müxalifətin, fərqli sosial və dini təbəqələrin bir yerdə olmasını, qısacası milli birliyi saxlamağa xidmət edən siyasi ritualların günün gerçəkliyinə çevrildiyi dönmədir.

Qaynaqlar

Barthold V.V. (1975). Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler. Hazırlayan İ.Aka, K.Y.Koprman. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Bascon R. (2005). Folklorun dörd işlevi. Çev. Feryal Çalış. Halkbiliminde kuramlar ve yaklaşımlar – 2. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.

Baştav Ş. (2002). Avrupa Hunları / Türkler, c. I. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Bayat F. (1993). Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı. Bakı: Sabah.

Bayat F. (1999). “Dədə Qorqud” oğuznamələrində dövlətçilik və idarəetmə / Dədə Qorqud aliliyi. Bakı.

Bayat F. (2000). Dövlətçilik və idarəetmə / “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, c.2. Bakı: Azərbaycan Ensiklopediyası.

Bayat F. (2006). Oğuz destan dünyası. Oğuznamelerin tarihi, mitolojik kökenleri ve teşekkülü. İstanbul: Ötüken.

Bernştam A. (1951). Oçerk İstorii Gunnov. Leningrad: Nauka.

Chavannes Ed. (1903). Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux. Petersbourg.

Çakır A. (2007). Bozkır Kültür Çevrelerinde Sosyal Yapı ve Teşkilatlanma. Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Divanü Lügati't-Türk (2006). Haz. B.Atalay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. Cilt I.

Ergin M. (1997). Dede Korkut Kitabı, c.I. Ankara: TDK.

Erginer G. (1997). Kurban, Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri. İstanbul: YKY.

<https://tr.wikipedia.org/wiki/Devlet>

İbn Mühennâ Lûgati (1988). Tercüme A.Battal. Ankara: TDK Yayınları.

Kafesoğlu İ., Saray M. (1983). Atatürk İlkeleri ve Dayandığı Temeller. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

Mahmud Kaşgariy (1960). Devanu Luğotit Türk, c.I. Taşkent: Fan.

Niyazi M. (1995). Türk Devlet Felsefesi. İstanbul: Ötüken.

Özbudun S. (1997). Ayinden törene. Siyasal iktidarın kurulumu ve kurumsallaşma sürecinde törenlerin işlevleri. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Tatar T. (1997). Türk Yönetim Sistemi. İstanbul: Turan Yayınları.

Vostoçnyy Turkestan (1987). Moskva: Nauka.

ƏCDAD KULTU VƏ OĞUZ DÖVLƏTÇİLİK ƏNƏNƏSİ

Seyfəddin RZASOY
seyfeddin_rzasoy@mail.ru

ANCESTOR CULT AND OGHUZ STATEHOOD TRADITION RESUME

In oghuz cosmologic world model's 24th system each element is semiotic mark, sign. The sacral level of this system forms the most important signs totem ancestors, which keeps sacral and profane values in itself. In this regard ancestors "pantheon" is an important and necessary level of mythological world model. The layers of world model, and the elements that arranges these layers are connected to each others with paradigmatic and syntagmatic ties. In this respect, each area of oghuz life, including statehood area is connected directly with ancestor cult. So that, "ancestor" and "state" semantems had been used as a metaphoric synonym of all oghuz ethnocosmic thought history too.

Key words: ancestor, cult, statehood, tradition, oghuz, totem, phratrial ancestor, folklore, epos, saga

КУЛЬТ ПРЕДКОВ И ОГУЗСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ ТРАДИЦИЯ РЕЗЮМЕ

Каждый элемент в огузской мифологической модели мира является семиотической единицей, знаком. Тотемные предки составляют самый важный ярус в этой системе, в которой охватываются все сакральные и профанные ценности. Следовательно, «пантеон» предков важный и необходимый уровень мифологической модели мира. Разные уровни и составляющие этих уровней связаны между собой парадигматическими и синтагматическими узлами. Все области жизни огузов, в том числе и область государственности, напрямую связаны с культом предков. Семантемы «предок» и «государство» даже

были метафорическими синонимами в протяжении всей истории огузского этнокосмического мышления.

Ключевые слова: предок, огуз, культ, государственность, традиция, тотем, фратриальный предок, фольклор, эпос, дастан

“Əcdad kultu” humanitar-antropoloji tədqiqatlarda işlənən kateqoriya kimi əcdad ruhlarına inamı və pərəstişi (tapınmanı) əhatə edən termdir. “Əcdad” ərəb mənşəli söz kimi “ata-babaları” bildirir. Dilimizdə bu sözün yenə də ərəb mənşəli “cədd”, yəni “baba” sinonimi də var. Seyidlərə aid olan “Cəddim sənə kömək olsun”, yaxud “Cəddim sənə qənim olsun” kimi dualarda onlar birbaşa öz peyğəmbər babalarını – Məhəmməd salavatullahı (s.a.s.) nəzərdə tuturlar. Türkiyə sahəsi tədqiqatlarda eyni mənada “atalar kultu” termini işlədilir.

“Əcdad kultu” termini iki mühüm anlayışdan təşkil olunur: əcdad və kult. Burada “əcdad” nəsli, kökü bildirən obyekt, “kult” isə həmin obyekt ətrafında qurulan pərəstiş sistemini əhatə edir. Bu sistemin də öz növbəsində bir-biri ilə bağlı iki tərəfi, yaxud səviyyəsi var: inanc və mərasim. İnanc tərəfi əcdad kultunun mifoloji şüurda, yəni dünya modelindəki səviyyəsini, mərasim tərəfi isə etnokosmik davranış səviyyəsini bildirir. Başqa sözlə, əcdad ruhuna inanıldığı kimi, onun ətrafında kult sistemi qurulur. Bu kult sistemi əcdad ruhuna inancı və gerçək həyatdakı insanların əcdadlarla əlaqəsini təmin edən ritual rejimini (yəni mərasimi) nəzərdə tutur. İnsan belə hesab edir ki, ölmüş valideynin ruhu o biri dünyaya adlayaraq yaşamını davam etdirir. Ömrü boyu öz valideyninin qayğı və sevgisi ilə əhatə olunan insan onun valideyn(lər)i o biri dünyada olarkən də bu sevgi və qayğıdan yararlanmaq istəyir. Bu isə xüsusi rituallar vasitəsi ilə həyata keçirilir. Beləliklə, əcdad kultu birbaşa ritual sistemi ilə bağlıdır.

Əcdad kultu ritual sistem kimi üç ünsürdən təşkil olunur:

1. Öləndən sonra öz yaşamını o biri dünyada sürdürən əcdad;
2. Əcdadın bu dünyada yaşayan və ona ehtiyacı olan törəmələri, nəsli;

3. O dünyadakı əcdadla bu dünyadakı törəmələr arasında əlaqə-ünsiyyəti həyata keçirən mediator.

Statuslarına görə: əcdad – ölü, onun nəslə – diri, mediator – ikili statusa malikdir: yəni o həm ölü, həm də diri ola bilər. Mediatoru oğuzlar *qam* adlandırırdılar. Türk xalqlarında yerinə görə bu obrazın adları fərqlidir. Azərbaycan tədqiqatlarında, əsasən, qam-şaman terminindən istifadə olunur.

Əcdad kultunun subyektə olan əcdadlar üç paradigmadə təzahür edir:

1. İnsan paradigması;
2. Heyvan paradigması;
3. Təbiət obyektləri paradigması.

Gerçək həyatda insanın törədicisi, əcdadı insan olsa da, mifoloji düşüncədə ilk əcdadlar daha çox heyvan, yaxud müxtəlif təbiət obyektləri şəklində təsəvvür olunmuşdur. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Təpəgözün “Sən kimsən?” sualına cavab verən Basat üç valideyninin adını çəkir: Qaba Ağac, Qağan Aslan və Aruz.

Təpəgöz soruşur:

Qalarda-qoparda yigit, yerin nə yerdir?
Qaranın dün içində yol azsan, umu nədir?
Qaba ələm götürən xanın uz kim
Qırış günü ögdin?
Ağ saqallı babaın adı nədir?

Alp ərən ərdən adın yasurmaq eyb olur,
Adın nədir, yigit, degil maña! – dedi.

Basat cavab verir:

Qalarda-qoparda yerim Günortac!
Qaranın dün içrə yol azsam, umum Allah!
Qaba ələm götürən xanımız – Bayındır xan!
Qırış günü ögdin dəpən alpımız Salur oğlu Qazan!
Anam adın sorar olsan, – Qaba Ağac!
Atam adın deirsən, – Qağan Aslan!

Mənim adın sorarsan, – Aruz oğlu Basatdır, – dedi.

(Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 102)

Heç şübhəsiz ki, Basatla bir evdə böyüyən, onun “süd qardaşı” [mətnə: “əmdi qardaş” (Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 102)] olan Təpəgöz Basatın real həyatdakı atasının Aruz olduğunu bildirdi. Bu halda Təpəgöz onun soy-kökü, əcdadı, etnokosmik kimliyi ilə maraqlanır. Yəni Basatın gücü qarşısında təslim olan Təpəgöz ona qalib gələn qəhrəmanın hansı sakral qaynaqlardan güc aldığını bilmək istəyir. Bu sakral qaynaqlar, heç şübhəsiz ki, hamı kult sistemidir. Genetik baxımdan Qonur Qoca Sarı Çoban xətti ilə Oğuzun “bir parçası”, “üzvi elementi” olan Təpəgöz ana xətti ilə fəvqəl gücə – Pəri qızına bağlıdır. Məhz Pəri qızı onun bədənini tilsimləyərək, Təpəgözü ox batmaz, qılınckəsməz varlığa çevirmişdir. Bu baxımdan, Təpəgözün anası olan Pəri qızı onun həm də qoruyucusu, hamisidir. Məhz belə sakral qoruyucuya və fəvqəl gücə malik olduğu üçün Oğuzda heç bir qüvvə onun qarşısında duruş gətirə bilmir. Təpəgözün qarşısında yalnız özü kimi fəvqəl güc qaynağına malik olan qəhrəman duruş gətirə bilirdi. Basatla döyüşdə məğlub olan Təpəgöz anlayır ki, onun süd qardaşı olan Aruz oğlu Basat da öz fəvqələdə qüvvəsini sakral ruhlardan – hamı əcdadlardan alır. Onların arasındakı dialoqdan aydın olur ki, Basatın hamı əcdadlarından biri heyvan, o birisi ağacdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazan özünün dörd heyvan əcdadının adını çəkir: qaplan, aslan, qurd, sunqur quşu. Demək, Basat kimi Salur Qazanın da heyvan əcdadları (hamı ruhları) var.

Eləcə də “Parasarın Bayburd hasarından pırlayıb uçan” Beyrək də öz kosmogenetik zənciri etibarilə bir tərəfdən bürüyə, o biri tərəfdən quşa bağlanır. Oğuzların 24-lük sistemində hər bir tayfanın onqonu var. Onqon quş şəklində təsəvvür olunurdu. Bu cəhətdən Beyrəyin Parasarın Bayburd hasarından quş kimi “pırlayıb uçması” onun quş ipostası ilə bağlıdır.

Beyrəyin quş ipostası “Kitabi-Dədə Qorqud”da təkrarlanan struktur semantemi kimi daşlaşıb: “Parasarın Bayburd hasarından pırlayıb uçan... Beyrək” (Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 77 və s.). Zooipostas üçüncü boyda bəzirganların əsirlikdə olan Beyrəyə ayıtmalarında “Parasarın Bayburd hasarından uça görgil” şəkl-

lində eyni semantik strukturda qəliblənmişdir (Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 59).

Qeyd edək ki, Kamil Hüseynoğlu Beyrəyin quş ipostasını Çin və Göytürk qaynaqları əsasında bərpa etmişdir. Alim diqqəti belə bir fakta cəlb etmişdir ki, əski çinlilər Bayat oğuzlarının yurduna Baysi demişlər. “Bayrık” adının çin dilində berkut – qartal mənasında olmasını da təhlilə cəlb edən müəllif göstərir ki, Bamsı Beyrəyin öz adı, çox güman ki, ilkin variantda “Baysi Bayrık” (Baysı qartalı) olmuşdur (Hüseynoğlu 2006: 25).

Burada Bayat oğuzlarına çinlilərin “Baysi” deməsi diqqəti xüsusi cəlb edir. Bu, o deməkdir ki, Çin etnokosmik düşüncəsində “Oğuz” semantemi “Baysi” adı ilə işarələnib. Bu da öz növbəsində “Baysi Beyrık” adında “Oğuz qartalı” paradigmasını bərpa etməyə imkan verir: Baysi Bayrık // Baysi qartalı // Oğuz qartalı.

Bamsı Beyrəyin içoğuz tayfasından olmasını, eləcə də 24 oğuz tayfasının hər birinin quş onqonu – əcdadı olmasını yada salsaq, Beyrəyin quş zoomodeli asanlıqla bəra olunur.

Bəzi tədqiqatçıları kult sisteminə daxil olan əcdadların çoxluğu “narahat edir”. Belə hesab edirlər ki, bir insanın bir atası olduğu kimi, kult əcdadları da iki olmalıdır: bir ata, bir ana. Lakin bu, mifoloji gerçəkliyə bizim malik olduğumuz tarixi şüur modelindən yanaşmadır. Mifoloji şüur modeli isə tamamilə fərqli quruluşa malikdir. Oğuz mifologiyasında genetik zəncir erkək ünsürlərdən təşkil olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın dörd erkək heyvan əcdadı var:

Qazan bəg burada bir dəxi soylamış, aydır:

Ağ qayanın qaplanının **erkəgində** bir köküm var...

Aq sazın aslanında bir köküm var...

Əzvay qurd ənügi **erkəgində** bir köküm var...

Ağ sunqur quşu **erkəgində** bir köküm var...

(Kitabi-Dədə Qorqud 1988: 118-119)

Bu parçanın təhlilindən aşağıdakılar aydın olur:

1. Qazanın dörd kökü – heyvan əcdadı var: qaplan, aslan, qurd, quş.

2. Qazan öz aslan əcdadına görə Basatla bir paradıqmada, quş əcdadına görə Beyrəklə bir paradıqmada durur.

3. Qazanın bu totem əcdadlarının hamısı erkəkdir. Əcdad xəttini təşkil edən ünsürlərin hamısı erkək elementlərdən təşkil olunur.

Bu sonuncu maddə Basatın mifoloji ata-anası məsələsi ilə ziddiyyət təşkil edir: onun mifoloji anası – Qaba Ağac, mifoloji atası – Qağan aslandır.

Lakin bildirməliyəm ki, Basatın mifoloji atası, doğrudan da, Qağan Aslandır. Lakin mifoloji ana məsələsi tədqiqatçıların uydurmasıdır. Belə ki, mətnin Drezden nüsxəsinin əlyazmasında Basat hər iki halda “atam” “أْتَم” deyinir. Lakin mətni nəşr edən tədqiqatçılar belə hesab etmişlər ki, bunların hər ikisi “ata” ola bilməz: biri hökmən “ana” olmalıdır. Beləliklə, Basatın mifoloji əcdadlarının “cinsi” üzərində mübahisə yaranmış və bu məsələ Azərbaycan və Türkiyə alimlərini iki “cəbhəyə” ayırmışdır. O.Ş.Gökyay və M.Erginin ağacı – ata, aslanı – ana, H.Araslı, F.Zeynalov və S.Əlizadə isə əksinə, ağacı – ana, aslanı – ata kimi götürmüşlər. Qeyd edək ki, Azərbaycan alimlərinin mövqeyi V.V.Bartoldun fikirləri ilə eynidir (Tanrıverdi 2014: 29).

Sonradan bu mübahisəyə bir çox alimlər qoşulub, Basatın mifoloji valideynlərinin “cinsini tapmağa” çalışsalar da, onların hansının “kişi”, hansının “qadın” olması hələ də qəti şəkildə müəyyənləşdirilməyib.

Əzizxan Tanrıverdi yazır: “Fikrimizcə, Drezden nüsxəsinin 232-ci səhifəsində ardıcıl işlənmiş cümlələrdə eynilə təkrar olunan yazılış şəklinin (أْتَم) birinci cümlədə (ardıcıl verilmiş cümlələrdəki sıra nəzərdə tutulur) “atam”, ikinci cümlədə “anam” (O.Ş.Gökyay, M.Ergin), yaxud əksinə, birinci cümlədə “anam”, ikinci cümlədə “atam” (H.Araslı, Zeynalov-Əlizadə) şəklində transkripsiyasını məqbul hesab etmək olmaz. Çünki Drezden nüsxəsindəki hər iki yazılış şəkli məhz “atam” kimi oxunur. Dəqiq desək, hər iki yazılış şəklinə ikinci hərfin te (ت) olması açıq-aydın görünür...” (Tanrıverdi 2014: 35).

Əlbəttə, mifoloji yaradılışda “ana” ünsürü də iştirak edir. Bütün ana ünsürləri Yer Ana arxetipinin paradiqmasını təşkil edir. Lakin oğuzlarda mifoloji şəcərə, Qazanın da öz mifoloji əcdadlarını sadaladığı zaman erkək olduqlarını mütləq şəkildə vurğuladığı kimi, kişi xətti ilə götürülür. Ona görə də, Basat öz mifoloji kimliyini Təpəgözə tanıtırdırkən oğuz ənənəsinə uyğun olaraq öz totem ata-babalarının adlarını sadalayır.

Qeyd edək ki, mifologiyada qeyri-insani əcdadlar totem əcdadlar adlanır. Füzuli Bayatın totemizmlə bağlı tərifinə müraciət edək. O yazır: “Totemçilik haqqında yazılan sistemli və sistemli, fantastik və ya gerçək bütün əsərlərdən çıxarılan nəticəyə görə, insanla quş, heyvan, bitki arasında qohumluq əlaqəsi olduğu inamına dayanan düşüncə və davranış sisteminə totemizm deyilir” (Bayat 2010: 99).

Göründüyü kimi, Basat və Qazan da özlərinin quş, heyvan, bitki qohumlarından bəhs edirlər ki, elmi klassifikasiyada bunlar totem əcdadlar, totem qohum-əqrəbalar adlanır.

Diqqəti cəlb edən və bəzi tədqiqatçılarda anlaşılmazlıq yaranan Qazanın totem əcdadlarının (totem qohum-əqrəbasının) çoxluğu. Bəzi dostlarımız belə hesab edirlər ki, “bu, əşyanın təbiətinə ziddir” (Bayat 2010: 108). Başqa sözlə, necə ola bilər ki, Qazanın biri quş, üçü heyvan olmaqla 4, Basatın isə biri ağac, biri aslan, biri də quş olmaqla 3 əcdadı var?!

Əvvəlcə ondan danışmaq ki, Qazanın quş totem əcdadı olduğu kimi, Basatın da quş totem mənsubiyyəti var. Burada, sadəcə, onu nəzərə almaq lazımdır ki, hər bir oğuz bəyi 24-lük sistemi ilə hökmən bir quş onqonuna bağlanır. Bu o deməkdir ki, Basatın tayfa mənsubiyyətini araşdırmaqla onun da quş onqonunu asanlıqla bərpa etmək olar.

İkincisi, əcdadların çoxluğu tədqiqatçıları çaşdırmamalıdır. Yada salaq ki, türk-müsəlman aləmində hər bir insan özünün 7 babasını adları ilə tanımalıdır. Necə deyərlər: özümüzə 7 baba “rəva gördüyümüz” halda, Qazana 4, Basata 3 totem babanı “çox görürük”.

Bəlkə, ehtimal edək ki, oğuz etnokosmik ənənəsində totem qohumların 7 rəqəmində olduğu kimi müəyyən numerativ vahidlə ölçülən sayı var.

Bəs onu necə bərpa etmək olar? Çox sadə üsulla.

Totemlər fərdin mənsubiyyətinin vizual işarələridir. Hər bir fərdin dünya modelində mənsub olduğu səviyyə, o cümlədən başqa səviyyələrlə əlaqələri totemlər vasitəsilə işarələnir. Totemlərin özləri, sayları, hansı heyvanları, bitkiləri, quşları təmsil etmələri həmin fərdin oğuz cəmiyyətindəki yerini, rolunu, vəzifəsini, statusunu, təsir dairəsini, əlaqələr sistemini işarələyir. Ona görə də, əsas məsələ dünya modelini, onun səviyyələrini, həmin səviyyələrə təşkil edən elementləri bərpa etməkdir. Bu iş həyata keçirildikdə totemlərlə bağlı istənilən məlumatın sxemi və ötürülmə kodu bizə çox asanlıqla məlum olacaq.

Basatın onqon (quş) əcdadının da olduğunu nəzərə alsaq, bu halda onun totem qohumlarının sayı 3-ə qalxır. Lakin o, yenə də öz totem qohumlarının sayına görə Qazana “çata bilmir”. Qazan bütün hallarda öz totem əcdadlarının sayı baxımından əksər oğuz bəylərindən fərqli hadisə olaraq qalır. Hətta Qazanın totem qohumlarının sayını 5-ə də çatdırmaq olar. Mifoloji dünya modelinin strukturuna əsaslansaq, Basatın ağac mənsubiyyəti olduğu kimi, Qazanın da ağac mənsubiyyətinin olmasını ehtimal etmək olar. Bu cəhətdən Qazan fərqli hadisədir.

Bəs bu fərq nə ilə bağlıdır?

Bu fərq Qazanın bir çox başqalarında olmayan sosial-siyasi statusu ilə bağlıdır. O, eposda iki statusda təqdim olunur:

Birincisi, Qazanın İç Oğuzun başçısı statusu. Bu halda o, özünün sakral kökləri baxımından fraternal əcdad paradigmatına daxildir. KDQ-də fraternal əcdad paradigmatını təmsil edən iki obraz var: bozoqların (Dış Oğuzun) başçısı Alp Aruz və ucoqların (İç Oğuzun) başçısı Salur Qazan.

İkincisi, Qazanın hər iki oğuzun, yəni Qalın Oğuzun başçısı statusu. Bu halda o, Oğuz xan və Bayındır xanla bir paradigmatik sıranı təşkil edir.

Beləliklə, Qazan əcdad kultu baxımından iki paradiqmaya daxildir: fratrial əcdad paradiqması və ümumi icma əcdadı paradiqması.

Burada Y.M.Meletinskiyinin məşhur bir fikri yerinə düşür. O yazır: “İlk əcdadlar qəbilə və tayafların ilk valideyni hesab olunur, onlar qəbilə icmasını bir sosial qrup kimi modelləşdirirlər” (Мелетинский 1990: 638).

Demək, Salur Qazan fratrial əcdad paradiqmasında Uc oq tirəsini, ümumi icma əcdadı paradiqmasında bütün Oğuz icmasını modelləşdirir. Burada modelləşdirmə o deməkdir ki, Qazan icma üçün xarakterik olan sakral əlamətləri, etnokosmik atributları, totem işarələrini və s. özündə cəmləşdirir.

Mifologiyada hər bir şeyin şəkli var: konkret şəkli olmayan heç nə yoxdur. Qazana da onun zahiri görkəmi baxımından yanaşdıqda o, bir tərəfi ilə qaplan, bir tərəfi ilə aslan, bir tərəfi ilə qurd, başqa tərəfi ilə sunqur quşudur. Yəni dörd heyvanın şəkil əlamətlərini özündə cəmləşdirir. Beləliklə, yuxarıdakı soylamanın təhlili nəticəsində Qazanın müxtəlif heyvanların şəkillərindən ibarət konsentrativ-mozaik obrazı meydana çıxır: o, özünün mifoloji şəklinə görə əcdad heyvanların əlamətlərindən ibarət mozaik obrazdır.

Lakin Qazanın bu mozaikliyi təsadüfidirmi?

Əlbəttə – yox. Bu mozaiklik oğuz etnokosmik düşüncəsi baxımından tamamilə qanunauyğundur və oğuz mifologiyası üçün səciyyəvi obrazlaşdırma üsuludur.

Qazan statuslarına görə kimdir?

Həm İç Oğuzun, həm də Qalın Oğuzun başçısıdır.

Bu halda onun mifik obrazını kimlə müqayisə etmək olar və lazımdır?

Əlbəttə ki, oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla.

İndi Oğuz kağanın “Oğuznamə”nin uyğur versiyasındakı şəklini xatırlayaq. “Oğuznamə”sində təzəcə anadan olmuş Oğuz belə təsvir olunur:

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yaradı, bir oğlu oldu.

Bu oğlanın üzü göy idi.
Ağzı atəş kimi qırmızı, gözləri ala,
saçları, qaşları qara idi.
Gözəllikdə mələklərdən də gözəl idi.
Bu oğlan anasının döşündən ağız südünü əmdi.
Bundan sonra bir də əmmədi,
çiyət, aş istədi, şərab istədi, dil açdı.
Qırx gündən sonra böyüdü, yüyüdü, oynadı.
Onun ayağı **öküz** ayağına, beli **qurd** belinə,
kürəyi **samur** kürəyinə,
köksü **ayı** köksünə bənzəyirdi.

Bədəninin hər yeri **sıx tüklə** örtülmüşdü (Bayat 1993: 124).

İndi görək, “Oğuznamə”nin uyğur versiyasında “gözəllikdə mələklərdən də gözəl” bir varlıq kimi təqdim etdiyi Oğuz zahiri görkəmi etibarilə kimdir: ayağı – öküz ayağına, beli – qurd belinə, kürəyi – samur kürəyinə, köksü – ayı köksünə bənzəyir, bədəni də – heyvan kimi tüklə örtülüdür. Beləliklə, Oğuz kağan öz zahiri görkəmi etibarilə eynilə Qazan kimi 4 heyvanın şəkil əlamətlərindən ibarət konsentrativ-mozaik obrazdır. Oğuz kağan Oğuz elini simvollaşdıran əcdad olaraq oğuz etnokosmik işarələrini, totem atributlarını özündə cəmləşdirdiyi kimi, Qazan da fraternal əcdad modeli olaraq arxetip planda ucoqların etnokosmik işarələrini, totem atributlarını özündə cəmləşdirən obrazdır.

Beləliklə, Oğuz kosmoloji dünya modelinin 24-lük sisteminə hər bir ünsür semiotik vahid, işarədir. Sakral və profan dəyərləri öz içərisinə alan bu sistemin sakral səviyyəsinin ən mühüm işarələrini totem əcdadlar təşkil edir. Bu baxımdan, əcdadlar “panteonu” (əcdadlar kultu) oğuz mifoloji düşüncəsinin, yəni dünya modelinin mühüm və zəruri səviyyəsidir. Dünya modelinin qatları, bu qatları təşkil edən elementlər paradigmatik və sintaqmatik tellərlə bir-birinə bağlıdır. Bu cəhətdən oğuzların həyatının bütün sahələri, o cümlədən dövlətçilik sahəsi əcdad kultu ilə birbaşa bağlıdır. Belə ki, “əcdad” və “dövlət” semantemləri oğuz etnokosmik düşüncəsinin bütün tarixi boyunca hətta bir-birinin sinonimi kimi işlənmişdir. Yəni oğuzlara görə:

Əcdad – dövlət, dövlət də – elə əcdaddır.

Əcdad olmasa – dövlət də olmaz.

Dövlətin varlığı – elə əcdadın varlığı deməkdir.

Məsələn, orta əsrlər türk hökmdarlarının haqqında yazılmış kitablardakı “Oğuznamə” şəcərələri faktını yada salaq. Həmin tarix kitablarında konkret bir hökmdarın nəsil şəcərəsi ulu əcdad Oğuz kağanla başlanır və həmin hökmdara qədər davam edir. Şəcərənin başlanğıcında ilk əcdad Oğuz xan, sonunda həmin hökmdar durur. Tarixçidən də tələb olunurdu ki, Oğuz xandan konkret hökmdara qədər gələn nəsil şəcərəsi heç bir yerdə qırılmasın.

Bu, nə məqsədlə edilirdi?

Məqsəd həmin hökmdarın hakimiyyətini legitimləşdirmək, ona hüquqi əsas vermək, qanuni don geyindirmək idi.

Bəs bu hüququn, legitimliyin əsasını nə təşkil edirdi?

Əlbəttə ki, əcdad kultu. Nəsil şəcərəsi ulu əcdad Oğuz kağana gedib çıxmayan bir insan dövlətin başında dura bilməzdi. Bir insanın dövlət qurması üçün onun ilk əcdada bağlanması, başqa sözlə, Oğuz kağandan başlanan dövlət kultu sisteminə aid olması lazım idi. Bu işdə əvəzsiz sima tarixçilər idi. Məhz tarixçilər hökmdarın əcdad kultu sitemindəki yerini müəyyənləşdirirdi. Bütün bunları nəzərə alaraq belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, əcdad kultu elə dövlət kultu deməkdir. Oğuz tarixində dövlətçilik ənənəsinin əsasında Oğuz əcdad kultu durur. Oğuz dövlətçilik ənənəsi Əcdad Oğuz xanla başlanır və onunla da davam edir. Oğuz siyasi məkanında hakimiyyətə gəlmək istəyən hər bir şəxs özünün Oğuzdan olduğunu, sözün həqiqi mənasında “Oğuz” olduğunu təsdiq etməli idi.

Göründüyü kimi, oğuz dövlətçilik ənənəsinin əsas meqajarı olan oğuznamələr birbaşa əcdad kultu ilə bağlıdır. Ə.Əsgərin yazdığı kimi, oğuznamələr türkman dastanlarıdır və onlar bu dastanları özlərinin əcdadları olan oğuzların şanına qoşurdular. Burada, sadəcə olaraq, tarixi gerçəkliklə epik gerçəklik üst-üstə düşür. Türkmanlar tarixi gerçəkliyi “Oğuznamə”də epik-poetik gerçəkliyə çevirmişdilər (Əsgər 2007: 24).

Oğuznamələrin oğuz dövlətçilik ənənəsinin ifadəsi olması bu janrın, sadəcə, bir epik janr deyil, oğuz etnokosmik düşüncəsini

bütövlükdə ifadə edən meqajanr sistemi olduğunu ortaya qoyur. K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlunun yazdıqları kimi:

“Oğuznamə – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır.

Oğuznamə – oğuz eposudur.

Oğuznamə – oğuz tarixidir.

Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən-nəslə keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır” (Oğuznamələr 1993: 3).

Tədqiqatçılar “Oğuznamə” eposunu tam bir dövlətçilik dastanı kimi səciyyələndirmişlər. B.Ögel yazır ki, “Oğuz dastanı” (“Oğuznamə” – S.R.) türklərin qurduqları böyük dövlətlərə və dünya imperatorluqlarına aid bir dastandır. Bəlkə, minlərcə il üç qitədə türk tayfaları və türk ozanlarının ağılında və duyğularında yaşamışdır. Bu gün bizə qədər gəlmiş oğuz dastanları, tam bir mifologiya deyildir. Bəlkə də, bəzi simvollar ilə müəyyən şeylərin anladılması istənilmişdir. “Türk törəsinin quruluşu” “Oğuz” dastanlarının ana mövzusuudur. Türk milləti və türk dövlətinin sistemi və nizamı “Oğuz dastanı” vasitəsi ilə anladılmışdır (Ögel 1995: 1).

R.Qafarlının yazdığı kimi, “Oğuznamə” türk xalqlarının oğuz qrupunun şifahi epik ənənəsinin nəzm və nəslə yaranan eposlarına orta çağların əvvəllərində yazıya alınarkən verilən addır. Hər bir xalqa aid epos yaradıcılığının spesifik cəhətləri olduğu kimi, oğuzların da dastanlarında başqalarından seçilən əlamətlər mövcuddur. Başlıcası ondan ibarətdir ki, xalq arasında yaşadığı çağlarda ötənlərə nəzər salıb nəticə çıxarmaq, tarixi hadisələrdən ibrət götürmək ön plana çəkilmiş, bu səbəbdən də mifoloji qatlardan gələn motivlərə də gerçəklik donu geydirilmişdir” (Qafarlı 2002: 577).

“Oğuznamə”də türk dövlətçiliyinin mahiyyətini təşkil edən türk törəsinin əsasında əcdad kultu durur. Məhz buna görə görkəmli türk tarixçisi F.Sümər “Oğuznamə”lərin yaranması və inkişafını etnik özünüifadənin kodu kimi dəyərləndirmişdir. Oğuznamələri bilavasitə milli şüurun, etnik dövlətçilik düşüncəsinin ifadə vasitəsi hesab edən F.Sümər onların başlıca əhəmiyyətini də elə həmin mətnlərdə kodlaşmış milli şüura münəcər edərək, öz

fikrini belə əsaslandırır: “Əvvəlcə bu fikri bildirək ki, uyğurca “Oğuz kağan dastanı”nın da İranda, Elxani dövründə, Qazan xan və ya xələfi zamanında yazıldığına qətiyyənlə şübhə etmirik. Bu əsərin başqa bir yerdə, xüsusilə də ölkəsində yazılması mümkün deyildir. Çünki onun yazılmasına səbəb olan mənəvi hava ancaq İranda Elxani sarayı və onun ətrafında nəzərə çarpır. Bu mənəvi havanı qüvvətli bir türkçülük şüuru parladırdı. Deməli, hər iki əsərin (“Oğuz kağan” və Rəşidəddin “Oğuznamə”si – S.R.) meydana gəlməsinə səbəb olan bu türkçülük şüurudur. Əsasən, hər iki əsərin əhəmiyyəti də, bizcə, burada, yəni belə bir şüurun mövcudluğunu göstərmiş olmalarındadır. Əks təqdirdə, onlar nə həqiqi dastan vəsfı daşıya bilər, nə də tarixi mənbə olmaq baxımından dəyərli sayıla bilərlər” (Sümər 1992: 346).

Fikrimizcə, F.Sümərin “Oğuznamə”lərin mahiyyətini bütün göstəriciləri üzrə türkçülük şüuruna münqər etməsi heç də onun tarixçiliyindən irəli gəlməyib, “oğuznaməçilik” ənənəsinin türk etnokosmik şüurunun fəvqəlmaddiləşmə kodlarından biri, yəni “Oğuznamə”nin etnosun özünü bədii söz kodu ilə ifadə janrlarının sistemi (meqajanrı) olması ilə bağlıdır. Səciyyəvidir ki, Oğuz dövlətçilik ənənəsinin bədii söz kodu ilə proyeksiyası olan “Oğuznamə” eposunun etnokosmik nüvəsini “Oğuz xan” əcdad kultu təşkil edir. F.Sümər yazır: “Hər iki əsər (“Oğuz kağan” və Rəşidəddin “Oğuznamə”i – S.R.) bizə bu türkçülük şüurunun mahiyyəti haqqında olduqca aydın bir fikir verməkdədir. Anlaşıldığına görə bu şüurun əsasları bunlardır:

a) Oğuz xandan əsərin yazıldığı dövrə qədər türk aləmini adları zikr edilən bu xalqlar təmsil etməkdədir: Oğuz (türkmən), qıpçaq, qanlı, karluk, kalaç.

b) Türklərin də qədim zamanlarda yaşamış monqolların Çingiz xanı kimi, cahangir hökmdarları vardır. Bu cahangir hökmdarın adı Oğuz kağan və yaxud xandır.

v) Türk dünyası Oğuz xanın böyük fətuhatları nəticəsində meydana gəlmişdir. Yəni türk xalqlarının Beş Balıq bölgəsindən Qara dənizin şimalına və Adalar dənizinə qədər yayılmış olmaları Oğuz xanın fəthləri ilə bağlıdır.

q) Oğuzlar Oğuz xanın 24 nəvəsindən törəmişlər. Qıpçaq, qanlı, karluq və kalaçlar Oğuz xanın bəylərindən törəmişlər.

d) “Türklərin tarixi” fəslində Oğuz xan xalqını haqq dininə qovuşdurmaq üçün Tanrı tərəfindən göndərilmiş bir peyğəmbər-hökmdar olaraq göstərilir. Beləliklə, həm xalqın Allahın dininə iman gətirmiş, həm də böyük fəthlər etmiş bir peyğəmbər-hökmdara sahib olmaları ilə türklərin monqollar və ərəblər qədər şərəfli, hətta onlardan daha şərəfli və üstün bir xalq olduqları ifadə edilmişdir (Sümər 1992: 346-347).

Beləliklə:

– “Oğuznamə” vahidi oğuz etnosunu bütövlükdə işarələndirən etnokosmik universumdur (oğuz etnosunun söz modelidir).

– “Oğuznamə” proyeksiyalandırdığı oğuz etnik vahidini bir etnos olaraq şərtləndirən kosmik semantemləri özünə konsentrisiya etməklə etnokosmik işarə bütövüdür (işarə sistemidir).

– “Oğuznamə” ilə oğuz etnosunun bir-birinə münasibəti kosmik eynigüclülük (ekvivalentlik) səviyyəsindədir. Oğuz etnosu “Oğuznamə”də bir bütöv olaraq proyeksiyalandığı kimi, “Oğuznamə” də müstəqil işarə olmaqla bərabər, eyni zamanda etnokosmosun struktur qatı – səviyyəsidir: “Oğuz” adlı kosmik vahidin zəruri və ayrılmaz qurum üzvü kimi çıxış edir.

– “Oğuz” və “Oğuznamə” vahidlərinin struktur birgəliyi mifik-kosmoloji düşüncədən qaynaqlanır: etnos və onun kosmik proyeksiyası kosmoloji düşüncənin məntiqinə uyğun olaraq dünya modeli və mətn münasibətlərini özündə inikas edir. Oğuz etnosunun özünüdərk (dünya modeli) uyğun mətnlərdə gerçəkləşir və Oğuznamə belə gerçəkləşmənin ən universal səviyyəsidir.

– “Oğuznamə”nin etnosun özünügerçəkləşdirməsinin ən universal səviyyəsi kimi çıxış etməsi onun etnosun kosmik funksionallığının əsasında durmuş müqəddəs bilgini (sakral teoinformasiyanı) ifadə edən ən ilkin struktur səviyyəsi olması ilə bağlıdır.

– “Oğuznamə” etnokosmik vahidini oğuz etnosunun universal struktur vahidinə, universum işarəyə çevirən müqəddəs bilgi oğuzların ulu əcdadı Oğuz kağanla bağlı ritual-mifoloji informasiyadır;

– “Oğuz kağan” – oğuz etnosunu proyeksiyalandıran (inikas edən) dünya modeli (etnokosmik semantemlərin – mənalının paradıqması), “Oğuznamə” – “Oğuz kağan” dünya modelini gerçəkləşdirən sözlü mətn universumudur.

– Oğuz etnosunu təsvir dilindən – gerçəkləşmə kodundan asılı olmayaraq, istənilən səviyyədə kosmik universum kimi təqdim edən mətn “Oğuznamə”dir.

– Oğuz etnosunun orta əsrlərdə etnik passionarlığının sonuncu dəfə öz etnokosmik işarəsi – “Oğuz” adı ilə kükrədiyi çağda tarixi şüurun güclənməsi ilə meydana gələn bütün tarix əsərləri “Oğuznamə” eposunun tarixə transformasiyası kimi çıxış edir.

– Orta əsr tarixçilərinin yazdığı oğuznamələr oğuz mifinin transformativ paradıqmalar sistemi olan “Oğuznamə” eposunun gerçək tarixi statusuna iddiasının sonuncu cəhdlərindədir. Həmin tarix əsərlərinin etnokosmik nüvəsini birbaşa “Oğuznamə” eposu təşkil edir.

– “Oğuznamə” eposunun dağılması ilə Oğuz mifinin tarixi düşüncəyə öz “Oğuz” (kağan) adı ilə birbaşa “müdaxiləsi” başa çatır və o, etnoepik düşüncənin genetik strukturuna enərək öz funksionallığını paradıqmatik impulslar və onları gerçəkləşdirən sintaqmatik törəmələr (transformasiyalar) şəklində davam etdirir.

– Genealoji modeli işarələndirmək baxımından «*oğuznamə*» və «*şəcərə*» anlayışları uyğun olaraq həm paradıqmatik törəmə, həm də etnosemantik sinonimlərdir.

Göründüyü kimi, “Oğuz” dövlətçilik ənənəsinin əsasında birbaşa Oğuz əcdad kultu durur. Oğuz dövlətçilik ənənəsi ulu əcdad Oğuz xandan başlanır və oğuzların bütün tarixi boyunca bu ənənə qırılmaz şəkildə davam edir. Oğuz əcdad kultu oğuz dövlətçilik şüurunda “Oğuz şəcərəsi” adı altında yaşayır. “Oğuznamə” eposu birbaşa bu şəcərənin ifadəsidir. Ona görə də oğuz dövlətçilik şüurunda “Oğuz şəcərəsi”, “Oğuz dövləti” və “Oğuznamə” anlayışları bir-birinin sinonimidir.

Beləliklə, oğuz dövlətçilik düşüncəsinin əsasında Oğuz xan haqqında mif durur. Mif hər bir milli düşüncənin struktur əsasını təşkil edir. Mifin böyüməsi, epoxal inkişafı və transformativ təka-

mülü etnosun böyüməsi, tayfa birliyi, xalq, millət olaraq inkişafı və təkamülü deməkdir. Bu sinxron-üfüqi və diaxron-şaquli böyümə prosesində milli şüur da epoxal-transformativ təkamül keçirir. Mif təkamül prosesində olan şüurun genetik nüvəsini təşkil edir. Genetik nüvə heç vaxt ölmür: daim milli şüurun genetik səviyyəsində yaşamaqda davam edir. Lakin etnogenetik nüvə epoxal transformasiyalara məruz qalır. Həmin transformasiyalar mifik-genetik nüvəni inkişaf etdirdiyi, yeni səviyyəyə qaldırdığı kimi, onu dağıda da bilir. Oğuzların tarixi buna bariz nümunədir. Tarixin dərinliklərindən Oğuz kağan mifi ilə başlanan oğuz milli şüuru orta əsrlərin sonlarına qədər öz “Oğuz” adı altında davam edə bilir. Oğuz milli şüuru nə qədər ki, “Oğuz mifi” ilə birbaşa əlaqəsini saxlaya bilir, oğuzlar tarixdə öz Oğuz adı altında yaşaya bilirlər. Elə ki miflə əlaqə zəifləyir, onda oğuzlar “Türk” etnokosmik işarəsinə transformasiya olunurlar. Azərbaycan tarixində Səfəvi dövlətçilik ənənəsi “Oğuz mifi” ilə aktiv, hərtərəfli, sistemli əlaqənin sonuncu parlaq dövrüdür. Şah babamız Xətai və qızılbaşların milli şüuru bütün göstəriciləri üzrə ulu əcdad Oğuz kağan mifindən başlanan oğuzçuluq şüurudur. Bu epoxadan sonra etnokosmik enerjisi oğuzların milli şüurunu minilliklər boyunca təmin etmiş “Oğuz mifi” oğuz milli şüurunun genetik nüvəsi olaraq tarixi şüurun transformativ zərbələri qarşısında zəifləyir və duruş gətirə bilməyərək, türk-müsəlman şüur modelinə transformasiya olunur.

Göründüyü kimi, “Oğuz mifi”nin strukturu oğuz dövlətçilik şüurunun struktur əsasını təşkil edir. Məsələn, Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-tərakimə”sində oğuz-türkmənlərin etnik şəcərəsinin struktur əsasında “Oğuz xan” diaxron-genealoji modeli durur. “Şəcərəyi-tərakimə”dəki oğuz (türkmən) şəcərəsi iç qurumuna görə iki struktur qatına malikdir:

1 “Oğuz xan” mifik-genealoji modeli.

2. “Oğuz xan” genealoji modelinin oğuz-türkmən etnosu (etnik kodu) səviyyəsində (etnosun özü olaraq) gerçəkləşməsi.

Bu qatların bir-birinə münasibəti işarəvi paradiqmalaşma səviyyəsindədir. Belə ki, şəcərədə “Oğuz xan” geneoloji modeli

həm “struktur nüvəsi – müqəddəs invariant” kimi qalmaqda davam edir, həm də eyni zamanda antropoloji (etnoqonik) kodla paradigmatlaşır – oğuz türkmən etnosunu bütün tarixi boyunca təşkil edir.

“Şəcərəyi-tərakimə”də deyilir ki, “Oğuz xan Suriyada olarkən nökrələrindən birinə gizlicə bir qızıl yay və üç ox verib dedi: “Yayı günəş çıxan tərəfdə, çöldə, insan ayağı dəyməyən yerdə basdır, [ancaq] onun bir ucunu [torpaqdan] çıxart, oxları isə günəş batan tərəfə apar və onları da yayları gizlətdiyin kimi gizlət”. Həmin adam əmri yerinə yetirib qayıtdı. Bu hadisədən bir il sonra [Oğuz xan] Gün, Ay və Yulduz [adlı] üç böyük oğlanlarının hamısını çağırıb dedi: “Mən yad ölkəyə gəlmişəm, mənim işim çoxdur, ov etməyə də əlim çatmır. Eşitdim ki, filan çöldə, günəş çıxan tərəfdə çoxlu ov var. Nökrələrinizlə oraya gedib ov ovlayın və evə qayıdın”. Sonra Gök, Dağ və Dəniz adlı üç kiçik oğlanlarını çağırırdı, onlara da onların böyük qardaşlarına dediyini dedi, ancaq [onları] günəş batan tərəfə yolladı. Bir neçə gündən sonra üç böyük oğlanları qızıl yayı və çoxlu ovluc qəniməti xana gətirdilər, üç kiçik oğlanları isə üç qızıl oxu və çoxlu ovluc [qəniməti] gətirdilər. Ovda əldə edilmiş ətə [Oğuz xan] çoxlu ət və başqa yeməklər əlavə etdi və xalqı [toya] çağırırdı. Yay və oxların tapılmasını [xeyir] əlaməti hesab edərək, o, [onları oğullarına] qaytardı. Üç böyük oğlu yayları sındıraraq, [onu] öz aralarında böldülər, üç kiçik oğlu isə hərəyə bir ox götürdülər” (Əbülqazi 2002: 63).

İndi isə təqdim olunmuş informasiyadakı struktur elementləri ilə bağlı bizə qabaqcadan bəlli olan bilgiləri bir qırığa qoyub, mətni öz ritual-mifoloji məntiqindən çıxış etməklə təhlil etməyə çalışaq. Bəlli olur ki:

– Oğuz xanın oğlanlarının ova getmələri və ovda yay-ox tapmaları ritualdır. Çünki Oğuz xan oğlanlarını, sadəcə olaraq, ov etməyə yox, qabaqcadan düşündüyü (proqramlaşdırılmış) hərəkət sxemini icra etməyə yollayır.

– Mətnə yayın və üç oxun tapılmasının “xeyir əlamət” kimi mənalandırılması həmin əşyaların həmin «xeyirin» qaynağına – müqəddəs dünyaya (sakral sferaya) aid olmasını və onların əldə edilməsinin ritualla mümkünlüyünü göstərir. Profan həyat

yaşayan insanın müqəddəs dünya ilə bağlılığı ritual vasitəsi ilə həyata keçirilirdi. Oğuz bu halda oğlanları ilə sakral dünya arasında mediator rolunu oynayır.

– Yayın və oxların ovda tapılması ritualı etnosiyasi xarakterli statusartırma törəni kimi də səciyyələndirməyə imkan verir. Bu halda ovlama həmin ritualın kompleksinə daxil olan tərkib vahidi kimi çıxış edir.

– Etnokosmik ritual kosmik kontinuumu dual (ikilik) prinsipə “bölür” (təsnif edir). “Oğuz” kosmoqonik dünya modeli Oğuz xan səviyyəsində **vahidə** – birə konsentrasiya olunursa, ikinci pillədə Oğuz xanın oğlanlarının səviyyəsində **ikiləşir** – dual sistemə çevrilir.

– Yay və üç ox oğuz dünya modelinin duallaşmasının semiotik universumları kimi çıxış edir. Yayın üç yerə parçalanması ilə oğuz dünya modelinin simvolik-semiotik harmoniyası təmin edilir: 6 yay-ox = 6 oğlan.

– Oğuz xalqının hamısının iştirakı ilə keçirilən ritualda “ovda əldə edilmiş ətin” mütləq element kimi iştirakı ov ətini xüsusi semiotik vahidə çevirir. Oğuzun bir bütöv olaraq iştirak etdiyi mətndə dadılan ov ətləri, şübhəsiz ki, təyinatı baxımından ritual xarakterlidir. Rituala bağlılıq həmin ov heyvanlarını oğuz dünya modeli ilə əlaqəli işarə vahidləri (totem klassifikatorlar) kimi bərpa etməyə imkan verir. Çünki ritual kosmoqonik yarıdılışı təcəssüm etdirən işarələr sistemidir və ona aid olan hər bir element, o cümlədən ov ətləri oğuz dünya modelini öz səviyyəsində universumlaşdıran işarə vahidləridir.

Təqdim olunmuş informasiya bütövündə ovlanmış heyvanların adları çəkilməsə də, onları digər etnokosmik ritualların verdiyi informasiya əsasında bərpa etmək mümkündür. Belə ki, eyni məna sütununda duran rituallar bir-birinin fərqli diaxron paradixmaları və sinxron əvəzediciləridir. Onların yanaşı (sinxron) düzümünü dünya modelinin müxtəlif qatlarından reallaşma imkanları müəyyənləşdirir. Ona görə də dünya modelinin bir qatında gördüyümüz semiotik işarənin o biri qatda kosmik əvəzedicilərinə görə bilərik. Bu baxımdan, şərti olaraq “ov törəni” adlandırdı-

ğımız toy ritualındakı ov heyvanlarının adlarını bu ritualla eyni semantik sütunda dayanan (və həm də “Şəcəreyi-tərakimə”də bu ritualın ardı ilə gələn) başqa ritualdan bərpa etmək mümkündür.

Oğuz dünya modelinin bərpa baxımından nəzərdən keçirdiyimiz bu təsviri “ov” ritualından başqa, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, iki ritual diqqəti cəlb edir. Onlardan dünya modelinin struktur səviyyələri və onları təşkil edən elementlər haqqında daha zəngin bilgilər əldə edə bilirik.

Birinci təsviri ritual birbaşa Oğuz xana aid olub, onun ömrünün sonunda icra olunur. Oğuz xan dünyanı fəth etdikdən sonra yurduna dönür və *ulu toy* keçirir:

“[Oğuz xan]: “Mən öz uşaqlarım və xalqımla sağ-salamat [öz yurduma] gəldim”, – dedi və böyük toy üçün lazımı hazırlıq görməsini buyurdu, bir də bütün ağac hissələri qızilla örtülmüş və yaqut, ləl, zümrüd, firuzə və mirvari ilə bəzədilmiş böyük alaçıq (x a r g a h) qurulmasını əmr etdi. Həmin alaçığın (öy) tərfi üçün bu şeir qoşulmuşdu:

Bir ev tikdi qızıldan o hökmdar,

Ki o ev göy qübbəsinin qabağını kəsdi.

[Oğuz xan] on min qoyun və doqquz yüz at kəsilməsini tapşırırdı. Y ı f t d a n doxsan doqquz h o v u z düzəldilməsini əmr etdi, tapşırırdı ki, onlardan doqquzunu a r a k a ilə, doxsanını qımızla doldursunlar. Bütün nöqətlərini çağırırdı. Özünün altı oğlanlarına çoxlu xeyirli məsləhətlər verdi, bəylərə isə nəsihət verib, ölkələr (y u r t), şəhərlər, həm də hədiyyələr bağışladı...

... Sonra o, döyüşlərdə, yürüşlərdə və işlərdəki xidmətlərinə görə bütün nöqətlərinə şəhərlər, sərhədlər, kəndlər və hədiyyələr verdi. Öz oğlanlarına isə dedi: “Siz üç böyüklər qızıl yayı tapıb gətirdiniz və sındıraraq öz aranızda payladınız, B u z u k adlanacaqsınız. Sizdən olacaq törəmələr də qoy qiyamətə qədər buzuk adlansınlar. Üç oxu gətirən üç kiçik oğlanlar və onlardan törəyənlər bu gündən dünyanın sonuna qədər qoy U ç u k adlansınlar. Sizin tapıb gətirdiyiniz yay və oxlar insanlardan deyil, Tanrıdan idilər. Bizdən öncə yaşayan adamlar yayı – hökmdar, oxları isə – elçi sandılar. Ona görə ki, yay oxu hara tuşlasa, ox ora uçar. İndi

mən öləndən sonra qoy mənim taxt-tacımda Gün xan otursun. Ondan sonra xalq qoy buzukların törəmələrindən [ən çox] qabiliyyəti olanı hökmdar etsin; qoy dünyanın sonuna qədər buzuklardan ən yaxşılardan hökmdar olsunlar. Onlardan başqaları qoy sağda otursunlar, uçuklar isə – solda. Qoy onlar evin sol tərəfinə otursunlar və qoy dünyanın sonuna qədər nökr vəziyyətləri ilə kifayətlənsinlər.

[Oğuz xan] yüz on altı il padşahlıq etdi və [sonra] Tanrı dərgahına getdi” (Əbülqazi 2002: 64-65).

İndi isə təsvir olunmuş ritualı daha çox sintaqmatik vahidlərin düzüm ardıcılığı boyunca nəzərdən keçirək:

– Məndən aydın olduğu kimi Oğuz xanın bilavasitə özünün başçılığı ilə keçirilən bu mərasim “janr” strukturuna görə – *toydur*;

– “Janrdaxili” təsnifata görə – *ulu toydur*;

– Mövzu və məzmununa görə – siyasi-kosmoqonik ritualdır: burada oğuz kosmosunun Oğuzdansonrakı dövrünün siyasi-ictimai strukturu və funksionallaşma prinsipləri müəyyənləşdirilir;

– Funksional tipinə görə – inisiyasiya (ölüb-dirilmə) ritualıdır: bu mərasimdə Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunun tamhüquqlu struktur vahidlərinə çevrilirlər;

– İnisiyasiya ritualının V.Ternerin müəyyənləşdirdiyi “statusartırma” və “statusdəyişdirmə” struktur tipləri (Тернер 1983: 232) baxımından – statusartırma ritualıdır: burada Oğuzun oğlanları bir sosial-siyasi statusdan o birisinə keçirlər [statusdəyişmədə isə sosial-siyasi rol və mövqelər mərasim müddətində dəyişdirilir və mərasimin sonunda subyektlər əvvəlki statuslarına qayıdırlar] (Тернер 1983: 232).

– Ulu toy Oğuz xanın özü tərəfindən oğuz kosmosunun (dünyasının) ondan sonrakı dövrünün strukturunun müəyyənləşdirilməsi və kosmik harmoniyanın təmin edilməsi üçün keçirilmiş mərasimdir.

– Mərasimdə Oğuz xan öz semiotik strukturuna görə oğuz kosmosunu modelləşdirir. O, kosmosun konsentrasiya mərkəzidir.

– Oğuz xanın mərasimdə qurduğu böyük alaçıq (Əbül-qazinin çağatay türkcəsilə yazdığı bu əsərdə həmin alaçıq farsca – “xargah”, türkcə – “öy” adlandırılır) oğuz məkan-zaman kontinumunu obrazlaşdıran kosmik dünya modelidir.

– Oğuzun oğlanları oğuz kosmosunu – təbiəti, cəmiyyəti və zamanı simvollaşdıran işarə vahidləri kimi həmin alaçıq-modeldə düzülərək oğuz dünya modelinin daxili struktur sistemini təşkil edirlər.

– Mərasimdə Oğuz xan oğuz kosmosunun nominativ modelini qurur: üç böyük oğlanı – *buzuklar*, üç kiçik oğlanı – *uçuklar* adlandırır. Oğlanların simasında dual prinsip əsasında bölünərək təşkil olunmuş – yenidən qurulmuş oğuz kosmosu nominativ səviyyədə strukturlaşdırılır: ikiyə bölünmüş vahidin hissələrinə ad verilməsi kosmik harmoniyanın nominativ səviyyədə təmin olunması deməkdir.

– Buzuklar sakral səviyyədə – üç hissəyə bölünmüş *yay*, *uçuklar* – *üç ox* semiotik vahidlərinin simasında universumlaşdırılır. Bu halda *yay* və *ox* döyüş-hakimiyyət simvolikasının mühüm elementləri olmaqla, eyni zamanda, oğuz kosmosunun dual strukturunu özlərində universumlaşdıran, konsentrasiya edən model elementləridir.

– Oğuzun ritualdakı *yay* və *oxların* Tanrı mənşəli olmasını elan etməsi həmin müqəddəs əşyaların sahiblərinə çevrilmiş Oğuzun oğlanlarını sakrallaşdırır və eyni zamanda sakral siyasi kultun daşıyıcılarına çevirir: Oğuz xanın öz varlığında konsentrasiya olunmuş siyasi və sakral hakimiyyət oğlanlarına ötürülür.

– Oğuz kosmosunun dual strukturunun *yay* və *ox* semantemlərinin simasında sakrallaşdırılması Oğuzdansonrakı etnokosmosa verilmiş düzümün sakrallığını təmin edir. Bu, strukturun profan səviyyəsinin sakral səviyyənin paradiqmatik törəməsi – təkrarı olması sxemi əsasında “işləyən” (funksionallaşan) oğuz düşüncəsində *buzuk-uçuk* ierarxik düzümünün sakral kosmik harmoniya kimi qavranılmasını təmin edirdi.

– Oxların (uçukların) yayın (buzukların) siyasi üstünlüyünü qəbul etməsi oğuz etnokosmosunun funksionallaşma (hərəkət) sxemi olaraq qəbul edilir. Bu, eyni zamanda, oğuz kosmosunun şaquli məkan sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir.

– Oğuz kosmosunu modelləşdirən alaçıqda (öy-evdə) buzukların sağda, uçukların solda oturdulması oğuz kosmosunun üfüqi məkan sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir.

– Oğuz xanın oğuz kosmosunun struktur vahidlərini təmsil edən oğlanlarının düzümünü dünyanın sonuna – Qiyamət gününə qədər davam edəcəyi haqqında hökm verməsi oğuz kosmosunun, eyni zamanda, həm də zaman (temporal) sxemi əsasında təşkil olunması deməkdir. Bu halda Oğuz xan – kosmoqonik başlanğıcı, Qiyamət günü – esxatoloji sonluğu bildirir. Ancaq Oğuzdansonrakı mərhələnin – pillənin onun oğlanlarının hər hansı birinin adı ilə, yaxud başqa bir adla yox, yenə də məhz “Oğuz” etnokosmik işarəsi ilə adlanması kosmoqonik başlanğıcdan esxatoloji sonluğa qədər olan zamanı düzxətli yox, qapalı dövrə kimi bərpa etməyə imkan verir. “Oğuz” etnokosmik strukturu hər pilləni yenidən təşkil etməklə struktur paradıqmalarının yeni səviyyələrini yaratmaqda davam edir. Bu, kosmik kontinumun Din (islam) modelində Mif (oğuz-türk mifologiyası) modelinin öz arxetipik funksionallığını saxlaması deməkdir.

Beləliklə, bu törən (mərasim – ritual) bizə oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin təsvir kodlarını və kosmoqonik struktur vahidlərini aşağıdakı kimi bərpa etməyə imkan verir:

Nominativ kod:	Buzuklar -----	Uçuklar
Sakral kod:	Yay -----	Ox
Relyef kodu:	Günçixan -----	Günbatan
Üfüqi məkan kodu:	Sağ -----	Sol
Şaquli məkan kodu:	Yuxarı -----	Aşağı
Siyasi struktur kodu:	Hökmdar -----	Nökər
İctimai-ierarxik kod:	Tabe edən -----	Tabe olan
Zaman kodu:	Əvvəlcilər -----	Sonrakılar

Oğuzun icra etdiyi bu ulu toy törəni ilə onun bu rituala qədər icra etdiyi ov törəni, əslində, bir ritual, daha doğrusu, bir ritualın tərkib hissələridir. Ritual-mifoloji düşüncə kodunun zaman-zaman epik koda transformasiyası vahid bir ritualın tərkib hissələrini (funksional struktur mərhələlərini) epik hərəkətin müstəqil süjet vahidlərinə – hərəkət bloklarına çevirmişdir.

Oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturunu Oğuz xandan sonra onun oğlu (paradiqması) Gün xanın keçirdiyi, *Qurultay* adlanan və zaman müddəti 40 gün çəkən təsviri ritualdan daha dərin semantik səviyyədə bərpa etmək mümkün olur.

Bu törənin keçirilməsi ritualın universal funksional strukturunu bir daha təsdiq edir. Kosmoloji çağda rituallar “struktur pozulmalarını – xaosu” aradan qaldırmaq, “etnokosmik harmoniyanı – kosmosu” bərpa etmək üçün vasitədir. Oğuzdansonrakı çağda onun törəmələrinin artıb-çoxalması mövcud etnokosmik harmoniyanın pozulması təhlükəsini yaradır. Struktur-Tarix (Törə-Gerçəklik) münasibətlər modelində balans pozulur və oğuz kosmosunun profan strukturuna sakral ülgüldən qırağa çıxmağa başlayır. Bu – konfliktidir və kosmoloji çağ toplumunda konfliktin həll olunma vasitəsi ritualdır.

“Şəcərəyi-tərakimə”də Konflikt-Ritual ardıcılıq sxemi təsviri şəkildə qorunduğu üçün onu bərpaya ehtiyac qalmır:

“Oğuz xanın adı verdiyi tayfanın (c a m a t) ağsaqqalı və başçısının Erkil-xoca adlı oğlu var idi. Oğuz xan atasının taxtına oturandan ölənə qədər onun vəziri həmin [Erkil-xoca] idi. O, ağıllı, məlumatlı və çox bilikli adam idi. Gün xan da onu [özünə] vəzir etdi və ölənə qədər onun sözü ilə hərəkət etdi. Erkil xoca uzun ömür sürdü. Günlərin bir günü, xan tək olarkən, [Erkil-xoca] ona dedi: “Sənin atan yüz on altı il ərzində yayın istisində kölgədə oturmadı, qışın soyuğunda isə evdə oturmadı. O, qılınc gücünə çoxlu ölkələr aldı və onları siz altı qardaşlara qoyub getdi. Əgər siz altınız və sizdən törəyəcəklər – hamınız dilbir olsanız, onda uzun illər və çox günlər o ölkələr sizin əlinizdən çıxmaz. Yox, əgər siz dilbir olmasanız, onda fəth etdiyiniz ölkələr də (o l

c a y u r t) gedəcək, sizin ata-baba yurdunuz da (b a y ı r ı y u r t) gedəcək, qənimət də, sizin həyatınız da gedəcək”.

Gün xan dedi: “Siz mənim atama məsləhət vermisiniz, indi mənə ata əvəzisiniz, siz – mənim atamsınız və mən o işləri edəcəyəm ki, onu siz bəyənersiniz”.

Erkil-xoca dedi: “Oğuz xandan çox ölkələr, şəhərlər, ellər, canlı və cansız qənimət qaldı. Sizin – altı oğulun hər birinizin dörd oğlu var, sizin altınızdan başqa cəmi iyirmi dörd şahzadədir (p a d i ş a h z a d ə); qorxum ondandır ki, dünya malına görə dilbirliyi itirəsiniz”.

Gün xan Erkil-xocanın sözlərinə fikir verdi və böyük qurultay çağırdı. Bütün xalq, yaxşıları və pisləri, [hamı] yığılanda, kiçiklərə – az, böyüklərə böyük pay [verərək], Oğuz xandan sonra qalan vilayətləri, elləri, bütün canlı və cansız qəniməti adı çəkilən otuz şahzadəyə payladı. Bu iyirmi dörd oğlan qanuni arvadlardan idilər; onlardan başqa, kənzilərdən (k o m a) də çoxlu oğlanlar var idi. Onlara da mövqelərinə görə bəzi şeylər verdilər.

Sonra o, düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçağı qurmağı tapşırırdı. Əmr etdi ki, sağ tərəfdə altı ağ çadır (ü r g ə) və sol tərəfdə də altı ağ çadır qursunlar. Yenə də sağ tərəfə qırx q u l a ç şüvül qurmağı tapşırırdı və əmr etdi ki, uclarına qızıl toyuq bərkitsinlər. Yenə də sol tərəfdə qırx qulaç şüvül qurmağı buyurdu və əmr etdi ki, uclarına gümüş toyuq bərkitsinlər. Xanın əmrinə görə, atla şütüyərək, buzuklar nöqərləri ilə qızıl toyuğa ox atdılar, uçuklar [isə] nöqərləri ilə gümüş toyuğa ox atdılar. Toyuğu vura bilənlərə çoxlu hədiyyələr verdi. Gün xan atası etdiyi kimi edərək, doqquz yüz at və doqquz min qoyun kəsilməsini buyurdu; yuftdan olan doqquz hovuzu araka ilə doldurmağı əmr etdi, yuftdan olan doxsan hovuzu isə qımızla doldurmağı buyurdu. Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər” (Əbülqazi 2002: 65-66).

40 günlük mərasimin bura qədər təsvir edilmiş hissəsi, əslində, ritualda öz təcəssümünü tapmış kosmoqonik dünya modelinin məkan-zaman strukturunu (kontinuumu) təqdim edir. Başqa sözlə, bu, kosmosun dəyişməz strukturudur: Oğuz xandan qalma sakral kosmoloji modeldir. Bunun başqa adı *Oğuz törəsidir*. Bu

baxımdan, burada hələ heç bir ritual hərəkəti yoxdur. Başqa cür desək – bura qədər ritualın dekorasiyasıdır: törəni təqdim edən dünya modeli – kosmik məkan-zaman sxemidir. Bir azdan oğuz toplumu ritualdan keçəcək və oğuz dünya modelinin ideal kosmik strukturuna uyğun olaraq düzüləcək, başqa sözlə, hərə məhz ona məxsus olan yerdə duracaqdır. Bununla toplumun mövcud düzümündə Oğuzdansonrakı çağ üçün yaranmış disharmoniya – kəmiyyət artımı və buna uyğun olaraq siyasi, sosial, hərbi, maddi, mənəvi və s. dəyərlərin bölüşdürülməsi ilə bağlı nizamsızlıq aradan qaldırılacaqdır.

Demək, ritualın buraqədərki mərhələsi ritualın (dünya modelinin) hərəkətini (funksiyasını) yox, strukturunu – sakral kosmoloji düzüm sxemini (invariantı) təqdim edir. Ona diqqət edilməsi oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturunu daha dərin işarələr səviyyəsində bərpa etməyə imkan verir:

– Gün xanın keçirdiyi törən “janr” strukturuna görə *qurultaydır*.

– Qurultayın semantik mərkəzində Gün xan dayanır. Bu halda o, Oğuz xanın diaxron paradigması olsa da, onun tam kosmik ekvivalenti kimi çıxış etmir. Oğuzun kosmoqonik funksiyası Gün xanla Erkil xocanın arasında bölünmüşdür.

– Oğuz xanın zamanında sakral sfera ilə ünsiyyəti (mediasiyanı) o özü həyata keçirir (Qeyd edək ki, “Oğuznamə”nin versiyasında mediasiya invariantının daşıyıcısı olan Boz qurdu “Şəcəreyi-tərakimə”də birbaşa görmürük. Bu halda Erkil-xoca Boz qurdun paradigması kimi də çıxış edir.). Belə ki, Oğuz obrazında sakral (qam-şaman) funksiya ilə siyasi funksiya (xan) qovuşuqdur (KDQ-dəki *Qam-Ğan* semantemini yada salaq). O, insanlarla ilahi sfera arasında ünsiyyəti həyata keçirən mediatorudur. Gün xanın zamanında Oğuzun mediator funksiyası artıq Erkil xocadadır. Bu baxımdan, Erkil xoca funksional tipinə görə KDQ-də qeybdən (ilahi aləmdən) xəbər verən Dədə Qorqudla eyni paradigmatik sırada durur [Heç təsadüfi deyildir ki, Əbdülqadir İnan “Oğuznamə”lərdəki İrkıl Ata obrazının

adındaki *İrkil* sözünün yakutlarda “qam” (şaman) mənasında olduğunu göstərmişdir (İnan 1998: 196-197)].

– Gün xanın atasının vəziri olmuş, indi də onun öz vəziri olan Erkil-xocanı “ata əvəzi” – “mənim atam” adlandırması da Erkil xocanın Oğuz xanın sakral funksiyasının paradiqmatik daşıyıcısı olduğunu göstərir.

– Bir ritual olaraq qurultayın keçirilməsini şərtləndirən motivlər klassik ritual sxemini yalnız təsdiq edir: Oğuzdan sonra onun törəmələri artıb-çoxalmış və bu kəmiyyət çoxluğunun ehtiyaclarının nizamlanmasına tələbat yaranmışdır. Başqa sözlə, Oğuzdan sonra oğuz kosmosunun yenidən düzülməsi zərurəti ortaya çıxmışdır. Həmin düzümün vasitəsi və mexanizmi olaraq, gördüyümüz kimi, qurultay ritualı çıxış edir.

– Bu qurultay funksional tipinə görə inisiyadır: oğuzlar burada əvvəlki statusunda “öləcək”, yeni statusda “diriləcəklər”.

– Mövzu təyinatına görə – siyasi-kosmoqonik ritualdır: burada oğuzun mövcud pilləsinin siyasi-ictimai strukturu yenidən sistemləşdirilir.

– Semantik strukturuna görə – etnokosmik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilətmə ritualıdır.

– Ritualın arxetipik strukturu və arxisemantik sxemini teokosmik sinergetizm təşkil edir.

– Qurultayda Gün xanın “düzəldilməsini [hələ] Oğuz xanın əmr etdiyi qızıl alaçıqı” qurdurması oğuzların kosmoqonik özünüdəyərləndirmə və özünütəşkilətmə törəninin (qurultayın) “Oğuz” kosmoqonik modeli əsasında aparıldığını göstərir.

– Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura malikdir: bir tərəfdən kosmik kontinuumun mərkəzini və bununla oğuzdakı, istisnasız olaraq, bütün dəyərlərin sakral mərkəzə konsentrasiya olunduğunu simvollaşdırırsa, o biri tərəfdən birbaşa “Oğuz xan” semiotik struktur sxemini kosmoantropoloji model olaraq işarələndirir.

– Qızıl alaçıqın sağında və solunda “6 - 6” sxemi üzrə qurulan çadırlar bir tərəfdən qızıl alaçıq invariantının strukturunu öz

səviyyələrində təkrarlayan sinxron paradigmlar, o biri tərəfdən kosmoqoniyanın Oğuzdansonrakı pilləsini (strukturunu) işarələndirən diaxron törəmələr – paradigmlardır. Çadırlar başqa bir tərəfdən dünyanın üfüqi strukturunu işarələndirir.

– Gün xanın sağ və sol tərəflərdə “1 – 1” sxemi üzrə qurduğu 40 qulaç uzunluğunda olan şüvüllər yerə basdırılmış ağaclardır. Bu şüvüllər dünyanın kosmoqonik strukturunun şaquli sxemini işarələndirir. Şüvül burada dünyanın ritualda öz təcəssümünü tapmış kosmik modelinin tərkib vahidi olsa da, strukturu baxımından semiotik universumdur. Başqa sözlə, şüvül dünya modelinin çoxsaylı və əsas paradigmlarından olan “dünya ağacını” işarələndirir.

– Şüvül dünya ağacı (modeli) kimi kosmoloji strukturuna görə məkanın şaquli düzümünü və zamanı “üçlük” universumu üzrə modelləşdirir:

a) Şüvüldə zaman “3” universumuna uyğun olaraq Keçmiş – İndi – Gələcək vahidlərinin eyni zamanda diaxron və sinxron düzümü kimi təşkil olunur.

b) Şüvüldə şaquli məkan “3” universumuna uyğun olaraq Göy – Yerüstü – Yeraltı vahidlərinin sinxron-diaxron düzümü kimi təşkil olunur. Şüvül qollu-budaqlı dünya ağacının variant-paradigmasıdır və bu mənada, dünyanın üfüqi strukturu (4 tərəfi) onda birbaşa olaraq işarəlməmişdir.

– Şüvülün uzunluğunu bildirən “40” universumu semiotik vahid kimi məkan və zaman qatlarını eyni zamanda ifadə edir:

a) “40” universumu məkan vahidi olaraq şüvülün uzunluğunda işarələnmiş şaquli məkanın 40 hissəsini bildirir.

b) “40” universumu zaman vahidi olaraq şüvülün uzunluq ölçüsündə işarələnmiş ritual zamanının 40 günlük müddətini bildirir.

c) “40” universumu “Oğuz” kosmosunun məkan və zaman baxımından özünü yenidən təşkil etməsinin tamlıq universumu olaraq çıxış edir: şaquli strukturuna görə 40 vahiddən ibarət olan “Oğuz” kosmik vahidi 40 gün ərzində yenidən təşkil olunub başa çatır.

– Şüvülün yerin altına basdırılmış hissəsi – Yeraltını, gövdəsi – Yerüstünü, təpəsi – Göyü bildirir.

– Şüvülün təpəsində işarələnmiş Göy qatı xüsusi semiotik predmetlə – toyuqla simvollaşdırılmışdır.

– Toyuq zooelement (quş) olmaqla qanadlı, uça bilən heyvan kimi astrosferadır.

– Mərasimdə kəsilən at və qoyunlar bu halda Yerüstünü (şüvülün “mətnində” – gövdəni) simvollaşdırırlar.

– Toyuq, at və qoyun oğuz kosmosunun zooloji kodla (dillə) təsvirinin semantemləridir. Başqa sözlə, təsvir dilinin “leksik” vahidləridir; sintaqmatika həmin “leksemlərin” teoinformativ sxem üzrə funksionallığında aşkarlına bilir.

– Ritualın (qurultayın) mətnində Yeraltının zooloji kodla təsvirinin semantemi görünür. Mifoloji-kosmoqonik məntiqə uyğun olaraq bu, xtonik səciyyəli heyvanlardan biri olmalıdır. Ritualın epikləşməsi onun vacib struktur elementinin süjetaltına enməsinə səbəb olur. Bu baxımdan, Yeraltının təsvir semantemi bütün hallarda var. Ancaq indiki halda süjetüstündə deyil. Ümumiyyətlə isə, Yeraltı zoovahidi, ritual-mifoloji düşüncənin struktur məntiqinə görə, süjetüstündə mövcud olan zoovahidlərin hansınınsa ambivalentliyində [ambivalentlik iki əks semantemin bir obrazda təcəssümüdür. Məsələn, KDQ oğuz inisiyasiya rituallarında qırmızı rəng, yaxud onunla işarələnən qadın obrazı eyni zamanda həm həyatı, həm də ölümü bildirir (bax: Rzasoy 1999)] axtarmaq lazımdır.

– Oğuz kosmosu dual-proporsional struktur sxemi üzrə balanslaşdırılır: dünya modelinin bütün elementləri kod, sütun və qatlar üzrə tənəsübləşdirilir (onların mütənəşib modeli qurulur).

– Buzukların qızıl toyuğa, uçukların uyğun olaraq gümüş toyuğa ox atmaları “ov törəni” semantemini bərpa etməyə imkan verir.

– Gün xanın keçirdiyi ritualda buzukların – qızıl toyuğu, uçukların – gümüş toyuğu ovlamaları vaxtilə Oğuz xanın keçirdiyi “ov törənində” buzukların – qızıl yayı, uçukların gümüş oxları tapması elə eyni semantik dəyər daşıyır. Bu halda qızıl yayla –

qızıl toyuğun, gümüş oxlarla – gümüş toyuğun daşdığı sakral semantika eynidir. Hər ikisi sakral mənşəli siyasi-inzibati dəyərin əldə edilməsini nəzərdə tutur. Və “əldə etmə” davamlı struktur sxemi olan “ov etmə” şəklində özünün ritual təcəssümünü tapır.

İndi isə qurultayın sakral kosmoqonik strukturunun cədvəlinə diqqət edək:

M Ə R K Ə Z

(Qızıl alaçıq)

Sol -----	Sağ
Uçuklar -----	Buzuklar
6 ağ çadır -----	6 ağ çadır
Şüvül -----	Şüvül
Gümüş toyuq -----	Qızıl toyuq

Bu, qurultayda oğuz kosmosunun məkan-zaman strukturunu işarələndirən elementlərin düzüm sxemidir.

“Şəcərəyi-tərakimə”də Əbülqazi Gün xanın keçirdiyi qurultayın kosmoqonik strukturunu təsvir etdikdən sonra «Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında» başlığı altında sistemli məlumat təqdim edir: “Qoy indi onlar yeyib-içsinlər, biz isə Oğuz xanın nəslindən (ə t ə k) törəyənlərin adları haqqında söhbət açaq” (Əbülqazi 2002: 67). Bundan sonra o, sistemli şəkildə (ardıcılıqla) əcdad Oğuzun hər bir oğlunun, hər oğuldan olan dörd uşağın (əcdad Oğuzun iyirmi dörd nəvəsinin), daha sonra bu altı oğulun kənizlərdən olan uşaqlarının adları haqqında məlumat verir.

Bu məlumat ilk baxışdan tarixi bilgidir: “Şəcərəyi-tərakimə” öz çağının tarix statusunda olan əsəridir və bu mənada, onda verilmiş bütün məlumatlar informasiyanın tarix kodu ilə təqdimdir. Ancaq unutmamaq olmasın ki, Əbülqazinin oğuz-türkmənlərin tarixi ilə bağlı verdiyi məlumatlar, eyni zamanda, etnokosmik informasiyalar – əsatiri-dini şəcərə bilgiləridir. Bu halda onun tərəfindən təqdim olunmuş məlumatlar, Əbülqazinin bunu nə qədər dərk edib-etmədiyindən heç bir halda asılı olmayaraq, strukturu baxımından ritual-mifoloji mənşəlidir. Başqa sözlə, mif və ritual bu “tarixi” məlumatların həm məzmununu, həm də mənşəyini təşkil

edir. Ona görə də Əbülqazinin verdiyi “tarixi” bilgilər ritual-mifoloji “tarixin” orta çağ tarixinə transformasiyasıdır. Bu halda həmin bilgilərin üzündəki “tarixilik” pərdəsini qaldıraraq, altındakı ritual-mifoloji dünya modelini asanlıqla bərpa etmək mümkündür.

Burada bir məsələni də təkrarən yada salıb, ona yenidən diqqət vermək lazım gəlir. Əbülqazinin “Şəcərəyi-tərakimə” əsərinin funksional semantikasi kosmoloji çağın etnokosmik rituallarının semantikasi ilə üst-üstə düşür: ritual kosmoloji dövərdə etnokosmik konfliktlərin həlli vasitəsi olaraq çıxış etdiyi kimi, “Şəcərəyi-tərakimə” də oğuz-türkmən cəmiyyətində ritualın tarixən yerinə yetirdiyi funksiyaları gerçəkləşdirir. Bu halda “Şəcərəyi-tərakimə” kosmoloji çağ ritualının tarixi çağdakı “yazı” (kitab) ritualı (kosmoqonik əvəzedicisi) kimi çıxış edir. Bu da öz növbəsində Əbülqazinin təhkiyəsinin strukturuna diqqət verməyi tələb edir. Əbülqazinin “tarix” təhkiyəsi ənənəyə söykənir. Həmin ənənə öz arxetipik mənbəyi, arxitektonik strukturu baxımından əsatiri-dini təhkiyəyə gedib çıxmaqla onun “tarix” paradigmasıdır. Bu da öz növbəsində Əbülqazinin “Şəcərəyi-tərakimə”də Oğuz xanın oğlanları və nəvələrinin adları haqqında verdiyi məlumatı Gün xanın keçirdiyi qurultay ritualının funksional struktur hadisəsi kimi təhlil müstəvisinə gətirməyə imkan verir.

Təhlildən görüldüyü kimi, Əbülqazi buraya qədər Gün xanın keçirdiyi qurultay törəninin yalnız kosmik strukturu – ritual “dekorasiyası” haqqında məlumat verir. Mərasimin necə keçirilməsi haqqında yalnız bircə cümlə deyilir: “Onlar qırx gün, [qırx] gecə yeyib-içdilər” (Əbülqazi 2002: 66).

Ancaq bu cümlə bizə ritualın yalnız zaman strukturu haqqında bilgi verərək, oğuz toplumunun qurultay törənindən necə keçməsi, başqa sözlə, özünüdəyərləndirmə aparıb, yenidən necə düzülməsi haqqında məlumat vermir. Demək, Əbülqazinin “tarix” təhkiyəsi kontekstində bundan sonra verdiyi etnokosmik struktur bilgiləri ritual kodunun tarixi-epik koda transformasiyası, başqa sözlə, mərasimin epikləşməsi, tarixi-epik informasiyaya çevrilməsidir. Bu halda biz Əbülqazinin Oğuz xanın oğullarının və nəvələrinin adları haqqında verdiyi məlumatları qurultay

törəninin “adlandırma” semantemi kimi bərpa edə bilərik. “Adlandırma” ritualın funksional strukturuna aiddir. Çünki bu, statik kosmik struktur olmayıb, struktur sxeminin hərəkətinin özüdür. Başqa sözlə, “adlandırma” – adların hərəkətidir. “Adlandırma”da, bir növ, ritualın subyektləri – iştirakçıları müəyyənləşdirilir. Etnosun adı çəkilən hər hansı vahidi bu halda etnokosmik özünüdəyərləndirmənin subyektı olmaq hüququ qazanır. Bu, o deməkdir ki, ritualdan keçən oğuz kosmosunun üzvünə çevrilir və özünü “oğuz” olaraq təsdiq edir.

“Adlandırma” ritualında etnokosmik özünüdəyərləndirmədən keçən etnik vahidlər “üçlük” universumunda işarələnən sxem əsasında təsnif olunur:

Sakral kosmik səviyyə: Oğuz xanın 6 oğlu

Profan etnik səviyyə: 24 nəvə (tayfa)

Periferik etnik səviyyə: kənizlərdən olan 24 nəvə (kənar, calaq etnik vahidlər)

Əbülqazi daha sonra ritualın funksional strukturunu təsvir etməkdə davam edir və biz bu təsvir vasitəsi ilə oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin semiotik strukturunun daha yeni qatları və onları təşkil edən elementlərlə tanış ola bilirik.

Təsvirdən bəlli olur ki, qızıl alaçıqda Gün xan oturdulur. “Çadırın içəri qapısında” Erkil-xoca oturur. Bundan sonra 24 nəvə-tayfa dual sxem əsasında 12 ağ çadırdə yerləşdirilir. Sağdakı çadırdə – buzuklar, soldakı çadırdə – uçuklar oturlar. Hər çadırdə iki nəvə-tayfa oturur. Yerləşdirmə zamanı Oğuzun 6 oğlunun oğuznamə mətnlərində dəyişməz struktur kimi keçən ümumi düzüm prinsipi pozulmur:

Sağ tərəfdə

1-ci çadırdə: Gün xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

2-ci çadırdə: Gün xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

3-cü çadırdə: Ay xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

4-cü çadırdə: Ay xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

5-ci çadırdə: Yulduz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları

6-cı çadırdə: Yulduz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Sol tərəfdə

- 1-ci çadırdə: Gök xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 2-ci çadırdə: Gök xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 3-cü çadırdə: Dağ xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 4-cü çadırdə: Dağ xanın 3-cü və 4-cü oğlanları
- 5-ci çadırdə: Dəniz xanın 1-ci və 2-ci oğlanları
- 6-cı çadırdə: Dəniz xanın 3-cü və 4-cü oğlanları

Göründüyü kimi, etnokosmik özünütəşkilətmədə Oğuz xandan qalma düzüm sxemi yenidən təsbit edilir. Mühüm dəyişiklik etnik özünüdəyərləndirmənin subyektivi olan periferik etnik vahidlərlə bağlıdır. Bu baxımdan, hər çadırdə kənzilərdən doğulmuş “24-lüyə” daxil olan bir uşaq atları tutmaq, o birisi isə qapının ağzında oturmaq hüququ qazanmaqla 24 periferik tayfa oğuz kosmosunda (dünya modelində) yer almış olur. Yeralma nominativ səviyyədə təsbit olunur: əcdad Oğuzun 24 nəvəsinin törəmələri – *üzlüklər*, kənzilərdən doğulmuş uşaqlardan törəyənlər *oymaqlar*, yaxud *uruqlar* adlandırılırlar.

Əbülqazinin qurultay törəni ilə bağlı verdiyi sonrakı təsvir, o cümlədən məlumatlar əcdad Oğuzla başlanan ritual-mifoloji dünya modelinin daha üç təsvir kodunun strukturunu bərpa etməyə imkan verir:

1. Yazı kodu: hər tayfanın damğası.
2. Quş (onqon) kodu: hər tayfanın öz onqon quşu.
3. Heyvan kodu: hər tayfaya totem heyvanın ətindən çatan pay.

İndi isə bu kodlar vasitəsi ilə gerçəkləşən kosmoqonik modelləri ardıcılıqla nəzərdən keçirək. Oğuz dünya modelinin yazı kodu ilə təsviri Vahid Kosmoqonik İnformasiyanın oğuz kosmosunun yazı səviyyəsində mətnləşdirilməsidir. Damğalar yazının tarixi inkişafının əşya – şəkil (piktoqrafik) – fikir (ideoqrafik) – heca (sillabik) – səs (fonoqrafik) diaxron sxemindən müstəqil qrafik “janr” kimi diferensiyasiya etmiş semiotik sistemdir. Ona görə də oğuz damğaları, sadəcə olaraq, təsadüfi qrafik işarələr yox, oğuz kosmosunun “24-lük” univer-

sumunda təqdim olunan bütöv strukturunun tərkib vahidləridir. Bu vahidlər funksional strukturuna görə kosmoqonikdir: onların vasitəsi ilə oğuz kosmoqoniyası damğa kodu ilə təsvir olunaraq bir bütöv şəkildə təşkil olunur. Ona görə də həmin işarənin hər biri 24 vahiddən ibarət kosmoqonik “damğa əlifbasının hərfləri”dir. Hər bir damğa semiotik baxımdan bir nəvə-tayfanı işarələndirməklə bərabər, eyni zamanda öz qrafik strukturunda həmin tayfanın “etnokosmik özünəməxsusluğunu – diferensial əlamət və xassələr toplusunu” bildirən mənə-işarə qatlarına malikdir. Başqa sözlə, damğalar semiotik baxımdan simvol yox, işarə(ləndirmə)nin başqa bir səviyyəsidir.

Bu dediklərimiz başqa oğuznamələrdəki damğa informasiyaları ilə də təsdiq olunur. Belə ki, Əndəlib «Oğuznamə»sində 24 damğa-hərfdən ibarət oğuz əlifbası haqqında məlumat verilməsi ilə bağlı tədqiqatçı şəhadəti var. F.Bayat yazır ki, “bu “Oğuznamə”nin qiymətli cəhətlərindən biri də onun ilk dəfə olaraq 24 hərflə Oğuz əlifbasından xəbər verməsidir. Əndəlibə görə, bu əlifba damğalar əsasında tərtib edilmişdi. Belə bir məlumata heç bir qaynaqda rast gəlinmədiyindən güman etmək olar ki, şair 24 oğuz boyunun damğasından danışır” (Bayat 2004: 260).

Əslində, Əndəlib “Oğuznamə”sinin mətnində 24 hərflə oğuz əlifbası haqqında birbaşa məlumat yoxdur. Lakin 24 damğa haqqında sənətkarın metaforik obrazlar vasitəsi ilə verdiyi bilgi bu “24 damğa” obrazının oğuz-türk mədəniyyətində nə qədər dərinə işlədiyini göstərir.

Əsərin “Oquz xanın saltanat başqançığıqqa yetqeni” adlanan hissəsində göstərilir ki, Oğuz xan hakimiyyətə gəldikdən sonra onun altı oğlu, 24 nəvəsi dünyaya gəlir. Oğuz xan onların damğanışanlarının şəklini çəkir:

Takı xer kaysıqqa bar tamqa belli,
Mukarrar kıldı Oquz xan şü zeyilli.

Təəmmil birle fennin şekilni,
Çızarqqa oylanıp tutdı akılını.

Birinci bolsun inci malqa belliq,

İkinci bolsun uruq-ilqe belli.

O şol tamqa bilen malı bilinsin,
Qörüvde kim olay halı bilinsin.

Takı xanlık nişan bolsun alarqa,
Bu yanlıq şəkil oylandı bilerqe

(Bekmıradov 1987: 116).

Əndəlib bu hissənin ardı ilə “Tamqalar xakında xalayığın aytqanı” (“Damğalar haqqında xalqın dedikləri”) adlı növbəti hissəni verir. Bu hissədəki şeirlərin vəzn və janr quruluşu poemanın yazıldığı əruz vəznəni və ümumi janr quruluşu ilə tam uzlaşmır. Bu, həmin hissədə verilmiş şeirlərin bir qisminin xalq şeirləri olduğunu da istisna etmir:

Atası akıl,
Enesi nakıl,
Bir qız toqulmuş,
Yıqım dörd şəkil

(Bekmıradov 1987: 116-117).

Bu, göründüyü kimi, damğalar haqqında bir tapmaca mətnidir və burada 24 işarəli damğa yeni doğulmuş iyirmi dörd şəkilli qıza bənzədilmişdir. Ardı:

Şu yanlıq qözel milletin yarı,
Bul, bizden avval bolsa-da zarı,
İnin qözünde qörülqen imes,
Türk ili dünyə inqenden narı.

Kim alsa anı,
Bütün ömrini
Şat olup keçirqe,
Tut bul emirni.

İndi öser siz,
Evnı basar siz,
Siz tolup-taşıp,

Ornun qısar siz,
Çıkın cahana, nobat sizinki,
Uçraşsa düşman, başın keser siz.

Könlümqə qetirdim,
Kolumdan ötürdüm,
Bir-birdən qaçtı,
Tirkeşip uçtı,
Yerli-yerinde tüzüp bitirdim,
Ki yürek sırımını ilimqə açtı

(Bekmıradov 1987: 117).

Şeirdə göstərilir ki, bu 24 şəkilli qız gözəl millətin sevgilisidir. O, türk eli dünyaya gələndən vardır. Kim bu qız-damğa ilə evlənsə, ömrünü şad keçirər. Əndəlib öz çağdaşlarına üz tutaraq bildirir ki, indi növbə sizindir, dünyaya qoşun və türk elinin düşmənlərini bu 24 şəkilli qızla məğlub edin. Bu qız könullərdə daşınır, qolla (əllə) yazılır. Onunla ürək öz sirrini elmə açır.

Göründüyü kimi, Əndəlib burada 24 damğanı 24 şəkilli (hərflə) əlifba-qız kimi təqdim etmişdir. Bu əlifbanı millətin sərvəti kimi tərənnüm etmiş, onu öyrənməklə xalqın xoşbəxt olacağını göstərmiş, öz çağdaşlarını ulu babaları kimi bu əlifbanı öyrənməyə, dünyanı elmlə – yazı ilə fəth etməyə çağırmış, elmin yolunun bu əlifbadan keçdiyini göstərmişdir.

24 damğanın 24 oğuz boyunun işarəsi olduğunu, bu 24 işarədə oğuz boylarının bir bütöv (sistem) olaraq işarələndiyini nəzərə alsaq, onda oğuz damğalarının, sadəcə olaraq, təsadüfi qrafik işarələr yox, əsasında əcdad Oğuz xan universumunun durduğu oğuz etnokosmik düşüncəsinin damğa kodu ilə təqdim olunan dünya modeli olması bir daha təsdiq olunur. Əndəlibdə 24 damğa-qız metaforası da arxaik düşüncə ilə bağlı obrazdır. Oğuzların ritual-mifoloji dünya modeli “Oğuz kağan” obraz-modelinin zoomorfik, antropomorfik səviyyələri (ipostasları) olduğu kimi, oğuz dünya modelinin qrafik paradiqması olan 24 damğa-əlifba modeli də antropomorfik obraza malikdir. 24 damğa-əlifbanın qız olması oğuz-türk etnokosmik düşüncəsində yazının qadın başlanğıcına aid edildiyini, eləcə də

bundan irəli gəlməklə ambivalent (ikili, müsbət-mənfi, mediativ) semantikalı olduğunu da ehtimal etməyə imkan verir.

Qurultay törənində ritualın strukturunu təşkil edən dünya modelinin quş (onqon) və heyvan (totem) kodları diqqəti xüsusi cəlb edir. Başqa sözlə, oğuz kosmosunun etnosemiotik strukturu damğa vahidləri vasitəsi ilə təsvir olunduğu kimi, quş vahidləri və heyvanın (qoyunun) bədən üzvləri (ət payı) vasitəsi ilə də təsvir olunur. Qeyd edək ki, hər iki kod vasitəsi ilə təsvir oğuz kosmosunun zoomodelinin ierarxik səviyyələrini təqdim edir. Bu zoomodel dünya modelinin şaquli məkan strukturunun iki səviyyəsini işarələndirir:

Göy səviyyəsi: 24 onqon quş

Yerüstü səviyyə: Qoyun toteminin 24 payı (ülüş)

Zoomodel oğuz ritual-mifoloji dünya modelinin strukturu və funksional dinamikasının bərpası baxımından çox mühüm əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün hər iki səviyyə üzrə 24-lük vahidlərə cədvəl şəklində diqqət etmək zərurəti yaranır.

Əbülqazi yazır: “Qızıl çadırdə fəxri yerdə (t ö r) Gün xan oturdu. Elin ən yaxşı adamları ümumi razılığa əsasən, qoyunun başını, belini, arxa can əti hissəsini və böyürünü qoyunun bel sümüyünün və qabırğasının üstünə qoyub, Gün xana gətirdilər və dedilər:

“Qoy [qoyunun] bu hissəsi o kəsin olsun ki, o, xan olacaq”.

Çadırın içəri qapısında Erkil-xoca oturmuşdu. Onun qarşısına qabaq hissəni qoydular və dedilər: “Qoy bu hissə o kəsin olsun ki, o, vəzir olacaq” (Əbülqazi 2002: 68).

Qoyunun qalan hissələrinin və onqon quşların bölünməsinin cədvəlinə nəzər salaq:

TAYFA ƏT PAYI (ÜLÜŞ) ONQONU

B U Z U K L A R

1. Qayı ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- şunqar (şunqar)
2. Bayat ----- arxa sağ ayağın baldırı ----- bayquş (üği)
3. Alka öyli --- qabaq sağ ayağın baldırı ----- siçantutan qırğı (koykenek)

4. Qara öyli -- qabaq sağ ayağın baldırı -- çalağan (göbek-sarı)
5. Yazır ---- sağ böyür --- bildirçinçalan qırğı (torumtay)
6. Yasır ----- sağ böyür ----- qırğı (kirğu)
7. Dudurğa ----- sağ bud ----- qırmızı qırğı (kızıl-qarçağay)
8. Dükər ----- sağ bud ----- çalağan (köçken)
9. Avşar ----- sağ omba ----- ağ şahin (çere-laçın)
10. Qızıq ----- sağ omba ----- sar (sarıca)
11. Begdeli ----- sağ kürək ----- laçın (bihri)
12. Qarqın ----- sağ kürək ----- su berkutu (su bürkütü)

U Ç U K L A R

13. Bayındır ---- sol omba ----- şahin (şahin)
14. Beçenə ---- sol omba ----- ala şahin (ala-toğanaq)
15. Çavuldur ----- sol böyür ----- artal (buğdaynık)
16. Çəpni ---- sol böyür ----- humay (humay)
17. Salur ----- arxa sol ayağın baldırı ----- berkut (bürküt)
18. İmir ----- arxa sol ayağın baldırı ----- (ançarı)
19. Ala yontlı ---- sol bud ----- gərgincək (yağılbay)
20. Ürəgir ----- sol bud ----- qırğı (buyqu)
21. İqdir ----- qabaq sol ayağın baldırı ---- qırğı (karçığay)
22. Bükdüz ----- qabaq sol ayağın baldırı ---- ütəlgi (italgu)
23. Avan ----- sol kürək ----- ağ şahin (toyğun)
24. Qınıq ----- sol kürək ----- qırğı (cere-qarğay)

(Əbülqazi 2002: 68-72).

Beləliklə, oğuz kosmosu dünya modelinin onqon quş və ət payı sxemləri əsasında da təşkil olunur. Bu, bizə oğuz kosmoqonik dünya modelinin zoostukturunu öyrənməyə imkan verir. Öncədən qeyd edək ki, oğuz kosmoqoniyasının quş və heyvan kodları bizi totemizm məsələsi ilə qarşılaşdırır.

Bir daha qeyd edək ki, oğuz etnokosmosunun quş və heyvan səviyyələrində kosmoqonik təsnifata məruz qalması etnosun kosmik vahid olaraq zoomodel səviyyəsində dəyərləndirilməsi deməkdir. Bunun kosmik mahiyyətində İnsan–Heyvan münasibətləri modeli durur. Bu, semiotik baxımdan oğuz kosmosunun etnos qatı ilə zooqatının vahid kosmoqonik modeldə birləşməsi

deməkdir. Qatların bir-birinə münasibəti semiotikdir: qarşılıqlı şəkildə işarələndirmə sistemini nəzərdə tutur. Etnik struktur vahidləri zoosəviyyədə həmin sferanın vahidlərində işarələnir. Başqa sözlə, tutaq ki, Qayı etnik vahidinin zooişarəsi Şunqar onqonudur. Bu halda Qayı və Şunqar elementləri işarə baxımından bir-birinin kosmik ekvivalentləri, eynigüclü kod əvəzləyiciləridir. Qayı sakral onqon səviyyəsində Şunqar demək olduğu kimi, Şunqar da öz növbəsində etnos səviyyəsində Qayı deməkdir.

Etnik qatla zooqatın bir-birinə olan bu semiotik münasibəti kosmoqonikdir: ilahi yaradılışın ilkin sxemlərini gerçəkləşdirir. Bunu “onqon” sözünün etnosemantikasından aydın görmək olur. Əbdülqadir İnanın bu xüsusda apardığı ayrıca tədqiqatdan göründüyü kimi, onqon ilk əcdad və ölümlər kultu ilə bağlı mənə vahididir (İnan 1998a: 269). N.L.Jukovskaya göstərir ki, “təmiz”, “müqəddəs”, “ilkin”, “bakirə” anlamlarında olan onqonlar monqol xalqlarının şaman mifologiyasında ölmüş əcdadlar və onların ruhlarıdır. Onqonların şəkli də onqon adlanır, ağac, yun, xəz, dəri, keçə, metal və parçadan hazırlanır, ölmüş əcdadların ruhlarının olduğu yaşadığı yer hesab olunur. Kişi və qadın, nəsil və ailə, heyvandarlıq, dəmirçilik və s. onqonları fərqləndirilir. İlk onqonlar, əsasən, totem mənşəli əcdadlardır (canavar, ayı, atın və s. onqonları). Daha sonralar əksərən antropomorf əcdadlardır... Onların ən hörmətli böyük şamanların onqonlarıdır. Şamanlar qamlama vaxtı onqonları çağırırdılar... Tuvinlərin, altaylıların mifologiyasındakı onqutlar, emegenderlər onqonların eynisidir (Жуковская 1982: 255-256).

Bu halda oğuzun iyirmi dörd tayfasının hər birinin onqonu olan quş onun ilkin əcdadı və onun ruhu anlamına gəlir. Bu, formal olaraq 24 tayfanın 24 quş əcdadı (əcdad ruhu) deməkdir. Yada salaq ki, oğuz kosmosu kəmiyyət strukturunun etnokosmik universum dəyərlərinin bir-birinə bərabərliyi, başqa sözlə, kosmik ekvivalentliyi prinsipi üzrə böyüyür: 1 Oğuz = 6 oğul = 24 nəvə. Bu halda “24-lük” daxili strukturu etibarilə 24 vahiddən təşkil olunmuş universum olmaqla bir ölçü vahidi kimi bütün hallarda vahidi (“1”) universumlaşdırır. Beləliklə, vahid Oğuz (xan – əc-

dad) sonraki kosmoqonik pillələrdə 6 Oğuz (xan) və 24 Oğuz (xan) səviyyələrini təşkil etdiyi və eyni zamanda bütün hallarda “1” universumunu işarələndirdiyi kimi, bu 24 onqon quş da “1” zoouniversumunu işarələndirir. Başqa sözlə, 6 universumu 1 universumunun, 24 universumu 6 universumunun paradiqması olduğu kimi, 24 onqon quş da 1 onqon quş invariantının (kosmoqonik başlanğıcı təşkil edən modelin) paradiqmasıdır: 1 quş = 6 quş = 24 quş. Bu, bizə əcdad Oğuz universumu əsasında formalaşan dünya modelinin zoostrukturu bərpa etməyə imkan verir.

24 oğuz tayfasının əcdadı Oğuz xandır. 24 onqon quş da öz səviyyəsində 24 tayfanın zooəcdadıdır. Oğuz kosmosunun bütün qatlar üzrə əcdadı Oğuz xandır. Demək, 24 tayfa etnik kodla əcdad Oğuz xana gedib çıxdığı kimi, 24 onqon quş da zookodla yenə də əcdad onqon quşa gedib çıxır. Başqa sözlə, 24 onqon quş 24 oğuzu işarələndirdiyi kimi, həmin quşların semiotik baxımdan konsentrasiya olunduğu əcdad onqon quş da Oğuz xanı işarələndirir. Bu da öz növbəsində bizə əcdad Oğuz xanın quş cildli obrazını (zoomodelini) bərpa etməyə imkan yaradır. Bu, mifoloji dünya modelinin məkan-zaman obrazının transformativ inkişaf qanunauyğunluğunu özündə əks etdirir.

F.Bayat bu xüsusda yazır: “Türk mifologiyasında bir çox arxaik obrazlar bir neçə dəfə transformasiya olunub, bir neçə statusdan keçmişlər. Belə obrazların semantikasını öyrənərkən onların keçid mərhələlərini diskret kəsiklərə bölmək lazımdır” (Bayat 1993: 41).

Diskret kəsiklərə bölmə, obrazlı desək, baxımdan mişarlanmış ağacın en kəsiyinə bənzəyir. En kəsik ağacın bütün diaxron inkişafına sinxron (yanaşı) sıra boyunca baxmağa imkan verir. Bu baxımdan, Oğuz obrazının kosmoqonik strukturunun diskret kəsiklər müstəvisində öyrənilməsi onun strukturunun quş obrazını (modelini) da ortaya qoyur. Tədqiqat göstərir ki, Oğuz obrazı təkcə quş obrazından yox, zoomodelin başqa obraz səviyyələrindən də keçmişdir.

V.V.İvanov və V.N.Toporov yazırlar ki, quşlar müxtəlif mifopoetik ənənələrdə dini-mifoloji sistemin və ritualın dürlü funk-

siyalara malik fasiləsiz elementi kimi çıxış edir. Quşlar tanrılar, demiurqlar, insana çevrilmiş qəhrəmanlar, triksterlər, tanrıların, şamanların, qəhrəmanların minik heyvanları, totem əcdadlar və s. ola bilərlər. Onlar ilahi mahiyyətin, yuxarının, aşağının, göy ruhunun, günəşin, ildırımın, küləyin, buludun, azadlığın, böyümənin, həyatın, bolluğun, yoxuşun, yüksəlişin, ilhamın, peyğəmbərliyin, öncəgörmənin, kosmik bölgələr arasında əlaqənin, ruhun, körpənin, həyat ruhunun və s. xüsusi mifopoetik klassifikator və simvolları kimi çıxış edir (Иванов – Топоров 1982: 346).

Kosmoqonik sxem 24 oğuz tayfasının bu onqon quşlarını oğuz totem təsnifat sisteminin vahidləri kimi də bərpa etməyə imkan verir. Bu quşların iki funksiyası aydın şəkildə bərpa olunur: əcdad və etnik özünüdəyərləndirmənin təsnifat modeli. Hər iki funksiya totemizm dünyagörüşünün funksional sxemlərini təşkil edir. Bunun belə olduğunu oğuz kosmosunun heyvan modeli (zoomodelin yerüstü səviyyəsi) daha aydın şəkildə təsdiq edir. Belə ki, qurultayın mətnində 24 onqon quşun bir zoomodeldə birləşməsi haqqında birbaşa informasiya yoxdur: vahid semiotik model və onun konsentrativ strukturu bərpa yolu ilə üzə çıxır. Ancaq bizim bərpamızın məhz oğuz kosmoqonik şüurunun sakral-funksional hərəkət sxemini əks etdirdiyini 24 oğuz tayfasını işarələndirən ət paylarının (ülüşlərin) bir zoomodeldə – totem qoyunun kosmik strukturunda düzülmə sxemi tam təsdiq edir.

“Oğuznamə”lərdə, o cümlədən Əbülqazi “Oğuznamə”sində qurultayda kəsilmiş qoyun (yaxud at) qurbanının əti 24 oğuz tayfasının arasında bölüşdürülür. Ancaq bu bölüşdürmə ətlərin, sadəcə, paylanması şəklində yox, kosmoqonik bölgü prinsipi əsasında aparılır. Başqa sözlə, bu qoyun (at) oğuz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, Oğuzun 24 nəvəsinin (uyğun olaraq – tayfasının) hər biri qurultayda kəsilən qoyunun (atın) bədəninin istənilən yerinin ətindən yox, bədəndə həmin nəvəyə (tayfaya) məxsus olan hissəni pay olaraq alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) oğuz kosmosunda dayandığı pillə (tabe edən - tabe olan), üfüqi və şaquli məkanda tutduğu mövqe (sağ-sol, yuxarı-aşağı) qoyunun (atın) bədəninədən alacağı payın yerini müəyyən edir. Əbdülqadir

İnanın yazdığı kimi, “Orun” (mövqe – S.R.), “ülüş” (ət payı – S.R.) hər tayfanın və hər oymağın qövüm və cəmiyyət içində bir çox şeylər üzərində hüquqlarını göstərən dəlildir; təsisatdır (ictimai institutdur – S.R.). Yaylaq, ov, hər bə qənimətləri bölünərkən hər tayfanın “orun”u və “ülüş”ü nəzərə alınmaqla “pay” verilir. Mühüm toplantıların birində “orun” və “ülüş”ünü bir dəfə itirən tayfa, yaxud oymaq yaylaq, otlaq, ov və s. şeylər üzərindəki hüququnu da itirmək təhlükəsinə məruz qalır. Onun üçündür ki, hər tayfa bu “orun” və “ülüş” haqlarına əhəmiyyət vermək məcburiyyətindədir (İnan 1998 b: 254).

Beləliklə, qurultay törənində hər bir tayfa üçün ayrılacaq payın qurban kəsilmiş qoyunun (atın) bədəninin harasından olması hər bir nəvə-tayfanın oğuz etnokosmik, ictimai-ierarxik strukturunda tutduğu yerə uyğun olmaqla birbaşa həmin yeri işarələndirir. Bu pay onların, eyni zamanda, hər birinin qoyun (yaxud at, öküz) obrazında təsəvvür etdikləri kosmik dünya modelində durduqları yerin işarəsidir. Başlıcası, bu 24 pay (o cümlədən Gün xanın və Erkil-xocanın kosmik konsentrasiya mərkəzini simvollaşdıran payları) birləşəndə qoyun (at) modeli alındığı kimi, həmin paylarda işarələnmiş 24 nəvənin qoyun (at) zookosmoqonik sxemi üzrə düzümündən də qoyun (at) obrazında təsəvvür edilən (əcdad) “Oğuz xan” adlı zookosmik dünya modeli alınır. 24 nəvə-tayfa “oğuz” etnosunu universumlaşdıran 24 oğuz deməkdir. Onların birləşməsi bütün səviyyələrdə (kodlar üzrə) “Oğuz xan” kosmik konsentrasiyasını verir. Qoyun, at, öküz və s. modeli bu halda 24 oğuzun ət payı kodu üzrə birləşməsi deməkdir.

Bu da öz növbəsində Oğuz xan zoomodelinin qoyun (yaxud at) obrazında təsəvvür edilən “diskret” (en) kəsiyinin bərpa edilməsidir. Bu baxımdan, Oğuz obrazının sinxron zoosəviyyələri tək-cə qoyun, yaxud quşdan ibarət deyil. Əbülqazi, Buxari oğuznamələrində bu heyvan qoyundursa, Rəşidəddində eyni qurultay törəni at zoomodeli əsasında aparılır (Rəşidəddin 1992: 38-41). Yaxud F.Bayat yazır ki, “Oğuz kağan” dastanında (“Oğuznamə”nin versiyasında – S.R.) Tanrı oğlu funksiyasının bir hissəsini boz qurd, o biri hissəsini isə Oğuz yerinə yetirir. Eyni ilə türk elinin xilaskarı

Oğuz və boz qurddur... Oğuzun qurd atributları, Oğuz-qurd paralelliyi də buradan irəli gəlir. İlk anda boz qurdun Oğuzun simasında təzahür etdiyi şübhə doğurmur” (Bayat 1993: 42-43).

Göründüyü kimi, bütün bunlar əsasında əcdad Oğuz xanın durduğu ritual-mifoloji dünya modelini quş, at, qoyun, qurd və s. şəkillərdə aşkarlamağa imkan verir. Bu da eyni zamanda oğuz dünya modelinin kosmoloji struktur səviyyələrini (kosmik, etnik və temporal struktur qatlarını) və hər bir səviyyəyə uyğun təsvir dili – davranış kodlarını ortaya qoyur. Oğuz dövləti də oğuz dünya modelinin struktur səviyyələrindən biridir və bu mənada oğuz dövləti və dövlətçilik düşüncəsinin də kosmoqonik başlanğıcını əcdad (Oğuz) kultu təşkil edir.

Qaynaqlar

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

Bayat 2010 – Bayat F. Folklor haqqında yazılar (nəzəri məsələlər). Bakı: Elm və təhsil, 2010.

Bayat 2004 – *Bayat F. Oğuznamə(lər) / Dədə Qorqud kitabı*. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər, 2004, s. 255-274

Bekmıradov 1987 – *Bekmıradov A. Andalıp xem Oquznamaçılıq dəbi*. Aşqabat: İlim, 1987

Əbülqazi 2002 – Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərəi-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası NPB, 2002.

Əsgər 2007 – Əsgər Ə. Oğuznamələrdə müsəlman-oğuz və oğuznamələrin yaranması problemi / Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXVI kitab. Bakı: Səda, 2007, s. 24-37

Hüseynoğlu 2006 – Hüseynoğlu K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru. Bakı: MBM, 2006.

İnan 1998 – İnan A. Oğuz Destanındakı İrkıl Ata // Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. baskı, I cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 196-197

İnan 1998 a – İnan A. Onqon ve Tös Kelmeleri Hakkında / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. baskı, I cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 268-273

İnan 1998 b – İnan A. “Orun” ve “Ülüş” Meselesi / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3. Baskı, I cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, s. 241-254

Kitabi-Dədə Qorqud 1988 – Kitabi-Dədə Qorqud / Müqədimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninindir. Bakı: Yazıçı, 1988.

Qafarlı 2002 – Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU, 2002.

Oğuznamələr 1993 – Oğuznamələr. İşləyib çapa hazırlayanlar: K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu. Bakı: BDU, 1993.

Ögel 1995 – Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.

Rəşidəddin 1992 – Rəşidəddin F. Oğuznamə. Fars dilindən tərcümə, ön söz və şərhlərin müəllifi R.M.Şükürovanındır. Bakı: Azərbaycan Dövlət NPB, 1992.

Rzasoy 1999 – Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (eposun ilk boyu əsasında) / “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı: Elm, 1999, s. 83-96

Sümər 1992 – Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992.

Tanrıverdi 2014 – Tanrıverdi Ə. Dədə sözü işığında. Bakı: Elm və təhsil, 2014.

Жуковская 1982 – Жуковская Н.Л. Онгоны / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 255-256.

Иванов В.В., Топоров В.Н. 1982 – Иванов В.В., Топоров В.Н. Птицы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 346-349.

Мелетинский 1990 – Мелетинский Е.М. Общее понятие мифа и мифологии / Мифологический словарь. Москва: Советская энциклопедия, 1990, с. 634-640.

Тернер 1983 – Тернер В. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983.

TUĞA (BAYRAĞA) QURBAN MƏRASİMİ

Əfzələddin Əsgər
efzeleddinesger@gmail.ru

THE CEREMONY OF THE VICTIM OF TUG (FLAG) SUMMARY

In Turkic statehood tradition flag (*tug*) and its archaic concept means a special interest. In Turkic statehood thought the flag first of all was a symbol of political existence. The flag giving to the tribes which consist the state and important posts dialed with their caring military service. The victim of flag was a special ceremony of ancient Turks before and after fighting. The ceremony of the victim of flag before fighting is interpreted as fondle the spirit of ancestors, to please them and to ask for help from them.

Key words: Turkic statehood, flag (*tug*), drum (*kos*), army, the occupation of Ganja, ceremony.

ОБРЯД ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ ФЛАГУ (ТУГ) РЕЗЮМЕ

Флаг (*туг*) и его архаическая семантика в тюркской традиции государственности вызывает огромный интерес. В тюркском понимании государственности флаг (*туг*) в первую очередь, являлся символом политического существования. Награждение флагом важных постов государства и племен, входящих в состав этого государства, было связано с их военной обязанностью. А жертвоприношения флагу до и после битвы проводились особым обрядом. Семантика обрядов жертвоприношения флагу до битвы может толковаться как поклонение духам предков, их почитание и прошение помощи и благословения от них.

Ключевые слова: Государственность, флаг (*туг*), барабан (*кос*), армия, штурм Гянджи, обряд.



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 tərzinə 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 olursan. 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 tarixinə giriş” adlı əsərinin bir cildini bu məsələyə həsr etmişdir (Ögel 1995). Araşdırmaya öləri nəzər saldıqda görürük ki, türk dövlətçiliyində tuğdan bəhs etmək türk dövlət təşkilatının əksər özlərindən 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 daşdığıını söyləyir (Ögel 1995: 209). Bununla yanaşı, onların oxşar funksiya daşması 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 rə-

qəm 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 yıxıldıqdan sonra Çin imperatoru Qərbi Türkiyədəki bəyliklərə qurd başlı bayraq verərək onların bəyliyinini tanımışdı (Ögel 1995: 13-15).

Tuğ səlahiyyət rəmzi idi. Ona görə də dövlətin mühüm postlarına tuğ verilirdi. Məsələn, Osmanlılarda “hökmdarlıq, vəzirlərlik, bəylərbəyliyi, 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 mirliklərinin bir tuğu olurdu” (İslam ensiklopediyası 2014: 331).

Baburun “Vəkayit” əsərində hərbi divana başçılıq etməli olan şəxsə bayraq, tuğ və nəkkarə verilməsi haqqında məlumat da bu baxımdan maraqlıdır (Babur 1987: 398). Məlumdur ki, qədim türk dövlətinin təməlinə 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 tayfalarla tuğ verilməsi onların hərbi mükəlləfiyyət daşınması 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 hunnlarda 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 sərkərdə atın quyruğunu kəsib ağaca bağlayır və bu şəkildə dağılan əsgəri bir yere 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 maraqlıdır: rus əsgərləri şəhərə girəndə Gəncənin piyada və atlı əsgərləri qarışıqlıq içərisində xan tuğunu – hərbi 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 tuğ məhz savaş öncəsi çıxarırdılar. Bu mərasim osmanlılarda “tuğ-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 padişah 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 əl-kəbir) 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 sədaqət andı içir.
Minitür, XIV əsrin əvvəli.**

Baburun xatirələrində moğollara məxsus savaşı 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 keçirdi. 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 hərbi nərəsi qoparır. Üç dəfə belə edirlər. Sonra atlara minərək hərbi 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 vasitəsi ilə 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 səslə 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 səslə davulumu çaldım.
Mənim qara yalmanlı kəhərim yəhərlənib,
Zirehim qayıqlarla 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 maraqlıdır. Müəllif Küyükün qərarında ordu bütünü 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 saygını göstərməyə yalnız moğolları deyil, bütün yad qövmələri və xanları da məcbur edərlər” (Zigeti 1986: 103).

Qırğızlar bu mərasimi “tuu kandaı” (tuğu qana boyadı şəklində) ifadə etmişdir. 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. Nizəmin 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 hücum 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 yendirirdi. Deyirlər ki, özlərini ölənün ürəyi və ciyərinin üstünə 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 münasibəti ilə verilən insan qurbanı qədim hunlarda da mövcud olmuşdur. Çin qaynaqlarında özünə yer tapan bu məlumat bu 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 keçirdən kimi yerin qoruyucu tanrısına qurban vəd edərlərdi; siz nəyə görə buna əməl etməirsiniz?...” Bu halda onun özü atalara qurban verilmişdi (Ru 1999: 194-195). L.Qumilyov kidanlarda əcdadlara insan qurbanı vermə (savaştan öncə hər hansı bir cinayətkarı, savaştan 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 verildirdi (Qumilyov 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 (Meletinski).

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 etməyə məcbur etdi.

Burada göytürklərin, uyuğurların 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, uyuğurlarda, qaraxanlılarda bu ruh qurd idi. Orxan 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 mətnə deyilir: “Tu chüehlər² əski Hsiungnuların³ nəslindən bir qoldur. Onlar A-shih-na⁴ ailəsinin soyundandılar, ancaq ayrı-ayrı oymaqlardır. Sonralar Lin məmləkəti tərəfindən məğlub edildilər və soyları tamamilə məhv edildi. Yalnız 10 yaşında uşaq sağ qal-

² Bu söz *türküüt* şəklində transkripsiya olunur. P.Pelyonun fikrinə görə, -üt şəkilçisi monqol dilləri üçün xarakterikdir. Müəllif göstərir ki, bu vəziyyətin səbəbi çinlilərin bu sözü monqol dili cuan-cuanların vasitəçiliyi ilə qəbul etməsidir.

³ Hun sözünün çincə yazılış formasıdır.

⁴ Aşına sözünün çincə yazılış formasıdır.

mışdı. Lin məmləkətinin 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 şəhzadəsi 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 məmləkətinin⁵ 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 dənə uşaq doğdu. On uşaq böyüyəndən sonra kənardan qızlarla evləndilər. Arvadları hamilə oldu. Bunların 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. Ju-julara tabe olaraq Chin-Shan⁶ ətlərində yerləşdilər və Ju-juların (Juan-Juan) dəmirçiləri oldular. Chin-Shanın zirvələrindən biri dəbilqəyə bənzəyirdi. Onların dilində dəbilqəyə “T'u-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).

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

⁵ Turfan

⁶ Altay

qaynaqlanır. Siyasi mövcudyyətin 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 mövcudyyətin son ümidini qoruma cəhdinin ifadəsi idi. Cavad xanın əsgərləri məhz bu səbəbdən xan tuğunu axtarırdılar. Mehmet Akif “o benim yurdumanın üstündə tütən ən son ocaq” deyərək də bu gərçəkliyi dilə gətirir. Savaş öncəsi tuğa verilən qurbana gəldikdə isə, demək lazımdır ki, siyasi mövcudyyətin 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 istəmə 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 hüsurunda üzü ağ, alını açıq olmaq bu mübarək vəzifəni şərəflə yerinə yetirməkdən asılı idi və bu şüur bu gün də yaşamaqdadır. Ona görə də qədim türklər Tanrının buyruğu 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 qiymtləndirirlər, 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 bolver.

(Bürhanəddin 1988: 10).

Eyni düşüncə ilə “Koroğlu” dastanında qarşılaşırıq:

Koroğlu der: alan gəlsin,
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 buyruğu savaşımaqdır. Əgər savaşılmazsa, boyun əyilsə, bu xəyanətdir” (Ru 1999: 83). Yəni həm Tanrının, həm də ataların ruhu qarşısında günahkar (üzü qara) olmaqdır. Qədim türklərin savaşı əzminin arxasında bu düşüncə dayanırdı.

Qaynaqlar

- Azərbaycan dastanları. IV cild. Bakı, 2005.
- Babur 1987 – Babur Q.Z.M. Vekayi: Baburun hatıratı. II c. Ankara, 1987.
- Dubrovın 1888 – Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871-1888.
- Yemelyanov 1983 – Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов якутских Олонхо. М., 1983.
- Teymur 1991 – Əmir Teymurun vəsiyyətləri. Bakı, 1991.
- Ru 1999 – Jean-Raul Roux. Altay Türklerinde Ölüm. İstanbul, 1999.
- İslam ensiklopediyası 2014 – İslam Ansiklopedisi. 41 c., Ankara, 2014.
- Yakut 1960 – Исторические предания и рассказы якутов. ч. I, М.-Л., 1960.
- Kaşğarlı 1992 – Kaşğarlı М. Divanü Luğat-it-Türk. I c., Ankara, 1992.
- Ksenefontov 1977 – Ксенофонов Г.В. Эллеяда: Материалы по мифологии и легендарной истории Якутов. М., 1977.
- Bürhanəddin 1988 – Qazi Bürhanəddin. Divan. Bakı, 1988.
- Qumilyov 1993 – Гумилев Л.Н. Хунну. СПб, 1993.
- Meletinski – Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири (www.ruthenia.ru).
- Ögel 1991 – Ögel В. Doğu Göktürkleri hakkında vesikalar ve notlar. Türk Tarih Kurumu, Belleten, sayı 81. Ankara, 1991.

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

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

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

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

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

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

MİLLİ MƏDƏNİYYƏT KONTEKSTİNDƏ FOLKLOR VƏ DÖVLƏTÇİLİK

Sərxan Xavəri
rhkatiblik@rambler.ru

FOLKLORE AND STATEHOOD IN THE CONTEXT OF NATIONAL CULTURE

SUMMARY

In the article the problems of folklore and statehood are investigated from the culturological point of view. For bringing the clarity to the folklore and statehood in the context of national culture two perspectives are mainly determined.

1. The position and function of folklore in culture
2. The position and function of state in culture.

In the article such savings is noted that from the diachronic point of view the folklore is the part of national culture, its archetype, or inner layer which is called a traditional (ethnic) culture. At the same time folklore as the structure of culture reflects the same structure itself. But the statehood is the social institution including folklore based on the experience of self-forming of society and the political self-defense of the cultural system. From this point of view the folklore and statehood are equal relationships in the single aspect in the context of national culture. From the other side the statehood as one of the main political institutions of culture includes folklore as the important element of cultural system being projection to folklore. The political cultural tradition — statehood expressing the totality of habits, skills, values dealing with the state establishment and management is an oral tradition. Thus, the skill and experience dealing with the statehood as habits, other skills based on the experience which the ethnos is gained included to the semantic structure of folklore. In the article the structure of folklore and statehood relations is investigated on the base of ancient Turkish texts and Azerbaijani folklore examples.

ФОЛЬКЛОР И ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

РЕЗЮМЕ

В статье исследуется проблема фольклора и государственности в аспекте культурологии. Для разъяснения проблемы фольклора и государственности в контексте национальной культуры в основном определяются два направления:

1. Место и функции фольклора в культуре;
2. Место и функции государства в культуре.

В статье выдвигается такое предположение что, в диахроническом аспекте фольклор - составная часть национальной культуры, его архетип, или же нижний слой, называемый традиционной (этнической) культурой. Фольклор, входящий в структуру культуры, в то же время обладает способностью отражения этой структуры. Государственность же, является социальным учреждением (институтом) национальной системы (которая также охватывает и фольклор), основывающимся на практику политического самовыражения и самоформирования общества. В этом аспекте фольклор и государственность в национальной культуре, обладают равноправными отношениями на одной плоскости. С другой стороны, государственность, являясь основным политическим учреждением культуры, как важный элемент культурной системы (проецирующий в фольклор) также входит в фольклор. Государственность – т.е. традиция политической культуры, выражающая в себе навыки, знания, ценности, связанные с созданием и управлением государства также является устной традицией.

Таким образом, как и все остальные знания и навыки, основывающиеся и полученные практической деятельностью этноса, знания и практика, связанные с государственностью, с этой точки зрения, входят в семантическую структуру фольклора. В статье структура отношений фольклора и государственности анализируется на основе древнетюркских текстов и Азербайджанских фольклорных образцов.

1. Etnik və milli mədəniyyət münasibətləri kontekstində “folklor və dövlətçilik” probleminin elmi və ictimai əhəmiyyəti

"Folklor və dövlətçilik" istər sırf nəzəri, istərsə də ictimai baxımdan xüsusi aktualıq kəsb edən elmi problem kimi bu və digər aspektləri ilə milli ictimai-humanitar elmi düşüncədə, təxminən, ötən əsrin 70-80-ci illərindən aktivləşməyə başlamışdır. Bu da həmin dövrdə ümumən Azərbaycan milli mədəniyyətində müşahidə olunan yeni kulturoloji proseslərin və ictimai təfəkkürdəki dəyişikliklərin nəticəsi idi. Və hesab edirik ki, mövzunun elmi və milli-ictimai baxımdan aktuallığını şərtləndirən amillər də həmin dövr Azərbaycan milli mədəniyyətində baş verən bu kulturoloji proseslər kontekstində dəyərləndirilməlidir.

Həmin dövrdə Azərbaycan milli mədəniyyəti özünün keyfiyyətə yeni mərhələsinə qədəm qoyur. Bu gündən baxarkən ötən əsrin 60-80-ci illəri Azərbaycan mədəniyyətinin etnik-mədəni sistem xarakteri, bu sistemin (alt sistemləri statusundakı) subkulturalarının vahid tənzimləyici mədəni paradıqma (əsasən etnik mədəniyyət) ətrafında mükəmməl təşkili, fərqli mədəni istiqamətlər arasında qarşılıqlı etnokulturoloji əlaqələr, bu istiqamətləri şərtləndirən ideya-estetik mənbələr, onun təşəkkül və formalaşma meyilləri... bütün konturları ilə aydın görünür. Bizim qənaətimizə görə, həmin tarixi mərhələdə Azərbaycan mədəniyyətinin sistem bütövlüyünü təmin edən başlıca amil ənənəvi etnik mədəniyyətin, folklor təfəkkürünün bu proseslərdə əsas tənzimləyici parametrlər kimi iştirakı idi. Belə ki, həmin tarixi mərhələdə milli mədəniyyətin Qərbin müxtəlif mədəni-mənəvi və ictimai-intellektual tendensiyalarına çevik reaksiyası, həm də bu reaksiyaların estetik baxımdan kifayət qədər professional səviyyədə baş verməsi onunla şərtlənirdi ki, Azərbaycan mədəniyyəti bu proseslərə əsrlər boyunca kifayət qədər dəqiq müəyyənləşmiş, “milli zamanla” cilalanmış folklor təfəkkürü ilə daxil olurdu. Bu mərhələdə milli mədəniyyət folklor təfəkkürünü yeni məzmununda həzm edərək Avropa mədəni ənənələri ilə sintez edir. Milli mədəniyyətdə folklor yaddaşına əsaslanan yaradıcılıq istiqamətləri

mədəni hərəkət səviyyəsinə qalxır... Elə hakim ideologiyaya qarşı epizodik müxalifətçilik əhvali-ruhiyyəsi fonunda dövlət müstəqilliyinin bərpası ideyası da həmin illərdə məhz folklor təfəkkürünün fəal iştirakı ilə yaranır. Və doxsanıncı illərə doğru milli azadlıq hərəkəti də tədricən milli düşüncə sisteminin genetik əsasında dayanan folklor düşüncəsinin fəal iştirakı ilə hazırlanır.

Milli-ictimai təfəkkürdə baş verən bu proseslər fonunda ictimai və humanitar elmlərdə də bir sıra sosial, mədəni, ideoloji, hüquqi, tarixi problemlərin, həmçinin milli özünüifadənin göstəricisi olan folklorun, ədəbiyyatın, incəsənətin digər növlərinin dövlətçilik təcrübəsi və ideologiyası işığında araşdırılması tendensiyası nəzərə çarpacaq dərəcədə aktivləşməyə başlayır. Bu tendensiya Azərbaycan xalqı öz dövlət müstəqilliyini əldə etdikdən sonra da yüksələn xətt üzrə davam edərək humanitar elmi düşüncədə öz dominant mövqeyini bu günə qədər qoruyub saxlamışdır.

Şerti olaraq «mental kosmos» adlandırıla bilən xalqın milli özünütəşkilində daim təkrarlanan, müxtəlif kombinasiyalarda ritmləşən elə dəyişməz struktur unuversumları, etnik davranışın elə qəlib strukturları vardır ki, milli dövlətçilik ideologiyasının elmi əsaslarla hazırlanması üçün o strukturlar geniş tədqiq olunmalıdır. Və həmin qəlib-modellər xalqın folklorunda qorunub saxlanılmışdır.

Məlumdur ki, əski mədəniyyətlərdə hər hansı bir ideyanın kütləvi olaraq aşılmasında, ictimai rəyin formalaşmasında kollektiv yaddaşa əsaslanan folklor yeganə sosial təsisat olmuşdur. Bu günün özündə belə folklor funksional imkanlarını reallaşdırma effektivliyinə görə qeyri-adi bir intensivliyə və miqyaslılığa malikdir. Folklorun funksionallıq imkanları ilk növbədə onunla şərtlənir ki, o yazı mədəniyyətindən fərqli olaraq, özünü kollektiv yaddaşın hazır qəlibləri əsasında reallaşdırır və buna görə də informativ siqnulların göndərilməsi ilə sosial integrativ sahənin yaranmasına daha çevik nail olur.

Bu mənada kollektiv yaddaş mexanizmlərinə əsaslanan folklor, onun müvafiq janrları bütün digər xüsusiyyətlərlə yanaşı, xalqın dövlətçilik təfəkkürünün həm yaranma və formalaşma

arealı, həm də yaranmış təcrübənin qorunduğu fonddur. Buna görə də Azərbaycan folklor nümunələri, xüsusən epik folklor mətnləri xalqımızın dövlətçilik ənənələrini də özündə mükəmməl şəkildə ehtiva edir.

Lakin nə folklorşünaslığın özü, nə də tarix, fəlsəfə, arxeologiya, etnoqrafiya ayrılıqda götürülən elm sahəsi kimi həmin ənənə modellərini mükəmməl müəyyənləşdirmək qüdrətində deyil. Dövlətçilik ideologiyasının etnik-milli dəyərlər hesabına gücləndirilməsi, həmçinin Azərbaycanın perspektiv ideoloji inkişafının proqnozlaşdırılması və ssenariləşdirilməsi baxımından bu modellərin məhz multidissiplinar və kulturoloji olaraq araşdırılması zəruridir.

Bu baxımdan müasir mərhələdə folklorun dövlətçilik ideologiyasının formalaşmasında yeri və rolunun araşdırılması müstəsna əhəmiyyət daşıyır.

Beləliklə, Azərbaycan milli mədəniyyəti kontekstində folklor və dövlətçilik münasibətlərinin elmi təhlilin predmetinə çevrilməsi iki aspektdən xüsusi əhəmiyyət daşıyır:

Birinci aspekt, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, Azərbaycanın toplum olaraq müasir mürəkkəb sosial-mədəni, siyasi və geosiyasi şərtlər daxilində optimal və perspektivli ideoloji sistem yaratmaq zərurəti ilə əlaqəlidir.

Tarixi təcrübə sübut edir ki, dövlətçilik ideologiyası millətin özünüdərk aktı olaraq, adətən, milli mövcudluğa təhlükə yaranan anlarda daha aktuallaşır və etnik-milli tərəqqinin intibahını şərtləndirir. Bu mənada son illərdə müxtəlif səviyyələrdə dövlətçilik təfəkkürünə dönüş, milli ideoloji axtarışlar, hər şeydən əvvəl, milli intibah axtarışlarından xəbər verir. Sivil xalqların tarixində milli ideyanın konseptuallaşması, ideologiyanın yaranması bir tərəfdən milli-mənəvi yüksəlişin zirvə məramı, intibah yekunudursa, digər tərəfdən növbəti yeni sosial tərəqqinin etibarlı və möhtəşəm təməlidir.

İkinci aspekt Azərbaycanın dövlət müstəqilliyini bərpa etməsinin qloballaşma prosesinin sürətlənməsi dövrünə təsadüf etməsi ilə bağlıdır. Hazırda hər bir xalqın öz milli identikliyinə

qoruması, kənar dəyərlərin milli-mənəvi dəyərləri sıxışdırmasına yol verilməməsi əsas vəzifələrdən biri kimi qəbul edilir.

Bu iki aspektin bir-biri ilə sıx bağlılığı müstəvisində "folklor və dövlətçilik" probleminin öyrənilməsi, milli ideologiyanın formalaşmasında folklorun rolu məsələsi xüsusi aktualıq kəsb edir.

Əslində, son illərdə humanitar elmi düşüncədə və ictimai fəaliyyət sahələrində xalqın folklorunda yaşayan dəyərlərə total bir dönüş tarixi zərurətdən doğaraq Azərbaycan milli mədəniyyətinin öz əsasında dayanan etnik mədəniyyətə intensiv qayıdış aktıdır.

Normativləşmiş kulturoloji yanaşmaya görə, etnik mədəniyyət özündə etnik yaşama, əsasən əmək və məişət sferalarına aid olan əvvəlki nəsillərin ənənələrini daşıyır. Onun spesifik xüsusiyyətləri folklorlarda ənənəvi mətbəx və geyim mədəniyyətində, peşə və sənət sahələrində, xalq təbabətində və s. özünü göstərir. Əksər hallarda bu mədəniyyət şifahi xarakter daşıyır, sonra tədricən yazılı mədəniyyətə çevrilir. Etnik mədəniyyətin müəyyənlik keyfiyyəti əhəmiyyətli dərəcədə təbii mühitlə şərtlənir. Onda xalqın əsrlərdən bəri toplanmış həyat təcrübəsi, mifoloji görüşləri, inanc sistemi və təbii şərtlər daxilində formalaşmış təsərrüfat həyatı əks olunur. Konservatizm, varislik və ənənəvilik etnik mədəniyyətin əsas əlamətləridir. Müasir günümüzdə etnik mədəniyyətin bir sıra detalları bəzi xalqları xarakterizə edən emblem və simvollara çevrilmişdir. Məsələn, müasir qloballaşma şəraitində belə samovar rusların, damalı şalvar şotlandların, kələmli sosiska almanların, spagetti italyanların "etnik yarlığı", "milli emblemi" funksiyasını daşıyır.

Diaxron baxış bucağından yanaşdıqda etnik mədəniyyət milli mədəniyyətin ilkin səviyyəsidir.

Milli mədəniyyət isə daha çox yazı mədəniyyəti və təhsil əsasında zənginləşir. Bu zənginləşmə də ədəbiyyatda və incəsənətdə, elmdə və fəlsəfədə, cəmiyyətin sosial-siyasi və texnoloji inkişafında əks olunur. Milli mədəniyyətin ən diqqətəlayiq nailiyyətləri həmin xalqın ən istedadlı nümayəndələrinin, maarifpərvər şəxslərinin, bir sözlə, elitesinin yaradıcılıq məhsullarıdır. Bu mənada milli mədəniyyət daha çox intellektualların dünyagörüşündə əks olunur. Güclü milli mədəniyyəti olan xalqın güclü in-

tellektual potensialı, ziyalı elitası olmalıdır. Başqa sözlə ifadə etsək, milli mədəniyyətin mükəmməllik indikatorlarından biri milli elitadır. Lakin bütün hallarda milli mədəniyyətin əsas bazisi etnik mədəniyyətdir. Milli mədəniyyətin nümayəndələri olan yazıçılar etnik mədəniyyətdən obraz və süjetlər, bəstəkarlar melodiya və ritmlər, arxitektorlar tikinti üslubları, siyasətçilər xalqın psixologiyasına uyğun idarəçilik texnologiyaları və s. əxz edirlər.

Milli mədəniyyətlə etnik mədəniyyət arasındakı münasibətlər olduqca mürəkkəb, bəzi hallarda ziddiyyətlidir. Mühafizə olunan ənənələrin bəziləri müasir yaşam normalarına cavab verməyə belə, etnik mədəniyyət daim arxaikliyi konservasiya etməyə meyillidir. Daha çox qapalı sistem xarakteri kəsb edən etnik mədəniyyət istənilən dəyişmə və yeniliyə yaddır.

Milli mədəniyyət isə daim dəyişmə və yeniləşmədədir. O, digər mədəniyyətlərlə kontakta can atır, onların nailiyyətləri ilə özünü zənginləşdirir. Əgər etnik mədəniyyət lokal, yerli, hətta ayrıca bir qrupa məxsus məişət özəlliklərini, davranış xüsusiyyətlərini və s. qoruyub saxlamağa çalışırsa, milli mədəniyyət onlar arasındakı fərqlə sürətlə aradan qaldırılmasına meyillidir.

Etnik mədəniyyətdə topluma məxsus şəxsin fərdi avtonomluğu formal xarakter daşıyır. Burada etnik toplum, kollektiv özü ayrıca bir fərd statusundadır. Obrazlı ifadə etsək, burada mədəniyyətin dili ilə danışan kollektivdir. Milli mədəniyyətdə isə "danışan" məhz milli mədəniyyət nümayəndələrinin özüdür. Onlar öz fərdi personaları ilə mənsub olduqları mədəniyyətin təmsilçiləri statusundadır.

Milli mədəniyyətin açıq sistem xarakterinə malik olmasından irəli gəlir ki, qloballaşma şəraitində o, digər mədəni sistemlər tərəfindən udulmaq riski ilə üz-üzədir. Və bu riskin önlənməsinin, kənar təsirlərə qarşı immuniteti artırmağın yeganə yolu etnik mədəniyyətlə daim təmasda olmaqdır. Burada ən böyük paradoksalıq həm də ondan ibarətdir ki, milli mədəniyyət özünü kosmopolit qeyri-müəyyən fəzada deyil, məhz mənsub olduğu etnik mədəniyyət müstəvisində dərk etdikdə etnos, millət anlayışından bəşəriyyət, məhəllə, region anlayışından isə planet, kosmos

anlayışına da keçə bilir. Bu halda onun struktur bütövlüyündə istənilən sosial-mədəni, siyasi, etnik, mənəvi-əxlaqi fərqliliklər bütöv bir tamın ayrı-ayrı fraqmentləri kimi qəbul edilə bilər.

Beləliklə, XX əsr boyu Azərbaycan milli mədəniyyətinin müntəzəm olaraq folklorə müraciəti mədəniyyətin öz daxilində gedən özünüqoruma, immun sisteminin gücləndirilməsi, milli identikliyin mühafizəsi kimi amillərin təsiri ilə baş vermişdir. Bu proses bu gün də milli mədəniyyətimizdə olduqca aydın bir şəkildə müşahidə olunmaqdadır. Həm də bir məsələni xüsusilə vurğulamaq lazımdır ki, müxtəlif tarixi mərhələlərdə milli mədəniyyətin etnik mədəniyyətə müraciətində həmin tarixi şəraitin ortaya qoyduğu zərurətə uyğun olaraq fərqli yanaşmalar özünü göstərir. Məsələn, XX əsrin əvvəllərində ümummillə faciə səviyyəsində dərk olunan milli süstlük və cəhalət, sosial-ictimai və mənəvi-əxlaqi neqativləri xalqın özünün anladığı dildə tənqid etmək, son nəticədə ümummillə oyanışa nail olmaq zərurəti milli mədəniyyətin nümayəndəsi Cəlil Məmmədquluzadənin təmsalında etnik mədəniyyətin trikerik obrazı Molla Nəsrəddinə müraciəti zərurətə çevirmişdir. XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan ictimai şüurunda "Molla Nəsrəddin" fenomenini milli mədəniyyətin etnik mədəniyyət potensialını yeni şəraitdə aktivləşdirmək baxımından olduqca maraqlı faktır. Və yaxud ötən əsrin altmışıncı illərində etnik-millə oyanış, milli azadlıq hərəkatı ideyaları milli mədəniyyətin növbəti görkəmli nümayəndəsi yazıçı Anarın yaradıcılığı təmsalında qəhrəmanlıq dastanı olan "Kitabi-Dədə Qorqud"u ictimai-mədəni səviyyədə fokuslaşdırmışdır. Milli və etnik mədəniyyətlər arasında münasibətlərə aid bu tipli nümunələrin sayını kifayət qədər artırmaq mümkündür.

Bu kontekstə ötən əsrin ortalarından elmi və ictimai fikirdə "folklor və dövlətçilik" mövzusunun aktuallaşması sırf elmi sifariş olmaqla yanaşı, həm də milli-ictimai sifarişdir. Hazırda isə bu istiqamətdəki tədqiqatlar qloballaşma şəraitində öz dövlət müstəqilliyinin kövrək addımlarını atan bir xalqın ziyalıların,

milli mədəniyyət daşıyıcılarının etnik mədəniyyət potensialı hesabına müstəqil dövlətçiliyə elmi-ideoloji dəstək aktıdır.

2. Mədəniyyət kontekstində folklor və dövlətçilik: problemin ümumnəzəri aspektlərinə dair

Hər bir xalqın, etnosun inkişaf tarixində dövlətçilik ənənələri, hər şeydən əvvəl, həmin xalqın tarixən əldə etdiyi yüksək mədəni inkişaf səviyyəsinin göstəricisidir. Belə ki, kulturoloji yanaşmaya görə, etnik toplumun özünütəşkil modeli kimi dövlət quruluşu, onun müxtəlif sosial təsisatlarının təşkili səviyyələri ən geniş mənada məhz mədəniyyət hadisəsidir. XX əsrin ən məşhur sosioloqlarından hesab olunan Frensis Fukuyamanın yanaşmasına görə, planetar miqyasda konfliktlərin əsas mənbəyi kimi görünməsinə baxmayaraq, bəşər sivilizasiyasının ən qədim institutlarından olan dövlət Tomas Qobssun ölkə daxilində "hamının hamıya qarşı müharibəsi" adlandırdığı xaos rejimindən qurtulmaq yolunda əldə edilmiş ən unikal təsisatdır (Фукуяма 2006: 6).

Sosial özünütəşkil modeli kimi tarix səhnəsində dövlətin meydana gəlməsi, hər şeydən əvvəl, onu yaradan etnosun malik olduğu mükəmməl dövlətçilik təfəkküründən qaynaqlanır. Bu yolun başlanğıcı öz start məqamını həmişə və hər bir şeydə olduğu kimi, yenə də məhz İdeyadan - xalqın milli dövlətçilik təfəkküründən götürür. Dövlətin İdeyanın törəməsi olması barədə Platon təklif edirdi ki, ... gəlin polis (dövlət mənasında) ideyasını irəli sürək. Əslində, bu ideya Platonun onu ifadə etdiyi dövrə qədər də mövcud idi. Onun yunan gerçəkliyində konkret məzmun kəsb etməsi "polis ideyası"nda həyata keçdi. Dövlətçilik bir ideya hadisəsi olaraq (buna milli dövlət obrazı da demək olar) öz növbəsində uzun əsrlər ərzində xalqın təfəkküründə, kollektiv etnik yaddaşda yaranıb formalaşır, funksional imkanları ilə tədricən tayfanı, qəbiləni, qəbilə birliyini, xalqı, milləti vahid sosial struktur – dövlət daxilində təmərküzləşən passionar gücə çevirir. Deməli, "folklor və dövlətçilik" probleminin ümummədəniyyət

kontekstində dəyərləndirilməsi ilk növbədə bu problemə kollektiv düşüncə anlayışı kontekstində baxışı zəruri edir.

Xalq düşüncəsinin əsas müəyyənlik keyfiyyəti ilə bağlı xüsusiyyətlər onun kollektiv reallığa aid olması, etnik səviyyədə universallığıdır. Xalq düşüncəsi daim dinamikada olan, lakin buna baxmayaraq arxetiplərlə bağlı obraz, süjet və motivləri metaforik qaydada qoruyan, zamanın axınında onların sabitliyini təmin edən, kollektiv səviyyədə universallığını təsdiqləyən bir anlayışdır. Kollektiv yaddaş dövlətin yaranmasında və formalaşmasında ona görə mühüm rol oynayır ki, o, toplumun ayrı-ayrı fərdlərinin vahid sosial-siyasi struktur daxilində eyni məqsədə doğru hərəkət etməsi, müəyyən bir ideya ətrafında birləşməsi üçün mənəvi universallaşmanı təmin edir. Başqa sözlə ifadə etsək, kollektiv yaddaşın eyni mexanizmləri əsasında düşünüən toplumun fərdləri dövlət aparatı tərəfindən asan idarə oluna bilən sosioma çevrilir. Əski cəmiyyətlərdə folklorun həyata keçirdiyi bu missiyanı müasir mərhələdə dövlət ideologiyası yerinə yetirir. Kollektiv yaddaşın dövlətin idarə olunmasında belə mühüm rolunu Karl Qustav Yunqun "kollektiv qeyri-şüuri" anlayışı ilə üst-üstə düşür. K.Q.Yunq görə, qeyri-şüurinin fərdi səviyyəsindən başqa şəxsi təcrübəyə əsaslanmayan digər bir mühüm səviyyəsi də vardır. O, həmin səviyyəni irsi olana aid edir. Məhz bu daha dərin səviyyə kollektiv qeyri-şüuridir. K.Q.Yunq yazır: "Mən "kollektiv" sözünü ona görə seçdim ki, bu, fərdi qeyri-şüuri deyil. Yəni o, fərdi psixikanın əksinə olaraq hər yerdə və bütün fərdlərdə cum grano salis ("bir damcı" dəyişikliklərlə) fəaliyyətin eyni üsulları və elementlərinə malikdir. Başqa sözlə, bütün insanlarda o, özünə identikdir və bunun sayəsində hər bir fərddə mövcud olan fəvqəlfərdi təbiətin psixi əsasını təşkil edir"(ЮНГ 1997: 249).

Folklor kollektiv yaddaşa əsaslandığı kimi, həmçinin kollektiv qeyri-şüuriyə də əsaslanır. İstər ayrılıqda götürülən hər hansı bir xalqın folkloru, istərsə də dünyanın müxtəlif xalqlarının etnik mədəniyyətinin müqayisəsi kontekstində heyrətamiz dərəcədə obraz, süjet və motiv analogiyalarını, folklorlarda müşahidə edilən universallıq fenomenini anlamaq üçün Yunqun "kollektiv qeyri-

şüuri" anlayışı olduqca dəqiq bir açar vermiş olur. Bu baxımdan son dövrlər Azərbaycan folklorşünaslığında bu istiqamətdə müşahidə olunan araşdırma tendensiyalarını da alqışlamaq lazımdır. Bizi isə bu araşdırma kontekstində folklorun əsaslandığı "kollektiv yaddaş" və "kollektiv qeyri-şüuri"nin dövlətçilik ənənələrinin formalaşmasındakı rolu daha çox maraqlandırır. Yünqun misal gətirdiyimiz mülahizəsindən aydın olur ki, insan psixikasının dərinliklərində müşahidə olunan "kollektiv qeyri-şüuri" yalnız dövlətin yaranmasında, formalaşmasında deyil, digər sosial təsisatların inkişafında da mühüm rol oynayır.

Folklor və dövlətçilik probleminə aydınlıq gətirmək üçün ilk növbədə aşağıdakı məsələlər bir-biri ilə qarşılıqlı müqayisədə müəyyənləşdirilməlidir:

1. Folklorun mədəniyyətdə yeri və funksiyası;
2. Dövlətin mədəniyyətdə yeri və funksiyası.

İstər sosial, istər kulturoloji, istərsə də, sosiokulturoloji baxımdan özü-özlüyündə mürəkkəb problem olan folklor və dövlətçilik münasibətlərinin milli mədəniyyət kontekstində tədqiqi bu mürəkkəbliyi bir az da artırmış olur. Belə ki, folklor bir tərəfdən milli mədəniyyətin tərkib hissəsidir. Diaxron baxımdan onun arxetipidir, yaxud da ənənəvi mədəniyyət adlandırılan alt layıdır, hətta onun milli müəyyənliyini şərtləndirən, struktur bütövlüyünü qoruyub saxlayan "etnik nüvə"dir. "Folklor qədim mədəniyyət mənasında da başa düşülür... İbtidai mədəniyyət profan potensialına görə sonrakı təzahür imkanlarının məcmusunu özündə ehtiva edir. Yəni o, özünün ən sadə, bəsit və ibtidai formasında belə kifayət qədər yüksək və özündən sonrakı inkişafın bütün potensialını nüvəsində yerləşdirən, açıldıqca açılan, genişləndikcə genişlənən və heç zaman özünün ilkin başlanğıcındakı kod, məlumat və sxem səviyyələrindən heç olmazsa biri ilə genetik struktur əlaqəsini itirməyən, davamlı, fasiləsiz və mürəkkəb sistemdir" (Xəlil 2010: 12).

Sinxron baxış bucağından folklor müasir mədəniyyətimizin digər elementləri ilə qarşılıqlı əlaqədə olan, ümumxalq yaddaşında, hətta müasir informasiya kommunikasiya texnologiyalarında,

internetdə canlı olaraq yaşamını davam etdirən mədəni instituttur. Bundan əlavə, folklor bir yaddaş layı kimi mədəniyyətin bütün mənalı elementlərini özündə birləşdirən bir qatdır. Bir az başqa cür ifadə etsək, folklor daxil olduğu mədəniyyət sistemini proyeksiyalama ilə həm də "öz içinə" daxil edir. Dövlətçilik isə folklorun da daxil olduğu mədəni sistemin siyasi özünüifadəyə və cəmiyyətin özünütəşkil təcrübəsinə əsaslanan mühüm laylarından biridir. Bu baxış bucağından milli mədəniyyət kontekstində folklor və dövlətçilik vahid müstəvi üzərində bərabər hüquqlu münasibətdədirlər. Amma digər tərəfdən mədəniyyətin əsas siyasi laylarından olan dövlətçilik folklorun öz içinə proyeksiya etdiyi mədəni sistemin mühüm elementi kimi həm də folklorla daxildir.

Folklorun ən mühüm müəyyənlik keyfiyyəti onun şifahi ənənə olması, yaxud da şifahi ənənə əsasında yaranmasıdır. Dövlət quruculuğu və idarəçiliyi ilə bağlı vərdişlərin, biliklərin, dəyərlərin məcmusunu özündə ifadə edən siyasi mədəniyyət ənənəsi – dövlətçilik əsasən şifahi ənənədir, yaxud şifahi ənənəyə söykənir. Məsələn, qədim türklərdə dövlət idarəçiliyi ənənələrini özündə əks etdirən "törə", daha sonralar "yasa" nəsil-dən-nəsilə şifahi ənənə vasitəsilə ötürülmüşdür. Bu barədə Abdulqadir İnan yazır: "Əski türklərdə qanun mənasına gələn yasa (yasaq) termini moğol istilasından sonra islam tarix və etnoqrafiya ədəbiyyatına girmiş və çox yayılmış termdir. Göy türklər, xaqanlılar və səlcuqluların qanun və nizamı ifadə edən törü-türə termininin yerini tutmuşdur. "Yasa" mənşəyi baxımından, şübhəsiz ki, türk sözüdür.... Yasa əski türk xaqanlıqlarında qüvvədə olan və şifahi olaraq nəsil-dən nəsilə keçən "törü" və qaydalardan başqa bir şey olmamışdır" (İnan 1998: 222).

Deməli, etnosun əldə etdiyi təcrübəyə əsaslanan bütün digər biliklər, vərdişlər kimi dövlətçiliklə bağlı bilik və təcrübə də bu mənada folklor adlanan universumdan kənarında deyildir, onun semantik strukturuna daxildir.

Folklor və dövlətçilik münasibətlərinin mürəkkəb qatbaqat strukturu məhz buradan irəli gəlir.

Milli filoloji və folklorşünaslıq elmimizdə "folklor və dövlətçilik" problemi daha çox folklor nümunələrində dövlətçiliklə bağlı süjetlərin, obrazların, motivlərin, hətta bir çox simvolların təhlilə cəlb edilməsi kimi başa düşülmüşdür. Başqa sözlə, bu problem nümunələri qarşıya qoyub oradakı dövlətçiliklə bağlı əlamətlərin seçilməsi və tarixdən salınan işıqda təhlil edilməsi kimi başa düşülür. Olduqca zəruri olan bu istiqamət problemin yalnız bir aspektidir. Çünki etnosun bütün digər sahələrlə bağlı təcrübələri kimi, dövlətçilik təcrübəsi də folklorlarda qorunub saxlanılır. Zətən saxlanılacaq başqa bir fond da yoxdur. Buna görə də istənilən xalqın folkloru həmin xalqın tarixi-etnoqrafik detalları, tarixən mənsub olduğu dövlətlərin simvol və atributları ilə zəngindir. Amma məsələyə digər bir aspektdən də yanaşmaq mümkündür: folklor həm də dövlətçiliklə bağlı təcrübəni yaradan sosial-mədəni "təsisatdır" (sistemdir). Yəni dövlətçiliyin mühüm şərtlərindən olan sosial strukturlaşmanın akkumilyasiyası elə folklor hesabına baş verir. Dövlətçiliklə bağlı ənənələr onun akkumilyativ enerjisi, cəmiyyətin təşkilinə funksional təsiri hesabına yaranır, yaranan təcrübə məhz onda toplanaraq təcrübəyə çevrilir. Təcrübə yenidən reallaşaraq daha ali mərhələdə dövlətin yaranmasında iştirak edir. Yəni folklor dövlətçilik ənənələrini yaradır, yaratdıqlarını özünə yığır, yığdığı hesabına yenidən yaradır. Əgər biz folklorlardan yalnız yaddaş bankı kimi bəhs edib onda konservasiya olunmuş hazır təcrübənin izlənməsi və təhlili ilə məşğul olsaq, onda milli dövlətçilikdə folklorun mühüm funksionallıq keyfiyyəti tədqiqatdan kənar qalmış olacaq. Qeyd etdiklərimizin ən sadə formulu "folklor dövlət yaradır" şəklində ifadə oluna bilər.

Bizim hazırkı yanaşmada milli mədəniyyət kontekst, folklor və dövlətçilik isə tekst statusundadır. Halbuki heç bir elmi prinsip pozulmadan bu, tamamilə əksinə də ola bilər. Yəni milli mədəniyyəti və ya dövlətçiliyi folklorun, yaxud da folklorun özünün dövlətçiliyin ümumi kontekstində tədqiqi də heç bir elmi prinsipin pozulması demək olmazdı. İlk növbədə ona görə ki, folklor da, milli mədəniyyət də, dövlətçilik də nə ayrılıqda gö-

türülən kulturoloji, nə də ayrılıqda götürülən sosioloji anlayışlar olaraq deyil, sosiokulturoloji anlayış olaraq bütövlükdə cəmiyyətin sosial tərəqqisi prosesində əldə edilən elə təsisatları ifadə edir ki, həmin sosial-mədəni institutlar milli və etnik olub-olmasından asılı olmayaraq, elə cəmiyyət adlanan bütövün müəyyənlik keyfiyyətini, mahiyyətini ifadə edir.

Problemin elmi qoyuluş prinsipinə müvafiq olaraq ilk növbədə kontekstə – mədəniyyət anlayışına diqqət edək.

Kulturologiyada mədəniyyət haqqında mövcud olan çoxlu sayda fikir və mülahizələr əsasən dörd yanaşma istiqamətində bloklaşır:

1. fəlsəfi;
2. antropoloji;
3. sosioloji;
4. inteqralist.

Məqalədə qoyulan problemin düzgün araşdırılması baxımından problemə hər bir yanaşma üzrə dörd parametr boyunca nəzər salmaq məqsəda uyğundur:

1. tərif;
2. mühüm əlaməti;
3. strukturu;
4. funksiyası.

1. Fəlsəfi yanaşmaya görə, mədəniyyət istehsal prosesi və fəaliyyət subyektini kimi insanın inkişaf sistemidir. Onun ən mühüm əlaməti universallıq və ümumilik hesab olunur. Fəlsəfi yanaşmada ideyalar və onların maddi təzahürləri mədəniyyətin əsas struktur elementləri kimi götürülür. Kreativlik isə fəlsəfi yanaşmada mədəniyyətin əsas funksiyası kimi qəbul edilir.

2. Antropoloji yanaşmaya görə, mədəniyyət artefaktlar (insan fəaliyyəti nəticəsində yaranan hər növ məhsul), biliklər və inamlar sistemidir. Bu yanaşmaya görə onun ən mühüm əlaməti simvolik xarakter daşmasıdır. Antropoloji yanaşmada mədəniyyətin əsas struktur elementləri kimi artefaktlar, inamlar və adətlər əsas götürülür. Adaptasiya və insanların həyat tərzlərinin istehsalı

antropoloji yanaşmada mədəniyyətin əsas funksiyası kimi qəbul edilir.

3. **Sosioloji yanaşmaya görə**, mədəniyyət insanların qarşılıqlı əlaqələri vasitəsilə reallaşan dəyərlər və normalar sistemidir. Bu yanaşmaya görə, onun ən mühüm əlaməti normativlikdir. Dəyərlər, normalar və mənalar bu yanaşmada mədəniyyətin əsas struktur elementləri kimi alınır. Latentlik (nümunənin saxlanması) və sosiallaşdırma sosioloji yanaşmada mədəniyyətin əsas funksiyası kimi qəbul edilir.

4. **İnteqralist yanaşmaya görə**, mədəniyyət fəaliyyət meta-sistemidir. Bu yanaşmaya görə, onun ən mühüm əlaməti komplekslikdir. İnteqralist yanaşmada mədəniyyətin əsas struktur elementləri kimi maddi və təşkilati formalar əsas götürülür. İstehsal və fəaliyyətin yeniləşdirilməsi inteqralist yanaşmada mədəniyyətin əsas funksiyası kimi qəbul edilir.

Təbii ki, burada bizim məqsədimiz kulturologiyada mədəniyyətə münasibətdə mövcud olan konseptual yanaşmaları tədqiq etmək deyil. Məqsədimiz həmin yanaşmalar işığında folklor və dövlətçilik probleminə nəzər salmaqdır. Bu baxımdan mədəniyyət kontekstində dövlət sosioloji baxış bucağından, folklor isə antropoloji baxış bucağından daha aydın görünür. Fikrimizi bir az da dəqiq ifadə etsək:

– Sosioloji yanaşmaya uyğun olaraq, mədəniyyətə normalar sistemi kimi yanaşdıqda normalar vasitəsilə cəmiyyətin təşkili prinsipinə əsaslanan dövlət anlayışı önə çıxır;

– Antropoloji yanaşmaya uyğun olaraq, mədəniyyətə biliklər və inamlar sistemi kimi yanaşdıqda ənənə vasitəsilə ötürülən və etnik kollektiv yaddaşda yaşayan universal bilik kimi folklor önə çıxır.

Bir məsələni də xüsusi olaraq qeyd etmək istərdik. Mədəniyyətə antropoloji yanaşmada "mədəni universalilər" anlayışı mühüm yer tutur. Mədəni universalilər dünyanın əksər xalqlarında təsadüf olunan mədəniyyət faktlarıdır. Amerika antropoloqu Corc Merdok 70-dən artıq mədəni universalini müəyyənləşdirmişdir (Мердок 2003). Onlara diqqət etsək görürük ki, bu mədəni

universalilərin əksəriyyəti folklor artefaktlarıdır. Məsələn, nigah institutu, mülkiyyət hüququ, dini adətlər, bədənin bəzədilməsi, birgə əmək, rəqs, dəfn ritualları, qonaqpərvərlik, oyunlar və s. birbaşa folklorla bağlıdır.

Folklorun dövlətçilikdə iştirakı daha çox mədəni universalilər hesabına baş verir. Daha doğrusu, folklor, etnik mədəniyyət, mədəni universalilər vasitəsilə cəmiyyətin dövlət daxilində təmərküzləşməsi üçün ilkin reseptləri təqdim edir. Dövlətin mühüm amillərindən olan solumun strukturlaşması əvvəlcə folklorun təqdim etdiyi mədəni universalilər hesabına mikrosəviyyədə reallaşır, sonradan tədricən ayrı-ayrı mədəni universalilər hesabına strukturlaşan mikrostrukturlar birləşərək nisbətən daha iri sosial strukturları yaradır. Daha sonra dövlət həmin sosial strukturları ən iri makrostruktur olan dövlət daxilində birləşdirir. Sosial mikrostrukturların vahid bir sosial sistem daxilində düzülüşündə mifoloji görüşlər də mühüm rol oynayır. Bizim qənaətimizə görə, arxetip əsası ilə "müdrək qoca"ya dayanan əcdad kultu mədəni universalilər hesabına strukturlaşan mədəni universaliləri vahid sistem daxilində təmərküzləşdirən konsentrativ nüvə funksiyasını yerinə yetirir. Belə ki, türk xalqlarında dövlətin rəhbəri, hökmdar, əslində, əcdad kultunun transformasiyasıdır. Hökmdar dövlətin bütün varlığının təminatçısıdır. Sistemin varlığını təmin edən "enerji" məhz şaxələnərək ondan yayılır. Hökmdarda olan bu güc, əslində onun dövlət təsisatları sistemində malik olduğu hərbi-inzibati gücdən daha çox, uzun əsrlər ərzində xalqın mifik təfəkküründə toplaşmış mifik enerjinin gücüdür.

Dövlət sosial təsisatın özüdür. Dövlətçilik isə ən ümumi mənada, həmin təsisatla bağlı cəmiyyətin sosial özünü-təşkili və idarə edilməsinə, fərd-fərd və fərd-cəmiyyət münasibətlərinin nizamlanmasına əsaslanan tarixən toplanmış təcrübədir və deməli, dövlət quruculuğu üçün ideya bazasıdır. Həmin təcrübə digər etnik biliklərlə yanaşı ən konservativ bir şəkildə folklor fondunda qorunub saxlanılmışdır. Hələ XI əsrdə Mahmud Kaşqarlı yazırdı ki, «el qalmas, törü qalır» («dövlət itirilər, adət-ənənə itirilməz»). O, dövlətçilik ənənəsinin folklorlarda yaşamasını, fasiləsizliyini bildirən hə-

min ata sözünü tarixin yaddaşıma yazmaqla özü də dövlətçiliyə xidmət etmişdir. Deməli, əsas olan ideyanın qorunub saxlanılmasıdır.

3. Tarixin həqiqəti və həqiqətin tarixi fonunda Azərbaycan dövlətçilik ənənələri

İlk nümunələri on min il bundan əvvəl əkinçilik mədəniyyəti kontekstində qədim Mesopotamiyada yarandığı iddia edilən dövlət institutunun Azərbaycan ərazilərində də qədim tarixi vardır. Planetin qədim sivilizasiya mərkəzlərindən olan Azərbaycan artıq normativləşmiş elmi qənaətə görə, həm də qədim dövlətçilik mərkəzlərindən biri olmuşdur. Görkəmli tarixçi alim Yaqub Mahmudov Azərbaycan dövlətçilik tarixi barədə yazır: “Hələ eramızdan əvvəl IV minilliyin sonu - III minilliyin əvvəllərindən başlamış qədim və zəngin dövlətçilik ənənələrimiz Manna, İskit-Massaget şahlığı, Atropatena və Albaniya kimi qüdrətli dövlətlərimizin hökmranlığı zamanı dünya tarixində dərin iz qoymuş Azərbaycan siyasi varlığı, bir də Sasani və Xilafət zülmü devrildikdən sonra dirçəlməyə başladı. Təqribən 600 il davam etmiş dəhşətli İran və ərəb zülmü Azərbaycanın qədim **dövlətçilik ənənələrini, azadlıq ideallarını, bu yurdda yaranmış qədim, zəngin və təkrarsız mədəniyyəti zəiflədə bilmədi...** (kursiv bizimdir – S.X) Xilafətin əsarəti devrildikdən sonra tariximizin İslam dövrü başlandı. Türk qılıncı bütün Yaxın və Orta Şərqdə, o cümlədən Cənubi Qafqazda İslamın müdafiəsinə qalxdı” (Mahmudov 2008: 3-4).

Başqa bir alim, daha çox "Azərbaycan materialı" əsasında konseptual kulturoloji ümumiləşdirmələr müəllifi kimi tanınan Nizami Cəfərov da Azərbaycan dövlətçilik ənənələrinin e.ə. V minilliyin əvvəllərindən başlayaraq genotipi qeyri-müəyyən dövlətçilik, Qafqaz dövlətçiliyi, İran dövlətçiliyi və Azərbaycan-türk dövlətçiliyi mərhələlərindən keçən qədim tarixindən bəhs edir (Cəfərov 2007: 67-90).

Həç bir şübhə doğurmayacaq postulatdır ki, genezisində hansı dövlətçilik ənənələrinin dayanmasına baxmayaraq, Azərbaycan dövlətçilik mədəniyyəti türk dövlətçilik ənənələrinə əsaslanır. Qə-

dim türklər olduqca güclü bir dövlətçilik mədəniyyətinə sahib olmuşdular. Orxon-Yenisey abidələrində qədim türk dövlətçilik görüşləri geniş əks olunmuşdur: «Elliq budun ertis! Elim qanı? (Dövləti olan xalq idim, dövlətim hani?!), «Kağanlıq budun ertim! Kağanın qanı?» (Xaqanı – dövlət başçısı olan xalq idim, xaqanım hani?!). «Türk бүдүн болтаçı!» (Türk xalqı olacaqdır!), «budun yoq bolmazın teyü» (xalq yox olmasın deyə) kimi çoxsaylı ifadələr türklərin necə bir güclü dövlətçilik təfəkkürünə sahib olduqlarını göstərir. Məhz belə bir güclü dövlət və xaqan sevgisinin nəticəsidir ki, Göytürk dövlətinin başçıları xalqı vahid ideya ətrafında birləşdirərək onu Tavqaç dövlətinin əsarətindən xilas edə bilmişdi. Bu mənada Orxon-Yenisey abidələri həm də türk dövlətçilik mədəniyyətinin son dərəcə parlaq əks olunduğu qədim türk mətnləridir.

"Folklor və dövlətçilik" mövzusunda ayrıca bir monoqrafik tədqiqat əsəri yazmış Ağaverdi Xəlil də Azərbaycan milli dövlətçiliyini ümumtürk dövlətçiliyinin tərkib hissəsi kimi təqdim edir: "Tarixdən türklərin qurduğu böyük Hun imperatorluğu, Xəzər xaqanlığı, Göytürk imperatorluğu, Oğuz-Səlcuq imperatorluğu, Osmanlı imperatorluğu, Qaraxanlı dövləti, Bulqar dövləti, Uyğur dövləti və b. məlumdur. Türk xalqlarından biri kimi, biz bu dövlətlərin, onların yaratdığı zəngin dövlətçilik mədəniyyətinin varisləriyik. Bununla yanaşı Şirvanşahlar dövləti, Ağqoyunlu dövləti, Qaraqoyunlu dövləti, Səfəvi dövləti kimi Azərbaycan dövlətləri mövcud olub. Bunların hər birinin milli dövlətçilik tariximizdə xüsusi xidmətləri olub" (Xəlil 2014: 4).

Yaxın tarixi keçmişimizdə, sovet hakimiyyəti illərində Azərbaycan dövlətçilik ənənələrinin qədim türk etnik-mədəni sistemi kontekstindən kənar araşdırılmasının acı təcrübəsi və onun milli-mənəvi varlığımıza, etnik-milli kimliyimizə vurduğu ağır zərbələr öz izlərini hələ də saxlamaqdadır. Professional və milli maraqlara xidmət etməli olan milli tarixçiliyin formalaşmalı olduğu bir dövrdə belə yanlış tendensiyanın əsas səbəbi ilk növbədə Azərbaycan xalqının etnogenezisinin saxtalaşdırılması niyyəti ilə bağlı idi. Bu mənada "XX əsr Azərbaycan tarix elmi, əslində, tarixi həqiqətlə siyasi tarixin qeyri-bərabər mübarizə meydanı idi. Tarix-

çilər arasında gedən sonsuz mübahisələrin mahiyyətini bir məsələ – türk və qeyri-türk etnosların (başlıca olaraq irandilli etnik birliklərin) «Azərbaycan tarixi»ndə hansı konsepsiya əsasında «vahid bir xalqın» tarixi kimi sintezləşdirməsi təşkil edirdi. Sovet dönmündə bu məsələ qeyri-türk mövqedən həll olunmuşdu. Başqa sözlə, «Azərbaycan tarixi» qeyri-türklərin (irandillilərin, yaxşı halda naməlumdillilərin) tarixi kimi başlanır, türklərin tarixi kimi tamamlanırdı. Bu da təbii olaraq, bizim dövlətçilik tariximizin də irandillilərin, yaxud da "genologiyası qeyri-müəyyən" dövlətçilik ənənələri ilə bağlanmasına gətirib çıxarırdı. Paniranizmin yeritdiyi konsepsiyaya görə, Azərbaycan xalqı öz kökləri etibarilə türk yox, irandilli və Qafqaz mənşəli xalqların xəlitəsindən yaranmış amorf bir toplumdur. Guya o, sonradan – orta əsrlərdə səlcuqların gəlişi ilə türkləşmişdir. Paniranizmin türkləri Azərbaycan xalqının etnokosmik nüvəsindən silməyə çalışması onun maraqlarına xidmət etsə də, tarixşünaslıqda ictimai şüurda çox böyük patologiyalar yaratmışdır. Belə ki, Azərbaycanın etnogenezində etnokosmik substrat və etnokonsolidasiya müstəvisi rolunu oynamış türklərin şovinistcəsinə silinməsinə edilən etiraz məhz paniranizmin təsiri altında elmi həqiqətin axtarıları ilə yanaşı, daha çox milli müqavimət mahiyyəti daşıyan «türkçülüyn» də formalaşmasına səbəb oldu" (Rzasoy – Xavəri 2009).

Xüsusi olaraq qeyd etmək istərdik ki, sovet hakimiyyəti illərində tarixşünaslıqda Azərbaycan xalqının etnogenezinin, onun türk dövlətçilik ənənələrinin ayrılmaz tərkib hissəsi olan milli dövlətçilik tarixinin müəyyən qədər saxtalaşdırılması mümkün oldusa da, bu tendensiyanın filologiyada da bərqərar olmasına nail oluna bilmədi. Zəngin elmi ənənələri olan fololoji fikir tariximizdə o dövrlər daha çox yalnız filoloji kontekstə daxil edilən folklorşünaslığımızda etnik-milli varlığımızın ümumtürk məzmunu daim qorunub saxlandı. Xüsusən ötən əsrin 70-80-ci illərində dövlət rəhbərliyi səviyyəsində milli-mənəvi dəyərlərə dönüş milli varlığımızın da qorunması ilə nəticələnmişdir.

Əlbəttə, planetin istənilən coğrafi məkanına və istənilən etnosuna münasibətdə etnik dövlətçilik ənənəsi ilə coğrafi dövlət-

çilik ənənələri bir-birindən fərqləndirilməlidir. Bu baxımdan Azərbaycan adlanan coğrafi məkanda da dövlətçilik ənənələrinin birbaşa türk dövlətçiliyindən başlanılmasını iddia etmək həm elmi-metodoloji baxımdan, həm də milli maraqlar baxımından müəyyən yanlışlıqlara gətirib çıxarardı. Bu yanlışlıq ilk növbədə özünü o nöqtədə biruzə verir ki, Azərbaycanın dövlətçilik tarixini eramızın əvvəllərində Avrasiyanın şərqindən qərbinə uzanan hun-türk imperiyası ilə başlanılması mülahizəsi həmin dövrə qədər bu coğrafi məkanda mövcud olmuş digər dövlətçilik ənənələrinin inkarı deməkdir. Halbuki, Azərbaycan xalqı coğrafi olaraq bu ərazidəki hun-türk dövlətçiliyinə qədərki, professor Nizami Cəfərovun müəyyənləşdirdiyi formulla ifadə etsək, "genotipi qeyri-müəyyən" dövlətçilik ənənələrinin də varisidir və bu varislik bir çox hallarda milli mədəniyyətin tarixində, hətta müasir özəlliklərində özünü büruzə verir. Və hesab edirik ki, humanitar və ictimai elmi düşüncənin strateji yanaşması ondan ibarət olmalıdır ki, Azərbaycan bizim eramın əvvəllərində türk dövlətçiliyinə qədər mövcud olan Qafqaz və İran mənşəli dövlətçilik tiplərinə də tarixi baxımdan sahiblik etsin. Bu yanaşma xüsusən multikulturalizmin dövlət siyasəti səviyyəsində dəstəkləndiyi müasir Azərbaycanda olduqca aktual və məqsədmüvafiqdir.

Akademik Kamal Abdullayev müasir mürəkkəb sosial-siyasi və mədəni-mənəvi şəraitdə Azərbaycanın multikulturalizm modelinin unikallığını və effektivliyini daha çox ta qədimdən bu coğrafiyada mövcud olan "ilkin müxtəliflik" anlayışı ilə əlaqələndirir. Müəllif yazır: "Azərbaycanda normal multikultural əhvalın olması – müxtəlif konfessiyaların, etnik birliklərin dostluq və mehribançılıq şəraitində yaşaması yenə də tarixin qədim dövrlərindən qidalanır. "İlkin" müxtəliflik Azərbaycan ərazisində özünü göstərən nadir xüsusiyyətlərdəndir və bu hal "sonrakı" müxtəliflikdən kəskin şəkildə fərqlənir. Məhz "ilkin" müxtəliflik bu gün Azərbaycan ərazisində özünü qoruyub saxlamış sistemli münasibət modeli formalaşdırmışdır" (Abdulla 2016).

Akademikin qeyd etdiyi bu ilkin müxtəlifliyin kökləri, təbii ki, bu ərazidəki qədim dövlətçilik ənənələrinin zəngin təcrübəsi

ilə bilavasitə bağlıdır və bu zənginlik də bizim mədəni sərvətimiz kimi dəyərləndirilməlidir.

4. "Folklor və dövlətçilik" probleminə nəzəri-metodoloji yanaşma təcrübəsi

Milli mədəniyyət kontekstində folklor və dövlətçilik mövzusunda folklorşünaslıqdakı araşdırılma təcrübəsini ümumiləşdirmək də maraqlı olardı. Həm də qeyd etmək istərdik ki, bu, yalnız elmi ənənədə trafaretləşmiş "tədqiq tarixinə bir nəzər" formallığının tələblərini ödəmək məqsədi daşımır. Mövzu ilə bağlı mövcud təcrübədə olan baxışlar bizi daha çox problemə metodoloji yanaşma baxımından maraqlandırır.

Milli humanitar elmi düşüncədə "folklor və dövlətçilik" probleminə daha çox folklor nümunələrində türk dövlətçilik ənənələrinin, türk dövlətçilik tarixi ilə bağlı tarixi-etnoqrafik detalların, dövlətçiliklə bağlı rəmz və simvolların təzahürü kimi baxılmışdır. Bizim müşahidələrimizə görə, bu tipli yanaşma metodoloji olaraq üç fərqli rakurs meydana çıxarmışdır:

1. Mifoloji rakurs – Folklor mətnlərində mövcud olan dövlət və dövlətçiliklə bağlı semantemlərin mifoloji dünya modeli baxımından izahı:

Məlumdur ki, "folklor çoxqatlı, çoxişarəli mürəkkəb sistemdir. Onun strukturunda dəyişməz, sabit modellər və həmin modellərlə şərtlənən məzmun və ifadə qəlibləri iştirak edir. Sabit modellərdə dünya, insan, həyat və insanın mənəvi dünyası «xeyir və şər» kimi ikiqütblü sistemdə işarələnir". Folklorlarda dövlət və dövlətçilik həmişə «xeyir» qütbünün sferasında yerləşir, «tanrı-peyğəmbər-hökmdar» düsturunu təqdim edir. Burada hökmdarın müqəddəs fəvqəlgüvvəyə yaxınlaşdırılması dövlətçiliyin müqəddəsləşməsi stixiyasından gəlir. Və bütün bunların da əsasında mifoloji dünya modeli dayanır. Məlum olduğu kimi, mifoloji şüurun, mifik dünya modelinin əsas ana xəttini, ağırlıq mərkəzini kosmos-xaos qarşılıqlı təşkil edir. Və folklorlarda əksər obraz, süjet və motivlər həm də bu qarşılıqlı təşkil ilə şərtlənir. **Folklorlarda birmənalı olaraq dövlət kosmosun, dövlətsizlik isə kaosun**

paradiqmalarından biri kimi çıxış edir. Hökmdar xaosu kosmosa çevirən, özündə əcdadların mifik gücünü daşıyan fövqəlgüc kimi təqdim edilir.

Qədim türk dövlətçilik ideyalarının ritual-mifoloji baxımdan əks olunduğu maraqlı dastanlardan biri də "Köç" dastanıdır. Burada mifik-simvolik planda vətənin müqəddəsliyi, ona xəyanətin cəzasının olduqca ağır olduğu ideyası əks olunmuşdur. Bu dastanda təsvir olunan Tanrı dağlarındakı Qutlu Qaya Vətən və Dövlət ideyasının simvoludur. O, elə bir konsentrativ gücə malikdir ki, türk elinin eko və sosio sistemi bu konsentrativ mərkəznüvə ətrafında cəmləşərək vahid bir sistem – Vətən, el, oba, dövlət yaratmışdır. Dastanda təsvir olunur ki, türk dövləti məhz Vətənin bütövlüyünü təmin edən simvol düşməyə təslim edildiyinə görə dağılır. Onun eko və sosio sistemi parçalanır. Dastan qədim türk təfəkküründə ritual-mifoloji simvolun necə mühüm rol oynadığını açıb göstərir.

Türk düşüncəsində ritual-mifoloji simvolun belə mühüm rol oynaması onun arxetiplə bağlı olmasından irəli gəlir. Yunqa görə, arxetiplər tarixin istənilən mərhələsində insanın şüuraltında onun həyat tərzini ifadə edən obrazlardır. Bu obrazlar təkrar-təkrar həyat situasiyalarında insana yaranışın qaynağını və mövcud olmanın fundamental qaydalarını xatırladır. Bu obrazlar, insan ruhunun çoxəsrlik cəhdləri sayəsində fikirlərin dünyanı nizamlayan əhatəli sistemini yaradırlar (ЮНГ 1997: 254). İnsan övladı bu qaydalardan uzaqlaşanda ümitsizlik və faciələr burulğanına düşür. Nümunə gətirdiyimiz qədim türk dastanında Qutlu Qaya arxetiplə bağlı simvoldur.

Qədim türk dastanları içərisində dövlətçilik ideyalarının mifik planda sistemli olaraq əks olunduğu nümunələrdən biri də "Oğuz kağan" dastanıdır. Burada oğuzların əcdadı olan Oğuz kağan yarı yer, yarı göy sakini olaraq təsvir edilmişdir. Oğuz kağan cahan dövləti qurur, sosial nizam yaradır, qurduğu dövləti övladları arasında bölür.

Bu dastanda mifoloji şüurla tarixi şüurun iç-içə mövcudluğu türk dövlətçilik ənənələrinin arxetip mifoloji əsaslarının müəy-

yönləşdirilməsi baxımından olduqca maraqlıdır. Görkəmli mifoloq alim Seyfəddin Rzasoy bu barədə yazır: "...oğuz mifində "ilk insan", "ilk zaman", "ilk məkan" sakral elementlərdir. Onların sakrallığı funksiya planında "etalon", "örnek" olmaları ilə üzə çıxır. Kosmoloji çağ oğuz türkünün düşüncəsində mövcud olan "ilk insan"(Oğuz), onun "ilk dünyası"(Oğuz məkanı, Oğuz eli) törətdiyi "ilk hadisələr" (Qara xanı, yaxud Kıatı öldürməsi), bu hadisələrin cərəyan etdiyi ilk vaxtı nəzərdə tutan "ilk zaman" onun həyatının sakral etalonları, hərəkət presentləri, yaşayış, davranış örnəkləridirlər. Bu anlamda kosmoloji çağ oğuz türkü öz gündəlik həyatını sakral Oğuzun həyatının adi səviyyədən təkrarı kimi qavrayır, təsəvvür edirdi. Beləliklə, ilkin oğuzların həyatı sakral Oğuz kağanın həyatının təkrarı kimi təşkil olunurdu və təkrarlanma ritmik idi. Oğuz eposu "tarixi" çağda da oğuz insanının həyatının təşkil olunmasının belə bir sakral nümunəsi rolunu oynayır" (Rzasoy 2008: 69).

Göründüyü kimi, bir sıra folklor nümunələrində, xüsusən dastanlarda dövlətçilik ideyaları mifoloji planda geniş əksini tapmışdır ki, bu istiqamətdə Azərbaycan folklorşünaslığında kifayət qədər geniş təhlil aparılmışdır.

2. Tarixi rakurs – Azərbaycan xalqının dövlətçilik tarixinin izlərinin, əlamətlərinin bu və ya digər folklor nümunələrində araşdırılması, bəzi halda eposdan etnosun bütöv tarixinin rekonstruksiyası:

Bu tendensiya həm folklorşünaslar, həm də tarixçilər arasında kifayət qədər geniş yayılmışdır. Məsələn, görkəmli alim Nizami Cəfərov "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında tarixilik barədə yazır: "Müşahidələr göstərir ki, "Kitab"da Azərbaycan tarixi üçün əhəmiyyətli olan ən azı aşağıdakı hadisələr, ictimai-siyasi, mədəni-mənəvi proseslər əks olunur:

- "gəlmə" oğuzlarla "yerli" qıpçaqların, qeyri-türk mənşəli etnosların, xalqların münasibətləri;
- "iç" oğuzlarla "dış" oğuzların münasibətləri;
- Azərbaycan xalqının təşəkkülü;
- İslam dininin qəbulu, dini-etnik münasibətlər;

– Azərbaycan cəmiyyətinin etnoqrafik, ictimai-siyasi təşkili;
– Azərbaycanın etnik-mədəni, müəyyən mənada isə siyasi
hüdudlarının müəyyənləşməsi;

– Anadoluya türk-oğuz yürüşlərinin güclənməsi;

– Türkiyə türklüyünün formalaşması və s.” (Cəfərov 1999: 11).

Nizami Cəfərovun "Azərbaycan tarixi üçün əhəmiyyətli hadisələr" hesab etdiyi bu istiqamətlər əslində oğuzların milli dövlətçilik tarixinin dastan mətnində əks olunan real təzahürləridir. Tarix üçün əhəmiyyətli olan bu epik təzahürlər hamısı Azərbaycan dövlətçiliyinin böyük bir zaman kəsimində, təxminən erkən orta əsrlərdən XV-XVI əsrlərə qədərki bir dövrdə real tarixi mənzərəsini əks etdirir.

Türk folklor janrları içərisində tarixi dövlətçilik təfəkkürünün təzahür etdiyi əsas janr epos və dastanlardır. Abdülqadir İnan bu barədə yazır: "Məlumdur ki, hər millətin tarixi milli dastan və əfsanələrlə başlar. Böyük dövlətlər quran xaqanların və onlara yardım edən milli tanrıların mənşəyinə dair söylənən, ayinlərdə oxunan dua və ilahilər, qəhrəmanların sərgüzəştlərini tərənnüm edən epopeyalar, nağıllar, xalq fəlsəfəsindən ibarət olan atalar sözü, bu gün bizim üçün mənasız kimi görünən xurafat yalnız bir millətin deyil, bütün bəşəriyyətin təfəkkür tarixini və onun müxtəlif təkamül səhifələrini öyrənmək üçün çox qiymətli materiallar təqdim edir" (İnan 1998a: 191).

Görkəmli folklorşünas alim Füzuli Bayat da dastan yaradıcılığı ilə milli dövlətçilik tarixinin birbaşa bağlı olduğu fikrini irəli sürür: "Dastan milli şüurun, milli birliyin, vətən olma, dövlət qurma ideyasının yarandığı zamanlardan etibarən formalaşmağa başlayır" (Bayat 2012: 243).

İslamdan əvvəlki dövrlərə aid edilən, müəyyən fraqmentləri ilə günümüzdə gəlib çıxan qədim türk dastanlarında dövlətçilik tarixi baxımdan olduqca aydın bir şəkildə əks olunmuşdur. Folklorşünaslıqda normativləşmiş qənaətə görə, fraqmentlər əsasında müəyyənləşdirilən qədim türk dastanları "Alp Ər Tonqa", "Şu", "Hun", "Gök Türk", "Oğuz kağan", "Kök", "Uyğur" dastanlarıdır. Bu dastanların demək olar ki, istisnasız

olaraq hamısında qədim türk dövlətçiliyinin tarixi bu və ya digər aspekti əks olunmuşdur.

Qədim türk tarixinin izlərini, əlamətlərini özündə təcəssüm etdirən dastanlar içərisində "Alp Ər Tonqa" xüsusilə fərqlənir. "Alp Ər Tonqa" dastanında qədim türk dövlətçiliyinin mərkəzi elementi olan hökmdar kultu aparıcı mövqedədir. Burada İranla müharibələrdə qəhrəmanlıqlar göstərən qəhrəman Alp ər Tonqa ideallaşdırılır. Dastanda hökmdarın ölümünə ağuların deyilməsi qədim türk cəmiyyətində, kollektiv yaddaşda dövlətçilik təfəkkürünün güclü olduğundan xəbər verir. Görkəmli folklorşünas alim Ağaverdi Xəlil bu dastanla bağlı yazır ki, dövlətə və dövlətçiliyə məhəbbət duyğusu, milli şüurun formalaşması, möhkəmlənməsi və daşlaşması dövlət başçısına olan sonsuz sevgidən başlanır. Həmin sevgi Turan hökmdarı Alp Ər Tonqanın ölümünə ağlayan, sinə yırtan, baş yolan, acığından atlarını yandıran qədim türkün anasından keçir, Turan dövlətinin süqutuna xalq münasibətini folklorlarda işarələyir.

"Şu" dastanı da qədim türk dövlətçilik tarixini özündə geniş əks etdirən dastanlardandır. Burada qədim türk hökmdarının dövlət idarəçiliyində diplomatiyası, döyüşdə taktikası daha qabarıq göstərilmişdir. Eramızdan əvvəl IV əsrdə Qərbdən Şərqə doğru hərəkət edən Makedoniyalı İskəndərlə Kağan Şunun münasibətlərindən bəhs edən dastan özündə bir sıra tarixi faktları cəmləşdirir.

Digər bir dastan "Ərgənəkən" isə türklərin ağır günlərindən bəhs edir. Burada təsvir edilir ki, monqollarla döyüşdən sağ çıxan iki gənc ailə uzun sürən mücadilələrdən sonra ulu babalarının intiqamını alaraq yenə də öz tarixi vətənlərinə qayıdırlar.

Azərbaycan filoloji fikrinin patriarxı Yaşar Qarayev yazırdı: «Etnosun tibbi eksperti – məhz onun həqiqi elmi tarixidir. Məhz bu tarixdən gərək biz öyrənək, bilək ki, əcdadın gücü və zəifliyi nədə olub, hansı allahlara dua, hansı iblislərə və şeytana lənət oxuyub? Tanrı və tale barədə, torpaq və Vətən, azadlıq, əsarət və ölüm barədə o nə düşünüb və bütün bunların naminə hansı qurbana, hansı bəhadrılığa hazır olmağı bizə də vəsiyyəət edib.

Tarixlərdən tələb olunmuş fəvqəlməqsədlər ancaq belə miqyaslarda olmalıdır» (Qarayev 2002: 67).

Folklor nümunələri, xüsusən dastanlarımız məhz Yaşar Qarayevin bəhs etdiyi "əcdadın gücü və zəifliyi, Vətən, azadlıq, ölüm, bahadırlıq və s." barədə tarixi informasiya ilə zəngindir.

3. Sosial-mədəni rakurs – dövlətçiliklə bağlı xalqın arzu və istəklərinin tərənnümü, xüsusən də türk dövlətçilik təfəkküründə mərkəzi substansional obraz olan hökmdarla bağlı mülahizələr:

Azərbaycan folklorşünaslığında müxtəlif folklor nümunələri, xüsusən də oğuz türklərinin universal ensiklopedik informasiya bankı hesab edilən "Kitabi-Dədə Qorqud" yuxarıda qeyd olunan rakurslardan kifayət qədər tədqiq edilmişdir.

Türk dövlətçiliyinin özündə çoxsaylı parametrlər üzrə əks olunduğu möhtəşəm abidələrimizdən biri, bəlkə də birincisi «Kitabi-Dədə Qorqud» eposudur. "Oğuznamə"lər silsiləsinə daxil olan bu abidə Azərbaycan xalqının milli kimlik sənədi olaraq milli dövlətçiliyin, demək olar ki, bütün atributlarını özündə əks etdirir. Yaşar Qarayev "Oğuznamə"lərdə əks olunan bu milli kimlik sənədini dəyərləndirərək yazır: "Ümumiyyətlə "Oğuznamə"lərdə törə təfəkkürü, dastan şüuru, türk dövlətçilik və hüquq təlimləri, (etnik "mən" in və psixologiyanın kodları və arxetipləri), bütün bunların təşəkkül, intibah və böhran məqamları geniş əksini tapmışdır (Nəbiyev – Qarayev 1999: 12).

Folklorşünas Ağaverdi Xəlil "Kitabi-Dədə Qorqud"da dövlətçiliyi xarakterizə edərək yazır ki, "Kitab"da folklor simvolikasının aktiv işarələmə sistemi altında əski oğuz demokratik dövləti görünür. Bu dövlətdə hər şey öz yerindədir. Kitabda qorunan mətnlərə sivil bir cəmiyyət modeli işarələnib. Oğuzlar heç kimə təcavüz etmir, yalnız təcavüzə məruz qalanda savaşa başlanır və düşmən darmadağın edilir. Oğuz cəmiyyətində Tanrı nizamına uyğun olaraq yüksək səviyyəli haqq-ədalət hökm sürür; haqq-ədaləti pozan isə layiq olduğu cəzanı alır. Burada dövlətçilik mədəniyyəti, əxlaqı, sədaqəti və başqa davranış qaydaları çağdaş cəmiyyət üçün çox gözəl nümunədir. Qazan xanın əmiri-axuru Qaraca Çoban dövləti əsas ərzaq ehtiyatını təşkil edən qoyun-

quzunu düşməndən mərdliklə qoruyur, döyüşdə qardaşlarını itirir, dövlətçiliyə sədaqətini itirmir".

Dədə Qorqudun söylədiyi öyüd-nəsihətlər (söyləmələr) qədim oğuz müdrikliyindən qaynaqlanır. Ata sözü Tanrı sözü ilə, peyğəmbər kəlamı ilə birləşir və bərabər statusda dövlətçilik ideyalarını haqq-ədalət hökmü kimi ən həssas estetik ifadə formalarından istifadə edərək, dilinin, fikrin və sənətin qovuşuğunda – folklorda təqdis edir: «Ata malından nə fayda, başda dövlət olmasa». Doğrudur, bu deyimdə «dövlət – həm də ağıl mənasındadır». Amma ağılın özünün dövlətlə birləşməsi və bir lekəmədə iki semantemin işarələnməsi faktı əslində fərd üçün həm ağılın, həm də dövlətin vacibliyini, fərdin timsalında cəmiyyəti və onu siyasi institutu kimi dövləti nəzərdə tutur.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanları dövlətçiliyin mühüm əlamətlərindən olan digər xalqlarla qarşılıqlı münasibətləri də əks etdirir. Dastandan aydın olur ki, belə diplomatik münasibətlər nəticəsində oğuzlar öz adət-ənənələrini, mədəniyyətlərini digər xalqların mədəniyyətləri ilə müqayisədə dəyərləndirərək onu yüksək qiymətləndirirdilər. "Torba saman döşəyi", "yonma ağac tanrısı" olan kafirlərlə müqayisədə oğuzlar öz mədəniyyətlərini, inanc sistemlərini daha yüksək qiymətləndirirdilər.

"Kitabi-Dədə Qorqud" dastanlarında oğuzların dövlətçiliyin ən mühüm əlamətlərindən olan hərbi nizam-intizama sahib olduqları görünür. Dastandan aydın olur ki, mühüm hərbi əməliyyatlarla bağlı qərarları vermək səlahiyyəti yalnız və yalnız xanlar xanı Bayandır xanın səlahiyyətinə aid olan məsələdir. Bu da oğuzların malik olduğu hərbi intizamın güclü bir dövlətçilik təfəkkürünün tərkib hissəsi olduğunu göstərirdi.

Eposlar üzərində müşahidələr göstərir ki, bu folklor nümunələri bütün digər xüsusiyyətləri ilə yanaşı, milli dövlətçilik mədəniyyətimizi – həm dövlətçiliyimizin tarixi inkişafını, keçdiyi yolun izlərini, əlamətlərini, həm də dövlətçiliklə bağlı zəngin dəyərlər sistemini özündə ən sistemli şəkildə əks etdirən folklor nümunələridir. Azərbaycan eposlarının, ümumən folklorumuzun digər nümunələrinin dövlətçilik baxımından daha dərin, xüsus-

sən digər ictimai və humanitar elmlərin qovuşuğunda multidissiplinar araşdırılması isə folklorşünaslıq elmimizin qarşısında duran vəzifələrdəndir.

Beləliklə, folklorşünaslığımızın mövcud təcrübəsinə əsaslanaraq deyə bilərik ki, dövlətçilik problemi bu və ya digər aspektləri ilə mifoloji, tarixi və sosial-mədəni rakurslardan geniş araşdırılma predmetinə çevrilmişdir.

Lakin bir məsələni xüsusi olaraq vurğulamaq istərdik. Təəssüf ki, bəzi folklorşünaslıq araşdırmalarında yuxarıda qeyd olunan istiqamətlərin bir-birinə qarşı qoyulması hallarına rast gəlinir. Belə ki, eposda oğuz türklərinin tarixini axtaran tarixçi, heç bir halda epos mətninin mifoloji dünya modelinin də ifadəçisi ola biləcəyini və mətnin üst planında müəyyət motivlərin məhz həmin modelə şərtlənə biləcəyini qəbul etmək istəmir. Əksinə, epik folklor nümunələrindəki hökmdar, xan, şah obrazlarından mifoloji dünya modelinin konsentrativ obrazı kimi bəhs edən mifoloq üçün eposda tarixilik qeyri-elmi yanaşmadan başqa bir şey deyil. Digər bir tərəfdən epik folklor mətnlərinə normativ filoloji baxışla yanaşan filoloq-folklorşünas üçün isə bu nümunələrdə dövlətlə bağlı ideyalar daha çox xalqın ideal yaşam, harmonik cəmiyyət haqqında baxışlarının ifadəsidir. Üçüncü tədqiqatçı üçün tarixçinin də, mifoloqun da eposla bağlı mülahizələri əksər hallarda absurd təsir bağışlayır.

Bizim qənaətimizə görə, Azərbaycan folklorunda dövlətçilik ənənələri ilə bağlı qeyd etdiyimiz istiqamətlər bir-biri ilə qətiyyən ziddiyyət təşkil etmir. Folklor mətninin digər mətn tiplərindən fərqi və özelliği də orasındadır ki, bu mətnlərdə xalqın ən qədim mifoloji görüşləri də, dini inancları da, keçdiyi tarixi inkişaf yolu da (təbii ki, bu tarixi inkişafda qurduğu dövlətlərlə bağlı tarixi-etnoqrafik detallar da), onun arzu və istəkləri də vahid bir mətn kontekstində birləşir. Folklor nümunələri kollektiv yaddaşın məhsulu olduğu üçün bu kollektiv yaddaş yazı mədəniyyətinin olmadığı dövrlərdə müxtəlif amillərin təsiri ilə dinamik dəyişmədə, özünü təşkil edən sistem kimi diaxronik inkişaf prosesi ərzində etnosun sosial tərəqqisinin müxtəlif mərhələlərini "vafli

dilimi effekti"ndə özünün daxili strukturunda süxurlaşdıraraq qoruyub saxlamaqdadır. Ona görə də hesab edirik ki, folklorda dövlətçilik probleminə metodoloji yanaşmada hər üç rakurs vəhdətdə götürülməli, hər üç istiqamətdə araşdırma bir-biri ilə üzvi olaraq əlaqələndirilməlidir.

Qaynaqlar

Abdulla 2016 – Abdulla K. Multikulturalizmin elmi-nəzəri əsasları və Azərbaycan reallığında inkişaf perspektivləri // 525-ci qəzet, 10 fevral 2016-cı il.

Bayat 2012 – Bayat F. Folklor dərsləri. Bakı: Elm və təhsil, 2012.

Cəfərov 1999 – Cəfərov N. "Kitabi-Dədə Qorqud"da İslama keçidin poetkası. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 1999.

Cəfərov 2007 – Cəfərov N. Azərbaycanda milli dövlətçilik təfəkkürünün formalaşması / Cəfərov N. Seçilmiş əsərləri (beş cildə), IV cild. Bakı: Elm, 2007.

Xəlil 2010 – Xəlil A. Folklorşünaslığa giriş. Folklor terminləri. Bakı: Nurlan, 2010.

Xəlil 2014 – Xəlil A. Folklor və dövlətçilik. Bakı: Elm və təhsil, 2014.

İnan 1998 – İnan A. Yasa, Töre-Türe və Şariat / Abdülqadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 2 Baskı, II cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

İnan 1998a – İnan A. İnan A. Epope ve Hurafe Motivlerinin Tarixi Bakımından Önemi / Abdulkadir İnan. Makaleler ve İncelemeler. 3 Baskı, I cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Qarayev 2002 – Qarayev Y. Azərbaycan ədəbiyyatı: XIX-XX yüzillər. Bakı: Elm, 2002.

Nəbiyev – Qarayev 1999 – Nəbiyev B., Qarayev Y. Xalq mənəviyyatının güzgüsü. Bakı: Elm, 1999.

Mahmudov 2008 – Mahmudov Y. Azərbaycan tarixi: erkən intibah dövrü. Bakı: Aspoliqraf, 2008. Rzasoy 2008 – Rzasoy S.

Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst. Bakı: Nurlan, 2008.

Rzasoy – Xavəri 2009 – Rzasoy S., Xavəri S. Azərbaycan: tarixin həqiqəti, yaxud həqiqətin tarixi // "Elm" qəzeti, 29 aprel 2009-cu il.

Фукуяма 2006 – Фукуяма Ф. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. Москва: Хранитель, 2006.

Мердок 2003 – Мердок Д.П. Социальная структура / Пер. с англ. А.В.Коротаева. (Антропология / Фольклор) Москва: ОГИ, 2003.

Юнг 1997 – Юнг К.Г. Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание. Сб., М.: «Олимп» ООО, «Издательство АСТ-ЛТД», 1997.

TÜRK XALQLARININ MƏRASİM FOLKLORU VƏ DÖVLƏTÇİLİK

Ağaverdi Xəlil
aqaverdi@yandex.ru

THE CEREMONY FOLKLORE OF TURKIC NATIONS AND STATEHOOD SUMMARY

The ceremony folklore of Turkic nations give the rich material in order to investigate the traditional sources of the statehood thinking, roots and the historical-cultural role in the formation of the society. In the investigation the ceremony folklore of Turkic nations has been studied on the base of the archeological materials, the written monuments and the existing examples of the traditional culture, it was analyzed according to the statehood thinking. From the investigation it is clear that the first embryos of the state begin from the archaic ritual. The ritual plays the special role as the repeatedly traditional sacral mechanism in the formation of the society and in the richness of its spiritual point. In the ceremony folklore of the Turkic nations the statehood has been investigated in cultural phenomena such as ritual, ceremony, festival, holiday. From one side the role of ceremonies in the formation and the development of statehood, but from other side the importance of the ceremonies in the spiritual formation of the society have been in the focus of the attention. The ancient Turks ceremonies such as “*guneshi chagirma*” (“calling the Sun”), “*yagish dileme*” (“asking the rain”), “*yel chagirma*” (“asking the wind”), see in the spring (New Year), “*chile chikhdi*” (see off the winter), about the productivity, about the life (wedding), about the belief (sacrifice) and etc. take the important role in the spiritual formation of the society and make the stabilization of the statehood behaviors. In the monuments of the middle age monuments the ceremonies such as the ancient generation, wedding, festival and etc. have been estimated according to the society formation, the existing and the

important positive tendencies in the traditional culture have been cleared up. The ritual model passing from the ceremonies, determining the traditional behavior models have formed the tradition principles and it has also been transformed into the governmental mechanisms, and in its turn it has formed the spiritual base of the law, rule and other concepts. The part belonging to the modern period of the subject of the ceremony folklore and statehood has been investigated in the example of Heydar Aliyev's activity of Azerbaijan ceremony culture.

Key words: Turkic nations, ritual, holiday, ceremony, folklore, statehood, tradition, season, product, life.

ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР ТЮРКСКИХ НАРОДОВ И ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

РЕЗЮМЕ

Обрядовый фольклор тюркских народов дают богатый материал для исследования традиционных источников мышления государственности, их корней и историко-культурную роль в формировании общества. При исследовании обрядового фольклора тюркских народов был изучен на основе археологических материалов, письменных памятников и существующих образцов традиционной культуры, было проанализировано в соответствии с мышлением государственности. Из исследования видно, что первые зародыши государства начинаются от архаического ритуала. Ритуал играет особую роль как раз в традиционной сакральной механизме в формировании общества и в богатстве его духовной культуры. В обрядовом фольклора тюркских народов государственность была исследована в культурных явлений, таких как ритуал, церемонии, фестиваль, праздник. С одной стороны, роль обряда в формировании и развитии государственности, и с другой стороны важность обряда в духовном формировании общества были в центре внимания. Древние тюркские обряды, такие как "*guneshi chagirma*" ("зов Солнца"), "*yagish dileme*" ("просить дождь"), "*yel chagirma*"

("просить ветер"), "Yılbaşı" ("новый год"), "chile chikhti" ("проводить зимы"), обряды в связи с плодотворности, бытовые обряды (свадьбы), о вере (жертвоприношение) и т.д. приняли важную роль в духовном формировании общества и обеспечили стабилизацию поведения государственности. В письменных памятниках средних веков обряды, такие как рождение (*soy*), свадьбы (*toy*), карнавал (*sholen*) и т.д. были оценены в соответствии с существующими важными позитивными тенденциями в традиционной культуре в обществе. Ритуал модель перехода от церемоний, определения традиционных моделей поведения сформировали принципы традиции, и она также была преобразована в правительственных механизмов, и это в свою очередь сформировало духовные основы закона, права и другие понятия. Часть принадлежащих к современному периоду вопроса обрядового фольклора и государственности была исследована на примере деятельности Гейдара Алиева в развитии Азербайджанской обрядовой культуры.

Ключевые слова: тюркские народы, ритуал, праздник, церемония, фольклор, государственность, традиции, сезон, продукт, жизнь.

1. Arxaik ritualın arxeoloji qaynaqları

Türk xalqlarının arxaik-ritual kompleksini özündə əks etdirən qaynaqlar çoxdur. Bunların içərisində arxeoloji axtarışlar nəticəsində aşkarlanmış nümunələrin xüsusi bir yeri vardır. Coğrafi baxımdan Avrasiya materikinın mərkəzi hissəsi əski türk yaşayış məskənləri olduğundan bu ərazilərdə qədim ritualın izlərini tapmaq mümkündür. Ritual komplekslərinin qorunduğu yerlərdən biri Altaydır. Bura türklərin əski vətənlərindən biridir. Ona görə də bu ərazi qədim ritual resursları baxımından çox zəngindir. Digər tərəfdən də, bu ərazilərdə türk xalqlarının yaşayışı fasiləsiz şəkildə olduğu üçün əski ritual ənənəsi bu və ya başqa şəkildə mədəniyyətin içində transformasiya olunaraq qorunmuş, rudi-

mentlərini müasir dövrümüə qədər gətirib çıxarmışdır. Belə zəngin qaynaqlara təkcə Altayda deyil, eyni zamanda, Orta Asiyadan Balkanlara qədər bütün türk xalqlarının yaşadıqları ərazilərdə rast gəlmək mümkündür.

Arxaik ritualın izlərinin qorunduğu ərazilər içərisində Qafqazın və Azərbaycanın da xüsusi yeri vardır. Ən qədim ritual təsvirlərinin qorunduğu qaya rəsmlərindən biri Qobustan qorugundadır. Burada “Yallı”ya bənzər kollektiv rəqs təsvir edilmiş qədim ritual nümunəsinə rast gəlirik. Bu təsvirlərin yaşı 5-10 min illə ölçülür. Belə qədim təsvirlərin arxaik ritualla, məsələn, ov ritualı, günəşi çağırma, yağış diləmə və ya təbiət kultları ilə bağlı qurban vermə ilə əlaqəli olması mümkündür. Təsvir edilmiş ritual elementləri arxaik ritual kompleksini tam şəkildə təqdim etməsə də, onun əski inanclarla bağlı olduğunu və ritualın mahiyyətini müəyyənləşdirmək mümkündür.



**B.e.ə. IV minilliyə aid Qobustan qayalarında
arxaik ritual təsvirləri**

Azərbaycanda Bakıdan 55 km cənubda Qobustan deyilən yerdə qaya təsvirlərində Yazılı daş, Böyük daş və Kiçik daş deyilən yerlərdən bizim alimlər ibtidai insanın yaratdığı bir çox maraqlı təsvirləri aşkara çıxarmışlar. Oyma üsulu ilə işlənmiş bu rəsmlərin əksəriyyəti heyvan və insan surətləridir. Bundan başqa, milli rəqsimiz “Yallı”nı xatırladan ritual bir rəqsin də təsviri verilir. Onlar e.ə. IV minilliyə təsadüf edir.



Azərbaycanın digər yerlərindəki qayaüstü təsvirlər, o cümlədən Gəmiqaya rəsmləri də əski mərasimi müəyyənləşdirmək baxımından indiki İran ərazisindəki Bisütun yazılarının da arxaik ritualı

öyrənmək baxımından əhəmiyyəti vardır.

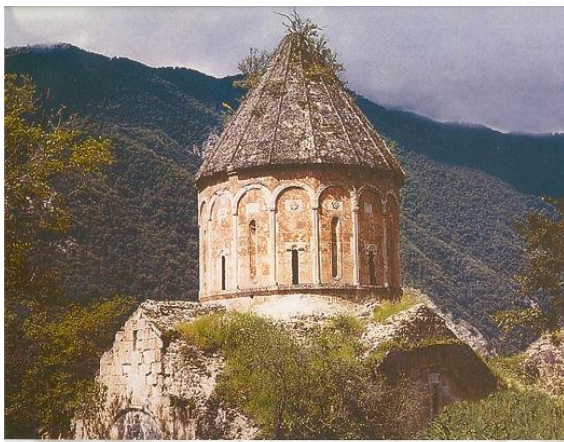
Qarabağın işğala məruz qalmış rayonlarından biri olan Kəlbəcər özündə ən qədim insan məskənlərindən birini qoruyub saxlamışdır. Burada 30 min ildən çox tarixi olan yaşayış yerləri, 6 min il yaşı olan qaya təsvirləri, çöp şəkilli qədim runik yazı nümunələri aşkarlanmışdır.

Bu rayonun ərazisində zəngin qəbirüstü yazı və təsvirlər (at, qoç) qeydə alınmışdır. Buradakı təsvirlərin birində Günəşə at qurbanı verilməsi ritualı əks olunmuşdur. Təsvirdə yuxarıda parlayan Günəş, atı günəşə doğru aparən bir adam və atın ardınca əlində qılınc gələn bir nəfər görünür. Hələ eramızdan əvvəl 490-480-ci illərdə Herodot belə bir ritual haqqında məlumat verib: "Onların sitayiş etdikləri yeganə allah Günəşdir. Onlar Günəşə atdan qurban verirlər".



Qeyd edim ki, əski məzarlarla bağlı aparılan arxeoloji araşdırmalar təkcə türk xalqlarının yas mərasimini, dəfn adətlərini özündə əks etdirmir. Burada xalqın həyatında yeri olan digər

adətlər də, o cümlədən xalqın bütöv bir inanc sistemi öz əksini tapır. Ona görə də arxaik ritualın müxtəlif aspektlərin öyrənmək üçün əski məzarlar, balballar, kurqanlar və s. də diqqətdən kənar qalmamalıdır. Xüsusilə, əski dövrlərin qəhrəmanlarına, el başçılarına, dövlət rəhbərlərinə qoyulmuş abidələr, təsvirlər, məzarlar, yazılar və onlar haqqında məlumatlar diqqətlə öyrənilməlidir. Burada arxaik ritual kompleksinin dövlət dövrünün mədəniyyətinə transformasiyası öz izlərini saxlayır.



Xudavəng kompleksində Arzu-xatun məbədi
1204-cü il, Kəlbəcər rayonu

The temple of Arzu-khatun in complex of Khudavəng
1204. Kəlbəcər region

Müxtəlif tipli mərasimlər arxaik ritualda olduğu kimi təkcə təbiətə magik təsiri nəzərdə tutmur, eyni zamanda cəmiyyətin təşkili və idarə olunması üçün vacib faktorlardan birinə çevrilir.

Azərbaycanın Kəlbəcər rayonunda qədim alban məbədi.

2. Türk xalqlarının mərasim folkloru və dövlətçilik: məsələnin nəzəri-metodoloji aspekti

Türk xalqlarının mərasim folkloru və dövlətçilik mövzusunun araşdırarkən ilk öncə ritual resursları və mərasim-etnoqrafik komplekslərinin cəmiyyətin təşkilindəki rolunu və əhəmiyyətini aydınlaşdırmaq lazımdır. İlk növbədə məsələyə arxaik ritualdan başlayan və orta əsrlər dövrünün mərasimlərinə qədər gələn xalq törənlərə, toylara, yaslara, şönlərə, oyun, ayin, tamaşa, şənlik və bayramlara dövlətçilik düşüncəsinin ilkin qaynaqları kimi baxmaq və mədəniyyəti bu yöndən tədqiqatə cəlb etmək lazımdır.

Qaynaqlardan da məlum olur ki, türk xalqlarının mərasim folkloru qədim köklərə malikdir və olduqca zəngin və rəngarəngdir. Ənənəvi mədəniyyətdə mövcud olan dövlətçilik düşüncəsi mərasim folklorunda öz dərin izlərini saxlamışdır.

Metodoloji baxımdan mərasim folklorunda dövlətçilik məsələsini türk xalqlarının ortaq keçmişini özündə ehtiva edən rituallar və onların folklorlarda qalan rudimentlərini tarixi-müqayisəli və struktur tipoloji baxımdan öyrənməyi nəzərdə tuturuq. Çünki arxaik ritualın oyuna və mərasimə transformasiyası prosesi zamanı müxtəlif dəyişikliklər baş verir və əskidən gələn məlumat və sxem parçalanır. Belə parçalanma ilk növbədə funksional bir üzvlənmə şəklində özünü göstərir. Məsələn, magik funksiyalı ritual əyləncə və ya öyrətmə funksiyalı oyunlara, qutlama, uğurlama kimi mərasimlərə çevrilir. Türk xalqlarının mərasim folklorunu bütövlükdə araşdırdığımız zaman biz onda saxlanan düşüncə və davranış modellərini daha dəqiq və doğru öyrənmə bilərik.

Tədqiqatın məqsədi dövlətçilik tariximizin ənənəvi qaynaqlarını, köklərini öyrənmək, müasirlik və qloballaşma şəraitində milli dövlətçiliyimizin mənəvi əsaslarını gücləndirmək, folklor resurslarını və burada daşınan mənəvi dəyər konseptlərini və mədəni institutları aktivləşdirmək və populyarlaşdırmaq yollarını müəyyənləşdirməkdən ibarətdir.

Arxaik ritual cəmiyyətin ilkin və həm də təbii şəkildə özünü təşkil etdiyi modellərindən biridir. Bu təbii təşkil modeli tədricən sonrakı dövrlərin mədəniyyətinə də ötürülür. Başlanğıcda kollektiv magik təsir imkanlarını gerçəkləşdirən rituallar zaman keçdikcə öz magik funksiyasını itirir, fərqli bir sakrallaşdırma vasitəsinə çevrilir. Dinlərin meydana gəlməsi ilə belə sakralallaşdırma funksiyaları da öz funksiyasını zəiflətməyə başlayır. Orta əsrlər dövründə mərasimlər artıq sosial funksiya daşımağa başlayır. Bir çox rituallar ayin olmaqdan çıxır, karnavallaşır, şönlərə, bayramlara çevrilir. Beləliklə, orta əsrlər dövrünün mərasimləri sosial harmoniyanı gücləndirən bir mədəni fenomen kimi formalaşır. Amerika etnoqrafı Luis Morqanın “İbtidai cəmiyyət” əsərində irəli sürdüyü dövlətin mənşəyinin ailədən və qohumluq münasibətlərindən başlaması

konsepsiyasına Fridrix Engels xüsusi mülkiyyəti də əlavə edir. Lakin burada cəmiyyətin öz təbiətində yaradılışdan mövcud olan idarəetmə stereotipləri nəzərə alınmamışdır. Belə stereotiplər ritual davranışlarında ibtidai cəmiyyət dövründə də mövcud olmuşdur. İbtidai cəmiyyət tamamilə rituallaşmış bir həyat tərzii şəklində təsəvvür edilir. Bu cəmiyyətdə təbiətlə iç-içə yaşayan insanların magik funksiyalı rituallarla təbiətə təsir etməyə çalışdıqları ümumi bir yanaşma kimi qəbul edilir. Orta çağ oğuz təcrübəsində olduğu kimi, əvvəlcə güc (hünər), tədricən isə güc və ağıl (ərdəm) idarəetmənin əsas amilləri kimi diqqəti çəkir.

Mərasim folkloru bir tərəfdən ilkin təşkilatlanmanın və idarəetmənin mənəvi əsaslarını möhkəmləndirməyə xidmət etmiş, onu müxtəlif obraz, süjet və motivlərdə xalq yaddaşına köçürmüş, digər tərəfdən onun xalq fəlsəfəsini hazırlamışdır. İcma, ailə və tayfa mədəniyyətinin və bu mədəniyyəti xalq hafizəsində yaşadan folklorun dövlətçilikdə xüsusi rolu olur. Çünki etnik-millii özünü-təşkilin ən nikbin yolu folklorunda mövcud olan mənəvi dəyərlərdən keçir. Bu anlamda folklor dövlətçiliyin mənəvi əsaslarını gücləndirən amillər sırasına daxil olur. Onu da qeyd edək ki, mərasim folkloru ayrı-ayrı janrlarda gerçəkləşən verbal və qeyri verbal mətnlər olmaqla yanaşı xalq düşüncəsinin və həyatının bütün sahələrini əhatə edən sabit mənəvi dəyərlər sistemidir. Mərasim folkloru milli düşüncənin və davranışın tək-cə təzahür forması deyil, həm də onun modelləşdirici sistemi, başqa sözlə, düşüncə və davranış tərzidir. Dövlətçilik də bu düşüncə və davranış çərçivəsində gerçəkləşir.

Müasir cəmiyyət dünyəvi qanunlara zaman-zaman uyğunlaşır, amma milli əxlaq, milli ənənəyə və milli davranışa zidd olmayan qanunlar ictimai münasibətlərdə dərhal öz təsdiqini tapır. Bəzən “yazılmamış qanunlar” ifadəsi işlədilir. Bu əslində etnik ictimai davranış və milli əxlaq normasının müasir qanunlarda öz əksini tapmayan hissəsidir. Bu həm də ənənədə formalaşmış xalq düşüncəsinin müasir hüquqdan və qanundan genişliyi və üstünlüyüdür.

Mərasim etnik-mədəni davranışın mühüm bir tərkib hissəsi olaraq milli mədəniyyətin təməllərindən birini təşkil edir. Çünki

mərasim davranışı fərqli bir davranışdır və bu davranışda millət rəsmən özünü mikro dövlətçilik modelində təsdiq etmiş olur. Ona görə də mərasim mədəniyyəti dövlət anlayışı və millət davranışı üçün mühüm əhəmiyyət daşıyır. Çünki dövlət təşkil olunmuş idarəçilik, millət təşkil olunmuş xalqdır; hər ikisində mütəşəkkillik mühüm prinsipdir. Mərasim insanları mütəşəkkillik mədəniyyətinə alışıdır və ictimai mədəniyyətin əsaslarını möhkəmləndirir.

Xüsusilə, polietnik və polikonfessional cəmiyyətlərdə mərasim ictimai birləşmənin, milli həmrəylik və sosial harmoniyanın mənəvi əsaslarının möhkəmləndirilməsində aktiv iştirak edir. Çünki sosial davranışın məzmununa mərasim mənəvi dəyər konsepti kimi daxil olur və onu daxildən zənginləşdirir, eyni zamanda tolerantlığın güclənməsini də təmin edir. Burada müxtəliflik bütün formaları ilə vahid məcraya gəlir və ümumi bir axara çevrilir. Müxtəlif etnik qruplar, müxtəlif dini görüşlər vahid mərasim mədəniyyəti içində birləşir və eyni davranışın daşıyıcısına çevrilir.

İctimai davranış mərasimdən kənarında adıləşir və onu bir bütövə çevirən mənəvi nüvənin cazibəsindən uzaqlaşır. Ona görə də intensiv olaraq cəmiyyətin mərasimdən keçməsi, cəmiyyətdəki müxtəlif qrupları birləşdirən sakral dəyərlərlə zənginləşməsi vacib sayılır. Burada sakrallaşma arxaik ritualın tam eynisi olmasa da, müasir dövrün mərasim mədəniyyəti də mənəvi dəyər konseptlərinin aktivləşdirilməsi ilə birləşdirici və ümumiləşdirici rol oynamaqdadır. Bu baxımdan müasir dövrün mərasimləri də sosiallaşma və ya sosiallaşdırma prosesində aktiv iştirak edir və cəmiyyətdəki müxtəlif qrupları vahid mənəvi dəyərlər ətrafında birləşdirmək üçün mühüm vəzifələri yerinə yetirir.

3. Qədim dövrdə mərasim folkloru və dövlətçilik

Mərasim başçısı, əski cəmiyyətdə ata institutu ilə öz ifadəsini tapır. Dövlət quruluşunda bu institut dövlət başçısında reallaşır. Məsələn, Alp Ər Tonqa haqqında ağıdan məlum olur ki, türklər dövlət başçısının ölümünə böyük bir faciə kimi baxmış və ona ağır yas saxlamışlar. Digər tərəfdən isə bu mətn qədim yas

mərəsimi və ağı janrı haqqında təsəvvürləri genişləndirir. Abidədə türklərin qurban mərasimləri haqqında da məlumat verilir. Sonralar bu mərasim islami xarakter qazanmış və İsmayıl qurbanı şəklində davam etmişdir.

Türk xalqlarının bayramları sırasında günəşə, Tanrıya və əcdadlara qurbankəsmə bayramı xüsusi yer tutur. Bu bayram mart ayında keçirilir və bir neçə gün davam edir [Karimov 2005: 59]. Qədim türklər müqəddəs saydıqları şeylərə *ıduk* deyiblər. Qurbanlıq heyvan da müqəddəs məqsəd üçün kəsildiyindən ona da *ıduk* deyilmişdir. Tədqiqatlarda göstərilir ki, “hunlar və sonradan göytürklər də ildə üç dəfə qurban verib bayram keçirirdilər. Bu qurbankəsmə mərasiminin və bayram törənlərinin ilin birinci, beşinci və doqquzuncu aylarında keçirilməsi və bunların da ardıcılıqla bahara - 22 marta, yaya – 22 iyuna və payıza – 24 sentyabra uyğun gəlməsi heç də təsadüfi deyildir.

İyulun 20 və ya 22-sinə düşən qurbankəsmə mərasimi qutsal dağda, dövlət başçılarıyla isə Ötügen dağında Tanrıya qurbanvermə və bayram şənlik törənləri şəklində gerçəkləşdirilirdi. Qurbanvermə mərasimini keçirmək dövlət ənənəsində kahin- hökmdar funksiyasını üzərinə alan kağanın haqqı idi. Tayfa, boy səviyyəsində Tanrıya həsr edilən qurbanları kəsən və ritualı keçirən boyun ən yaşlısı, ağsaqqalı olurdu. Göy Tanrıya qurbanvermə mərasimi açıq havada keçirildiyi halda əcdad kultu ilə bağlı keçirilən törənlər mağaralarda gerçəkləşdirilirdi. Birinci ayda qurbanvermə mərasimi də bilindi ki kimi ata-baba mağaralarında keçirildiyindən əcdad ruhlarına verilən qurban mərasimi hesab olunurdu. Göy Tanrının şərəfinə bişmiş ət, əcdad kultuna çiy ət verilirdi” [Bayat 2005: 87-88]. Qədim türk cəmiyyətində bu mərasim çağdaş anlamda dövlət tədbiri idi. “Qurban mərasimləri sadəcə dini bir ayin olmayıb bir törən, bir şölən mahiyyəti daşımaqla, boyun fərdləri arasında anlaşmanı, yardımlaşmanı və bütünlüyü qorumaqdaydı. Bu baxımdan Göy Tanrıya verilən qurban törənləri dövlətin və millətin toxunulmazlığını zəmanət altına almaq məqsədi daşımaqdaydı” [Bayat 2005: 89].

Tarıya həsr edilən qurban mərasimində məqsəd bütün canlı varlıqlar üçün törəmənin və yenidən törəmənin istənilməsi, zamanın durmadan axan axışı içində dövlətin əbədiliyini, millətin səfasını, fərdlərin ağrısız, acısız yaşamasını təmin etməkdir” [Bayat 2005: 96]. Dövlətin və xalqın asayişinə, salamatlığına, “azıb gələn qəza”dan qorunmasına və rifahına xidmət edən, yəni bu kimi məqsədlər üçün keçirilən mərasimlərin türk dövlətçilik ənənəsində xüsusi rolu olub. Digər dini tərəfləri ilə yanaşı mərasimlərin insanların həyatında oynadığı mühüm rollardan biri də hakimiyyət və xalqın həmrəyliyinə təsdiqdir. Bu təsdiq ildə bir neçə dəfə keçirilən mərasimlərdə öz əksini tapır. Məsələn, Qalın Oğuz elinin dövlət törəni olan *toyda* Dirsə xan və Alp Aruzla bağlı motivlər mərasimin nə qədər mühüm funksiya daşdığını nümayiş etdirir. Burada üzə çıxan narazılıq birincidə (Dirse xan) ailə səviyyəsində, ikincidə (Alp Apuz) dövlət səviyyəsində problemlər yaradır. Əslində qədim mərasimlər cəmiyyətin təşkilində və idarə olunmasında xüsusi rola malik olub. Bunlar qədim yazılı abidələrimizdə, o cümlədən “Kitabi-Dədə Qorqud” və başqa qaynaqlarda müşahidə olunur.



Gün xan məşvərət edir. Miniatur (Rəşiddəddin “Oğuznamə”si)

Arxaik ritualdan gələn inisiyasiya (ölüb-dirilmə) əski türklərin xan seçmə mərasimində müşahidə olunur. Xanın “boğularaq” seçilməsi onun simvolik olaraq ölməsi və o dünyaya göndərilib sak-

rallaşdırılmasını özündə rəmzləşdirir. Ölüb-dirilmədən keçərək sakrallaşmış xan statusunu da dəyişmiş olur. “Xan bəzəmə”də isə xanın güldürülüb suya atılması məhsuldarlıq ritualı ilə bağlı olub növbəti ilin bolluq və rifah içində olmasına göstərilən sakral ritual dəstəyini ifadə edir.

Hər bir xalqın həyatında əlamətdar günlərin qeyd olunması ənənəsi vardır. Türk xalqlarının əlamətdar günləri bildirən anlayışları vardır. Bunların içində “toy”, “tuy”, “tuyun”, “düyün”, “şölən”, “yəğma” və s. anlayışlarla yanaşı “bayram”, “bəyrəm” sözü də işlənmişdir.



**Xana sədaqət andı içmə mərasimi.
Minitür (Rəşiddəddin “Oğuznamə”si)**

Tarixi qeydlərə görə türklərin hunların zamanından bayram və şənlik keçirdikləri məlumdur. Ayrıca olaraq, hunlar beşinci ayda, yəni yazda “Lunq-cing” adlanan yerdə böyük bir bayram keçirərmişlər. Bu bayramlarda xalq inancları ilə bağlı adətlər yerinə yetirilir, müxtəlif yarışlar təşkil edilir, dini adət olaraq dünyanı yaradan “Gök Tanrı” və müqəddəs sayılan yer üçün at qurban edilərdi [Xəlil 2012: 4].

Eberhardın yazdığına görə, hunların keçirdiyi mərasimlərə bənzər bayram və şənliklərin keçirilməsi Göytürklər dönəmində də rast gəlinir. Belə ki, o dövəmdə türklərin hər il müəyyən zamanda “əcdad mağarasında” atalarına qurban kəsirdilər. Bayram

mərəsimlərini isə beşinci ayın ikinci yarısında “Gök Tenqri” və “ıduk yer, suv” üçün qurban kəsmələr başlanırmış. Qurbandan sonra da kollektiv şəkildə şənlik olurdu. Bu zaman oyun oynar, kımız içər, nəğmələr söyləyərlərmış [Xəlil 2012:5].

450-ci ildə uyğur türklərinin Çinin şimalında böyük bir bayram mərasimi keçirmələri haqqında Eberhardın araşdırmalarında məlumatlara rast gəlinir. Onların bu bayramda “Gök Tenqri”yə qurban kəsmələri, sonra da nəğmə söyləyərək şənlik etmələri qeyd olunur [Xəlil 2012: 5].

İzginin yazdığına görə, 840-cı ildən sonra Tarım hövzəsinə gəlib oturaq həyata keçən uyğurlar Buddizmi qəbul etsələr də əski ənənələrini unutmamışdılar. X əsrin əvvələrində uyğur kağanını ziyarət edən Çin elçisi Vanq-yen-tenin məlumatına görə, uyğurlar üçüncü ayın 9-da bir şənlik keçirirlərmış. Bu şənliyin əsas əyləncəsi bir-birilərinin üzərinə su atmaq olduğu göstərilir [Xəlil 2012: 5]. Heç şübhəsiz ki, əyləncənin əsas komponenti olan su yağış diləyi ilə bağlı arxaik ritualdan qaynaqlanmışdır.

Yaz bayramına “Yılbaşı” deyilmişdir. Yılbaşında Günəşi çıxarmaq, yağış yağdırmaq, qışı yola salmaq, yazı qarşılamaqla bağlı olan bir sıra rituallar keçirilmişdir. Bunların içərisində “Çilə”, “Xıdır”, “Qodu”, “İlaxır çərşənbə”, “Novruz” vardır. Novruz Yılbaşının yerinə keçdiyinə görə xalq inancları ilə bağlı rituallar da onun mərasim hissəsində cəmlənmiş, şənlik hissəsi isə xalq oyun və tamaşaları ilə bəzədilmişdir.

4. Əski türklərdə bayram anlayışı

Hər xalqın özünə görə bayram adət və ənənələri olduğu kimi, bayram anlayışının da hər xalqın öz dilində mənası vardır. XI əsrdə Kaşqarlı Mahmud bu sözü “bedhrem” kimi “Divan”ında izah etmiş və oğuzların onu “bayram” şəklində işlətdiklərini qeyd etmişdir. Kaşqarlının verdiyi izaha görə “bayram əylənmə, gülmə halıdır”.

Bayram sözünün əski türkcədəki forması olan “bedrem”, “bezrem” heç şübhəsiz ki, “bəzəmək” felindən olmalıdır. Əskidən də keçirilən bir sıra törənlərdə dekorasiyadan istifadə olunması

mələumdur. Törən keçirilən yer bəzədilir və təntənəli vəziyyətə gətirilir. Əskidən də mövcud olan “bəzrəm”lər türk xalqlarının dillərində indi də az dəyişikliklə işlənməkdədir. Məsələn, tatar türklərinin dilində indi də bu söz “bəyrəm” şəklindədir. Bayram adında zənginləşmək anlamı da vardır.

M.Kaşqarlı qeyd edirdi ki, bayram yeri çiçəklərlə bəzədilir, çiraq və məşəllərlə işıqlandırılırdı ki, bura ürək açan bir yer olsun. Buradakı “ışığılandırma” qeydinə görə bayramın axşam vaxtı da davam etməsini, çiçəklərlə bəzədilməsi qeydi isə bayramın baharda keçirilməsi ehtimalını irəli sürməyə imkan verir.

Türklərin erkən xalq təqvimləri ili (yılı) ikiye bölürdü: yaz və kış (qış). Nisbətən sonrakı dövrlərin xalq təqvimlərində isə bu dördə qədər genişləni: yaz, yay, küz, kış. Göründüyü kimi, yaz yayla, kış isə küzlə şəkillənmişdir. Təbii ki, bu ilk növbədə iqlim şərtləri ilə əlaqəli olmuşdur. Bundan asılı olaraq mövsüm ikiye və ya dördə bölünmüşdür. Bu bölünmənin əlamətləri özünü “bahar”ın şəkillənməsində, “ilkbahar” və “sonbahar” anlayışlarının yaranmasında da göstərir. Azərbaycan dilində “yaz” və “payız” sözləri də bir-birilə əlaqəlidir. Yaza bahar da deyilir. Bu mənada yaz ilk bahar olur. Payız isə sonbahara uyğun gəlir. S.Vurğunun məşhur “Ceyran” şeirində “Elə ki, sonbahar ilk büsat qurur” mısrasında da işlənmişdir. Payızın hərfi mənası “pa-e-yaz” birləşməsindən ibarət olub “yazın ayağı” deməkdir. Çünki buradakı “pa” farsca ayaq deməkdir. “Yazın ayağı” yazın (dördlük modeldə yayın) sonu və ya sonbahardır. Təqvim anlayışlarındakı türk və fars sözlərinin birgə işlənərək yeni anlayış yaratması eyni zamanda bu xalqların çox qədim zamanlardan birgə yaşadıklarını göstərməkdədir.

Türklər üçün yaz çox önəmli olmuş və ciddi həyatı əhəmiyyət daşımışdır. İstər ovçuluq, istər maldarlıq, istərsə də əkinçiliklə məşğul olan türklər olsun, o hər zaman yazı arzulamış, təbiəti diri görmək, günəş, istilik, yağış və yaşıllıq istəmişdir. Ona görə də türklər ən əski çağlardan yazın gəlişini fəvqəladə hadisə saymış, təbiətin bu möcüzəsini bayramla, şənliklə və müxtəlif mərasimlərlə qarşılamışdır. Türklər yaza çətin və uzun qışdan,

soyuqdan və məhrumiyyətdən qurtuluş, xilas, rifah və azadlıq kimi baxırdı.

İslam dövründə bayram yeni anlayışlarla zənginləşmişdir. Bunların içində bayram mənalı ərəb sözü olan “eyd” geniş şəkildə işlənməyə başlamışdır. “Eyd” əvvəlcə dini bayramlara (Ramazan, Qurban) aid edilmiş, sonra isə, ümumiyyətlə, bayram anlayışını ifadə etmişdir. Farslar bayrama öz sözləri ilə “cəşn” deyirlər. Amma onlar da dini bayramları “cəşn” yox, “eyd” kimi səciyyələndirirlər. Burada “cəşn”in daha çox şənlik, əyləncə məzmunu daşması və sakrallıqdan uzaqlaşması meylə müşahidə olunur. “Eyd” isə əksinə, özündə mərasim mühafizəkarlığını daha çox ehtiva etməsi ilə xarakterizə olunur.

5. Günəşi çağırma mərasimi

“Bizdə qışın qurtarıb yazın başlanması ilə əlaqədar bir sıra mərasimlər də vardır ki, bunların bəziləri əksər rayonlarımızda elə məhz Novruz günlərində, bəziləri isə ayrı-ayrı yerlərdə bəzən qışın son ayı, bəzən də yazın ilk ayı daxilində icra edilmişdir. Bunlardan biri “Günəşi çağırmaq” mərasimi imiş. Bu mərasimin indi də ancaq son dərəcə cılızlaşmış müxtəsər təfərrüatı və balaca bir nəğməsi qalmışdır. Cəmisi bir neçə bənddən ibarət olan bu nəğmədə günəş kəhər atlı insana bənzədilir, onun hətta bir oğlu, iki qızı olduğundan danışılır” [Təhmasib 2005:74].

Novruzun tərkibində arxaik ritual elementlərinin (səməni cücərtmə, tonqal qalama, tonqal üstündən tullanma, qulaq falı və ya qapı dinləmə, yumurta boyama və yumurta döyüşdürmə, qurşaq atdı, kosa-kosa, kəndirbaz oyunu, deyimlər, nəğmələr və s.) bəzən geniş şəkildə və bəzən də rudimentlər kimi müşahidə olunması onu ritualşünaslıq aspektindən də araşdırmağı şərtləndirir.

Arxaik ritualın xalq ənənəsində yaşayan qalıq forması ilahiləşdirilmiş əcdadların kosmik dünyaya yola salma vasitəsi kimi öz aydın ifadəsini tonqal üstündən tullanmada tapır. Burada diqqəti çəkən əsas məsələlərdən biri ritualın keçirildiyi zamandır. Bu yazın gəlməsi ilə özündə mövsüm mərasimi elementlərini bir-

ləşdirmiş olur. Başqa deyilişlə, “*günəşi qarşılama*”, “*yağış arzulanma*”, “*toxum cücərtmə*” və s. kimi həyati əhəmiyyət daşıyan arxaik ritual kompleksləri burada iştirak edir. Onların hər biri müəyyən bir elementlə simvolizə olunur. Məsələn, təbiətlə bağlı olan və insanların yaşayışında mühüm əhəmiyyət daşıyan yaz mövsümü ilə başlanan yaşillanmanı *səməni* təmsil etməkdədir. Bu element təbiətin dirilməsini bitki səviyyəsində simvolizə edir. Bu kompleksin içində ən mərkəzi mövqeyi *tonqal* tutur. Tonqalın od, alov, atəş mənası bir sıra türk dillərində az fərqli sözlərlə işlənəkdədir. Tonqal əski türkcədə günəşin doğmasını bildirən “*tanq*” və günəşin qürubunu ifadə etmək üçün istifadə olunan “*tünq*” kəlmələri ilə fonetik və semantik baxımdan əlaqəlidir. Bunlarla (*tanq*, *tünq*, *tonqal*) yaxın olan sakral məzmunlu, ruh anlamını ifadə edən “*tın*” sözü də vardır. Eyni zamanda “*Tanq Tenqri*” inancının da türklərdə çox əski zamandan mövcud olduğunu diqqətdən qaçırmamalıyıq. İndi rudimentlər şəklində olan ritual qalıqlarının arasındakı rabitənin təsəvvür olunması ilə arxaik ritualı daha optimal müstəvidə təhlil etmək olar. Heç şübhəsiz ki, bu elementlərin içində Tonqal ilk öncə günəşi və bundan sonra da Tanq Tenqrini simvolizə edir. Diaxron yanaşmaya yer verməmizin səbəbi türk inanc sistemindəki üzvlənmənin zamanla əlaqəli olmasıdır.

Tonqal və ya odla bağlı türk xalqlarında mövcud olan mərasimlərdən biri “*Alas*” sayılır. Bu mərasim Kazan tatarlarında “*Ələşə*” adı ilə keçirilib. Müasir dövrdə bu mərasim, demək olar ki, unudulmuşdur. R.Axmetyanov onu yaz təqvim mərasiminə aid edir [Axmetyanov 1981: 67]. Mərasimin məzmunu arınmaq və sağlamlaşmaq məqsədilə yanan odun üstündən tullanmaqdır. A.İnan qeyd edir ki, belə rituallar digər müsəlman türk xalqlarında da vardır. Tədqiqatçı onu da əlavə edir ki, qazaxlar və başqırdlar ritual zamanı yaylıq yandırırılar və “*Alas, alas*” deyə qışqırırlar, tüstünü xəstənin ətrafına dolandırırılar. Bunu bizdə üzərlik yandırıb tüstü verməklə müqayisə etmək olar. Bu ritualda od ilə arınmaya “*alaslama*” deyilir. A.İnan bunu şər ruhlardan xilas olmaq cəhdi kimi şərh edir [İnan 1988: 88].

Q.Kamaliyevanın yazdığına görə, bu adət gənclər arasında yayılmış və sonra tamamilə unudulmuşdur. “Ələşə” hazırda tatarlar arasında qeyd olunmayan mərasimdir. Q.Kamaliyeva bu mərasimin yalnız Tatarıstan Respublikasının Atnin rayonunun Kuam kəndində qaldığını göstərir. Mərasimi müşahidə edən tədqiqatçı yazır ki, mərasim öz əvvəlki funksiyasını itirib və ibadət şəklinə düşüb. Yaşlı adamlar gəlir və Tanrıya dua edirlər. Mərasim iştirakçıları Tanrıdan bol məhsul diləyir və ölmüş əcdadlarının ruhuna dua edirlər [Kamaliyeva 2008]. Beləliklə, tədqiqatda belə bir qənaət ifadə olunur ki, tatarlarda qışın yola salınması və yazın qarşılınması kimi mövsüm mərasimləri mürəkkəb struktura malikdir və onlar xalq arasında geniş yayılıblar [Kamaliyeva 2008].

Müəyyən və əlbəttə ki, kifayət qədər böyük bir dövrdə türk panteonunda mərkəzi mövqeyi günəşlə identik olan Tanq Tenqri tutmuşdur. Əski türklərdə günəş həm Tanrıdır, həm də yaradıcı əcdaddır. Məsələn, sadə sosial kontekstdə Gün Oğuzun böyük oğludur, nəvələrinin atasıdır. Dünya modelinin strukturunda Xaos (Qara xan - Oğuzun atası) – Kosmos (Oğuz) münasibətlərinin vəhdət və zidiyyətindən yaranan yeni həlqəni Gün təşkil edir. Əslində, Gün xan və Qara xan xaos-kosmos modelinin tərəfləridir. Oğuz onları əlaqələndirən və eyni zamanda yeni kosmosun xaosda sakrallaşmasını təmin edən mediatorudur. Buradan alınan nəticəyə görə Gün günəşdir və ya Tanq Tenqridir. Başqa deyiləklə də, Tanq Tenqri astral səviyyədə günəşlə, etnos səviyyəsində Oğuzla, insan səviyyəsində Gün xanla simvolizə olunmuşdur.

Günəş kultu birbaşa Tanrı kultu ilə əlaqəlidir. Günəş (*qoyaş*) həm də “*kin*” (gün) adlanır. Burada işıq və həyat eyniləşdirilir. Hələ XVIII əsrdə alim İ.Qeorqi başqırd mərasimlərini təsvir edərək göstərir ki, onlar günəşə səcdə edir və ona qurban gətiridilər [Qeorqi 1776]. Qədim türklər belə hesab edirdilər ki, günəşin şüaları saplardır, onların vasitəsilə bitki ruhları günəşlə ünsiyyətdə olur [Popov 1936:48]. Başqırdlara görə günəş Tanrının çöhrəsidir.

Başqırdların Günəş tanrını (*Tösre Qoyaşı*) qarşılama mərasimində üzü günəşə doğru dayanılır, ovuclar üzə tərəf olmaqla

əllər açılır. Xalq inancına görə Günəş Tanrı sağlamlıq verir. Günəşə müraciətlə oxunan ritual mətni belədir:

Ey Qoyaşım! = Ey Günəşim!

Ey, Tösre Qoyaş! = Ey Tanrı Günəş!

Yaqtı kin birzes = Işıqlı gün verdin,

Tınıs tin bir! = Dinc gecə ver!

As itmö! = Ac etmə!

Yalanqas itmö! = Yalın etmə!

Qartlıqta moxtaj itmö! = Qocalıqda möhtac etmə!

Yılıt bezze! = İsit bizi!

İret bezze! = Qızıdır bizi!

Ey Tösre Qoyaş! = Ey Tanrı Günəş!

Bu müraciət formullarında Göy Tanrı və Günəş eyniləşdirilir. Ayrıca işıqlanmanın özü böyüdülmür və müstəqil gücə və ilahi təsirə malik olan və Günü bəxş edən Tanrı adlandırılır. Başqırd inanclarında və miflərində Günəş Tanrı ilə Göy Tanrı differensasiya olunur [İstoriya Bakortstana 2004: 45]. Volqaboyu türklərində, tatarlarda günəşi qarşılama ritualının izləri folklor mətnlərində qalmaqdadır. Məsələn:

Koyaş çık,

Koyaş çık –

deyə oxunan mətn həmin arxaik ritualın rudimentidir. Azərbaycan folklorunda da Günəşi qarşılama ilə bağlı mətn məlumdur:

Gün çıx, gün çıx,

Kəhər atı min çıx.

Keçəl qızı evdə qoy,

Saçlı qızı götür çıx.

Burada fiziki mənada geçəl qız istiliyi olmayan qız günəşini, saçlı qız isə isti və işıqlı yaz günəşini bildirir. Bu anlamda məlumat metaforik şəkildə ifadə olunmuşdur. Amma Günəşin qadın kimi təsəvvür edilməsi Günəş Tanrı inancının tərkibində məhsuldarlıq kultunun olmasını bildirir.

Qeyd etdik ki, tonqal günəşi simvolizə edir. O da öz növbəsində Tanrı Tenqrini ifadə etməkdədir. Məsələnin gerçək mərasimi mahiyyəti də bu münasibətlər kontekstində izah oluna bilər.

İnsanların Tonqal ətrafına toplaşması, onun üzərindən tullanması, ilk öncə hər hansı bir şəkildə onunla təmas yaratmağa cəhd etməsi diqqəti çəkməkdədir. Əlbəttə, bu arxaik ritualdır; hətta rudimentlər səviyyəsində belə tərkibcə mürəkkəbdir. Çünki, burada əcdad dünyasına yola salma və tonqalda Tenqriyə qurban vermə arxaik ritual hərəkətləri gerçəkləşməkdədir. Hər nə qədər tonqal üzərindən tullanarkən söylənən “Ağırlığım, uğurluğum burda qalsın” ritual deyimi “türklərdə odun arındırıcı” funksiyası ilə izah olunursa olunsun, bizcə bu çox bəsit və ritualın sakral mahiyyəti ilə uzlaşmayan profan səviyyəli bir yanaşmadan uzağa getmir. Özünü oda atan, alovun içərisindən keçən “ritual personajı” özünü Tanq Tenqriyə qurban etmiş olur. Bu qurban vermə ritual və ya simvolik xarakter daşıyır. Özünü odda qurban verən fərd Tanq Tenqrini simvolizə edən Tonqalda onunla birləşir, bütövləşir, “o dünyada”, xaos məkanında olur, əcdad ruhları ilə, “tın”la təmas yaradır, orada sakrallaşır və yenidən oddan çıxaraq “bu dünyaya”, kosmos məkanına qayıdır. Bizcə, perifrastik formada işlənməsinə baxmayaraq, tərkibində iki semantemi birləşdirən ritual deyiminin - “ağırlığın (fiziki) və uğurluğun (mənəvi)” odda, tonqalda qalması isə fərdin fiziki və mənəvi baxımdan özünü Tanrıya qurban verməsinin ifadəsidir.

Tanq Tenqri ritualında əski türk toplumunun hər bir fərdi iştirak edir və sakral enerji ilə özünü zənginləşdirir. Hətta türklər mal-qaranı da iki tonqal arasından keçirərək onları da simvolik olaraq Tanrıya qurban verir və sakrallaşdırır. Bu ənənə bəzi konservativ mühitlərdə indi də qalmaqdadır.

6. Hodu mərasimi

Qədim mərasimlərdən biri də “Hodu” mərasimidir. “Bu da keçmişdə geniş yayılmış olan, hətta inqilabdan bir az əvvəl qədər də (1917-ci ildən əvvəl nəzərdə tutulur - A.X.) əksər rayonlarımızda icra edilən mərasimlərdən imiş. İndi bunun da müxtəsər təfərrüatı və kiçik bir nəğməsi qalmışdır. İstər inqilabdan qabaqkı yerli ziyalılarımızın verdikləri məlumatlardan, istərsə də sonrakı illərdə aparılmış araşdırmalardan, ən başlıcası isə

mərəsimin ünsürlərindən və nəğmənin məzmunundan aydın görünür ki, “Hodu” günəş ilahəsinin adı imiş. Yəqin birinci “Günəşi çağırmaq” mərasimi istənilən nəticəni vermədikdə, yəni “duman qaçmadıqda”, “günəş kəhər atı minib qarı yerdən götürmək üçün çaxmadıqda” qədim azərbaycanlılar ikinci mərasimi icra edir, yəni “Hodu”nu qarı-qarı, zəmi-zəmi, kövşən-kövşən gəzdirib oxuyurmuşlar [Təhmasib 2005: 75].

7. Əcdad kultu ilə bağlı mərasimlər

M.Təhmasib Naxçıvanda keçirilən “Ata-baba günü”, “Xıdırha xıdır” mərasimlərini əcdad kultları ilə əlaqəli izah etmişdir [Təhmasib 2005: 67].

Qədim türklər ölmüş müqəddəslərə səcdə edər, onlara həyatlarının xüsusi günlərində və məqamlarında müraciət edərdilər. Belə təsəvvür olunur ki, ölülərin ruhu göydə Tanrının yanında olur və dirilərin bütün hərəkətlərini görür, şəri pisləyir, xeyri bəyənilər. Dirilərin xeyir əməllərindən ruhlar da xoşlanırlar. Başqırdlar ölüləri “*Tösrö qolo*” – “Tanrı qulu” adlandırırlar və ölümə də o dünyaya getmək deyirlər: “Asılına qayttı” (əslinə qayıtdı, başlanğıcına qayıtdı, Tanrıya qayıtdı) və ya “ete qat kikkö kitköndör” - “göyün yeddinci qatına getdi”- deyilir.

Başqırdlarda batırların (pəhləvanların) ənənəvi mərasim (yola) güləşi zamanı əcdad ruhların müraciət olunur: “Ey mənim atam, ey mənim Tuiş atamın ruhu, mənə yardım et”. Ona görə də “*Yola küreşe*” (mərasim güləşi) müqəddəs mahiyyət daşıyır və onda qaydaları pozmaq “yola”nı pozmaqdır və suçdur. Güləş zamanı yasağı pozanları öldüyü zaman günahkarlara aid qəbiristanlıqda dəfn edirlər.

Əcdada sitayiş etmək və ona müraciət etmək etnosun ruhi yenilənməsi və möhkəmlənməsi qaynaqlarından biridir. Əcdad kultu, onların ruhlarına hörmət etmək insanların şüurunda dünyanı, kainatı bütövləşdirir və bununla da bu dünyadakı və o dünyadakı həyatın sonsuzluğunu, ritm və ölçü kateqoriyalarını dərk etməyə kömək edir. Əcdadlarımız Tanrı inancında mənəvi sabitliyin

dəyərini dərk edərək bu inanc vasitəsilə həyat fəlsəfələrini təmin etmiş, böyüyünə sayğı, kiçiyinə qayğı göstərərək ruhi qidasını uca Tanrıdan və müqəddəs saydığı əcdad ruhlarından almışdır.

Müasir mədəniyyətdə də əcdad ruhları ən əziz günlərdə ziyarət edilir, onlarla təmas, ünsiyyət yaradılır. Novruz bayramında bayram axşamı evlər işıqlandırılmalı və qapılar bağlanmamalıdır. Çünki belə günlərdə əcdad ruhları öz yaxınlarını ziyarət edir, onların yaxşı yaşadığını, əminamanlığı, mehribanlığı, bolluq və rifahı görüb sevinirlər. Belə olduğu zaman əcdadların ruhları şad olur.

8. Qurban mərasimi

Arxaik ritualın əsas elementlərindən biri qurbandır. Mövsüm mərasimlərinin qurbanları müxtəlif xalqların yaşayış şərtlərinə uyğun olaraq müəyyənləşir.

“Ünsiyyət nəzəriyyəsi”nə görə qurban ətinin yeyilməsi sanki “tanrının yeyilməsi”dir. Bu mərasimə müxtəlif inkişaf etmiş dirlərdə də rast gəlinir [Tokarev 1990: 590].

Alman etnoqrafı Konrad Preysə görə qurban dinin “sehr” nəzəriyyəsi ilə əlaqəlidir. Bu nəzəriyyəyə görə tanrılar sehrlı qüvvələrin simvollarıdır. Buradan belə qənaət əldə edilir ki, qurban vermənin ilkin məqsədi ondan ibarətdir ki, heyvan qurban etmək daxildəki sehrlı qüvvədən xilas olmağa cəhd etməkdir [Tokarev 1990: 590].

“Aldatma nəzəriyyəsi”nə görə qurban vermə adəti aldadıcılar tərəfindən düşünülmüş, guya ruhlara, əcdadlara, tanrılara verilmək adı altında sadələvh adamların hesabına yaşamaq məqsədi izlənməşdir. Amerika etnoqrafı Pol Radin sübut etmişdir ki, aldatma sisteminin ilkin rüşeymləri hələ sinifli cəmiyyətə qədər mövcud olmuşdur [Tokarev 1990: 590].

S.A.Tokarev qurban ritualının beş əsas aspektini göstərir:

- 1) İbtidai təsərrüfat şərtləri (ovçuluq, maldarlıq və əkinçilik);
- 2) Yaş-cins qarşılıqlı münasibətləri;
- 3) Ölülərə müraciət;

4) Tayfalararası münasibət;

5) Sosial təbəqələşmənin ilkin formaları [Tokarev 1990: 591].

Tanrıya qurban vermə ritualının bir sıra komponentləri başqırd türklərində qalmaqdadır. Burada tanrıçılıqla bağlı xalq deyimləri, inanclar və mərasim mətnləri qorunmuşdur:

Ey kiktö yöşöise Biyik Tösre!= Ey, göydə yaşayan böyük Tanrı!

Bez başqorttar izqe urınqa kildek! =Biz başqırdlar müqəddəs yerə gəldik!

Bez ixlas yiröktön,= Bütün səmimi ürəkdən,

Röxmötle yiröktön= Şükür dolu ürəkdən,

Hin yaratqan qorbandarzınqı= Sən yaradan qurbandır ki,

Alıp kildek!=Alıb gəldik!

Bına əisö inəez, saf böröndör!= Buyur, saf qoyunlar!

Harı qöröbölöy bal= Kəhraba kimi bal

Aq möryendöy tarı =Ağ inci kimi darı

Haylap alqan arpa!= Seçib arınmış arpa

Bilöktörze qabul it! =Əllərinə qəbul et!

Üzes yaratqan xalqısa imenlek,= Özün yaratdığın xalqına

Tınışlıq əöm böxet bilök it! =Dinlik və bəxt pay et!

Xalqısdan irken tartıp alma,=Xalqından azadlığın dartıb alma

Hines boyoroq buyınsa irekle tıuzıq = Sənin buyruğun

boyunca azad doğulmuşuq

İrekle yöşörqö boyor! =Azad yaşamaq buyur!

Yaman keşe yö en bezzes iitön baş bulmaəın!=Yaman adam

və şər ruhlar başımız üstündə olmasın!

Yalınqanlıq, mökerlek keşene aulamaəın! =Yalançılıq və

məkrilik insanı aldatmasın!

At toqomon,= Yaxşı at göndər,

Mal-tıuarzı aeqla, yiter =Mal-qaranı qoru!

Yılı ebör, yaqtı bir= İşıq göndər, istilik ver!

Vaqıtında Erqö yamnqır bir!= Vaxtında yerə yağış ver!

Erzö arış mul yiəen, =Yerdə bol taxıl bitsin!

Erzö arpa kip yiəen!= Yerdə çoxl arpa bitsin!

Malnqa azıq kip buləın!= Mala azuqə çox olsun!

Başqorttarnqa yöyölöyqö= Başqırd yayalaqlarında
Sınqırınqa rızalıq bir! =Xeyir-bərəkət ver!
Biyik Tösre!= Böyük Tanrı!
Başqort xalqınıs donqaənin işet!= Başqırd xalqının duasın eşit!
Horanqandı yitö!=Arzularını yerinə yetir!
Biyik Tösre!= Böyük Tanrı!
Başqort xalqınıs donqaənin işet! =Başqırd xalqının dualarını eşit!
Telöktören qabul it! =Diləklərini qəbul et!
Ritualı icra edən ağsaqqalın ardından kişilər, qadınlar və uşaqlar əllərini göyə qaldırıb uca səslə təkrar edirlər: Biyik Tösre!(Böyük Tanrı!) Başqort xalqınıs donqaənin işet! (Başqırd xalqının dualarını eşit!) Telöktören qabul it! (Diləklərini qəbul et!) [Nefedov 1990: 129].

Arxaik qurbanvermə rituallarından biri ilk məhsulun simvolik qurban verilməsidir. Bu rituala görə meyvənin ilki, ovun ilki (bizim deyilişlə nübarı) və s. məhsul və ov hamı ruhlarına qurban edilir. İlk məhsul qurban edilməyə qədər onlardan istifadə yasaqdır. Yalnız qurban verdikdən sonra təntənəli şəkildə şənlik edilir və yasaq aradan qaldırılmış olur. Bizdə nübarı ailənin ağsaqqalına verirlər ki, bu da bir şəkildə həmin qurban vermənin türklərdə əcdad ruhu ilə əlaqəli olmasını göstərir.

Novruzdan sonra bitkini, təbiəti, taxılı və çörəyi simvolizə edən səməninin axar suya atılması da ilk məhsulun hamı ruhlara qurban verilmə şəkillərindən biridir.

İlk məhsulun qurban verilməsi ritualının bəzi elementləri türk xalqlarından biri olan çuvaşlarda qalmaqdadır. Burada ilk məhsul mərasim duası edilmədən yeyilmir.

Arxaik rituallardan biri də ayrıca olaraq ət qurbanı verməkdir. Bu ritual zamanı qurbanlıq heyvanın ətindən bir parça ocağa atılır. Altaylarda məişətə uyğun olan içkilərin sağ əlin şəhadət barmağı ilə ruhların şərəfinə çilənməsi adəti qalmaqdadır. Azərbaycanda qurbanlıq qoyunun qabaq qolunun aypara şəkilli qığırdağını (*xəmmirçəy*) kəsib niyyət duası edərək evin tavanına doğru

üç dəfə atırlar. Əgər qığırdaq tavana yapışıb qalarsa, bu niyyətin qəbul olacağıının əlamətidir.

Arxaik qurban rituallarından biri də ibtidai ovçuluq ənənəsi ilə bağlıdır. Bu Od qurbanıdır. Bu həm də “Nübar qurbanı” ilə sarmaşlıq bir şəkildədir. Belə sarmaşlıqlıq qədim Hindistanın Veda dinində müşahidə olunur. Burada od tanrısı Aqni iki rolda çıxış edir: qurbanı göyə - Tanrıya aparan vasitəçi və şəninə himnlər oxunan, qurbanlar verilən əsas tanrılardan biri kimi [Tokarev 1990: 593].

Sonralar atəşpərəstlik dinlərində (məzdəkizm, parsizm, iezidizm) od ilahi qüvvə kimi deyil, təmizləyici, arındırıcı qüvvə kimi çıxış edir. Amma odla arınma ideyası bir sıra dinlərə daxil olur. Hətta nə qədər qəribə görünsə də orta əsrlərdə fanatiklərin odda özünü yandırmasında da arxaik ritual elementləri müşahidə olunur.

Bir sıra Sibir xalqlarında sağ heyvan qurban vermə adəti vardır. Qurbanlıq üçün seçilmiş ağ rəngli maral təsərrüfatda istifadə olunmur və ruhlara qurban edilərək azad edilir. Bu adət xantı, mansi, nens, selkup, evenk və başqa xalqlarda qalmaqdadır. Türk xalqlarından tualarda bu adət vardır. Altaylar, xakaslar, buryatlar Tanrıya qurban dedikləri ağ rəngli atı sərbəst buraxırlar [Tokarev 1990: 593]. Azərbaycan atalar sözündə sağ qurban vermənin izləri müşahidə olunur: “Balığı burax dəryaya, balıq bilməsə də xaliq bilər”. Burada ibtidai ovçuluq dövrünün arxaik qurban ritualı ilə dini təsəvvürlər sarmaşlıq şəkildə özünü göstərir.

Qurbanı sağ vermək və onu sərbəst buraxmaq “günah keçisi” ilə də qismən izah oluna bilər. Bu motiv Bibliyanın “Əski çağırış”ında da (Lev.16:10) vardır. Bunun əsas mənası ondan ibarətdir ki, sərbəst buraxılan qurban həmin yerin bütün günahlarını götürüb oradan uzaqlaşdırır və bir şəkildə arınmağa, təmizlənməyə xidmət etmiş olur. Bəzi xalqlarda hətta heyvanların ilahiləşdirilməsi inancı (məsələn, Hindistanda inəklər və ilanlar) da müşahidə olunur.

İ.Kafesoğluna görə, “bozqır türklərinin inanclarını üç əsas nöqtədə ümumiləşdirmək olar:

- a) Təbiət qüvvələrinə inanma;
- b) Əcdad kultu;

c) Gök Tanrı” [Kafesoğlu 1980: 42].

İbtidai dövrün xalq inanclarında bir çox tanrı adları təbiət qüvvələrini göstərir. Hind tanrılarında Aqni oddur, İndira ildırım və yağış ilahəsidir. Hind-İran mifologiyasında Frangrasiyan (Əfrasiyab) savaş tanrısıdır. Sanskritdəki Dyaus “parlaq səma” mənasındadır. Əski yunan tanrılarında Apollon günəş və gənclik, Afrodita bahar və eşq ilahəsidir. Qədim Misirdə Nil bərəkət tanrısının adıdır. Zərdüşt dininin baş tanrısı Ahura Məzdanın təmsilçisi oddur və s. [Kafesoğlu 1980: 44].

Buradan çıxış edərək qurbanların da bunlara uyğun olaraq verildiyini müəyyənləşdirmək olar. Yəni:

- 1) Təbitət qüvvələrinə və ya təbiət ruhlarına verilən qurbanlar;
- 2) Əcdad ruhlarına verilən qurbanlar;
- 3) Tanrıya verilən qurbanlar.

Novruz bayramı ilə bağlı adətlərdə bu qurbanların izləri özlərini bu və ya başqa şəkildə göstərir:

Səmənini cücərdərək və sonra onu axar suya ataraq “nübar qurbanı” veririk. Qeyd edək ki, səməni və zəmi eyni mənşəli anlayışlardır və məhsul və əkin hamı ruhlarıdır. Səmənini bir sıra türk xalqlarında *Saban* (saman=səmən) ilə eyni termdir. Buna M.Kaşqarlının “Divan”indəki savda rast gəlirik “Sabanda sandırış bolsa...”. Maraqlıdır ki, türkmənlər tonqala *saman otu* (odu) deyirlər. Azərbaycanda qalmış səməni *Saban* (səpin, əkin, taxıl və s.) mərasiminin (Saban toyunun - Sabantuyun) yalnız bir elementidir. Digər elementləri isə Volqaboyu türklərində qalmaqdadır.

Yumurta döyüşdürmək və xoruz döyüşdürmək kimi adətlərdə də əski təbiət qüvvələrinə qurban vermənin izləri müşahidə olunur. Belə döyüşlərin səviyyələri müxtəlif ola bilər: quşlar səviyyəsində, heyvanlar səviyyəsində və insanlar səviyyəsində. Quşlar səviyyəsindəki döyüşü yumurta döyüşdürmə, xoruz döyüşdürmə kimi sonradan oyun və əyləncə xarakteri almış adətlər göstərməkdədir. İt boğuşdurmaq, qoç, öküz, dəvə və s. döyüşdürmək isə heyvan səviyyəsini göstərir. İnsan səviyyəsində bu güləşlə ifadə olunur. Romalılara Etrusklardan keçmiş qladiator oyunu da arxaik qurban ritualının insan səviyyəsini ifadə etməkdədir. İndi sakral mahiy-

yətini itirib profanlaşmış, oyun və əyləncəyə çevrilmiş bu adətlərin arxaik ritual semantikasını qurban verməkdir.

Türk inanc sisteminin əsas komponentlərindən biri olan əcdad (ata) kultu və onunla bağlı verilən qurbanın izlərinə Novruz adətlərində rast gəlirik. Bunun ən bariz forması məzar ziyarətləridir. İnanca görə ata öldükdən sonra onun ruhu övladlarını, qohumlarını və yaxınlarını qorumaqda davam edir. Qaynaqlara görə, Asya hunları hər ilin may ayının ortalarında atalara qurban verirlərmiş. Onlara görə, əcdad məzarları müqəddəs sayılmışdır. Avropa hun tarixində Atillanın ikinci Balkan səfərinin (447-ci il) səbəblərindən biri olaraq hun hökmdarı ailəsi qəbirlərinin Marqos (Belqrad yaxınlığında Dunay üzərində şəhər-qala) yepiskopu tərəfindən açılaraq qarət edilməsi göstərilir. Bənzər bir hadisə də milad öncəsi 79-cu ildə hun hökmdarını moğol ohuanlarla savaşa sövq etmişdi.

Əski türklərdə əcdadlara mal və can qurbanları verilmişdir. Əski türklərdə ən böyük qurban bozqırlı türkün müqəddəs bir duyğu ilə sarıldığı atdır. Bir çox türk qəhrəmanları öldüyü zaman atları ilə birgə dəfn olunmuşdur. Digər heyvanlardan cinsi erkək olanlar qurban üçün daha uyğun sayılmışdır [Kafesoğlu 1980: 50].

İnsan qurbanı verilməsi də hökmdar məzarlarından aydın olur. Belə ki, Atillanın ölümü münasibətilə bir çox adamların öldürülərək məzara qoyulmasını bildirən VI əsr tarixçisi Jordanesin qeydinə görə Göytürk xanlarının məzarları başında düşman orduları başçıların qurban edilməsi kimi bir məlumat da bura əlavə edilə bilər [Kafesoğlu 1980: 51]. İnsan qurbanı vermək qədim dünyanın bir çox xalqlarında rastlanmaqdadır.

Türk inanc sisteminə tanrıçılığın xüsusi mövqeyi vardır [Karimov 2005; Bayat 2005 və b.]. Din kimi mövcudluğu milad öncəsi V əsrə aid edilən Gök Tanrı Asya hunlarında tək ulu varlığı təmsil etmişdir. Ancaq sonrakı dövrlərdə günəş, ay, ulduz kultları da müşahidə olunur. Hun hökmdarı hər səhər doğan günəşə və gecə bədirlənmiş aya təzim edərmiş [Kafesoğlu 1980: 60].

M.Eliade türk icmalarında qurban vermə törənlərində şamanın heç bir vəzifə tutmadığını, bunun ancaq müasir dövrümüzdə torpaq və bərəkət ilə bağlı “Bay Ülgen”ə verilən qurbana aid olduğunu bildirir. At qurbanı mövzusunda şamana düşən rolun son zamanlarda görüldüyü isə V.Köppers tərəfindən təsbit edilmişdir [Kafesoğlu 1980:58].

Qüdrətli əcdadların hamı ruhuna kamlar (şamanlar) da müraciət edir. Bu zaman magik xarakterli mərasim mətni - *xarnau* söylənir. Bu janr, qeyd etdiyimiz kimi, magik məzmunlu, sakral mahiyyətlidir, müxtəlif təbii qüvvələrə, heyvanlar aləminə müraciətlə oxunur:

“Ruhumun əmrilə Qorqudun qəlbilə Tülke ata sağaltdın.

Sağaltsan mən burdayam! “

Başqırdlarda Tulrı, Sukak ata, Kuzkurta, Karmkuta kimi müxtəlif hamı ruhlar vardır. Onların hamısı insanlarla səma arasında əlaqə yaradır və onları qoruyurlar. Bayram günləri onlar yerə enir və insanlara baş çəkirlər. Azərbaycanlılarda insanları onların hamı ruhları olan *qaraçuxalar* qoruyurlar. Bayram günlərində qaraçuxalar ayaq üstə olur və bütün günü yatmazlar. Bununla da bayramın nikbin ovqatda davam etməsinə ruhi bir dəstək vermiş olurlar.

Altay kamlarının ritual duasında Tanrıya (Tenqriyə) “Göylərin böyük atası Tenqri xan” deyə müraciət olunur [Bayat 2005]. Tenqri inancının da başlanğıcında dual sistemin mövcudluğunu ehtimal etmək olar. Bu xüsusilə Tenq-er (Tenqri) və Tenq-qiz (Tenqiz) adlarında özünü göstərir. Oğuzların ilkin tanrı panteonunda 6 (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ, Dəniz) tanrıdan biri də Tenqizdir. Əgər Tenq eri Günəş kişi kimi anlasaq, o zaman Tenq-qizi de Günəş qadın kimi başa düşməliyik. Günəşə müraciətlə oxunan “saçlı qız” ifadəsi də bunu göstərir. Amma bu daha sonra vahid Tanrı ideyasında birləşmişdir. Tanrıçılıq duasının əlimizdə olan mətnləri islamın müqəddəs kitabındakı ayələrlə səs-ləşməkdədir:

Ey Tösrem! =Ey Tanrı!

Ber erzölö yuqəis = Bir yerdə yoxsan,

Bar erzölö barəis! = Hər yerdə varsan!

Hinnön yarzam, = Səndən yardım,
Hinnön Fərman!= Səndən fərman!

Bu sabit formullar Tanrıya müraciətlə, yalvarışla Tanrıya qurban vermə mərasimində iştirakçılar tərəfindən söylənir. Belə dualar eyni zamanda bir işə başlayanda, uzaq səfərə çıxanda və həftənin xüsusi günlərində və ya ümumiyyətlə, Allahdan bir şey diləyəndə edilir:

Ey, Tösre tönqölöm!! =Ey Tanrı böyük!
Barəis! =Varsan! Berəes! =Birsən!
Tisdöşes vö= Tayın yox.
Oqşaşın yuq! =Oxşarın yox.
Ni boyorəas bula,=Nə buyursan olar.
Boyorəmas yuq! =Buyurmadığın yox!

Türk xalqlarında Tanrı ilə yanaşı bəzi bölgələrdə *Xuda* deyişi ilə də rastlaşırıq. Məsələn, Başqırdıstanın bəzi rayonlarında (Çişmin, Urşak, Çermasan, Karmasan) Xuda adı saxlanmaqdadır. Başqırdca buna kişi tanrı - Əot, Qot, qadın tanrı - Mada deyilir. German xalqlarında, məsələn, ingilislərdə God - tanrı (almanlarda - Gott), Mother - ana (almanlarda - Mitter). Burada qoşa ilahi varlıq Əot/Qot və Mada/Maza ilə qarşılaşırıq. Ehtimal edilir ki, bu inanc sisteminin kökləri tanrıçılıqdan da daha öncəki inanc sistemlərinə aiddir.

Tölöqemdes barın bir! =Diləyimin hamısını ver!
Dişömbə kinindö= Düşənbə günündə
Bönqömbör tıunqan kinindö.= Peyqəmbər doğulan gündə
Hinnön əorayım, =Səndən istəyirəm
İxlas yalbaram.= Səmimiyyətlə yalvarıram,
Hinnön əorayım.= Səndən istəyirəm
Ey, Xozayım! Ey, Tösrem! =Ey Xudam! Ey Tanrım!
İzqe sönqöttö,= Xeyirli saatda dualarımı
Qabul it!=Qəbul et!

Bu mərasim duası mətnində ərəb və fars sözlərinin işlənməsindən də görüldüyü kimi o İslam dönəmində dəyişikliyə uğramış və İslami bir mahiyyət qazanmışdır.

Ayrıca olaraq Xuda inancının izləri yaz mövsümü ilə bağlı mərasimlərdə müşahidə olunmaqdadır. Azərbaycan folklorunda saxlanmış “Qodu-qodu” mərasimi Xudaya veilən qurbanla bağlı mərasimin bəzi ünsürlərini təsəvvür etməyə imkan verir:

Qodu-qodunu gördünmü?

Qoduya salam verdinmi?

Qodu burdan keçəndə

Qırmızı gün gördünmü?

Bizcə Qodu Xuda inancı ilə bağlıdır və onun şərafinə keçirilən mərasimdə onun rəmzi və xalq deylişi ilə ifadəsidir. Qodunun (Xudanın) da günlə (Günəşlə) əlaqəli olması bu inancda da astral kultların, xüsusilə də, günəş kultunun mövcudluğunu göstərir. Bu mənada “Günəşi çağırma” arxaik ritualının “Tanq Tenqri” və “Qodu-qodu” variantları arasında müqayisələr aparmaq mümkündür. “Tanq Tenqri” ritualının izləri VI-VIII əsrlərə aid əski yazılı mətnlərində qalmaqdadır [Klyaştorını 1977; Biçurin 1950; Stebleva 1976; Xəlil 2001 və b.]. Məsələn,

Tanq Tenqri kelti!

Tanq Tenqri kelti!

Tanq Tenqri özü kelti!

Tanq Tenqri ritualında olduğu kimi, Qot (Xoda) mərasimi də tonqal ətrafında toplaşaraq, əlləri göyə açaraq, yalvarış və dua etməklə keçirilir.

9. Kutlama /qutlama

Əski türklərdə müşahidə olunan inanc sistemində əsas yeri Tenqri tutmaqdadır. Bunu “Allanı da Tösreə bar” (Allahın da Tanrısı var) deyimi də göstərməkdədir. “Qot”un ondan daha öncəki inanc sistemi olduğu və ya onunla paralel mövcud olduğunu ehtimal etmək olar, Amma bu hipotetik bir mülahizədir. Bizə görə tanrıçılıqda xüsusi sakral element olan *kut/qut* universali xarakterli Qotla əlaqəli ola bilər. Tanrıçılıqda *kutu* Tanrı verir və suç işləndiyi zaman, törə pozulanda, tabuya əməl edilməyəndə, yasaqlara riayət etməyəndə və s. neqativ hərəkətlər baş verdikdə yenə də

Tanrı alır. Kutdan məhrum olan adam uğursuz adamdır, onun başına hər cür bəlalar gələ bilər. Çünki onu qoruyan sakral mahiyyət *kut* yoxdur. Bəzi şaman rituallarında qurban vermə yolu ilə *kutu* bərpa edirlər. Bütün hallarda qurbanlar Tanrı adına verilir və qurban mərasimləri Tanrı adına keçirilir. Ona görə də bayramlarda “Kutlu olsun!” alqışı söylənilir (İndi biz “Mübarək olsun” deyirik ki, bu da bərəkətli, ruzili olsun deməkdir). Bu bayramın sakral mahiyyət qazanmasına göstərilən sosial dəstəkdir. Bayramın da əsas vəzifəsi cəmiyyətdə sosial-mənəvi və ruhi-psixoloji harmoniyanı təmin etmək, nikbin ovqat yaratmaq və keçmiş mənəvi dəyərləri səfərbər etməklə gələcəyə olan inamı daha da artırmaqdır.

Mərasim folklorunda xüsusi mövqeyi olan personajlardan biri bəydir. «Bəq yanığında tüşmə» (“Bəy qəzəbinə uğrama”), «Bəqlər bilə turuşma» (“Bəylər ilə çəkişmə”) deyimlərindən də görüldüyü kimi, *bəy* sakral sferaya daxil edilir, Tanrıya və başqa sakral dəyərlərə olan münasibətə uyğun funksiyada müşahidə olunur. Bəy sözünə A.N.Samoyloviç «Türk dillərində varlı və yoxsul» məqaləsində toxunmuş, onları daha çox sosial kontekstdə araşdırmışdır. Müəllif eyni zamanda varlı sözünün dini inamları əks etdirməsi aspektinin də mövcudluğunu qeyd etmişdir [Potapov 1986: 230]. A.N.Samoyloviç varlı sözünün *bay* və *bayat* formalarını təhlil etmiş və belə bir qənaətə gəlmişdir ki, “*bayat* sözü *bay* sözünün cəm formasıdır” [Potapov 1986: 230]. Ona görə, bu söz qədim türk dilində tarixən mövcud olmuş *-t* cəm şəkilçisi ilə düzəlmişdir. Müəllif fikrini M.Kaşqarlının verdiyi məlumatla əsaslandırmışdır [Kaşqarlı 1992: III, 128]. N.A.Samoyloviç Bayundur tayfa adını və Orxon-Yenisey yazılarında işlənmiş «bayırcu» sözünü də bununla əsaslandırmışdır. Ona görə, *bayat* arqu tayfasında allah adı, quz tayfalarının birində isə totem mənşəli addır. L.P.Potapova görə XI əsrdə arqu tayfasında *bayat* sözü “allah” mənasında işlənmişdir [Potapov 1986: 231]. *bayat* sözünün *bayan//payan*, *baylaqas*, *bayqoda*, *bayqara* (altaylarda, koyballarda, tualılarda) formalarının da işləndiyi qeyd olunur. Şaman davulunda minik atı ilə simvolizə olunan *yaan paynazı bay Ulqen* (böyük ilahi Bay-Ulqen) «*bura*» adlandırılır.

Burada Ulqen və onun qızları (*tenqere kistar*) “payan” epiteti ilə müşayiət olunur. Cənubi altaylılarda bu Bay Ulqen formasında işlənir. Müəllifin mülahizəsinə görə, «tenqere» ruhların yaşadığı göyü, «bayana» isə yeri bildirir [Potapov 1986: 231]. Eləcə də *bəy* sözünün inamlarla bağlı olduğu qeyd olunur və altaylarda Bay Ulqen başqa-başqa birləşmələrdə, o cümlədən, ağac və çiçək adları ilə işlənir: qazaxlarda və altaylarda «*bay terek*», şorlarda «*bay qazın*», qazaxlarda «*bay çeçək*», tuvalılarda «*pay tayqa*», «*payan tandi*», «*bay tayqa*» və «*bayan tandı*» şəklində işlənir. Bəy sözü Altay-Sayan xalqlarının şaman ritualında geniş şəkildə işlənir. Bay Ulqəndən başqa, onun oğullarının adlarını da bay epiteti müşayiət edir: Bay Karşit, Bay Kırqıs, Bay Soyot. Əsas şaman ruhlarına da «*bay*»la müraciət olunur: Bay Kurmuş, Bay Ulyup və s. Altayların mifoloji dünya ağacı da «*Bay terek*» adlanır. Altında ruhlara at qurbanı kəsilən ağacın adı «*Bay Kayınq*»dır. Şamanist təsəvvürlərə görə diləkləri təmin edən *kut* bu ağacın başında yerləşir. Şaman üfləyərək *kutu* yerə endirir və bununla da diləklilər diləyinə yetişir. Şaman davulunda təsvir olunmuş bir sıra yardımçı ruhların təsviri də «*bay*»la bağlıdır: Bay bürküt (qartal) və ya sadəcə Baykuş (müqəddəs quş), bay paqa (qurbaga) və s. Qurban kəsilən atın dərisinə «*baytere*» deyilir və müqəddəs ağacın - «*Bay Kayınq*»ın üzərinə sərilir. Altay şaman inamlarına görə ayın bitdiyi son günlər «*baylu kün*», «*bay kün*» sayılır və bu günlərdə alış- veriş etmək, evdən başqasına bir şey vermək olmaz. Hamilə qadına da «*baylu*» deyilməsi onun bətnində ilahi tərəfindən verilmiş başlanğıcın daşındığını bildirir [Potapov 1986: 235-236]. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Qorqud Bayat boyundandır. O «Bay Ata»nı bayat adıyla simvolizə edir. Qorqud adının «Qorqut» variantı başqa semantik paradıqmaları ilə birgə həm də *kutu* qorumaq anlamını işarələyir. Bu aspekt yalnız şaman ritualı kontestində izah oluna bilər. Bayundur eyni adlı boyu simvolizə edir; o xandır. Yəni onun ritual-mifoloji funksiyası arxa plana keçmiş, sosial funksiyası üst qata çıxmışdır. Qazan Salur boyundandır. Vatikan nüsxəsində eposun baş qəhrəmanıdır və bəydir. Bu mətnlərdə görünən digər Oğuz bəyləri

semiotik planda həm də totem mənşəyini və ya əski inam sisteminə bağlılığını ya adında, ya da epitetində ifadə edir: at ağızlı alp Aruz - atı, Baybura - atı, Bamsı Beyrək - qurdu, Qarabudaq - ağacı, Qaragünə - günü və s. Başqa sözlə, bu adlarda at və qurd kimi totem obrazlar bay epiteti ilə birləşmiş və semantik baxımdan arxaikləşmişdir. Göründüyü kimi, *bəq-bay//bəy* sakral semantika daşıyır. Qeyd olunan vahidin sosial semantikasi və mədəni sistemdə sosial instituta çevrilməsi sonrakı hadisədir. Əski türk cəmiyyətinin sakral semiosistemində ruh və can anlayışlarını işarələyən «*tin*» və «*öz*» də geniş yer alır. «*Tin*» nominal mənada nəfəsdir. Mətnlərdə bunun ruh kimi anlaşıldığı görünür. «Oğul ərəzsə ata tinur» (“Oğul yetkinlik yaşına çatanda ata ruhlanır”) deyimində ruhun pərvazlanması, «Ezqü savıq ezləsə özqə sinqər» (“Yaxşı söz söylənsə cana yatar”) deyimində isə ruhun şad olması ifadə olunmuşdur. Qeyd edim ki, bu anlayışları profan səviyyədə əvəzləyə biləcək «*könqül*» sözü vardır. Amma deyimlərdə bunların hər biri öz yerində işlənmişdir. Tanrıçılıq mifologiyasının esxotoloji elementləri *tamu* və *uçmaq* da mətnlərdə yer almışdır. «Tamu qapuşun açar tavar» (“Cəhənnəm qapısının açar mal-mülk”) deyimində nəfsin neqativ mahiyyəti diqqətə çəkilir. Digər tərəfdən isə bu sakral və sosial semantikanın binar oppozisiyası kimi seçilir.

Qut semantemi ilə bağlı Kaşqarlı “Divan”ında aşağıdakı paremiyalar işlənmişdir:

- 1) Uma kəlsə qut kəkir [Kaşqarlı 1992: I, 92].
- 2) Qut bəlgüsü bilik.
- 3) Ulığnı ulığlasa qut bolur [Kaşqarlı 1992: I, 304].
- 4) Qutluğqa qoşa yağar [Kaşqarlı 1992: III, 60].
- 5) Qutsuz quduğqa kirsəqum yağar [Kaşqarlı 1992: I, 457].

Göründüyü kimi: 1) Uma qut gətirir, 2) bilik qutun əlaməti sayılır, 3) böyükləri böyük tutmaq uğur gətirir, 4) qutluya uğur artıqlaması ilə nəsib olur, 5) qutsuza isə heç bir halda uğur nəsib olmur. Bu deyimlərdən görünən görüşlərə görə, qut ən vacib sakral elementdir ki, insanı bütün həyatı boyu müşayiət etməlidir. Qutsuzluq yarananda o şaman ritualı vasitəsilə aradan qaldırılır.

Mərasim folkloru özündə insan və cəmiyyət münasibətlərinin ənənəvi modellərini əks etdirir. DLT-də insan və cəmiyyət münasibətləri kultür epoxaları baxımından çoxlaylıdır. Paremiyalarda daha çox yer alan sosial struktur «Bəq - Bodun» modelidir. Bununla yanaşı, boy (tayfa) və toy (camaat) kimi sosial strukturlar da müşahidə olunur. «Bodun» (xalq) «boy»lardan, «toy»lardan və «soy»lardan ibarətdir. Məsələn, «Oğuz bodun» (Oğuz xalqı) 24 boydan (bunlardan 22-si göstərilib) ibarətdir. Paremiyalarda sosial vahidlərin *ər, kişi, yalınquk, qul* kimi ümumi anlayışları ilə yanaşı onun təşkil olunduğu qruplar da əks olunur. Cəmiyyətin strukturunda statusal dərəcələnmə də müşahidə olunur. Güc strukturlarında *ərən, alp ər, alp ərən* statusal mahiyyət daşıyır. Bunlar hər b işində böyük qəhrəmanlıq göstərmiş insanlara aiddir. Oxşar status mənəvi sahədə də mövcuddur. Belə ki, cəmiyyətdə yüksək mənəvi dəyərlərin daşıyıcıları özündə böyük hörmət məzmunu ifadə edən «bilgə ərən» adlandırılır. Cəmiyyətin siyasi təşkil modeli „el“ dir.

Əski türk savlarında dövlətə çox böyük əhəmiyyət verilməsini, onun ailədən üstün və daha aktual hadisə olmasını göstərən fikir ifadə olunur: «Xan işi bolsa, qatun işi qalır» („Xan işi olsa, xanım işi qalar“) [Kaşqarlı 1992: I, 410] deyimi bunu aydın şəkildə göstərir. Dövlət işi ailə işindən daha vacib hesab olunur. Törü isə dövlətdən də üstün hadisə sayılır. «El qalır, törü qalması» („Dövlət süqut edə bilər, törü dağılmaz“) [Kaşqarlı 1992: III, 221] deyimində dövlətin süqut etmək məcburiyyətində qaldığı zamanda da cəmiyyətin mənəvi prinsiplərinin qorunub saxlanması zəruriliyi hökm olunur.

Orxon-Yenisey mətnlərində «Kağan – Bodun» modeli DLT-də «Bəq-Bodun» şəklindədir. Formal baxımdan həmin struktur müşahidə olunur. Burada keçən bəy həm sakral, həm də profan səviyyələrdə işlənmişdir. Sosial kontekstdə bəy toplumun başçısıdır. Bəzi deyimlərdə o kontekstdən asılı olaraq «qılavuz» və «çuvğa» ilə işarələnmişdir.

Dövlətçilik düşüncəsi mərasim folklorunda və ondan ayrılmış xalq deyimlərində öz izlərini saxlayır. Belə anlayışlardan biri

*qlavuz*dur (başçı). «Qalın qaz qlavuzsuz bolmas» (“Qaz qatarı başçısız olmaz”) [Kaşqarlı 1992: I, 487], «Qalın qulan çuvğasız bolmas» (“Heyvan sürüsü başçısız olmaz”) [Kaşqarlı 1992: c.I, 424] kimi deyimlərdə başçının olmasının zəruri bir hadisə olduğu bəyan edilir. Deyimlərdəki məlumat zookontekstdə verilərsə də burada toplumun idarə olunması üçün başçının zəruri funksiya daşması diqqətə çəkilir. «Yer basruqı tağ, budun basruqı bəq» (“Yeri dağ basar, xalqı bəy”) deyiminin neqativ funksiyası ilə yanaşı, pozitiv funksiyadan da məhrum deyil. Çünki dağın kult olması məlumdur; burada bəy dağla binar münasibətə daxil olduğundan onların arasında semantik paralellik mövcuddur. Deyimlərdə dövlət başçısı bəy və xan kimi vahidlərlə işarələnmişdir.

Mərasim folklorunda yurd, vətən kimi anlayışlar öz əksini sakral məkan düşüncəsində tapır. «Kitabi-Dədə Qorqud»dakı yurd anlayışına rast gəlinir. Vətən də *el* anlayışı ilə ifadə olunur. Amma yurdsevərlik, vətənpərvərlik duyğusu başqa şəkildə də ifadə oluna bilər: Məsələn, «Tilkü öz yiniqə ürsə uzuz bolur» (“Tülkü öz yuvasına hürsə, qotur olar”) [Kaşqarlı 1992: III, 5].

Mərasim folkloru özündə dost-düşmən münasibətlərini də “özünükü və özgə” modelində təqdim edir. Bu xüsusiyyət mərasim folklorunun sözlü hissəsini özündə yaşadan xalq deyimlərində öz izlərini saxlayır. Paremiyalarda türkün dost-düşmən münasibətlərinin struktur modelləri öz əksini tapır. Bu da öz növbəsində sabit, zamanla dəyişməyən dəyərləri ehtiva edir. «Yatnıq yağlıq tiküsindən özünə qanlıq yuzruq yeq» (“Yadın yağlı tiküsindən özünün qanlı yumruğun yaxşıdır”) [Kaşqarlı 1992: III, 43] deyimində bu münasibətlər aydın şəkildə ifadə olunur. Eyni zamanda düşməne qarşı münasibətdə ehtiyatlılıq, tədbirlilik, onun güc və imkanlarının düzgün qiymətləndirilməsi tövsiyə olunur.

10. Çilə mərasimi

M.Təhmasib yazır ki, son ayın dörd yeddi günlük çilləyə bölünməsi ümumiyyətlə, təbiətin dörd əsas ünsürdən ibarət olması etiqadına əsaslanır. Bu dörd ünsür hava, torpaq, su və oddur. Qədim etiqadlara görə, son ayın hər həftəsində guya ki, bu

ünsürlərdən biri canlanır, oyanır, yaşamağa başlayır. Bunların hamısının dirilməsi, qızması, yeni keyfiyyət kəsb etməsi ilə də, ümumiyyətcə, təbiət oyanır, qış qurtarır, yaz başlanır. Qədim və orta sərlər Azərbaycanda bu dörd ünsürdən hər birinin qışın əsarətindən qurtarması həmin ünsürün adı ilə bağlı olan həftənin son çərşənbəsində xüsusi bir şəkildə qeyd edilirmiş. Qurtaran ilin axır çərşənbəsində isə bütün evlərin həyatında tonqal qalanır, hamı odun üstündən tullanaraq “Ağırlığım, uğurluğum”, yaxud “Azarım, bezarım tökül bu odun üstünə” deyərmiş. Tək elə bu mərasim çox aydın bir şəkildə sübut edir ki, Novruz nə İslam dini ilə, nə də zərdüştlüklə bağlı olmamışdır [Təhmasib 2005:74].

11. Novruz

Azərbaycanlıların Novruz bayramlarında tanrıçılıqdan gələn bir sıra elementlər işlənməkdədir. Buradakı tonqal zərdüştlükdən də öncə Tanrıya qurban vermə mərasimi və ya arxaik ritualıdır. Əsas komponenti Günəş kultu olan bu arxaik ritual tanrıçılıq, zərdüştlük və islam dinlərinin müəyyən təsirlərinə məruz qalsa da, öz mərasim mühafizəkarlığını itirməmişdir.

Novruz bayramının ritual əsaslarının təhlilindən gəldiyimiz qənaətlərə görə o nə zərdüştlüklə, nə də islam dini ilə əlaqəli deyil. Çünki burada müşahidə olunan arxaik ritual elementləri şaman, buddist, xristian və müsəlman türklərin mövsümlə bağlı icra etdikləri ortaq rituallardır.

Novruzun tərkibində əfsanəvi “Cəşni-Cəmsid” və zərdüştlüklə bağlı “Cəşni-Hörmüz” elementləri bayram simvolikası səviyyəsində (məsələn, şirniyyat və bəzi yeməklər) müşahidə olunur. Bu da olduqca təbiidir. Çünki Novruz rəsmi bayram olduğu üçün mədəniyyət rəngarəngliyi onda cəmlənərək müəyyən mənada səfərbər olmuşdur. Belə bir mədəni səfərbərlik həmişə mərkəzi bayram mərasiminin üzərinə düşür. Amma, bütün bu mürəkkəb proseslər Novruzun türklərə aid olan arxaik ritual əsaslarını sarsıtmamışdır.

M.Təhmasib “Adət, ənənə, mərasim, bayram”adlı məqaləsində Novruzun zərdüştlük və İslamla əlaqəli olmadığı mülahizəsindən çıxış etmişdir.

İlin axır çərşənbəsində od üstündən tullanmaq mərasiminin də zərdüştlükdən çox qədim olduğunu qeyd etmişdir [Təhmasib 2005:73].

Novruz Azərbaycan xalqının zəngin maddi və mənəvi dəyərlərinin mühüm bir hissəsini özündə ehtiva edən mədəniyyət hadisəsidir. Novruzun tərkibi quruluşca mürəkkəb, məzmunca dərin və geniş əhatəlidir. Müasir dövrümüz üçün bu bir milli bayramdır. Bu bayrama tarixi inkişaf boyunca baxdığımız zaman onun qədim mədəni köklərə və mənəvi qaynaqlara bağlı olduğunu görürük. Keçmişdə olduğu kimi bu gün də Azərbaycanda, Türkiyədə və Orta Asiya türk dövlətlərində Novruz mart ayında bahar bayramı kimi qeyd olunmaqdadır.

Novruzun əsasında əski xalq mərasimləri dayanır. Dünya xalqlarının bir çox mərasimləri də belədir. Onlardan bəzilərinə zamanla dini mahiyyət qazandırılır və beləliklə də əski mərasim mədəniyyəti ilə dini adətlər birləşmiş olur. Məsələn, qurban bayramında olduğu kimi. Bunun başlanğıcdan arxaik bir ritual olduğu və sonradan dini əfsanələrlə dini bir mahiyyət qazandığı məlumdur.

Xristianlar və müsəvilər xristian din adamlarının yüz illərlə bir müşrik bayram sayaraq mücadilə etdikləri, günəşin dönüşü olan 20-25 dekabr tarixli romalıların əski Saturnalia bayramı, milad təqviminin dördüncü əsrində Mövludi-İsa bayramı kimi xristianlar tərəfindən qeyd olunmağa başlamışdır. Yəhudilərin “Pesah” dedikləri, xristianların Pasxa bayramı da mənşəyi baxımından insanların təbiətə inandıqları dövrün dünyəvi yaz bayramının davamından ibarətdir. Novruz, Yeni il və Mehirqan bayramları üçün də eyni metod keçərlidir. Yəni zaman keçdikcə insanlar imtina edə bilmədikləri ibtidai dönmənin ənənələrini bir növ uyduraraq dini bayramlar olaraq qəbul etmişlər. Novruzun da rəsmi bayram kimi keçirildiyi qədim və orta əsrlərdə o, dini əfsanələrlə əlaqələndirilmiş və ona dini bir mahiyyət qazandıрмаğa

cəhd göstərilməmişdir: Novruz – Həzrət Əlinin doğulduğu gündür; Həzrət Əlinin taxta çıxdığı gündür; Həzrət Əlinin Fatimeyi Zəhra ilə evləndiyi gündür; Nuhun yerə ayaq basdığı gündür; Yunus peyğəmbərin balığın qarnından çıxdığı gündür və s.

Qədim dövrlərdə Orta Asiya və İranda Novruz təkcə xalq bayramı kimi deyil, eyni zamanda dövlət bayramı kimi qeyd olunmuşdur. Tarixi məlumatlara görə insanları sosial qruplara görə bölürdülər. Novruz bayramı bir ay davam edirdi və hər qrupa beş gün ayrılırdı. Yəni hər bir sosial qrup bayramı onun üçün ayrılmış beş gündə qeyd edirdi. Məsələn, qədim İranda ilk beş gün padşaha, ikinci beş gün saray əyanlarına, üçüncü beş gün saray xidmətçilərinə və ali ruhanilərə aid olurdu. Padşah bayramının ilk beş gününü başlar, təbbələrini bir-birinə hörmət etməyə və xeyirxah olmağa çağırırdı. İkinci gün padişah kəndlilərin və kübarların nümayəndələrini qəbul edərdi. Üçüncü gün süvariləri və möbidləri, dördüncü gün öz övladlarını, varislərini, beşinci gün isə sırası təbbələrini qəbul edərdi. Altıncı gün əsas bayram sayılırdı və ona “Böyük Novruz” deyilirdi. Xarəzmlilər və soğdlarlarda Sasaniyənin hakimiyyəti dövründə rəsmi Novruz bayramı ilə yanaşı digər bayramların keçirilməsi də elan edilirdi. Birininin əsərindən, Ömər Xəyyamın “Novruznamə”sindən və digər qaynaqlardan aldığımız məlumatlara görə, Novruzda yerə su səpərləmiş, yaxınlara hədiyyə verərmişlər, yelləncəkdə yellənərmişlər, şirniyyat paylayarmışlar, yeddi illik məhsulu müəyyənləşdirərmişlər, ritual yuyunması, çimməsi və digər mərasimlər icra edilərmiş. Novruz günündə padşahın süfrəsində (dəstərxan) buğda, arpa, darı, qarğıdalı, noxud, mərcimək, düyü, küncüt və ya lobyə unundan hazırlanmış çeşidli çörəklər düzərmişlər. Süfrənin ortasına yeddi cür ağacın (söyüd, zeytun, heyva, nar və s.) zoğunu, yeddi ağ piyalə, ağ dirhəm və ya yeni dinar qoyarmışlar. Padşah üçün ağ şəkərdən və təzə süd və xurma əlavə edilmiş kakos qozundan xüsusi yemək hazırlayarmışlar. Müasir dövrdə də İranda Novruz bayramı süfrəsinə ərəb hərfi “sin”lə (s hərfi) başlayan yeddi cür yemək qoyulur. Süfrədə turş və təzə süd, süzmə, boyanmış yumurta, müxtəlif meyvələr, qoz, fındıq və s. mütləq

olmalıdır. Bu günə qədər gəlib çatmış əsas bayram yeməyi ritual *sumalak*ıdır. Qeydə edək ki, qədim dövrdə Novruzdan bir gün əvvəl bölgədə hava soyuyurdu ki, bu da qocalıb əldən düşmüş qarının son günləri kimi xatırlanır. Orta Asiyada yeni il ritualının *sumalak*dan başqa yeməyi *qujadır*.

Sumalakın mövcud çörəyin (rizqi-ruz) və rifahın simvolu kimi hazırlanması böyük məharət tələb edirdi. O təxminən bütün bir sutka boyunca nəğmələrlə, rəqslərlə, əyləncə və oyunlarla müşayiət edilərək hazırlanırdı. Adətən *sumalakın* hazırlanması üçün işlədilən xammalı hamı hazırlayırdı. Ümumi şəkildə hazırlanan yemək bütün icma üzvlərinə paylanırdı.

Novruz bayramı şənliklərində kütləvi gəzintilər, xalq oyunları, yarışlar, rəqs və nəğmələr oxunması, təlxəklərin və kəndirbazların çıxışları olurdu. Ömər Xəyyamın məlumatına görə, qeyd etmək lazımdır ki, Novruzun 2600 ildən artıq yaşı vardır. Yenə də həmin müəllifin məlumatına görə, Novruz bayramında müharibələr və qarşılıqlı çəkişmələr dayandırılır, sülh müqavilələri bağlanılır, hətta dəfn belə növbəti günlərə təxirə salınırdı. Bu bayram o qədər şad və şən bir bayram olmuşdur ki, o günlərdə tək-cə təm-təraqılı təntənələr deyil, eyni zamanda xəstələrə müstəsna diqqət və qayğı göstərilmiş, qohum və dostlara baş çəkilməmiş, qohum və yaxınların məzarları ziyarət edilmiş, bir-birinə qarşılıqlı inam və simpatiya ifadə edilərək bəşəri dəyərlər üstün tutulmuşdur.

12. Novruz təqvim mərasimi kimi

Novruzun həm də təqvim bayramı olması, ilin başlanğıcı olması onun möhtəşəmliyini və təntənəsini artırır. Novruz mövcud olduğu tarixi boyu bir neçə təqvim mərasimindən keçmişdir. Bunların icərisində əski türk təqvimi, zərdüştləklə bağlı təqvim, Səlcuqlu Məlik şahın Cəlali təqvimi, Elxanilərin Elxani təqvimi və s.

Bizim türk təqvimi kimi bildiyimiz təqvim M.Kaşqarlının “Divan”ında əfsanəsi ilə birlikdə təsvir olunmuşdur. Kaşqarlının məlumatına görə, “türklər on iki çeşid heyvanın adını götürüb on iki ilə vermişlər. Uşaqların yaşlarını, savaşı tarixlərini və başqa

şeyləri bu illərin keçməsi ilə hesablayırlar. Bu on iki heyvandan birincisinin adı siçandır. İlin başına da bu adla *siçan ili* deyilmişdir. Digər heyvanların sırası belədir: öküz (ud), bars, dovşan (tavışqan), timsah (nək), ilan (yılan), at (yund), qoyun (koy), meymun (biçin), toyuq (takaqu), it(it), donuz (tonquz). Türklər bu illərin hər birində bir qismət olduğunu sanaraq fal açarlar, uğur sınayarlar. Məsələn, öküz ili girəndə savaşı çoxalar, çünki öküzlər bir-biri ilə vuruşurlar, toz qaldırırlar. Toyuq ilində ərzaq bol olur, amma insanlar arasında qarışıqlıq çıxarmış, çünki toyuğun yemi dəndir. Dəni tapmaq üçün isə çöpləri, qırıntıları bir-birə qarışdırır. Timsah ili girəndə yağış çox yağar, bolluq olurmuş, çünki timsah suda yaşayır. Donuz ili girəndə qar və soyuq çox olar, qarğaşalıq çıxarmış. Beləcə, türklər hər il bir şey olacağına inanırlar. Türklərdə həftənin yeddi gününün adı yoxdur. Çünki həftə deyilən şey İslamdan sonra başlamışdır. Ayların adlarına gəlincə bunlar şəhərlərdə ərəbcə deyilir. Köçəbə olan və müstəqil olmayan türklər ili dörd fəsilə bölərək ad verirlər. Hər üç ayın bir adı vardır. İlin ötməsi bununla bilinir. Yengigündən (Novruzdan) sonra yaza “Oğlaq ay”, sonra “Uluğ oğlaq ay” deyirlər, çünki bu ikinci fəsildə oğlaq böyüyür. Bundan sonra “Uluğ ay” gəlir, çünki bu fəsil yayın ortasıdır. Yer üzündə nemət bollaşır, heyvanlar böyüyür, süd çoxalır. Başqası da belədir. Az işləndiyi üçün söyləmirəm” [Kaşqarlı 1992: I, 344-348].

Əski türk xalq təqvimindəki “oğlaq”, başqa deyilişlə “çəpiş” keçiyə balasıdır. Xalq təqviminin dominant elementi olan keçinin (oğlağın) əski türklərin həyatında çox önəmli bir yer tutması onun (yəni keçinin) arxaik ritualın, o cümlədən, mövsüm mərasimlərinin əsas personajlarından birinə çevrilməsini şərtləndirmişdir. Digər tərəfdən isə universali xarakterli arxaik ritual personajı kimi əski türk “oğlağı”, onunla eyni kateqorial anlayışı bölüşən “eçkü”nü və bizim mərasim folklorunda, müxtəlif oyunlarda mediativ rolunu seçilən “keçi”ni tipoloji hadisəyə çevirir. Dünya xalqlarının əksəriyyətinin mərasim folklorunda keçiyə personajı vardır və o, ritualmifoloji mövqeyi və funksional semantikasi baxımından bizim mərasim folklorundakı analoqu ilə bənzərlik təşkil etməkdədir. Ar-

xetipdə identikləşən keçilərin zaman keçdikcə hər bir milli mərasim variantında fərqli xüsusiyyətləri də formalaşmışdır.

Əski türk xalq təqvimi bəzi türk xalqlarında müasir dövrə qədər gəlib çıxmışdır. Məsələn, başqırdlarda bəzi ayların adı qalmışdır: kekuk ayı (mesyats kukuşki), kantar ayı, karasa ayı (ptitsa), hıyır ayı (surok) və s. İl adlarından isə at ili (qod konya), ilan ili (qod zmei), siçan ili (qod mışı), balıq ili (qod rıbı), bars ili, dovşan ili (qod zaytsa), ayı ili (qod medvedya), toyuq ili (qod kurıtsı), şir ili (qod lıva), inək ili (qod korovı), qoyun ili (qod barana), meymun ili (qod obezyanı). Bu da təxminən əski türk təqviminin davamı sayıla bilər.

1074-1075-ci illərdə İsfahan, Bağdad, Rey və Nişaburda rəsədxanalar qurduraraq bir təqvimin təsbitini əmr edən böyük Səlcuqlu sultanı Məlik şah Cələri təqvimi deyilən bir türk təqvimi hazırlatdırmışdı. Bu rəsədxanalarda Ömər Xəyyam, Əbül Müzəffər İsfirazi, Mömin ən Nəcib əl-Vasti kimi dövrün alimləri işləmişdir. Qısa bir müddət işlənən (Məlik şahın ölümünə qədər) bu təqvimə Sultanın adına görə „Cəlaliyə“, „Tarixi-Cəlali“ və ya „Tarixi Məliki“ adları verilmişdir. Günəş ilini əsas götürən Cəlali təqvimində günəşin qoç bürcünə girdiyi gün (Novruz) ilbaşı olaraq qəbul edilmişdir. Səlcuqlulardan sonra bölgədə hakim olan Elxanilərin zamanında bu təqvim üzərində düzəlişlər edilmiş və „Tarixi- Elxan“ adı verilən bir təqvim meydana gəlmişdir. 1925-ci ilin 31 martına qədər bu türk təqvimi İranda işlənmişdir. Məlikşahın hazırlatdığı Cəlali təqvimi Əfqanıstanda son zamanlara qədər istifadə olunmuşdur. Bugünkü İran və Əfqanıstanda ilbaşını Novruz olaraq qəbul edən təqvim Cəlali adlı türk təqviminin dəyişik bir şəkli. Qazax xalq təqvimində mart ayının adı “Naurız”dır. Bu ay ilin birinci ayıdır və mart ayının 22-dən başlanır. Keçmiş hicri təqviminə görə gecə ilə gündüzün bərabərliyi həmin gün köhnə yeni il xalq təqvimində qalır və “Naurız toy” adı ilə qeyd olunur. Həmin gün bir sıra Ön və Orta Asiya ölkələrində qədim zamanlardan bu günədək yeni ilin başlanğıcı olaraq bayram edilməkdədir.

Novruzun kökləri, ritualları və təbiətlə bağlı izlərinin zər-düştlük Yeni ilindən gəldiyi haqqında mülahizələr vardır. İnan-cılara görə, həmin gün xalq qışın əziyyətlərindən xilas olur, mal-qarasını saxlamaq üçün daha rahat şərait yaranmasına sevinir. “Nauruz” üçün hər bir ailə öncədən yeddi ənənəvi ərzaqdan təşkil olunan ritual yeməkləri (*nauruzdik*) hazırlayır. Qazaxlar həmin yeməklərlə il ərzində qidalanmağa ümid edirlər. Bayram şənliyi üç gün davam edir. Bu müddət ərzində bütün aul bir-birini təbrik edir və xoşbəxtlik və rifah arzulayırlar. Qazaxlarda “Naurız” qış və yazın simvolik mübarizəsini təcəssüm etdirən bir qız və oğlanın *aytısları* (qazaxlarda şeir forması) ilə başlanır və xalq oyunları, uşaqların, gənclərin, qadınların və yaşlıların aktiv iştirak etdiyi yarışlarla tamamlanır. “Naurız”dan başqa mövsümi xarakter daşıyan və ildə iki dəfə yaylaq-qışlaq köçü ilə bağlı olaraq keçirilən mərasimlər də vardır. Bunun da oyun və yarış ünsürləri “Naurız toyu” ilə bənzərdir.

Novruzun əkinçilik təqvimini ilə bağlı olması haqqında da məlumatlar vardır. Belə ki, bu bayram şimal yarımkürəsində 20-21 martda baş verən yaz bərabərləşməsi ilə əlaqələndirilir. Təbiətin oyanması, canlanması, bitkilərin yenidən öz yaşıl rənginə bürünməsi min illər boyu müşahidə olunmuş və təcrübədə təsdiqlənmiş bir gerçəklikdir. Belə bir yeniləşmə gününün başlanğıcı şəmsi (günəş) təqviminin ilk ayının ilk gününə (21 mart) təsadüf edir. Buna görə də həmin günü Novruz (yeni gün) adlandırıblar. Böyük mütəfəkkir Biruni bu ilin ilk ay olan fərvərdindən başladığını yazır. Novruz yeni ilin ilk günüdür və farsca “yeni gün” deməkdir.

Qədim dövrlərdə İran təqvimlərində Novruz bürcə görə yaz bərabərləşməsinə uyğun gəlmişdir. Həmin dövrün təqviminə görə Günəş bürcə *sara-ton* ayının əvvəlində daxil olur. Bu zaman yaz yağışları yağır, çiçəklər açır, otlar böyüməyə başlayır. Ona görə də Novruz kainatın, dünyanın və yerdəki həyatın yaranmasının başlanğıcı ilə səsleşir.

Qədim dövrlərdə insanlar zamanı müəyyənləşdirmək üçün səma cisimlərinin vəziyyətindən istifadə etmişlər. Gün və Ay anlayışları da bununla əlaqəlidir. Mövsümün dəyişməsinə də ul-

duzların vəziyyətinə görə müəyyən etmişlər. Avqustun 7-də doğan Ülkər (Sirus) ulduzu geniş mənada yaz mövsümünün bitməsini, şiddətli istilərin qurtardığını bildirir. Xalq deyilişində “quyruq doğdu” ifadəsi də quyruqlu ulduzun doğmasını göstərir.

Biruniyə görə İranda astronomlar təqvim ilini 365 gün götürürdülər. İli hər biri 30 gün olan 12 aya bölürdülər. Qalan 5 gün isə ilin 12-ci ayına əlavə edilirdi. Odur ki, 12-ci ay uzun ay sayılırdı. Onlar ilin kəsr hissəsini (0,2422 gün) o vaxt nəzərə alırdılar ki, 30 gün yığılmış olsun. Deməli, hər 120 ildən bir təqvim ilinə 13-cü ay da əlavə edilirdi. İlin başlanğıcı yaz bərabərliyindən başlanırdı. İndiki təqvimlə 4500 ildə bir gün fərq olur. Günəş təqvim ilinin indi də İranda işlənməkdə olan ayları bunlardır: Fərvərdin, Ordubehişt, Xordad, Tir, Mordad, Şəhrivər, Mehr, Aban, Azər, Dey, Bəhmən, İsfənd. İlin bürcləri bunlardır: qoç, buğa, əkizlər, xərçəng, şir, qız, tərəzi, əqrəb, oğlaq, dolça, balıqlar.

Türk xalq təqvimində il (el, yıl, jıl) ilkin olaraq iki fəsilə – Yaza və Qışa bölünür. Mövsüm adlarında Yaz Yayla, Qış Payızla fərqləndirilir. Yaza İlbahar, Payıza isə Sonbahar da deyilmişdir. Payız sözü də son baharı bildirən (pa-e yaz – “yazın ayağı”) bir sözdür.

Novruz xalq təqvimində təbiətlə də əlaqələndirilir. Yazın, baharın gəlişini bildiren ilk çiçəklərdən biri “novruzgülü” adlandırılır.

Şəhriyar məşhur “Heydərbabaya salam” əsərinin “Şərhələr və izahlar”ında yazır: “Novruz gülü” və “Qar çiçəyi” ilk baharda əriyib getməkdə olan qar altından baş qaldıran iki gözəl çiçəyin adıdır ki, birisi bənövşə rəngli libas geymiş həyalı və utancaq gəlinə bənzər, ikincisi ağ geyinmiş şən və fərəhli aşiqi xatırladır”. Bu iki çiçəkdən biri bitdiyi vaxtla (novrugülü), digəri şəraitlə (qar çiçəyi) əlaqədar ad almışdır. “Qar çiçəyi” müxtəlif xalqlarda müxtəlif əlamətə görə adlandırılmış, hər xalq bu çiçəyin bir xüsusiyyətinə əsaslanmışdır. Ruslar çiçəyin bitdiyi yeri (podsnejnik - qar altından çıxan), almanlar onun formasını (schenelglockchen - hərfən “qar zıncırovu” deməkdir), fransızlar hərəkət tərzini (perceneige - hərfən “qarı deşən, qar altından çıxan” deməkdir), ingi-

lislər daha başqa xüsusiyyətini (snowdrop – hərfən “qar damcısı”) əsas götürmüşlər.

Azərbaycanda bayramları fərqləndirmək üçün rəng simvolikasından da istifadə olunmuşdur. Bu simvolikaya görə Novruz - “Qırmızı bayram”, Ramazan - “Qara bayram”dır. Xalq deyilişində belə ifadə olunan bu simvolikada qırmızı şənlik, şadlıq, karnavallıq bildirməklə yanaşı, günəşi, istini və işığı ifadə edir. Qara isə daha çox böyük mənasını ifadə etməkdədir ki, bu da xalqın dini dəyərlərə verdiyi böyük önəmdən irəli gəlir.

Azərbaycan xalqının təcrübəsində Novruz təqvim mərasimi olmaqdan çıxdıqdan sonra öz əhəmiyyətini azaltmamışdır. Bu da onun arxaik ritualdan gələn genetik əsaslara malik olmasının, başqa deyilislə bu xalqın öz bayramı olmasının təzahürüdür.

Çin mənbələrinə görə, baharın gəlişi ilə bağlı mərasimlər “Yengi Kün” adı ilə Hunlar və Göytürklər dövründən bayram edilirdi. Miladdan öncə ikinci əsrdə yaşamış Çin tarixçisi Simaşen “Tarixi xatirələr” adlı əsərində Hun hökmdarlarının yeni ildə “Novruz”da bayram keçirdiklərini qeyd edib [Bayramqızı 2009].

Sasanilərin zamanında Novruz gecə-gündüz bərabərliyinə 5 gün qalmış başlanırmış. Novruz öncəsi keçirilən bayram isə “*Eyde suri*” (Od bayramı) adlanmışdır. Bayram 21 gün davam etmiş, ən təntənəli hissəsi isə 19-cu gün olmuşdur. Əksər rituallar da həmin gün icra olunmuşdur. Novruzda əfv fərmanı da verilmişdir.

İran folklorunda xoşbəxtlik gətirən bir neçə yeni il personajı var: Mir-e Novruz (Yeni il şahzadəsi), Atəş Afruz və Hacı Firuz. Hacı Firuz onların ən məşhurdur. Bəzi müləhizələrə görə o (Hacı Firuz) məhsuldarlıq hamisi olan Temmuzla eyniləşdirilir.

Novruzun real bir mədəniyyət hadisəsi olaraq yaranması haqqında fikirlər üç əsas istiqaməti özündə birləşdirir:

- 1) Ritual-etnoqrafik istiqamət;
- 1) Filoloji istiqamət;
- 2) Tarixi istiqamət.

Təqdim olunan araşdırmada bu istiqamətlərin hər birinə diqqət edilmişdir. Ayrıca olaraq Novruzun tarixindən bəhs etsək, on-

da mütləq onun yaranması ilə bağlı dörd əsas tarixi faktı qeyd etməliyik:

1) Novruz on iki min il öncə yaranmışdır. Bu fakt Qobustan qaya rəsmlərindəki günəşi qarşılama arxaik ritual təsvirlərinə əsaslanır;

2) Novruzun yaranması beş min il öncəyə aiddir. Bu fakt Şumer abidələrindəki məlumatlara əsaslanır. Çünki orada mövsümlə bağlı mərasimlərdən bəhs olunmuşdur. Bunun bəzi ünsürləri “Bilqamis” dastanında da müşahidə olunur. Burada bəhs olunan mərasimin Novruzla bəzi bənzərlikləri vardır. Bizcə, bunlar daha çox tipoloji xarakterlidir.

3) Novruz iki min altı yüz il öncə yaranmışdır. Bu fakt Novruz zərdüştləklə əlaqələndirir. Belə ehtimal edilir ki, Novruz zərdüştlük dininin bayramıdır və ya o zaman tətbiq edilmiş təqvim bayramıdır. Əski təqvimə görə Novruz fərvərdin ayının biri deyil və ya başqa deyilislə, Novruz mart ayının iyirmi birində olmamışdır. Novruz zərdüştlük kontekstində, Ahura Məzdanın Əhri-mən üzərində qələbəsinin simvolu kimi də izah edirlər. Bu izaha görə yazın gəlişi bu qələbənin rəmzidir. Zərdüştlük Novruzunda da əcdad ruhlarının ziyarət edilməsi adəti olmuşdur. Vəfat etmiş qohumların qəbirlərinin ziyarət edilməsi əlbəttə ki, çox qədim adətdir və zərdüştlük zamanında da icra edilmişdir. Görünür, zərdüştlük bu adətə qarşı çıxmamışdır.

4) Novruz 935 il öncə indiki vaxtında, yəni fərvərdin ayının birində və ya mart ayının iyirmi birində keçirilməyə başlamışdır. Bu Səlcuqlu sultanı Məlik şahın 1075-ci ildə hazırlatdığı və “Cələri” təqvimi kimi tanınan rəsmi təqvimi ilə hesablanan tarixdir. Amma bu təqvimdən öncə də Novruz bayramının (həm də Novruz adı ilə) keçirilməsi haqqında yazılı qaynaqlarda məlumatlar vardır.

Novruzun yaranması ilə bağlı mifoloji və əfsanəvi məlumatlar da vardır. Bu əfsanələrin içində müxtəlif xalqların əski təsəvvürləri öz ifadəsini tapır. Məsələn, fars mifologiyasının bir sıra obrazları Kəymurəs, Cəmsid və b. ilə bağlı əfsanələr Novruzla əlaqələndirilir. Digər tərəfdən də Novruz zərdüştləklə bağlı məra-

simlərə yaxınlaşdırılır. Məsələn, zərdüştliyin dini mərasimi olan Hörmüz bayramı Novruzla qarışdırılır. Onların adlarındakı bənzərlik də onların genetik əlaqəsi kimi göstərilir. Əlbəttə, bu bayramlar arasında bənzərliklər vardır, amma bunlar daha çox tipoloji və ya universali xarakterlidir. Çünki bayram üçün hələ dünya qloballaşmamışdan çox-çox öncə, hətta qədim zamanlardan qlobal komponentlər mövcud olmuşdur. Belə komponentlər ritual nəzəriyyəsini nəzərə almayan araşdırıcılara bayramın etnik-mədəni səciyyəsinə aydınlaşdırmağa imkan vermir. Hansı tərəfindən baxılırsa baxılsın, bayramlar biri-birinə bənzəyəcəkdir. Fərqlilikləri müəyyənləşdirmək üçün isə ilk öncə milli mərasim mədəniyyətinin arxaik ritual əsaslarını nəzəri metodlar və prinsiplərlə araşdırmaq lazımdır.

Əski türklərin dini mərasim və ayinlərinin necə icra edildiyini bu və ya başqa şəkildə çin və ərəb qaynaqları ilə yanaşı türk boylarının dastanlarından, xalq əfsanələri və rəvayətlərindəki məlumatlardan öyrənirik. Hazırda əski ənənəvi inancları və mərasimləri qoruyub saxlamış Altay və Yakut şamanlarının keçirdikləri böyük dini mərasimlər bizim əski türklərin ayinləri haqqında təsəvvürlərimizi genişləndirir. Şamançı türklərin müəyyən vaxtlarda keçirdikləri ayinlər yaz, yay ə payız mövsümlərində baş verir ki, bunların da çox qədim dövrdən qaldığı şübhə doğurmur. Əski türk imperatorluğu dövründə bu ayinlərin dövlətin rəsmi dini bayramları olduğu Çin qaynaqlarının verdiyi məlumatlardan aydın olur. Yaz və payız bayramlarında ayinlər icra olunması Hunların zamanından məlumdur. Əski türk dininin saxlandığı Monqol imperatorluğu dövründə yaz bayramı və bununla əlaqəli mərasimlər dövlətin dini bayramları olmuş və bu bayramlarda möhtəşəm ayinlər icra edilmişdir.

Bu yaz bayramı ayininə yakutlar „*Isah*“ deyirlər. Yakutlar 7 ay çəkən sərt qış mövsümündən sonra qısaqları sağaraq qımız hazırlayırlar. Bütün oba bir çəmənliyə toplanıb soyun qamı (şamanı)nın iradəsi altında ayin rəqsi edirlər, şeir söyləyirlər, dua edirlər.

13. Türk xalqlarında Ergenekon bayramı

Türk xalqlarının mövsüm mərasimlərini öz arxaik ritual əsaslarına görə bir-birinə bənzərdirlər. Ritualdan mövsüm mərasimlərinə və oradan da bayramlara çevrilən bu ənənəvi mədəniyyət bütün dövrlərdə cəmiyyətin təşkilində mühüm rol oynamışdır. Dövlət institutları yarandıqda yenə də mərasimlər dövlətin sosial-mədəni əsaslarından biri olmağa davam edir. Hökmdarların və hökumətlərin bəzən nail olmadıqları ictimai idarəçilik və həmrəylik mərasimlər vasitəsilə həll oluna bilir. Ona görə də türk xalqlarının mərasimləri və mərasim folkloru dövlətçilik düşüncəsinin və davranışlarının möhkəmlənməsində və sabit xarakter daşmasında müstəsna rol oynayır.

Türklərin qədim rituallarından biri epik ənənədə öz izlərini saxlamış Ergenekon ritualıdır. İndi də Novruz günü Orta Asiya türklərində, xüsusilə, uyğur, tatar, başqırd türklərində “Ergenekon” dastanı oxunmaqdadır. Bu dastan ayrıca dini bayramlarda Qurani-Kərimin oxunması bitdikdən sonra da söylənir. Aşağıdakı dastan əlimizdə olan mətnin bugünkü variantıdır:

Ergenekon! Ergenekon!
Davarlar yox oldu,
Kişilər qocaldı,
Yenidən balalar doğdu,
Bizim yolumuz hələ bitmədi.
Əcəba dənizə daha çoxmu var?
Ağaclar yaşllaşdı, quzular doğdu,
Çiçəklər açdı, indi yaz gəldi.
Bu gün bizim bayramdır.
Ergenekona dönmək istəyirəm [Xəlil 2012].

“Ergenekon” dastanı ilə bizim qeyd etdiyimiz yaz bayramı, yəni Novruz arasında müəyyən oxşarlıqlar vardır. Türklər 400 il Ergenekon deyilən yerdə yaşadığından sonra öz ata - baba yurdlarına atəşin açdığı yoldan çıxıb getmişlər. Deməli od onlara azadlıq yolunu ata – baba yurdunun yolunu açmışdır. İllərlər çərşənbə günü qaladığımız tonqallar Ergenekondakı dəmir dağı əritmək

üçün yandırılan odla tipoloji baxımdan yaxındır. Bayramdan bir həftə qabaq ölü bayramı kimi qeyd edilən qəbirüstü günü Ergenekondan çıxmaздan əvvəl oradakı qəbirlərlə vidalaşma mərasiminin rəmzi ifadəsi ola bilər. Bu uyğunluqlar bəzi Novruz mərasimləri ilə üst – üstə düşür.

Türk tarixində “Ergenekondan çıxış” günü Novruz kimi xatırlanmış və bu adla qeyd olunmağa başlamışdır. Əlbəttə ki, bu səbəbsiz deyildir. Ergenekon bayramı təkcə törəyiş deyil, eyni zamanda əski türklərin 400 il əziyyət çəkərək qaldıqları yerdən bir boz qurdun yol göstərməsi ilə xilas olub çox gözəl bir yerə gəlib çıxmaları və yerləşmələrinin bayramıdır. Türklər xilas olduqları günə və yerləşdikləri yerə “Ergenekon” deyiblər. Bu mənada Ergenekon həm zamandır, xilas, qurtuluş günüdür, həm də məkandır, yeni və çox zəngin bir yerdir. Türklər həmin yerə gəldikləri günü, həmin gündə və həmin yerdə ənənəvi olaraq qeyd ediblər. Yeni zamanın və məkanın qeyd olunduğu hadisə, Tanrıya alqış etmə Ergenekon ritualıdır. Məsələnin sakral-mənəvi aspekti də bununla bağlıdır.

14. Sabantuy

Volqaboyu türklərinin “yaz işləri ilə bağlı bayramlarının ən böyüyü Sabantuy və ya “Səpin toyu”dur. Bu bayram yazdakı səpin ilə bağlıdır. Müasir dövrdə yaz şumu çıxarıldıqdan və torpaq əkin üçün hazırlandıqdan sonra keçirilir. Sabantuy xalqın könnüllü şəkildə bir yerə toplanaraq qeyd etdikləri musiqili-dramatik tamaşadır. Kənddə yaranan bu bayram sonralar şəhərlərə də yayılmış və təntənəli şəkildə qeyd olunmağa başlanmışdır” [Urmançev 2002: 62].

Sabantuyda aşağıdakı adətlər yerinə yetirilir:

- 1) Uşaqlar yeyən yeməklər bişirilir (məsələn, *zərə botkası*);
- 2) Uşaqlar boyanmış yumurta döyüşdürürlər;
- 3) At minən gənclər yumurta döyüşür, çay qırağında və ya meşədə gəzintiyə çıxırlar;
- 4) Müxtəlif geyimlər geymiş kişilər yumurta döyüşürlər;

- 5) Sabantuyda bilək gücü (*büləklər jiyu*) yarışı olur;
- 6) Meydanda yarışlar təşkil edilir;
- 7) Gənclər bir-birinə könül açırlar.

Meydan yarış və tamaşalarına 10 gün qalmış gənclərin at cıdırı təşkil olunur. Buna “at ayağın qızdırmaq” deyilir [Urmançe 2002: 62].

Volqaboyu türklərində Novruz bayramı ənənəvi yaz bayramı kimi qeyd olunur.

15. Hıdırellez

Əski türk mövsüm mərasimlərindən biri də Hıdırellez (Xıdır-ellez, Xıdır İlyas) bayramıdır. Bu mərasim hər il yazda, may ayının beşindən altısına keçən gecə keçirilir. Novruza bənzər xüsusiyyətləri vardır. Eyni zamanda digər türk xalqlarında müşahidə etdiyimiz mövsüm mərasimləri ilə ortaq cəhətləri də kifayət qədərdir. Türk və islam mifologiyasında xüsusi bir yeri olan Xızır obrazı özündə əski ritual və inancların izlərini saxlamışdır. Qışın bitib baharın gəlməsi mövsüm mərasimi olaraq qeyd edilməkdədir. Burada Xızır baharı simvolizə edir. Bu bayramda insanlar müxtəlif törənlər təşkil edər, müxtəlif ayinlər icra edərlər. Müsəlman türklərin inancına görə Xızır haqq vergisi almış şəxsiyyətdir. Tanrı tərəfindən müsəlmanlığı qorumaq vəzifəsi verilmişdir. İstənilən zaman zühur edə bilən mübarək bir şəxsiyyətdir. Rəvayətə görə Xızır ilə İlyas qardaş və ya dostdur. Xızırın abi-həyat suyu içərək ölümsüzlük qazanması söylənilir. Əsas vəzifəsi darda qalanlara yardım etmək, yaxşılıq etmək, təbiətin yaşıllanmasını təmin etmək, bolluq, bərəkət, qismət və sağlamlıq verən bir vəlidir, kəramət sahibidir. Hıdırellez bayramının da əsas xarakterini bu xüsusiyyətlər müəyyənləşdirir. Xızır ənənəsində mərasimlərin keçirildiyi günə ümumi olaraq *Ruzi-Xızır* və ya Hıdırellez adı verilmişdir. *Ruzi-Xızır* və *Ruzi-Qasım* deyərək iki mövsümə ayıran təqvim məlumatları *Ruzi-Xızır* yaz mövsümünün başlanğıcı sayıb 6 maydan 8 noyabra qədər davam edən müddəti- 186 günlük bir dövrü əhatə edir. Rumi 23 aprelə təsadüf edən bu tarix indi də

işlətdiyimiz miladi təqvimlə 6 maya uyğun gəlir. İlin 9 noyabrdan 5 maya qədər olan hissəsi - *Ruzi-Qasım* isə qış mövsümünü bildirir. 179 gün olan bu dönmə "*Qasım günləri*" də deyilir.

Hıdırellez hazırlıqlarına bir həftə öncədən başlanılır. Evlərdə təmizlik işləri görülür, yeməklər hazırlanır. Hər kənddə Xıdırellez şənliklərinin keçirildiyi məlum bir yer olur. Bu yerin suyu, ağacı olan geniş bir yer olması lazımdır. Əsasən böyük ağaclar, müqəddəs sayılan bulaq başı seçilir. Hıdırellez günü oğlaqlar, quzular kəsilir. Bayramdan bir gün öncə sağmal heyvanı olmayan ailələrə süd paylanır. Xüsusilə, süddən *börək* və *sütlaç* hazırlanır. Hazırlanan yeməklərin çoxu xəmir yeməkləri olur. Bunlara *börək*, *yumurta*, *peksimet*, *pogaça*, *kolaç*, *kalburüstü* aiddir. Eyni zamanda qarğıdalı bişirilir, noxudlu çörək hazırlanır. Hıdırellezden bir gün əvvəl axşam kənddə olanlar Hıdırellezə çağırılır. Bu bayramın da Novruz kimi bir sıra mərasimləri, inancları və oyunları vardır. Ayrıca olaraq, fevral ayının ortalarında Anadolu ələviləri "*Xızır cəmi*" mərasimi keçirirlər. Ələvilərin qeyd etdikləri "*Cəmrə*" də bizim "*Çilə çixdi*" mərasiminə bənzərdir. Belə bənzərlik özünü Naxçıvanda fevral ayında keçirilən Xıdır (və ya Xıdır nəbi) bayramında da göstərir. Xıdır bayramında əsasən un məhsullarından xəmir xörəkləri hazırlanır. Bu bayramda "Xıdır nəbini çağırmaq" mərasimi keçirilir.

Yazı qarşılama və qışı yola salma mərasimləri türk xalqlarında rəngarəng formalarda keçirilmişdir. Bununla yanaşı təbiət hadisələri ilə bağlı (Günəşi çağırmaq, yağış yağdırmaq, yel əsdirmək və s.) keçirilən kult xarakterli arxaik rituallar mövsüm mərasimlərinin tərkibinə daxil olaraq onu sakral elementlərlə zənginləşdirmişdir. Sakrallığın (magik funksiyanın) sıradan çıxması ritualı (əyləncə funksiyalı) oyuna çevirmiş və şənlik (şölən) şəklinə düşməsinə şərait yaratmışdır.

Altayda martın 21-də *Yılqayak* bayramı qeyd edilir. Bu bayram da Novruz kimi baharın gəlişi, təbiətin canlanması, yeni bir ilə qədəm qoyulması üçün keçirilir. Süfrəyə bal qatılmış qatıq, dondurulmuş və qurudulmuş ət, qoyun və mal dırnağından yeməklər qoyulur. Altaylarda yaz mövsümü ilə bağlı keçirilən *Yıl-*

qayak mərasimində alqış edilir, şeir söylənir, mahnı oxunur. Altaylarda xalq bayramı *Çaqa bayram* (Ağ bayram) “Yeni il”dir. Bu bayramda *San saları* mərasimi keçirilir. Mərsimdə oda səcdə edilir və ondan rəhm dilənir. *Çaqanın* bayram edilməsi kosmosdan asılıdır. Meçin ulduzu (Pleyada bürcü) Ayın yanından keçəndə *Çaqa* bayramı başlanır. Bayramda icrası vacib olan ritual uşaqların və böyüklərin qarda yuvarlanmasıdır. Bununla ruhun və bədənin şərdən və qaranlıqdan təmizlənməsi gerçəkləşdirilmiş olur. *San saları* mərasimi yeni ay görünəndə başlanır və ona əvvəlcədən hazırlaşırlar. Evin şərq tərəfində yüksək bir yerdə daş qoyulur. Günəş şüaları görünəndə daşın üstündə od yandırırırlar. Odun ətrafına süd məhsulları qoyurlar və dua edirlər. Odun üstünə süd çilənir və Yeni il üçün diləklər dilənir. Bu bayramda adamlar bir-birlərinə hədiyyələr verirlər. Eyni zamanda bu bayramda adamlar bir-birlərindən soruşurlar: “Yıldız kəndin çıxkan”? (İldən necə çıxdın). Bu suala “ie” (yaxşı) cavabı verilməlidir. Bundan sonra xalq gəzintisi və milli idman oyunları başlanır.

Başqırdların yaz bayramı *Habantuydur*. Habantuyun mifoloji mənası kult mərasimi və yarışlardan ibarətdir. Başqırda yaxşı mənasında olan arın, yarmaq mənasında olan yarı, yarış mənasında olan yarış –r/ar kökündən olduğu ehtimal edilir. Belə düşünülür ki, Ural çayının buzlarının yarılması yazın gəlişinin ilk əlamətidir. Habantuyda göstərilən bütün yarışlar başqırd mifologiyasını simvolizə edir. Bayramın adı isə *Habanddır*.

İstənilən xalqın mifologiyası qədim dövrlərdən kultla sıx bağlı olub. Mifologiya kult vasitəsilə reallaşır, burada hər bir ritual insanların Tanrıya ibadət hərəkətlərini təcəssüm etdirir. Bunun nəticəsində kult şəbihə çevrilir.

Başqırdstanda yazın gəlişini, təbiətin oyanışını göstərən ilk yaz bayramı *Karqatuydur*. Bu bayramda 12 yaşından yuxarı oğlan uşaqları və qadınlar iştirak edirlər. Bu bayramın əsas məqsədi gələn yaz mövsümünün uğurlu olmasına təsir göstərməkdir. Bayramın əsas ritualları:ərzaq toplamaq, mərasim sıyığı hazırlamaq, kollektiv gəzinti, quşların yemlənməsi, birgə xeyir-duadan ibarətdir. Bu bayramda qadınlar dağ başına qalxır, ağacları

bəzəyir. Yağış yağması arzu edilir. Buğda sıyıq, hədiy (*tarı butkası*) kimi ritual yeməkləri hazırlanır.

Səpin başlananda *Sabantuy*, biçindən sonra isə *Yıyn, Tuy yıynı* mərasimləri keçirilir.

Başqırdların Günəş tanrını (*Tösre Qoyaşı*) qarşılama mərasimində üzü günəşə doğru dayanılır, ovuclar üzə tərəf olmaqla əllər açılır. Xalq inancına görə Günəş tanrı sağlamlıq verir. Günəşə müraciətlə oxunan ritual mətni belədir:

Ey Qoyaşım! = Ey Günəşim!

Ey, Tösre Qoyaş! = Ey Tanrı Günəş!

Yaqtı kin birzes = İşıqlı gün verdin!

Tınıs tin bir! = Dinc gecə ver!

As itmö! = Ac etmə!

Yalanqas itmö! = Yalın etmə!

Qartlıqta moxtaj itmö! = Qocalıqda möhtac etmə!

Yılıt bezze! = İsit bizi!

İret bezze! = Qızıdır bizi!

Ey Tösre Qoyaş! = Ey Tanrı Günəş! [Xəlil 2012].

Bu müraciət formullarında Göy Tanrı və Günəş eyniləşdirilir. Ayrıca işıqlanmanın özü böyüdülmür və müstəqil gücə və ilahi təsirə malik olan və Günü bəxş edən müstəqil tanrı adlandırılır. Başqırd inanclarında və miflərində Günəş Tanrı ilə Göy Tanrı differensasiya olunur [İstoriya Başkortstana 2004: 45]. Volqaboyu türklərində, tatarlarda günəşi qarşılama ritualının izləri folklor mətnlərində qalmaqdadır. Məsələn: "Koyaş çık, Koyaş çık" – deyə oxunan mətn həmin arxaik ritualın rudimentidir. Azərbaycan folklorunda da Günəşi qarşılama ilə bağlı mətn məlumdur:

Gün çıx, gün çıx,

Kəhər atı min çıx.

Keçəl qızı evdə qoy,

Saçlı qızı götür çıx.

Yakut türklərində Tanrının şərəfinə keçirilən yaz bayramı *Isıax*dır. Bu bayramda kımıs paylanır, oynayır, rəqs edirlər, təbiətin yazda dirilməsi haqqında nəğmələr oxuyurlar [Yakutskie

narodnie skazki 1983: 9]. Bayram xüsusi bir yerdə keçirilir. Həmin yer öncədən bayram üçün hazırlanır. Təxminən yarım ay əvvəl bayramın keçiriləcəyi yerə ağaclar əkilir. Şaman yerə qımız səpir, dualar edir. Bayramda dilək dilənir, niyyət edilir, əkilmiş ağaca lent kimi parça bağlanır.

Yakutların *Isıax* bayramı Günəşə və məhsuldarlıq mərasiminə həsr olunur. Bu bayramda Günəş səma atı kimi qəbul edilir və o *Yuryunq Ayu Toyonun* (Ağ yaradıcı cənab) özü kimi başa düşülür. *Isıax* bayramını ritualı və alqışı bilən hörmətli adamlar icra edir.

Qazaxıstanda, adətə görə, evlərin divarlarına, müxtəlif əşyalar üzərinə gil qablar atıb sındırırlar. Bu adət köhnə ilin pisliklərindən, xəstəliklərindən yeni ildə uzaq olmaq məqsədi daşıyır. Qazaxlar da tonqal üzərindən atlanırlar. *Novruz köcü*, *Novruz şorbası* və ya *Lapa* adlı yeməklər bişirilib qonşulara paylanır [Xəlil 2012].

Oğuz türkləri olan qaqauzların müstəqil bir xalq kimi formalaşmaları Balkanlarda başlamış, şimal-şərqi Bolqarıstanda tamamlanmışdır. Əsrlər boyu qaqauzlar bolqarlarla, yunanlarla, türklərlə, rumınlarla, moldovanlarla qonşuluqda yaşamışdır. Xristianlıq etnik proseslərə və qaqauzların əcdadlarının mənəvi mədəniyyətinə ciddi təsir göstərmişdir. Qaqauz türkləri bayrama “*yortu günü*” və ya “*yortu*” deyirlər. Qaqauzlarda iki xalq təqvimini özünü göstərir: heyvandarlıq və əkinçilik. İl iki hissəli dövrə bölünür: yaz və qış. Yaz *Hederlez*, qış isə *Kasım* bayramı ilə başlanır. Dörd mövsümlü xalq təqvimində isə bura *ilkyaz* və *güz* də əlavə olunur. Qaqauzların yaz bayramları *1 mart*, *Qırqlar günü*, *Blaqoveşanie* sayılır.

“*Mardın Birində*” (1 mart) xalq yazın başlanmasını qeyd edir. Evlərə qırmızı parça bağlayırlar. Buna “*qırmızı marta parçası*” deyilir. Qırmızı rəngli parça bağlanması günəşə təsir göstərməklə günəşin daha parlaq olması inancını özündə ifadə edir. Bayram günü evlər təmizlənir və tullantılar küçəyə atılır. Bu zaman: - “Mart içəri, pirelər dışarı” deyilir. Uşaqların əllərinə, hey-

vanların boyunlarına “*marta*” dedikləri qırmızı sap bağlayırlar. İnanırlar ki, bu onları şər qüvvələrdən qoruyacaqdır.

Qırklar günü baharın gəlməsi və kənd təsərrüfatı işlərinin başlamasının qeyd olunmasıdır. Yayın başlaması *Rusal* həftəsi (“Troitsa”dan sonra qeyd olunur), payızın başlaması *Preobrajenie* bayramı (6/19 avqust), qışın başlanması – Canavar bayramı (*Canavar yortuları*) isə noyabrın ortalarında keçirilir.

Qırklar günü (“*Kırk ayoz*”, “*Kırk meçik*”, “*Kırk kaşık*”) mart ayının 22-də, gecə-gündüz bərabərliyi zamanı keçirilir. Bu gün bir çox şey 40 dəfə edilir. 40 dəfə ibadət edilir, 40 stəkan şərbət paylanır, kartof və başqa toxumlar əkilir. Qadınlar həyətdə tonqal qalayırlar və ağacla yerə vururlar ki, yer “yuxudan oyansın”. Qeyd edək ki, “*Qırklar günü*”ndə rast gəldiyimiz 40 sayının magik gücünə inam xristianlıqdan da, müsəlmanlıqdan da çox qədimdir.

Hederlez 23 aprellə 6 may arasında keçirilən ən vacib bayramlardan biridir. XIX əsrdə bayramın üç gün davam etdiyi haqqında məlumatlar vardır. Bu bayram yeni heyvandarlıq mövsümünün başlanması ilə bağlı keçirilir. Bayramda ölmüş əcdadların şərəfinə qurban kəsilir. Həmin gün hər kəs müqəddəs Georgi şərəfinə qurban verir. Georgiyə qurban verilməsi çox qədim hadisədir. Həmin günə qədər qoyun əti yemək olmaz. Qurban kəsilən heyvanın qanından uşaqların alınlarına və evin divarlarına xaç çəkilir. Bu da şər qüvvələrdən qorunma məqsədini izləyir. Mərasim kilsənin həyətinə və ya həyətlərdə təşkil edilir. Yemək zamanı sümüyü sındırmaq olmaz. Bu heyvanlara zərər verməmək və ölümlərin diriləcəyi inancı ilə bağlıdır. Bayramda gənclər yelləncəkdə yellənər, uşaqları çəkərlər, onların bir ildə nə qədər böyüdüklərini ötən illə müqayisə edərlər.

Yağış çağırma mərasimi may ayının 1-dən 14-dək olan müddətdə keçirilir. Bu mərasimdə ağlaşılır və *Qermanço* adlı gil kukla dəfn edilir. Qızlar evləri gəzir, ağı oxuyurlar və yas mərasimi üçün ərzaq toplayırlar. Bənzər mərasimlər Balkan-Karpat regionunda geniş yayılmışdır.

Troitsadan sonrakı həftə “*Rusali aftası*” (su pərisi həftəsi - A.X.) adlanır. Bu xristianların Prepoloveniya bayramına bənzər-

dir. Qaqauzlarda *rusali* obrazı ikili xarakterlidir. Bir tərəfdən bu obraz İran və türk pəri obrazlarına bənzərdir, digər tərəfdən isə *rusali* demonik, şər qüvvə hesab edilir. Eyni zamanda *rusali* su stixiyası ilə bağlı məhsuldarlıq ruhu hesab edilir. Onun bu xüsusiyyəti bütün şərqi slavyan rusali mərasimləri üçün xarakterikdir. Kəndlərdə təntənəli şəkildə “*Rusaliləri gətirmə*” mərasimi təşkil edilir və burada məqsəd məhsuldarlığa sakral dəstəyi təmin etməkdir. “*Rusali aftası*” bitdikdən sonra “*Rusaliləri koolama*” mərasimi ilə *rusalilər* yola salınır.

Blaquşteni bayramı Pasxa kimi çox böyük bayramdır. Həmin gün heç bir iş görülmür. Xalq inanclarına görə hətta həmin gün quşlar belə yuva qurmurlar. Bu bayramda səhər tezdən tonqal qalanır. Tonqalın ətrafında ölmüş əcdadların gəlib qızınacaqlarına inanırlar [Kvilnikova 2001].

Qırğızıstanda Novruzda tonqal qalamırlar, amma evin, həyətin odla arınması adəti var. Qırğızlar bunu qədim türk şamanlarından qalma adət hesab edirlər. Onlar “Alas-alas, bəladan xilas”- deməklə, öz həyətlərini odla pis ruhlardan təmizləyirlər. Darı yarmasından “*Novruz köcö*” adlı bayram yeməyi hazırlanır. Qırğız süfrəsində məxsusi olaraq Novruzda quzu ətindən əriştəyə oxşar un məmulatından hazırlanmış *beşbarmaq* da olur. Bu şirniyyat əllə yeyildiyi üçün belə adlanır.

Türkmənstanda bayramdan beş-altı gün öncə, evlərin təmizlənməsi başlanır. Türkmən çörəyi, plovu və müxtəlif şirniyyatlar hazırlanır. *Səməni* Novruzun xüsusi yeməyi sayılır. Bir neçə ailə bir araya gəlib, böyük bir qazanda buğda, un və şəkərdən *səməni* bişirirlər. Bayrama bir gün qalmış bişirilən bu yemək 21 martda süfrələri bəzəyir (15). Türkmənlər Novruz tonqalına “*saman otu*” deyirlər. May ayının sonuncu bazar günü xalça bayramı, iyunun üçüncü bazar günü taxıl bayramı (*Qala bayramı*) keçirilir. Eləcə də Türkmənstanda *Darveşona*, *Mexrjon* (hədiyyə bayramı), *Erqa uruq kadaş* (Səpin bayramı), *Uzum sayli* (Üzüm bayramı), qadınlar bayramı (*Bibi-şəşanba*) və b. bayramlar keçirilir. Türkmənstanda yeni il Novruzla başlanır. Ona görə də Novruz yüksək səviyyədə təşkil edilir. Bununla yanaşı türkmənlərin ənənəvi yaz

şənlikləri vardır: *Lola sayili* (tülpan bayramı) və *Çuçmoma sayili* (qardələn bayramı), *Suv Sayili* (su damcısı, aprelin ilk bazar günü), *Turkmen atları sayili* (türkmən atları bayramı, aprelin son bazarı). Avqustun ikinci bazar günü *Kovun sayili* (yemiş bayramı) düzənlənir. Sentyabrın sonunda isə *Xosil* bayramı (məhsul bayramı) təşkil edilir.

Özbəkistanın Səmərqənd, Buxara, Əndican şəhərlərində Novruz həsr edilmiş şənliklər bir həftəyə qədər davam edir. Özbəklərin bişirdikləri xüsusi yeməklərdən ən əsası məşhur özbək plovu, samsa və sümələkdir. “S” hərfi ilə başlayan sünbül, səbzi, sirkə, iydə (sancid) kimi 7 nemət süfrəyə düzülür. Güləş və at yarışları bayrama xüsusi bir gözəllik qatır. Novruz günü bir-birini qucaqlamaq və danışmağa başlamazdan əvvəl üç qaşiq bal yemək ən əski adətlərdəndir. Bölgələrdə təsərrüfatda çalışan yaşlı insanlar əlini yağa batırıb öküzlərin buynuzunu yağlayır ki, yeni il bərəkətli olsun.

Özbəklərdə aşağıdakı mövsüm mərasimləri qeyd olunur:

1) Qış gecələri və ya məclisləri (qap-qaştaq, yasa-yusun). Bu bizdəki “Çilə çıxartma”ya uyğun gəlir.

2) Yaz bayramları – Navruz, *Şoxmoylar* (öküzlərin şum üçün sahəyə sürülməsi, yəni şum çıxarmanın başlanması), *Lola* (lalə), *Kizil qul* (qızıl gül), *Loy tutiş* (palçıq vermə, yəni ev tikməyə başlama) bayramları.

3) Yay təntənələri içində *Kavun sayli* (yemiş bayramı), *Çoy momo* və s.vardır.

4) Payız bayramları məhsul yığımı ilə əlaqəli olur. Buraya *Mexrqan*, *Thamol çakiriş*, *Uzum sayli* (üzüm bayramı) və b. misal ola bilər.

Özbəklər Novruz süfrəsinə “s” hərfi ilə başlayan yeddi ədəd yemək və yeddi cür ədviyyat qoyurlar. Ayrıca olaraq, süfrəyə böyük bir çörək, ətrafına boyalı yumurtalar və yaşıl yarpaqlar qoyulur. Bir həftə ərzində qeyd olunan Novruz günlərində müxtəlif tamaşalar təşkil olunur, oyunlar oynanır .

Türkiyənin cənub-şərqi Anadolu bölgəsində, Qaziantep və onun ətrafında 22 mart gününə “*Sultan Novruz*” adı verilib. Bu

bölgədə, eləcə də, Qarsda Azərbaycanda olduğu kimi, “*qapı puma*”, “*baca-baca*” adətləri yaşadırlar.

Türkiyədə yaz bayramı həm Novruzda, həm də Hıdırellezdə qeyd olunur. Novruz daha çox Anadolu sahəsində yayğındır. Hıdırellez isə Türkiyədə ən geniş yayılmış yaz mövsüm mərasimidir. Novruz martın 21-də, Hıdırellez isə may ayının 6-da bayram edilir. Azərbaycanda fevral ayında keçirilən Xıdır Nəbi mərasiminin Hıdırelleze müəyyən bənzərliyi olsa da, fərqli xüsusiyyətləri də vardır. Xıdır Nəbi qışın ortasında, Hıdırellez isə yazın ortasında keçirilir. Mərasimin mövsümlə əlaqəsindən belə anlaşılır ki, bunlardan biri qışın yola salınmasına göstərilən sakral ritual dəstəyi, digəri isə yazın gəlişinin təntənəsidir. Birincidə misteriya, ikincidə isə karnavallıq aparıcı mövqedədir.

Tatarlarda yaz bayramı *Karqa botkası*dır. Bu bayram yazın gəlişi münasibətilə keçirilir. Bayramda gənclər idman yarışları təşkil edir, oxuyur, oynayrlar. Tatarların yaz bayramlarından biri olan Karqa botkası və ya Karqa tuyu (qarğa toyu) yazda sığırcınlar uçub gəldikləri zaman (may ayında) keçirilir. Bizdə qaranquşun gəlməsi yazın gəlişini bildirdiyi kimi. Təbiət hadisələrinə görə yazın gəlişini müəyyənləşdirmək və bayram etmək ən qədim zamanlardan türk xalqları üçün xarakterik olmuşdur. “Bir qarğa ilə qış gəlməz” (M.Kaşqarlının “Divan”ında) atalar sözündən də görünür ki, mövsümün gəlişi səma cisimlərinin vəziyyəti, təbiətin oyanması, ilk çiçəklərin cücərməsi və əlbəttə ki, quşların köçü ilə müəyyənləşdirilmişdir. Bizdə yazın ilk müjdəsini gətirən qaranquş, bahar quşu sayılır. İnsanlar ona xüsusi bir sevgi göstərirlər. Bu quşlar çox zaman insanların yaşadıkları evlərin eyvanlarında yuva qurur və ona heç kim toxunmur. Onun müəyyən bir statusu olduğu görünür. Amma, qaranquşla bağlı bayram və ya hansısa mərasim elementi saxlanmamışdır. Qaranquşla bağlı meteoroloji folklor nümunələri mövcuddur (məsələn: “qaranquş alçaqdan uçarsa, yağış yağar”). Azərbaycanda ilk gələn quşlar qaranquşlar, Tatarstanda isə sığırcınlardır. Sığırcınlar qışı Azərbaycanda keçirirlər, yazda isə Tatarıstana köçürlər. Tatarlar inanırlar ki, yazı

sığırçınlar gətirirlər və bu münasibətlə də bayram təşkil ediblər. Bu bayramda sığırçınlar təriflənirlər:

Karqa əytə: karr, karr, tuem kitte-barr, bar,
Yarma, kükəy alıp bar, söt-maehnı taqın al.
("Qarqa deyir: qarr, qarr, toyum gəldi, varr, var
Yumurtanı al gətir, ət, yağ, süt gətir, bol çörək gətir,
tez gəl şənliyə").

16. Əməl bayramı

Sibir tatarlarında yaz gecə-gündüz bərabərliyi *Əməl/Amal*, Həştərxan tatarlarında *Əmil/Amil* adlanır. *Amal* sözü tərcümədə mart ayının adıdır. Ayın adı ilə bayram da adlandırılıb. *Amal* bayramı hər il mart ayının 21-22-də keçirilir. Bu bayramda uşaqlar qapı-qapı gəzir, nəmər yığırırlar:

Əməl könne yaz bulır,
Küktə bolıt az bulır,
Xayvannar arık bulır,
Bılbıl koş şikər çəynər,
Karqanın eçe kaynar

("Əməl günü yaz olur,
Göydə bulud az olur,
Heyvanlar arıq olur,
Meşədə bülbül ötür,
Qarğanın içi qaynar")

[Ramazanova 2001: 128].

F.Bayazitov Novruz və Amalı təqvim bayramı hesab edir və onların məzmunundakı bəzi fərqləri izah edir. Məlumatlardan aydın olur ki, bayramın adı Amal olsa da qapı-qapı gəzən şagirdlər (*nəürüzçelər* - novruzçular) ona "*Nauruz*" deyirlər [Kamaliyeva 2008].

17. Narduqan

Qədimdə dünyanın bir çox xalqlarında yeni il günəşin yenidən doğulmasından, yəni dekabrın 24-ündə günəşin qış dönüm nöqtəsindən başlamışdır. Volqaboyu türklərində dekabrın 24-də qeyd olunan *Narduqan* bayramı buna bir nümunədir. Bayram 2 həftə davam etmişdir. Bu bayrama başqirdlar da tatarlar kimi *Narduqan*, çuvaşlar *Nartukan* və ya *Nartavan*, Volqaboyu türkləri ilə qonşuluqda yaşayan udmurtlar *Narduqan*, mordvalılar *Nardva* və *Nardvan* deyirlər. R.Yaqafarov qeyd edir ki, bu bayram təbriklə başlanır. Uşaqlar qapı-qapı gəzir və ev sahiblərini təbrik edirlər:

Narduqan, Narduqan, Narduqan, xujalar!

Kotlı möbərək bulsın, tormuş tünqərək bulsın!

(Narduqan, Narduqan, Narduqan, ağalar!

Qutlu mübarək olsun, həyat sevincli olsun!)

Narduqan üç hissədən ibarətdir:

1. Təbrik. Bu Novruz bayramı mərasiminə bənzərdir.

2. Maskarad geyimi. Adamlar müxtəlif şəkildə geyinir və teatral maskarad təşkil edirlər. Bayramın bir hissəsi də evləri gəzmək və qonaqlanmaqdır. Bunun əsas şərti isə gəzənlərin tanınmamasıdır. Əgər onların geyimləri uğurlu deyilsə, tanınırlarsa onlara deyilir:

Narduqanqa çıkkan bulqan tolibı da bulmaqan,

Bazarlarqa barqan bulqan, tulıqı da bulmaqan.

(Nərdivana çıxdın, tulubu (geyim) tapmadın,

Bazara getdin (xeyri olmadı) tulıqı tapmadın).

3. Fal. Bayramın adətlərindən biri də faldır. Bu adətin indi qaldığı haqqında məlumatlar vardır.

Novruz daha çox müsəlman tatarlar arasında geniş yayılıb. Amal isə Sibir və Həştərxan tatarları tərəfindən Novruzun ana-loqu kimi qeyd olunur.

18. Türk xalqlarının digər yaz bayramları

Tataristanda “yaz işləri ilə bağlı bayramların ən böyüyü *Sabantuy* və ya *Səpin toyudur*. Bu bayram yazdakı səpin ilə bağ-

lıdır. Müasir dövrdə yaz şumu çıxarıldıqdan və torpaq əkin üçün hazırlandıqdan sonra keçirilir. Sabantuy xalqın könüllü şəkildə bir yerə toplanaraq qeyd etdikləri musiqili-dramatik tamaşadır. Kənddə yaranan bu bayram sonralar şəhərlərə də yayılmış və təntənəli şəkildə qeyd olunmağa başlanmışdır [Urmançe 2002: 62].

Tuvalılarda yeni il bayramı *Şaqaa*dır. Bu buryatların *Şaqaalqan* bayramına bənzərdir. Şaqaa yeni ayın göründüyü ilk gün başlanır. Şaqaa Çin yeni ili ilə uyğun gəlmir. Məsələn, yeni il Çində 2009-cu ildə yanvarın 26- da giribsə, Şaqaa həmin ilin fevral ayının 25-də girmişdir. Tibet və monqol təqvimlərində olduğu kimi Tuvada da yeni il fevral-mart aylarında girir. Tuvalılar Şaqaa bayramlarında *San saları* ritualı keçirirlər. Bu qədim ritual od kultu ilə bağlıdır. Ritual milli parkda Kaa-Xem çayının sahilində keçirilir. Burada ritual tonqalı qalanır və Günəşin ilk şəfəqləri görünəndə yandırılır. Şamanlar yeni ildə Günəşi salamlayırlar. Qamlama davul sədaları və alqış səsləri altında icra edilir. Ritualın vacib elementi Günəşin “kiçik qardaşı” olan oda qurban verilməsidir. Ənənəyə görə tonqala ətin ən yaxşı tikələrini və öncədən hazırlanmış şirniyyat qoyulur. *San* qurban tonqalını yandırmağa yalnız kişilər və 9 yaşından yuxarı oğlanlar gedə bilirlər. Bu ritualın Azərbaycanın Qazax rayonunda qeydə alınan “Dan atma” mərasiminə bənzərliyi vardır.

Xakaslarda *Çıl pazı* 22 martda keçirilir. Çıl pazının mənası “ilin başı” deməkdir. Bu xakasların yeni ilidir. Bu yaradılışın, Günəşin, təbiətin bayramıdır, təmizlənmə bayramıdır. 22 iyunda keçirilən *Uluq kün - Kün pazı* Günəşə səcdə bayramıdır. İyun-iyul aylarında keçirilən *Ot tayıq* mərasimi “Oda səcdə” bayramıdır.

Çuvaşların yaz bayramı *Akatuy* adlanır. Bu mərasim əkinçiliyə həsr olunur. Akatuy bayramı özündə bir sıra mərasim və təntənəli ritualları birləşdirir. Aprel ayının son günlərində keçirilir. Çöldə əkin işlərinə başlanması ilə Akatuy başlanır. Akatuyun ritual hissəsinin keçirilməsi üçün pivə hazırlanır, yeməklər bişirilir, yumurta boyanır. Bayram müxtəlif evlərdə müxtəlif günlərdə başlanır və bir həftə davam edir. Bayram edilən evdə təntənəli stol açılır, qohumlar və qonşular dəvət edilir. Hər kəsə

pivə paylanır. Sonra isə qədim “*Alpan kaymi aki-suxi*” (şumlamaq və səpmək bizim işimiz) nəğməsi oxunur. Dua zamanı çuvaşlar uca Tanrı Turadan və ona tabe olan xeyirxah ruhlardan bol məhsul, zənginlik, sağlamlıq diləyirlər.

Çuvaşlardan vacib dini bayram və mərasimlər əkinçiliklə bağlıdır. Bu mərasimlər başqa əkinçi xalqlarda olduğu kimi yeni il qabağı günəşin qış dönüm nöqtəsində olduğu vaxt başlanır və bundan sonra yazın başlanması bayramı gəlir. Amma ən əsas bayramlar yaz səpini ilə bağlı olaraq keçirilir. Buraya *Aka patti*, *Akatuy* və ya *Sabantuy* daxildir. Yayın əvvəlində məhsul yığımı ilə bağlı olaraq *Uy çuk* (tarla qurbanı) və *Sinse* bayramları qeyd olunur. Bu bayramlar bir həftə və daha çox davam edir. Bu bayramlarda bütün kənd və və ya bir neçə kənd bir yerdə iştirak edir. Mərasimi yaşlı adamlar və ya xüsusi seçilmiş adamlar idarə edirlər. Hər bir kənd üçün mərasim xüsusi olaraq müəyyənləşdirilmiş yerdə keçirilir. Mərasimin keçirilməsi üçün seçilən belə yerlər əsasən meşə və ya tala olur. Bayram zamanı bütün kənddən toplanmış pulla alınmış heyvan qurbanı kəsilir. Xüsusi seçilmiş adamlar bayramla bağlı yasaqlara riayət olunmasına nəzarət edirlər. Məsələn, *Sinse* zamanı heç bir kənd təsərrüfatı və torpaq işləri görmək olmaz. Çünki bu günlərdə “Yer ana hamilədir”. Bu yasağı pozan olarsa o, çox ciddi şəkildə cəzalandırılır. Mərasimdə uca Tanrı Turaya dua edilir. Amma düşünmək olar ki, çox qədim dövrlərdə *Yer anaya* yalvarılmış, ona müraciət olunaraq dua edilmişdir. Ona üstünlük verilməsinin izləri aydın cizgilərlə saxlanmışdır [Tokarev 1990: 371].

Şərqi Türkünstanda uyğurlar Novruzun başlanması ilə yeni ilin şərəfinə sevinc duyğusunu ifadə edən şeirlər, nəğmələr (novruznamələr) yazıb hazırlayırlar. Novruz günü bayram paltarları geyərək müqəddəs ibadətqahlara, çöllərə, çay kənarına, işlək alış-veriş mərkəzlərinə toplanırlar. Milli oyunlar oynanır, ozanlar türkü və şeir deyişmələri göstərirlər. Oxuyanlar nəğmə söylər, rəqqaslar rəqs edirlər. Novruz mərasimlərinə məktəb uşaqları da çiçəklərlə bəzənmiş taxtalara yazdıqları “novruznamələri” nəğmə

ilə oxuyaraq qatılırlar. Mərasimin sonunda böyük qazanlarda hazırlanmış *Novruz aşısı* birlikdə yeyilir.

Dağıstan xalqlarında yaz mövsümü ilə bağlı bahar bayramları keçirilir. Bu xalqların bəzilərində bu Novruzdur, bəzilərində *Al bayram* – “Qırmızı gün”dür. Bu bayramlarda dağlarda, həyətlərdə tonqal qalanır.

Kalmıklarda yazın ilk ayı keçirilən mərasim *Çaqan sar* adlanır. Kalmık dilində bunun mənası “ağ ay” deməkdir.

Hazırda İranda Novruz 13 gündə qeyd olunur. Zərdüştliyi davam etdirənlər yeni ili 5 gün qeyd edirlər, altıncı günü - “Böyük Novruz”u (*Novruz-e bozorq*) isə Zərdüştün doğulduğu gün hesab edirlər. İranda Novruzdan öncəki çərşənbədən bayram başlanır. Bu *Çərşənbə suri* - “Od çərşənbəsi”dir.

Kəhrizyekəndə Novruz bayramına “*Əmir bayramı*” da deyirlər. Bildiyimizə görə Həzrəti Əli əleyhüssəlam Novruz bayramında taxta çıxmışdır. Beləliklə, bu bayrama məzhəbi rəng verərək onu mühafizəkar adamların etirazlarından qorumuşlar.

Novruz kəlməsi müxtəlif anlamlarda yozulub. O cümlədən Novruz kişilərə qoyulan adlardandır. Habelə Novruz gül adıdır. Yazın ilk günlərində qar əriməyə başladığında, hələ başqa otlar, güllər göyerməmişdən təpələrdə, dağlarda ərimiş qar arasından çıxan bir “ağ saqəli, göy rəngli, tək güllü, balaca və zərif bir çiçəyin adına da *novruzgülü* deyirlər.

19. Orta əsrlər dövrü oğuz mərasimləri və dövlətçilik

Türk dövlətçilik ənənələri və mərasim folkloru orta əsrlərdə geniş yayılmış oğuznamələrdə də əks olunub. Məlumdur ki, oğuznamə “oğuzların kitabı” deməkdir. Bu kitab orta əsrlər oğuz ənənəsinə uyğun olaraq özündə zəngin mərasim folkloru irsini əks etdirir. Bununla yanaşı bu kitablarda oğuzların dövlətçilik tarixləri və ənənələri də geniş yer alır. Əski oğuznamələrdən biri haqqında “1309-1340-cı illərdə Misirdə yaşamış oğuz-səlcuq mənşəli Əbubəkr ibn Abdullah ibn Aybək əd-Dəvadari özünün ərəb dilində yazaraq 1309-cu ildə tamamladığı “Dürər ət-tican və

təvarix qürər əz-zəman” (“Şöhrətləndirilmişlərin tarixindən bir inci”) adlı kiçik həcmli tarix əsərində məlumat verir və ilk dəfə “oğuznamə” sözünü də o işlədir. Onun göstərdiyinə görə Sasani hökmdarı Ənuşirvanın (hakimiyyət illəri: 531-573) Mərvdən Buzurq Mihr Baxtanq Farsiyə məxsus orta fars dilində yazılmış həmin kitab Əbu Müslüm Xorasaninin (755- ci ildə öldürülmüşdür) xəzinəsindən tapılmışdır. Aybək Dəvadarinin haqqında danışdığı əsər çox güman ki, türkcə yazılmış bir qəhrəmanlıq dastanı olmuş və 826-cı ildə Bağdadda yaşayan suriyalı həkim Cəbrayıl Bəhşi tərəfindən ərəb dilinə tərcümə olunmuşdur. Həmin nüsxədən istifadə edən Aybək Dəvadari kitab haqqında yazır: “Mən istəyirəm bu tayfanın (türklərin – İ.O.) haradan gəldikləri və onların sələfləri haqqında bunların özlərinin doğma dillərində (uyğur dilində) yazılmış “Ulu xan Ata Bitiqçi” adlı kitablarına əsaslanaraq danışım. Bunun adının mənası “Böyük hökmdar - Ata haqqında kitab” deməkdir. Bu elə bir kitabdır ki, qədim türklərdən monqollar və qıpçaqlar bununla sevinir və məmnun olurdular, bu kitabın onların yanında böyük hörməti vardı. Həmçinin digər türklərin “Oğuznamə” adlı bir kitabları vardır. Onu əldən-ələ gəzdirirlər. Onda onların başına gələn rəvayətlər və ilk hökmdarları haqqında məlumat vardır” [Osmanlı 2003: 5-6]. F.Bayata görə, “Oğuznamə”lərin tarixi xronikalarda geniş yer alması, daha doğrusu salnamələrin özündə mifik səciyyəli Oğuz şəcərəsini əritməsi, oğuznamə motivlərinin türk mədəniyyətində eninə və dərininə yayılmasını göstərir. Türk dastan ənənəsinin tarixi xronikalara keçməsi, epik yaradıcılığın “tarixləşməsi” etno-kulturoloji baxımdan eyni informasiyanın müxtəlif yönərdən təqdimi idi. Bu informasiyanın özəyində fütuhətçilik ideyası dururdu. Oğuznamə motivlərinin türk epik ənənəsində geniş yayılmasına səbəb də bu idi” [Bayat 1993:5-6] . K.V.Nərimanoğlu və F.Uğurlu “Oğuznamə”ni böyük bir mədəniyyət hadisəsi kimi səciyyələndirərək bu şəkildə xarakterizə edirlər:

“Oğuznamə – türk xalqının həyatını, mübarizəsini, mənəviyyatını əks etdirən ədəbi-tarixi qaynaqdır.

Oğuznamə – oğuz eposudur.

Oğuznamə – oğuz tarixidir.

Oğuznamə – oğuz mədəniyyətinin nəsildən keçə-keçə yaşayan həyat kitabıdır” [Xəlil 2014]. Oğuznamələrin materialını təşkil edən atalar sözləri, əfsanə və rəvayətlər özlərində dövlətçilik ənənələrini daşıyan zəngin məlumata malikdir. Burada mif və tarix bir-birinə qovuşmuş, gerçəklik əfsanələşmişdir. Amma bu əfsanəvi tarix oğuzlar tərəfindən yaşadılmış və orta əsrlərin sonlarında da gerçək bir tarix kimi qəbul olunmuşdur. Buna Əbül Qazi xan Xivəlinin “Şəcərəyi tərakimə”sində də rast gəlirik. Oğuz dövlət başçıları öz nəsil şəcərələrini Nuh peyğəmbərdən, əfsanəvi Oğuz xandan və onun böyük oğlu Gün xandan başlayırlar. Məlumdur ki, XI əsr oğuzların dövlətçilik tarixlərində mühüm bir dövrdür. XI əsrdə Azərbaycana gəlmiş oğuzlar burada kifayət qədər kompakt yaşayan türkdilli yerli əhali ilə qarşılaşdılar. Gəlmə oğuz-qıpçaqların artıq Azərbaycanın əsl əhalisinə çevrilmiş Hun mənşəli türklərlə etnik yaxınlığı çoxsaylı faktlarla təsdiqlənir. Məsələn, tarixi əsərlərdə və eposda Oğuz xanın Hun hökmdarı Mete ilə eyniliyi haqqında çox deyilmişdir. Oğuzların 12 sağ, 12 sol (yaxud İç və Daş oğuzlar) qanada bölünmüş 24 oğuz tayfası hunların bölgüsünə (tümənbaşı ümumi adını daşıyan 24 hun ağsaqqalı) tam uyğun gəlir. Şərqi tərəfin knyaz və başçıları Şərqdə, Qərbi tərəfin knyaz və başçıları Qərbdə yerləşmişdilər. S.P.Tolstov belə hesab edir ki, hun tarixi ənənəsi X-XI əsrlərdə onların xələfləri olan oğuz tayfaları tərəfindən qəbul edilmişdi. Bu ənənənin davam etdirilməsi “Oğuznamə”lərdə tam aydınlığı ilə görünməkdədir.

Tədqiqatlarda oğuzların mifoloji əcdadı Oğuz xan haqqında müxtəlif fikir və mülahizələr mövcuddur. Bu tipli araşdırmalar əsasən tarix və folklor münasibətləri çərçivəsində aparılır. Folklorşünas alim B.Abdulla Oğuz xanla bağlı fikirləri belə ümumiləşdirir: “ N.Y.Biçurin xeyli araşdırma apararaq hökm vermişdir ki, Mete ilə Oğuz xan eyni adamdır. Ziya Göyaltı Oğuz xanı gah Mete, gah da “Kitab”ın (“Kitabi Dədə Qorqud” nəzərdə tutulur – A.X.) birinci boyundakı Dirsə xanın oğlu Buğac bilmişdir. Ə.B.Ərcilasun da bu fikrə tərəfdar durmuşdur. Böyük türkoq V.V.Rodlovun fikrinə görə, maniliyi öz dövlətinin rəsmi

dini səviyyəsinə ucaldan Begü Teqin, yaxud Begü Xaqan gerçək olaraq elə Oğuz xandır, R.Nura görə, Oğuzun mənası “öküz”dür, yunan hökmdarı İsgəndər Zülqərneyn (qoşabuynuzlu) də buynuzludur. Deməli, Oğuz xan Makedoniyalı Filippin oğlu İsgəndərdir ki, var. Q.N.Potanin Oğuz xanla monqol əfsanələrində adı keçən Kirey xanla, Uxur-Bama xan arasında oxşarlıq, uyğunluq aramışdır. Alman şərqşünası İ.Morquart Oğuz xanı Çingiz xanla bir bilmişdir”. F.Bayata görə, cahan dövləti qurmaq ideyası Oğuz adı ilə bağlı olub türk mədəniyyətində bir neçə dəfə müxtəlif tarixi və mifoloji obrazlara transformasiya olunub. Bu baxımdan Çin mənbələrinin təqdim etdiyi Mete kompleksi türk-islam salnaməçilərinin oğuznamələrinə tam adekvatdır. Oğuz-Mete paralelliyi hər şeydən əvvəl Metenin də cahan dövləti qurması, hunların xilaskarı olması, hun ordu, inzibati, idarə institutlarının yaradıcısı kimi verilməsi ilə əlaqəlidir. Belə bir yaxınlıq N.Biçurinə Mete ilə Oğuzu eyniləşdirməyə imkan vermişdir, çünki türklərin xilaskarı və el quran hökmdarları bu və ya digər dərəcədə Oğuzla bənzəyirdi və ya bənzədilirdi [Bayat 1993]. Məlumdur ki, Oğuz xan oğuz türklərinin mifoloji əcdadı, soy başçısıdır. Oğuz dövlətçiliyi də Oğuz xandan başlanır. Bu özünü hökmdar nəslinin şəcərələrində də göstərir. Oğuzların tarix səhnəsinə çıxdıqları zamandan Oğuz haqqında əfsanə və rəvayətlər də yaranmışdır. Yazı mədəniyyəti dövründə isə oğuz tarixi folklor yaddaşından yazıya alınmışdır. Bu səbəbdən də bu əfsanəvi bir tarixi xatırladır”.

Mövcud elmi fikrə görə, əski çağlardan Oğuz dastanları şərq (Türkiyə, Uzaq Şərq) və qərb (Azərbaycan və Ön Asiya) variantlarında mövcud olmuşdur. Bu variantlardan biri bizə qədər N.Biçurinənin tərcüməsində gəlib çatan Çin qaynaqlarının Mete haqqında verdikləri yarıtarixi əfsanədir. Qərb variantına “Oğuz kağan” dastanı, Rəşidəddinin (XIV əsr), Yazıçioğlu Əlinin (XV əsr), Hafız Abruunun (XV əsr), Mahmudoğlu Həsən Bayatlının (XV əsr), Xandəmirin (XVI əsr), Salır Baba Qulalı oğlunun (XVI əsr), Əbül Qazinin (XVII əsr) və b. tarixçilərin əsərləri daxildir. Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”si yazılı mənbələrdən götürülmüşdür. “Fəzlullah Rəşidəddin Həmədani Qazan xanın (haki-



miyyəət illəri: 1295-1304) əmri ilə 1300/01-ci ildə yazmağa başladığı “Cami ət-təvarix” (Tarixlər toplusu) adlı məşhur əsərini Olcaytu xan (hakimiyyəət illəri: 1304-1316) dövründə – 1310-cu ildə tamamladı” (43, 6). Rəşidəddinin “Cami ət-təvarix” əsəri iki hissədən ibarətdir. Birinci hissə monqolların, ikinci hissə isə türklərin tarixinə həsr olunmuşdur. Əsər Hülakilərin zamanında və onların sifarişi ilə hazırlanmışdır.

ğından monqol tarixi əvvəldə verilmişdir. Oğuzların və türklərin tarixi” adlı hissədə Oğuzun doğulması, uşaqlığı, Tanrıya iman etməsi, evlənməsi və zəfər yürüşləri nəql olunur. Eyni zamanda oğuz cəmiyyətinin sosial strukturu, mərkəzi hakimiyyəət və onun qolları, tamqa və onqonları, yəni əski dövlət rəmzləri haqqında müfəssəl məlumatlar verilir. “Cami ət-təvarix”də oğuzların mənşəyi fəslində yazılır ki, 24 boy bərabər sayda olmaq üzrə Oğuz xanın altı oğlundan törəmişdir.

Ancaq daha diqqətəlayiq cəhət budur ki, damğaları ayrı-ayrı olduğu halda hər dörd boy bir müştərək onqona malikdir. Bu fakt 24 oğuz boyunun da qədim zamanlarda altı boy halında yaşadığını göstərir. Bu altı onqonun hamısı meşə zonalarında yaşayan yırtıcı quşlardır [Sümər 1992: 28]. Hakimiyyəətin mütənasib şəkilə bölgüsünü humanist dövlətçilik ənənələri ilə əlaqələndirən T.Hacıyev bu dəyərlərə yüksək qiymət verərək yazır: “Qədim türk cəmiyyətində kamil humanizm təsadüfi deyil. Bu, mükəmməl dövlətçiliklə bağlıdır. Təsəvvür edərk ki, kapitalizmin yaranması zamanı parlament idarə üsulunu yüksək demokratiya faktı kimi qiymətləndirirlər. Bu parlamentdə sağlar və sollar olur ki,

demokratizmi şərtləndirən də bu palatalar arasındakı ictimai-sosial “duetlərdir”. Buyurun qədim Oğuzda həmin iki palatalı sistem – dibdə – ortada seçmə (xas) bəylər, sağ tərəfdə sağlar, sol tərəfdə sollar, eşikdə də qaydaya-intizama nəzarət edən yaxınlr:

Sağda oturan sağ bəylər,

Solda oturan sol bəylər,

Eşikdkı inaqqlar,

Düpdə oturan xas bəylər” [Rəşidəddin 2003: 93].

Oğuzların “Cami ət-təvarix” də verilmiş əfsanəvi tarixlə-rindən dövlətə başçılıq edən yabqular haqqında məlumat var.

Burada yabqulardan bir çoxunun adı çəkilmişdir. Yabqular qışda Sır-Dəryanın mənbəyi yaxınlığında yerləşən Yeni-Kənddə yaşayırdılar. Yabquların bizə məlum olan aşağıdakı məmurları vardı: sübaşı, yəni ordu komandanı. Səlcuq dövründə *sübaşı* ünvanı bölgələrin hərbi valilərinə verilirdi. Yabquların yüksək məmuru *kül-ərkin* idi. *Kül-ərkin* yabqunun naibi və ya vəkili deməkdir. Türkiyə səlcuqlarında bir səltənət naibliyi vəzifəsi mövcud olmuşdur. Bundan əlavə, türkmən hökmdarlarının, bəylərinin də naibləri olduğu məlumdur. Oğuz yabqu dövlətində *tar-xan* və *yınal* ünvanlarını daşıyan şəxslər də olmuşdur. Lakin bun-ların sadəcə olaraq əsilzadə titulları, yoxsa məmur ünvanları kimi işləndiyi bilinmir. Türkiyə səlcuqlarında mövcud olan bəylərbəyi vəzifəsinin yabqular dövlətində olub-olmadığı məlum deyil [Sümər 1992: 72].

Yabquların möhür və fərmanlarına tuğraq (tuğra) deyilməsi haqqında məlumat vardır. Sonralar Səlcuq dövlətində tuğralıq (ni-şançılıq) adlı bir məmur vəzifəsi də olmuşdur. Oğuzların divanı, vergi yığan məmurları, orduda ovçubaşı, əmir-axur kimi məmurları, çavuşları (təşrifat məmurları), bəkçiləri (mühafizəçilər) ol-ması haqqında da bilgilər verilir [Sümər 1992: 72]. O da məlum olur ki, “oğuzlar işlərini məclislər quraraq məsləhət (gənəşmə) yolu ilə həll edərdilər. Oğuz sübaşısı Ətrək tarxan, yınal kimi oğuz başçılarını çağıraraq xəlifənin nümayəndə heyətinə qarşı necə davranmaq barədə onlarla məsləhətləşmişdi. Oğuz yabqu dövləti X əsrin birinci yarısında müstəqil və qüdrətli bir dövlət

idi. O heç bir zaman bu və ya digər dövlətə, qövmə tabe olmamışdır” [Sümər 1992:73]. Türk dövlətçiliyi islam dönəmində yeni keyfiyyətlər qazanır. Burada bəy, xaqan, yabqu, xan deyil, sultan və əmirilər dövləti idarə edirlər. Padşah, vəzir, vəkil idarəçiliyi isə bundan sonrakı dövrlərə aiddir. Türkiyədə sultanlıq, Azərbaycanda isə şahlıq idarə sistemləri uzun müddət saxlanmışdır. Ağ-qoyunlular dönəmində dövlət başçısı bəy və ya padşah, Səfəvilər dövründə isə şah adlanırdı.

Orta çağ oğuz türklərinin mərasim folkloru özündə qədim dövrün arxaik ritual rudimentlərini saxlayır. Oğuz qaynaqlarında belə nümunələrə sıx şəkildə rast gəlirik. Qaynaqlardan aydın olur ki, oğuzlar təbiətlə iç-içə yaşamış, həyat ritmləri təbiətlə, mövsümlə sıx şəkildə bağlı olmuşdur. Təbiətlə həmahəng həyat təzi öz aydın ifadəsini rituallarda tapmışdır. Asral xarakterli rituallar, səma cisimlərinə (Günəşi çağırmaq) və ya təbiət hadisələrinə (yağış diləmək) müraciətlə bağlı mərasimlər olduqca qədimdir, bir çox xüsusiyyətləri ilə universali xarakterlidir və eyni zamanda, digər türk xalqları ilə ortaqdır. Bunlarla yanaşı orta çağda oğuzların özünəməxsus ritualları da mövcud olmuşdur. Belə ritualardan biri “Soy” ritualıdır.

“Sığır” deyilən milli ov ayinləri, şölən – yəni ümumi ziyafətlər, yuğ – yəni matəm mərasimləri haqqında məlumatlara digər mənbələrdə də rast gəlinir. Amma DQK-də Oğuzun ritual gerçəkliyi başqa heç bir mənbə ilə müqayisə olunmayacaq dərəcədə zəngindir. Ona görə də biz yalnız birinci boyun ritual səviyyəsini təsvir etməklə kifayətlənirik.

“Dirse xan oğlu Buğac xan boyu”nda mətn *toy* ritualının təsviri ilə başlanır:

- 1) ritualın dekorasiyası verilir;
- 2) ritualın icraçısı təqdim olunur (Qamğan oğlu xan Bayındır);
- 3) ritualın dövriliyi, periodikliyi bildirilir (ildə bir dəfə);
- 4) ritualın məkanı təsvir olunur;
- 5) ritualın kanonları və törə prinsipləri bəyan edilir (övladı olmayan öncədən qarğandır);

Bununla ritualın hazırlıq mərhələsi bitir. Ritualın vaxtı müəyyənləşdirilir. Zaman qəlibi rolunda *soylama* mətni verilir. *Soylamadan* anlaşılır ki, ritual səhər tezdən başlanır.

Ritual Dirsə xanın simasında təqdim olunur. Personajın ritual məkanına daxil olması üç mərhələlidir:

- 1) gəliş;
- 2) qarşılama;
- 3) yerləşdirmə.

Bayındır xan ritual təşkil edir. Amma o, birbaşa ritual icraçısı deyildir. Ritual onun tapşırığı əsasında gerçəkləşdirilir. “Hökm – cəza – nəticə” formulunda toy-ritual tamamlanır.

Mətnədə növbəti ritual dövrəsi – ulu toy ritualı başlanır. Ritual “qurban – dilək – nəticə” formulu üzrə reallaşır. Bütöv proses üç aktdan ibarət olur: I-də qurban verilir, II-də hacət dilənir, III-də “bir ağzı dualının alqışı ilə Allah-təala bir əyal” verir.

Çağdaş prizmadan yanaşılsa, birinci *toy* üst qatda şöləndir, alt qatda isə soy törənidir. İkincisi, *ulu toy* isə üst qatda şölən mənasında toydur, alt qatda isə qurban törənidir. Mətnədə verilmiş bu iki ritual qəhrəmanın qeyri-adi doğuluş motivini işarələyir. Növbəti ritual *buğa savaşıdır*madır. Advermə motivinin əsasında dayanan bu törənin ildə iki dəfə keçirildiyi bildirilir. Buradan bilinir ki, oğuzlar yazda və küzdə (payızda) yeniyetmələrə ad verib, onlara sosial status qazandırırırlar.

Bu ritualda Oğuz bəyləri iştirak edir, ritualı Dədə Qorqud icra edir. Müsabiqədə 4 gənc iştirak etsədə, bunlardan yalnız biri – Dirsə xanın oğlu Buğac ad alır. Dədə Qorqudun dilindən verilən “soylama” da ritualda təqdim olunan şəxsin əsas keyfiyyət minimumu kimi “ərdəm” və “hünər” göstərilir. Görünür, Oğuz toplumunun alplıq dönəmi üçün bu iki mənəvi keyfiyyət daha zəruri sayılmışdır. Amma ad verməyə təqdim olunmuş şəxs üçün təklif edilən ənamların hamısı maddidir: bəylik, taxt, at, qoyun, dəvə, ev, xüsusi geyim (paltar).

Epik təqdimatda Dədə Qorqud ad verir və neofiti yeni statusa (bəyliyə) keçirərək qutlayır. Dirsə xan tələbləri gerçəkləşdirir. Deməli, əski oğuz cəmiyyətində “advermə” təklifini bəylər

verir, Qorqud dədə reallaşdırır, xan, bəylik (sosial status), hakimiyyət (Oğuz hərbi-siyasi administrasiyasında rəsmi mövqe) və maddi təminat verir.

Bunun üçün:

1) hərbi səviyyədə – hünər və ərđəm faktı olmalıdır (fiziki və əqli yetkinlik);

2) sosial səviyyədə – Oğuz bəyləri bunu təsdiq etməlidir (manifestasiya olunmalıdır);

3) mənəvi səviyyədə – Dədə (Qorqud) elan edib legitimləşdirməli və populyarlaşdırmalıdır;

4) siyasi səviyyədə – xan rəsmiləşdirməlidir.

Beləliklə, qəhrəmanın ad alması motivi özündə qeyd etdiyimiz ritual elementlərini daşıyır. Mətnə növbəti ritual “Qanlı toy”dur. Bu ovu qutlama, ovu mübarək etmə mərasimidir. Bu mərasim Buğac atası Dirsə xanla birgə ovda olarkən anası tərəfindən hazırlanır. Ana oğlunun ilk ovunu mərasimdən keçirmək istəyir. Folklor motivi kimi bu, qəhrəmanın səfərə çıxması, ova getməsi kanonik formuludur. Amma onun əsasında dayanan ritual Buğacın atası tərəfindən yaralanaraq qayıtmaması səbəbindən gerçəkləşmir.

Zəif şəkildə müşahidə olunsa da, mətnə daha bir ritual vardır. Bu, *boy* ritualıdır. Buğacın 40 namərdin dustaq etdiyi Dirsə xanı xilas etməsindən sonra bu ritual keçirilir. Bu mərasimdə xanlar xanı iştirak edir, “oğlana bəylik və taxt verir”. Dədə Qorqud məhz bu zaman Buğacın mənsub olduğu boyu boylayır, öyür. Bu boyda verilən *soylamaların* heç birində “boy boyladı” ifadəsi işlənməyib. Yalnız sonuncu soylamada həm boy boylanır, həm soy soylanır, həm də oğuznamə düzülüb qoşulur. Təbii ki, bunun oğuzun sosial strukturu ilə əlaqəsi vardır. Sosial struktur ritualda və folklorda öz ifadəsini tapır, ona proyeksiya olunur. Bir nəslin öyüsü – soylama, bir qəbilənin öyüsü – boylama, bütün oğuzun (Qalın oğuzun) öyüsü – oğuznamə (ehtimal ki, bunun bir oğuzlama variant da olmuşdur).

Sonuncu və zəif görünən ritual qəhrəmanın qələbəsi motivinin əsasında dayanır.

Bütövlükdə I boy Oğuzun soy problemini özündə əks etdirir, toy (əslində soy) ritual ilə başlanır və boy ritual ilə tamamlanır.

Sonuncu element *yumdur*. “*Yum*” nədir? R.Kamala və S. Rzasoya görə, ritualdır; [Rzasoy 1999] ikinci onu, sadəcə olaraq, ritual, birinci isə “arxaik şaman ritual və janrı” adlandırır. Əgər *yum* ritualdırsa, onda o, hansı ritualdır, funksiyası nədir və s.

Yas mərasiminin arxaik adı “*yuq*”dur, onda söylənən mətnin janrı *saqu* - ağıdır. Toy – düyündür. Arxaik toy – el bayramıdır. *Yağma, sığır, şölən* kimi törənlər də mövcud olub. Amma bunların heç biri *yum* deyil. “*Yum*” adı altında verilən mətnin janrı sadəcə olaraq, alqışdır. Bizə görə, “*yum*” boyu, dastanı, məclisi qapamaq, bağlamaq, *yummaq* anlamında bir sözdür. Ola bilər ki, ozan ağzında qəlibləşmiş bir söz olsun. Amma onun islam öncəsi, tanrıçılıq epoxasından gəlmə bir kəlmə olmasına şübhə yoxdur. Çünki islam ənənəsində məclisə “*Fatihə*” ilə xitam verilib. Ola bilərki, *yum* əski oğuzlarda xətm eləmək, bitirmək, tamamlamaq anlamında işlənib. DQK-də bu funksiyada müşahidə olunur.

20. Müasir dövrdə dövlətçilik və mərasim folkloru

Əlbəttə, mərasim kifayət qədər geniş bir sahədir və onun praktik aspektləri ilə yanaşı nəzəri məsələləri də mövcuddur. Bir çox mərasimlərin çox əski tarixi-mədəni kökləri vardır və zamanla bir sıra dəyişikliklərə məruz qalaraq günümüzdə qədər gəlib çatmışdır. Mərasimlərin digər bir hissəsi isə yeni dövrlə bağlıdır. Müstəqil dövlətçilik dövrünün də mərasim mədəniyyəti mövcuddur və bu məqam daha çox qlobal inteqrasiya prosesləri içərisində gerçəkləşməkdədir.

Mərasim etnik-mədəni davranışın mühüm bir tərkib hissəsi olaraq milli mədəniyyətin təməllərindən birini təşkil edir. Çünki mərasim davranışı fərqli bir davranışdır və bu davranışda millət srəsmən özünü mikro dövlətçilik modelində təsdiq etmiş olur. Ona görə də mərasim mədəniyyəti dövlət anlayışı və millət davranışı üçün mühüm əhəmiyyət daşıyır. Çünki dövlət təşkil olunmuş idarəçilik, millət təşkil olunmuş xalqdır; hər ikisində mütəşəkkillik

mühüm prinsipdir. Mərasim insanları mütəşəkkillik mədəniyyətinə alışdırır və ictimai mədəniyyətin əsaslarını möhkəmləndirir.

Xüsusilə, polietnik və polikonfessional cəmiyyətlərdə mərasim ictimai birləşmənin, milli həmrəylik və sosial harmoniyanın mənəvi əsaslarının möhkəmləndirilməsində aktiv iştirak edir. Çünki sosial davranışın məzmununa mərasim mənəvi dəyər konsepti kimi daxil olur və onu daxildən zənginləşdirir, eyni zamanda tolerantlığın güclənməsini təmin edir. Burada müxtəliflik bütün formaları ilə vahid məcraya gəlir və ümumi bir axara çevrilir. Müxtəlif etnik qruplar, müxtəlif dini görüşlər vahid mərasim mədəniyyəti içində birləşir və eyni davranışın daşıyıcısına çevrilirlər.

İctimai davranış mərasimdən kənarında adıləşir və onu bir bütövə çevirən mənəvi nüvənin cazibəsindən uzaqlaşır. Ona görə də intensiv olaraq cəmiyyətin mərasimdən keçməsi, cəmiyyətdəki müxtəlif qrupları birləşdirən sakral enerji ilə zənginləşməsi vacib sayılır. Burada sakrallaşma arxaik ritualın tam eynisi olmasa da müasir dövrün mərasim mədəniyyəti də mənəvi dəyər konseptlərinin aktivləşdirilməsi ilə birləşdirici və ümumiləşdirici rol oynamaqdadır. Bu baxımdan müasir dövrün mərasimləri də sosiallaşma və ya sosiallaşdırma prosesində aktiv iştirak edir və cəmiyyətdəki müxtəlif qrupları vahid mənəvi dəyərlər ətrafında birləşdirmək üçün mühüm vəzifələri yerinə yetirir.

Mərasimin mədəniyyətdəki yerini, rolunu və dəyərini dərinləndirən bilən ümummilli lider Heydər Əliyev mərasim mədəniyyətinə xüsusi diqqət edirdi. Mərasim mədəniyyətini təşkil edən və onun fasiləsizliyini təmin edən əsas komponentləri və prosesi ümummilli liderin ifadəsilə belə xarakterizə olunur:

“Hər xalqın öz adət-ənənəsi var, öz milli-mənəvi və dini dəyərləri var. Biz öz milli-mənəvi dəyərlərimizlə fəxr edirik. Bizim xalqımız yüz illərlə, min illərlə adət-ənənələrimizi, milli-mənəvi dəyərlərimizi yaradıblar və bunlar indi bizim mənəviyyatımızı təşkil edən amillərdəndir”. Burada ənənəvi mədəniyyətin, ənənənin və milli varisliyin rolu diqqətdə saxlanılır.

“Milli mədəniyyətin və milli mənlik şüurunun inkişaf qanunauyğunluqlarından biri mənəvi irsin varisliyidir. Məlum oldu-

ğ u kimi, mədəniyyət insanların maddi və mənəvi fəaliyyətinin nəticələrində təcəssümünü tapmış sosial təcrübədir. Bu isə, birincisi, o deməkdir ki, burada bu və ya digər xalq, millət təmsil olunur, deməli, onların dünya və ətraf mühiti dərk etməsi, xalqın ideya-psixoloji baxışları ehtiva edilir. İkincisi, mənəvi irs təkcə insanların təcrübəsi, bilikləri və fəaliyyətini deyil, həm də xalqın tarixi yaddaşını, onun dərk olunmuş mənafeələrini və məqsədlərini əhatə edir. Xalqı vəhdətdə birləşdirən bu subyektiv amillər onun milli inkişafının mühüm müqəddəm şərtləridir. Bu mənada Vətən amalından söhbət gedərkən milli mədəniyyət və milli mənlik şüuru, milli təfəkkürün mental xüsusiyyətləri nəzərə alınmalıdır. Bu ideya Heydər Əliyevin fəlsəfəsində mühüm və gərəkli metodoloji təhlil mexanizmi kimi çıxış edir” [Cəfərov 2002:110].



Milli köklərə bağlılıq milli xüsusiyyətlərin və milli adətlərin qorunması ilə mümkün olur. “İnsan gərək heç vaxt öz milli kökünü, torpağını, vətəninini, öz dilini unutmasın. Öz dilini yaddan çıxarmasın. Öz milli-mənəvi ənənələrini unutmasın. Özü də bir var ki, onu unutmuram, mənim xatirimdədir, hafizəmədədir, bəli, bu, mənim millətimin xüsusiyyətidir, millətimin bu adəti var, bir

də var ki, onu yaşatsın”. Heydər Əliyev üçün əsas məqsədlərdən və milli-mənəvi hədəflərdən ən başlıcası həmrəylik məsələsi olmuşdur. Ona görə də o, deyirdi ki, “azərbaycanlılar həmrəy olsunlar, bir-birinə dayaq olsunlar, bir-birinə yardım etsinlər, bir-birinin dərдинə yansınlar və bizim milli adət-ənənələrimizi, milli dəyərlərimizi birlikdə gözləsinlər, milli bayramlarımızı qeyd etsinlər. Təkcə müstəqillik bayramını, Novruz bayramını deyil, bütün başqa bayramları da qeyd etsinlər”. Bütün bu mərasim mədəniyyətinin zənginliyi cəmiyyətdə mənəvi sağlamlıq yaradan vasitə kimi diqqətə çatdırılır.

“Mənəvi sağlamlıq çox vacibdir. Bizim xalqımızın milli-mənəvi ənənələri, mədəni, milli dəyərləri həmişə, əsrlər boyu xalqımızı yüksək mənəviyyat ruhunda tərbiyə edib, böyüdüb, yaşadıbdır. Biz fəxr edə bilərik ki, milli, dini, mənəvi ənənələrimiz, dəyərlərimiz daim ən yüksək mənəviyyatı əks etdiribdir. Biz çalışmalıyıq ki, bu mənəvi dəyərlərə həmişə sadıq olaq. Hər bir gənc öz kökünə sadıq olmalıdır, milli kökünə, mənəvi kökünə sadıq olmalıdır. Bizim o kökümüz çox sağlam kökdür və biz onunla fəxr edə bilərik” [Qafarlı 2003: 40].

N.Cəfərov Heydər Əliyev haqqında yazdığı çoxsaylı əsərlərindən birində yazır: “Heydər Əliyev tamamilə doğru olaraq göstərir ki, Azərbaycan mədəniyyətinin tarixi özünəməxsus (milli!) əlamətlərlə ümumbəşəri əlamətlərin dialektikasını, qarşılıqlı əlaqəsini nümayiş etdirir. Və Azərbaycan xalqının tipologiyası, bizə məlum olan mədəniyyəti göstərir ki, o, içinə qapılmış, özünü dünyadan təcrid etmiş bir xalqın mədəniyyəti deyildir – Azərbaycan mədəniyyəti həmişə dünyaya açıq bir xalqın mədəniyyəti olmuşdur” [Cəfərov 2002].

Heydər Əliyevin ideoloji konsepsiyası biri-birini tamamlayan sistemlər şəklində idi. Ölkə içində əsas milli ideoloji xətt azərbaycançılıq seçilmişdi. Qeyd edim ki, bu ideologiyanın mükəmməl əsasları vardır. Hələ XX əsrin əvvəllərində Əli bəy Hüseynzadə, Məmməd Əmin Rəsulzadə, Mirzə Bala Məmmədzadə kimi böyük milli ideoloqların əsərlərində və ictimai-siyasi fəaliyyətlərində bu ideologiya mükəmməl şəkildə işlənib hazırlanmışdı. Özündə türk-

çölüyü, çağdaşlaşmanı və islamı birləşdirən Azərbaycan milli ideologiyası çağdaş demokratik dəyərlərə söykənirdi. Heydər Əliyev Azərbaycan tarixini, onun mədəniyyət və mənəviyyat resurslarını dərinlən bilən bir şəxsiyyət idi. Ona görə də mənəvi quruculuq işini mükəmməl təşkil etmək üçün vətəndaş həmrəyliyinə aparan ən qısa yolu – azərbaycançılığı seçdi [Cəfərli 2003].

“Mədəni toplumun tarixi təsdiqi və milli özünüdərk prosesi, tarixin inkişaf stixiyasında obyektiv zərurət kimi hansı mədəni-tarixi formada ifadə olunması və tarixin gedişatını hansı istiqamətlərdə müəyyənləşdirməsi yaranmış tarixi şəraitdən asılıdır. Müxtəlif zaman və məkanlarda yaranan tarixi şəraitlərdə vahid bir substansiyaya – mənəvi başlanğıca malik xalqlar yaratdıqları mədəniyyətin bətnində yaşayan azadlıq, müstəqillik idealının ən yüksək sosial-siyasi təzahürü olan milli dövlət quruculuğu uğrunda mübarizəyə atılır və baş vermiş ictimai-siyasi hadisələrin axarında xalqın əsrlərdən keçib gələn intellektinin üzə çıxması və misli görünməmiş bəşəri dühaların meydana gəlməsi üçün şərait yaradır” [Kərimov 2003: 8]. Belə bir şəraitdə Heydər Əliyev Azərbaycan tarixinin müasir dövrünə daxil olur və onun gedişatını xalqın xeyrinə olan məqsədyönlü bir məcraya yönəltməyə nail olur.

Ümummilli liderin müxtəlif mərasimlərdə, görüşlərdə və başqa tədbirlərdə etdiyi çıxışları, söylədiyi nitqləri, verdiyi fərmanlar və göstərişlər üzərində müşahidələrdən aydın olur ki, bu böyük şəxsiyyətin milli-mənəvi quruculuq siyasəti mükəmməl konseptual əsaslara malikdir; onun strategiyası və taktikası mövcuddur.

Müqəddəs dəyərlərin qorunmasında dini bayramların rolunu dəqiq müəyyənləşdirən Heydər Əliyev Qurban bayramının mənəvi dünyamızdakı yerini aydınlaşdırır: “Ulu babalardan, Həzrəti Məhəmməd peyğəmbərdən qalmış müqəddəs kitabımız Qurani-Kərim tərəfindən tövsiyə olunmuş Qurban bayramını azad və sərbəst şəraitdə qeyd edirik və beləliklə, Azərbaycan xalqının həm müstəqilliyini, həm milli azadlığını, həm də öz tarixi ənənələrinə sadıq olduğunu bütün dünyaya bir daha nümayiş etdiririk” [Əliyev 1998: 18].

Ulu öndərin mərasim mədəniyyətimizlə bağlı geniş və strateji xarakterli fəaliyyətinin dörd mühüm istiqamətini qeyd etmək olar:

1. Mərəsimlərin bərpası. Məlumdur ki, bizim müstəqilliyimizi itirdiyimiz dövrdə mərasim mədəniyyətimiz ağır itkilərə məruz qalmışdır. Müstəqil dövlət olmayanda rəsmi təsisatlar və rəsmi mədəni institutlar da olmur. Çünki bu idarə olunan bir mexanizmdir. Adətlər şəklində icra olunan mərasimlər isə öz miqyasına və təntənəsinə görə məhdud çevrəni əhatə edir. Başqa deyilənlə, el bayramları ev bayramları şəklində qeyd olunur. Bunları biz yaxın keçmişimizdə görmüşük. Heydər Əliyevin mərasim mədəniyyətimizə verdiyi töhfələrdən biri milli mərasimlərimizin bərpasıdır. Əlbəttə, bu bərpa məsələsi kifayət qədər mürəkkəbdir və uzun bir prosesi əhatə edir. Amma dövlət rəhbərinin təqvimini və rəqəmləri rəsmiləşdirməsi ilə bu prosesin başlanması üçün vacib olan yaşıl işıq yandırılmış oldu.

Heydər Əliyev respublikaya rəhbərlik etdiyi dövrlərdə milli mərasim və bayramlar maneəsiz olaraq keçirilib. 1970-1980-ci illərdə toylar aşırıq, yaslar mollasız olmayıb. Milli (məsələn, Novruz bayramı) və dini bayramlar (məsələn, Ramazan, Qurban) dünyəvi bayramlarla (məsələn, Yeni il, 8 Mart – Qadınlar bayramı, 1 May – Zəhmətkeşlərin həmrəylik günü və s.) eyni mütəşəkkillikdə qeyd olunub. Amma Sovet bayramları (7 Noyabr – İnkilab günü, 23 Fevral – Ordu günü, Konstitusiyaya günü və s.) xüsusi olaraq rəsmi səviyyədə geniş təşkil olunmurdu və bir növ simvolik xarakter daşıyırdı. Moskvaya həmin günün Azərbaycanda da qeyd olunduğu haqqında məlumat göndərmək üçün bu da kifayət edirdi.

2. Mərəsim yaradıcılığı. Heydər Əliyev mərasim mədəniyyətinin bərpası ilə yanaşı bu mədəniyyəti daha da inkişaf etdirmiş, onu yeni-yeni mərasim formaları ilə zənginləşdirmişdir. Sovet dönəmində tarla düşərgələrində keçirilən “Məhsul bayramları” insanları yeni-yeni əmək qələbələrinə ruhlandırır. Belə mərasimlər yüksək təntənə ilə qeyd olunduğundan insanların həyatına nikbin ovqat gətirir və onların ruhi-mənəvi durumuna pozitiv təsir göstərmiş olurdu. Heydər Əliyevin xüsusi diqqət verdiyi sahələrdən biri peşə bayramları idi. O istəyirdi ki, hər bir peşə zümrəsinin öz bayramı olsun və onlar bu günü həmrəylik

nümayiş etdirərək birgə keçirsinlər. Belə bayramların artıq bir hissəsi (məsələn, Müəllim günü, Həkim günü və s.) cəmiyyətdə oturuşub və müntəzəm xarakter alıb.

3. Mərəsimlərin təşkili. Heydər Əliyev həm respublika rəhbəri kimi, həm də dövlət başçısı kimi mərəsimləri yüksək səviyyədə təşkil edirdi. Ümumxalq bayramları və peşə bayramlarının əksəriyyətində Heydər Əliyev şəxsən iştirak edirdi və bununla da bayramın təşkilini daha mütəşəkkil və möhtəşəm olmasını təmin etmiş olurdu. Çünki dövlət başçısının bayram mərəsimində iştirakı onun ən yüksək səviyyədə hazırlanması üçün kifayət edirdi.

Ümummilli lider Heydər Əliyev bədnam qonşuların işğalı nəticəsində yurd-yuvasını itirmiş qaçqın və didərgin vətəndaşlarımızın yaşadığı çadır şəhərciklərində keçirilən toy mərəsimlərində iştirak edirdi. Və bu iştirakı ilə həmin insanlara sonsuz sevinc bəxş edirdi. Onun diqqətindən heç nə yayınmır, heç kim unudulmurdu. Ayrı-ayrı el sənətkarlarını birbaşa qəbul edir, onların ad günlərini təbrik edir, xidməti olanları müntəzəm olaraq orden və medallarla təltif edirdi. Belə həssas diqqəti və qayğıyı görənlər hər kəs indi onun haqqında həyəcənsiz danışa bilmir.

4. Mərəsim davranışı. Heydər Əliyevin mərəsim mədəniyyətinin inkişafındakı misilsiz xidmətlərindən biri də onun göstərdiyi şəxsi davranış nümunəsidir. Onun mərəsim hərəkətləri, yerışı, duruşu, mimikası, jestləri, çıxışı, nitqi, söylədiyi hər kəlmə nümunəvidir, böyük və zəngin bir məktəbdir. Bu bizim mərəsim mədəniyyəti tariximizdə ən parlaq səhifəni təşkil edir. Müstəqil dövlətçilik mədəniyyətinin mərəsimi əsaslarının formalaşmasında Heydər Əliyevin misilsiz xidmətləri vardır. Rəsmi dövlət mərəsimlərinin təşkili ilə yanaşı bu mərəsimdə iştirakın ən mükəmməl rəsmi nümunəsini göstərən Heydər Əliyev əslində yeni dövr dövlət mərəsim mədəniyyətimizin əsaslarını müəyyənləşdirmişdir.

Ümummilli liderin müxtəlif mərəsimlərdə, görüşlərdə və başqa tədbirlərdə etdiyi çıxışları, söylədiyi nitqləri, verdiyi fərmanlar və göstərişlər üzərində müşahidələrdən aydın olur ki, bu böyük şəxsiyyətin milli-mənəvi quruculuq siyasəti mükəmməl konseptual əsaslara malikdir; onun strategiyası və taktikası möv-

cuddur. Onun milli-mənəvi quruculuq siyasəti azərbaycançılıq ideologiyasına əsaslanır. Azərbaycan vətəndir və bizi birləşdirən müqəddəs dəyərdir. Heydər Əliyev milli ideologiyamızın təməl prinsiplərinə milli-mənəvi dəyərlərimizi, o sıradan adət və ənənələrimizi də aid edirdi. Milli adətlərə, mərasimlərə və dini bayramlara da çox diqqətlə yanaşan Ulu Öndər Qurban bayramı haqqındakı mülahizələrini belə aydınlaşdırırdı:

“Qurban bayramı İslam aləminin bizə yadigar qoyduğu müqəddəs bayramdır. Bu bayramı dünyada bütün müsəlmanlar qeyd edirlər. İndi biz milli ənənələrimizi, adətlərimizi, dinimizi, mədəniyyətimizi bərpa etmişik. Azərbaycan xalqı milli azadlığa nail olub, özü öz taleyinin sahibidir. Ulu babalardan, Həzrəti Məhəmməd Peyğəmbərdən qalmış müqəddəs kitabımız Qurani-Kərim tərəfindən tövsiyə olunmuş Qurban bayramını azad və sərbəst şəraitdə qeyd edirik və beləliklə, Azərbaycan xalqının həm müstəqilliyini, həm milli azadlığını, həm də öz tarixi ənənələrinə sadıq olduğunu bütün dünyaya bir daha nümayiş etdiririk”. Bu nümunədə Heydər Əliyevin milli-mənəvi dəyərlərimizə, adət və ənənələrimizə, bayramlarımıza və bütün mərasimlərimizə verdiyi önəm aydın şəkildə ifadə olunmuşdur. Burada bizim mərasim mədəniyyətinin perspektivləri üçün zəruri müddəalar da öz əksini tapmışdır. Bu sahədəki mədəniyyətimizin strateji inkişaf istiqamətləri həmin müddəaların fəlsəfi əsaslarını müəyyənləşdirən yuxarıdakı fikirlərdə ifadə olunmuşdur. Çünki bu nümunələrdə məsələyə Heydər Əliyev baxışı, Ulu Öndər yanaşması vardır və bu bizim milli-mənəvi inkişaf konsepsiyamızın strateji əsaslarını təşkil edir.

Ulu Öndər Heydər Əliyevin Azərbaycan mərasim mədəniyyəti tarixindəki xidmətləri misilsizdir. Onun bərpa etdiyi, inkişaf etdirdiyi, təşkil etdiyi və yaratdığı mərasimlər xalqımızın həyatında ənənə şəklində yaşamaqdadır. Heydər Əliyev siyasi kursunun davamçısı möhtərəm prezidentimiz İlham Əliyev ulu öndərin bu istiqamətdəki quruculuq fəaliyyətini davam və inkişaf etdirməkdədir.

Milli bayram mərasimlərinin təşkili, təntənənin miqyasının və bayram tətillərinin genişləndirilməsi bu sahədə aparılan mə-

dəni quruculuq işinin uğurlu davamı kimi böyük mədəni və mə-nəvi dəyər daşımaqdadır.



21. Nəticə

Xalqımız milli müstəqil, hüquqi, demokratik dövlət quru-culuğu prosesini yaşayır. Dövlətimizin və dövlətçiliyimizin möh-kəmləndirilməsi üçün milli dövlətçilik ənənəmizin tarixinə və onun folklorlarda gerçəkləşən mədəni məsələlərinin təsvirinə və təh-lilinə də diqqət artırılmalıdır. Bizim araşdırmaya cəlb etdiyimiz qaynaqların hər biri məhz bu problem üzrə müstəqil bir tədqiqatın mövzusu ola bilər və olmalıdır. Gələcək tədqiqatlarda bu prob-lemlərin daha geniş araşdırmalara cəlb edilməsi də nəzərdən qa-çırılmamalıdır.

Tarixdən türklərin qurduğu böyük Hun imperatorluğu, Xəzər xaqanlığı, Göytürk imperatorluğu, Oğuz-Səlcuq imperatorluğu, Osmanlı imperatorluğu, Qaraxanlı dövləti, Bulqar dövləti, Uyğur dövləti və b. məlumdur. Türk xalqlarından biri kimi, biz bu döv-lətlərin, onların yaratdığı zəngin dövlətçilik mədəniyyətinin varis-ləriyik. Bununla yanaşı Şirvanşahlar dövləti, Ağqoyunlu dövləti, Qaraqoyunlu dövləti, Səfəvi dövləti kimi Azərbaycan dövlətləri

mövcud olub. Bunların hər birinin milli dövlətçilik tariximizdə xüsusi xidmətləri olub.

Dövlətçilik tarixi-ictimai mədəniyyətin ən yüksək formasıdır. Bu mədəniyyətə sahib olmayan xalqlar milli varlıqlarını qoruya bilməmişlər. Bu mədəniyyətin və ənənənin qorunmasını isə folklor, yaddaş, xalqın mənəvi bütövlüyünü təşkil edən ehtiyatlar təmin edir. Bu mənada folklor və dövlətçilik bir-birinə sıx surətdə bağlı, üzvi vəhdət təşkil edən məsələlərdir. Əgər məsələyə geniş prizmadan baxılsa dövlətçilik də xalq yaradıcılığının bir forması götürülə bilər. Cəmiyyət dünyəvi qanunlara zaman-zaman uyğunlaşır, amma milli əxlaqa, milli ənənəyə və milli davranışa zidd olmayan qanunlar ictimai münasibətlərdə dərhal öz təsdiqini tapır. Cəmiyyət həmişə sosial rifah və ədalətli idarəçilik haqqında düşünmüşdür. Xalqın düşüncə və arzuları ədalətli hökmdar ideyasını doğurmuşdur. Hər şeyi rəhbərindən gözləyən xalq bir çox hallarda onu müqəddəsləşdirmiş və mütləqləşdirmişdir. Bu düşüncələr də folklorlarda ifadə olunmuş, xalq içində də, saraylarda da dövlətçiliyin mənəvi məlumat dəstəyi, onu kamilləşdirən əsas faktor kimi çıxış etmişdir.

Qaynaqlar

Abdulla 2005 – Abdulla B. Salur Qazan (tarix, yoxsa mif...). Bakı: Ozan, 2005.

Axmetyanov 1981 – Axmetyanov R.Q. Obşaya leksika duxovnoy kulturi narodov Sredneqo Povoljya. M.: Nauka, 1981.

Altay folkloru – Altayskiy folklor. Qorno-Altaysk, 1995.

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

Bayat 2005 – Bayat F. Türk dini-mifoloji sisteminde Tanrı (semantik funksiyası və etimologiyası) Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XVII, Kitab, Bakı: Səda, 2005 s.70-107.

Bayramqızı 2009 – Bayramqızı Ə. Türk xalqlarının orta q Yeni Gün bayramı. Xalq qəzeti, 21 mart, 2009.

Biçurin 1950 – Biçurin N.Y. Sobranie svedeniy o narodax, obitavşix v Sredney Azii v drevnie vremena. M.-L., t. I. 1950.

Cəfərli 2003 – Cəfərli M. Heydər Əliyev: xalqın güvənc yeri və milli iftixarı // Heydər Əliyev və milli-mənəvi dəyərlərimiz. Bakı: Səda, 2003, s.20-24.

Cəfərov 2002 – Cəfərov N. Azərbaycanşünaslığa giriş. Bakı: AzAtaM, 2002.

Əliyev 1998 – Əliyev R. Heydər Əliyev, din və mənəvi dəyərlər. Bakı: İrşad, 1998.

Ərcilasun Ə. Salur Qazan kimdir? / Dədə Qorqud, toplu, 2003, sayı 2.

Hacıyev T. Dədə Qorqud: dilimiz, düşüncəmiz. Bakı: Elm, 1999.

Xəlil 2001 – Xəlil A. Mahmud Kaşqarlının “Kitabi-divani-lüğət-it türk” əsərində ədəbi mətnlər. Bakı: Səda, 2001.

Xəlil 2014 – Xəlil A. Folklor və dövlətçilik. Bakı: Elm və təhsil, 2014.

Xəlil 2012 – Xəlil A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz. Bakı: Elm və təhsil, 2012.

Xəlil 2006 – Xəlil A. Əski türk savlarının semiotikası. Bakı: Nurlan, 2006.

İnan 1988 – İnan A. Şamanizm tarixə həm buqön. Öfö: Kitap, 1988.

İsmayılov 1996 – İsmayılov İ. Azərbaycanda dövlətçilik fikri oçerkləri. Bakı: Maarif, 1996.

İstoriya Başkörtostana 2004 – İstoriya Başkörtostana s drevneyşix vremena do našix dnei. Ufa, 2004.

Kafesoğlu 1980 – Kafesoğlu İ. Eski Türk Dini. Ankara, 1980.

Kamal 1999 – Kamal R. Kitabi-Dədə Qorqud: arxaik ritual semantikası. Bakı, 1999.

Kamaliyeva 2008 – Kamaliyeva Q. Kalendarno-obryadovaya poeziya tatarskoqo naroda. Avtoreferat kand. dis. Kazan, 2008.

Karimov 2005 – Karimov K.K. Tenqriantstvo — drevnee verovanie tyurkov i monqolov // Ural-Altay: çerez veka v buduşee. Ufa: Qilem, 2005, s. 407-409.

Kaşqarlı 1992 – M.Kaşqarlı. Divanü luqati it-türk. I-II-II ciltler. Hazırlayan B.Atalay. Ankara, 1992.

Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011.

KDQ – Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.

Kərimov 2003 – Kərimov M. Heydər Əliyev fenomeni // Milli Elmlər Akademiyası bizim milli sərvətimizdir – onu qoruyub saxlamalıyıq. “Elm” qəzetinin xüsusi buraxılışı, 2003, s.8-46.

Klyaştorıy 1981 – Klyaştorıy S.Q.Mifoloqiçeskie syujeti v drevnetyurkskix pamyatnikax // Tyurkoloqiçeskiy sbornik. 1977, M., 1981, s.117-138.

Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mütasavvıflar. Ankara, 1991

Kvilnikova 2001 – Kvilnikova E.N. Kalendarnie obıçai. Obryadı qaqaızov // Vesti Qaqauzii. 9, 16, 23 oktyabr 2001.

Qafarlı 2003 – Qafarlı R. Heydər Əliyev və qədim türk mifoloji-folklor irsi // Heydər Əliyev və milli mənəvi dəyərlərimiz. Bakı: Səda, 2003, s.52-70.

Qeorqi İ. Opisanie vsex v Rossiyskom qosudarstve narodov obitayuşix, takje ix jiteyskix obryadov, veri, obıknoveniy jili., SPb. Ç.2. 1776.

Nefedov F..D. Uşkul // Başkiriya v russkoy literature. 1990.

Osmanlı İ. Ön söz / Rəşidəddin. Oğuznamə.B., Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003, s.5-11.

Ögəl 1989 – Ögəl B. Türk mitolojisi. Ankara, 1989.

Ögəl 1992 – Ögəl B. Böyük hun imperiyası. I kitab. Bakı: Gənclik, 1992.

Potapov 1986 – Potapov L.P. Sakralnoe znaçenie slova «boqatıy» v Altae – sayanskix tyurkskix yazıkax (po gtnoqrafiçeskim materialam) // Turkoloqika. L.: Nauka, 1986, s. 230-237.

Ramazanova 2001 – Ramazanova D.B. Seber dialeklarından materiallar. Kazan: Fiker, 2001.

Rəşidəddin 2003 – Rəşidəddin. Oğuznamə. Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003.

Rzasoy S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından (Eposun ilk boyu əsasında) / Kitabi-Dədə Qorqud – 1300. Bakı, 1999.

Stebleva 1975 – Stebleva İ.V Poetika drevne-tyurkskoy literaturı i ee transformatsiya v ranneklassiçeskiy period. M., 1976.

Sümər 1992 – Sümər F. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992.

Şerbak A.M. Oquz-name. Muxabbet-name. Pamyatniki drevnouyqurskoy starouzbekskoy pismennosti. M., 1959.

Terner 1983 – Terner V. Simvol i ritual. Moskva, 1983

Təhmasib 2005 – Məmmədhüseyn Təhmasib. Məqalələr // Tərtib edənlər: M.Cəfərli, O.Əliyev. Bakı: Elm, 2005.

Tokarev 1990 – Tokarev S.A. Rannie formı reliqii. M., 1990.

Toporov 1969 – Toporov V.N. K rekonstruksii indo-evropeyskoqo rituala i ritualno-poetiçeskix formul (na materiale zaqovorov) // Trudı po znakovım sistemam. Tartu, 1969.

Tusi 1989 – Tusi Xacə Nəsirəddin. Əxlaqi-nasiri. Azərbaycan dilinə tərcümə edin, müqəddimə və şərhlərin müəllifi R.Sultanovun. Bakı: Elm, 1989.

Urmançe 2002 – Urmançe F. Tatar xalığı ijabatı. Kazan: Məqarir, 2002.

Yakutskie narodnie skazki. M., Detskaya literatura, 1983

httr:www.prazdnikimira.ru

QƏDİM TÜRKLƏRİN DƏFN MƏRASİMLƏRİ XALQ İNAMLARI KONTEKSTİNDƏ

Elçin Abbasov
elcinabbasov@yandex.ru

FUNERAL CEREMONY OF THE ANCIENT TURKS IN THE CONTEXT OF FOLK BELIEFS

SUMMARY

Turkic people as the genetic followers of tribes settled in Central Asia thousand years ago are carriers of certain details of specific culture belonging to ancestors in a large scale. The creation of the great political units, empires of Turks although opens the way to cultural unification of ethnicities including to these political units, together with the general rules and the canons of single religious belief system some elements of ancient traditions are being passed to a new area. It shows itself in funeral ceremonies more clearly. In this article the funeral ceremonies of the Turks are investigated connecting with folk beliefs.

Key words: Turkic Khaganate, *Oguz*, funeral ceremony, *yug*, *tul*, sculptures of rams, Azerbaijan culture.

ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНЫХ ВЕРОВАНИЙ

РЕЗЮМЕ

Тюркские народы как генетические последователи племен, обосновавшихся еще тысяча лет назад в Центральной Азии, являются также носителями определенных деталей специфической культуры своих предков. Несмотря на то, что большие империи и политические объединения тюрков открывали путь для культурной унификации разных племен и этносов, на протяжении всей истории наряду с общими канонами единой (господствующий) религиозной системы сохранялись и элементы старых традиций. Это еще больше проявляло в похоронном обряде. В настоящей статье

рассматриваются древние похоронные обряды тюрков в связи с народными верованиями.

Ключевые слова: Тюркский каганат, Огузы, похоронный обряд, йуг, тул, надгробные сооружения в виде барана, азербайджанская культура.

1. Türlüklərə qədərki dövrdə Böyük Çöldə və Altayda dəfn adətləri

Orta əsrlərin tarixin üföqündə görünməsi ilə dünyə səhnəsinə çıxan, Ərəb xilafəti, Sasanilər, Bizans və Tan (Çin) imperatorluqları ilə mübarizə gücünə malik nəhəng imperiya quran, ilk dəfə rəsmən özlərini və dövlətlərini Türk (Türküt) adlandıran xalq min illər onlardan öncə Mərkəzi Asiyada məskun olmuş tayfaların genetik davamçıları kimi əcdadlarına məxsus spesifik mədəniyyətin də böyük ölçüdə daşıyıcıları idilər.

Bir tərəfdən ucsuz-bucaqsız cöllərin, səhraların, digər tərəfdən yaşıl meşələrin, hündür dağların qovuşduğu Altay çoxsaylı fərqli mədəniyyətlərin və ənənələrin çuğlaşdığı bir məkan idi. B.e.ə. I minilliyin ortalarından etibarən Böyük Çöldə və Altayda ilk çarlıqların – Skif, Sak, Kanqyuy, Syunnu (Hun) və b. meydana çıxması, böyük siyasi birliklərin yaranması bu siyasi birliklərə daxil olan tayfaların, etnosların mədəni unifikasiyası üçün yol açsa da, ortaya çıxan ümumi qayda-qanunlar və vahid (və ya hakim) dini inam sisteminin kanonları ilə yanaşı köhnə ənənələrin də müəyyən elementləri yeni çağa daşınmaqda idi. Bu ilk növbədə özünü dəfn adətərində büruzə verirdi. Min illər öncə Cənubi Sibirdə - Altayda məskunlaşan əhalinin dəfn ritualları, inanc sistemindən qaynaqlanan fərqli özəlliklərə malik idi. Qədim Altay tayfaları arasında ağaclarda dəfn, dağlarda-qayalıqlarda dəfn, daş yeşiklərdə dəfn, torpaqda basdırılma (inqumasiya), kremasiya, kurqanlarda və kriptlərdə dəfn və s. kimi fərqli dəfn adətləri mövcud idi. Ölülərin kütləvi və ayrı, eləcə də zaman və mövsümlə əlaqəli dəfni praktikasına da geniş rast gəlmək olurdu.

Ölüləri müəyyən mövsümlərdə dəfn etmək hələ Afanasyev mədəniyyəti (e.ə. III-II minilliklər, Xakasiya) dövründən var idi. Afanasyevlilər qışda ölənlərin başlarını bədənlərindən ayırıb cəsədlərini xüsusi anbarlarda saxlayır (başqa ehtimala görə, qışda ölənlərin başsız bədənlərini yazadək ağaclar üzərində qurulmuş kürsülərdə yerləşdirir və ya xəzə bürüyüb ağaclardan asarmışlar), yaz gələndə dəfn edirdilər. Məzarlarda tapılan ölümlərin qatlanmış vəziyyətdə olması bəzi alimlərə belə mülahizə yürütməyə imkan vermişdir ki, ölümlər dəfnə qədər çönmüş və ya oturaq vəziyyətdə saxlanırmışlar. Yarı ovçu-yarı maldar afanasyevlilər geniş, kvadrat formalı qəbirlər qazır və bu qəbirlərə, cinsindən və yaşından aslı olmayaraq, 3-9 ölü qoyurdular. Qəbrə ölümlərin “ümumi istifadəsi üçün” qab-qacaqlar, yemək-içmək də qoyulurdu. Məzarların üzərini tirlərlə bağlayıb, üstündə təpəcik düzəldirdilər. Tayfa başçılarından məzarı seçilirdi. Başçıları ümumtayfa qəbirsitanlığında basdırmırdılar. Aşkar olunmuş bir belə məzarda qoca başçı, arvadı və azyaşlı uşaqlarla dəfn olunub. Başçının və arvadın cəsədi başsızdır. Onların yanına nəhəng küp və hakimiyət simvolu olan dəmir əsa qoyulub. Məzarın ətrafı düz daş plitələrlə 20 m. diametrində çəpərlənib, qəbrin üzərində 2 m. hündürlükdə təpə düzəldilib. Daş çəpərlər ölümlər ələminin hüdudlarını bəlli edirdi. Başın bədəndən ayrılması göstərir ki, onlar dəfnədək ölünün simasını itirməməsinə çalışırdılar. Və yaxud da bu, hansısa ayin üçün belə edilirdi. Cəsədlərin istiqaməti, başı şərqi idi.

Onlardan sonra məlum Okunev mədəniyyətində (e.ə. II minillik, Minusinsk) çöl və tayqa əhəmələri daha da çuğlaşırdı. Okunevlilər böyük nüfuz sahibi insanları tək basdırılmaqla kurqanlarda dəfn edirdilər. Başqa kurqanlarda insanlar kollektiv dəfn edilirdilər. Bəzi məzarlardan unikal təsvirli (günəş ilahəsi, səmavi öküz, qurd və s.) stellalar aşkarlanmışdır. Ölünün üzünü həyat rəmzi olan qırmızı oxra ilə rəngləyirdilər. Görünür, onlar insan ruhlarının yenidən həyata qayıdacağına inanırdılar. Bəzi qəbirlərə (bunlar gənclərə aiddir) çoxlu qoyun astraqalları qoyulmuşdur.

Okunev mədəniyyəti daşıyıcılarının Minusinsk çökəkliyindən Mərkəzi Asiyanın içərilərinə doğru hərəkət edə biləcəkləri və

özləri ilə müəyyən ideyalar və ənənələr gətirə biləcəkləri (xüsusən ayinlərdə və sənətdə) təxmin edilir (Savinov 1994: 90-91). Həmin mədəniyyətin sonralar “maral daş” sütunlarının yaranmasına rəvac verdiyi də istisna edilmir.

Okunevlilərdən çoxlu büt-heykəllər qalmışdır. Heykəllər, təxminən eyni şəkildə olmalarına baxmayaraq, bəzən bir yerdə, sıra ilə düzülürdü (“maral daşları” kimi). Heykəllərin üzü şərqə baxırdı ki, bu da onların günəşlə, dolayısı ilə, törəyişlə, artımla bağlı olmasına işarət edir. Həm “maral daşları”, həm də Okunev heykəlləri qurbangah kimi istifadə olunurdu.

Okunev mədəniyyətinin sonrakı dövrlərdə Tesin-Taştık mədəniyyətinə təsiri, hətta skif və hun mədəniyyəti daxilində izlərini sürdürə bilməsi qəbul edilməkdədir (Kuzmin 2006: 343-344)

D.Q.Savinov “Arvasiya köçərilərinin mədəniyyətində maral daşlar” kitabında yazır ki, “heyvan qulaqlılıq” Karakol, Biçiktu-Bom qaya rəsmlərində, I Pazırık kurqanında aşkarlanmış üzəngilər üzərindəki antropomorf təsvirlərdə də yer alır. Tək-tək rastlanılsa da, bu müşahidələr göstərir ki, “heyvan qulaqlı” təsvirlər digər elementlərlə yanaşı, erkən köçərilərin ideologiyasında xüsusi məna kəsb etmiş və bu səbəbdən də daş sütunlarda əksini tapmışdır (Savinov 1994: 85).

«Okunevlilər və tesinlilər avropoid-monqoloid qarışıq irqi elementlərə sahib idilər, ölümlərini dibinə plitə döşənmiş daş qutu qəbirlərdə dəfn edərkdilər. Okunevlilər ölünü dizi yuxarı qatlanmış, başı yuxarı qaldırılmış vəziyyətdə basdırırdılar. Eyni şeyi başqa mədəniyyətin təmsilçiləri (tesinlilər) də edirdi. Qədim tayfalar içərisində yalnız okunevlilər geometrik qablar düzəldir və qəbirə cüyür astraqalları (topuq sümükləri) qoyurdular” (Vedetskaya 1999: 181). Okunevlilərin ölümlərin kəllə sümüyünü trepanasiya etdikləri də məlumdur.

Taqarlılar dövründə Altayda kurqanların ölçüsü ölünün cəmiyyətdəki statusuna uyğun hazırlanırdı. Daha yüksək mənəbə sahibləri daha böyük kurqanlarda dəfn edilirdilər. Taqar hökmdarları hələ sağlıqlarında özlərinə piramidaya bənzər nəhəng kurqanlar düzəltdirirdilər. Tikinti üçün lazım olan iri daşları, bö-

yük ağacları çox uzaq yerlərdən daşıyıb gətirirdilər. Başçıların kurqanlarında “çar ailəsi” üzvlərinin, qurban edilən insanların cə-cədləri tapılıb. Tyfanın sırası üzvləri kurqanlarda kütləvi (bəzən ölümlərin sayı 100-ə çatırdı) basdırılırdı. Taqar aristokratlarının bütün dörd ayağının yuxarı uçu sayqa (və ya keçi) formasında hazırlanmış taxta çarpayılar üzərində basdırıldığı halları da məlumdur. Bunlar taqarlılarda totem və ya ölünü o biri dünyaya yola salan, onu şərdən qoruyan magik heyvanlar ola bilərdilər.



Salbık kurqanı (Xakasiya). Taqar mədəniyyəti (e.ə. IX-e.ə. III əsrlər) dövrünə aid çar məzarları iri daşlarla çəpərlənmiş dördkünc nəhəng torpaq piramidalar formasında idilər.

E.ə IV-III əsrlərə (Tessin mədəniyyəti) aid digər bir “çar kurqanı”ndan da səpələnmiş sümüklərdən ayrı 4 trepanasiya olunmuş kəllə tapılması göstərir ki, insanlar balzamlanırdı və ya mumiyalanırdı. Başları, müəyyən müddət bədəndən ayrı saxlanıldıği üçün də trepanasiya edə bilərdilər.

Daha sonrakı dövrdə – Taştık mədəniyyətində (e.ə. II əsr – b.e. V əsri) aristokratlar hündür yerlərdə düzəldilən böyük sər-dabələrdə dəfn edilirdi. Döyüş tatulu bir-cox cəsədlərin balzamlandıği, yanına hunlarda hakimiyyət simvolu sayılan ritual çetiri qoyulduğı aşkar edilib.

Hun-sarmat dövründən etibarən Sayan-Altaylarda və Minu-sinsk çökəkliyində kenotaf (boş məzar, boş tabutun və ya mərhumu əvəzləyən müqəvvanın basdırılması, dəfn olunmamış mərhuma qəbirüstü abidə qoyulması) hazırlanması hallarına rastlaşılır. Bu da uzaq yerlərdə döyüşlərdə öldüyü üçün və ya başqa bu kimi səbəbdən dəfn edilə bilməyən döyüşçülərə aid ola bilərdi.

Taşıtq mədəniyyətində, meyitin yandırılması adəti geniş yayılmışdı. Həmin mərhələyə aid Altay kript-məzarlarından çoxsaylı maskalar tapılmışdır. Əvvəl gil, sonra gips maskalardan istifadə olunmuşdur. Ölülər qəbirlərə yerləşdirilməzdən öncə haradasa saxlanılırdı. Maska ölünün üzünə, bəzən çiyinlərindəkə gil və ya gips çəkilməklə hazırlanırdı. Dəfn kamerası düzəldilir, kameralarda ölülər və ya onun manekeni, kəlləsi, yaxud sümükləri qoyulurdu. Maskalar, bir tərəfdən ölümlərin üzünü dəfnə qədər qorumaq, digər tərəfdən manekenlə (bu maneken mümkündür ki, mərhumun evində qoyulurdu) simgələdiyi ölü arasında daha çox vizual eyniyyət saxlamaq məqsədi daşıyırdı. Maskalar qırmızı, göy, göyümtül-qara rənglərdə spiralvari və ya düzünə xətlərlə bəzədilirdi. Bilirik ki, sonralar xakaslar ölünün bədənində ritual döymələr edirdilər. Bəzilərinə görə, təsvirlərdə simaların (və ya maskaların) üzərindəki xətlər diri insanları ölmüş əcdadlarından və ya qohumlarından – ruhlardan qorumaq, daha doğrusu ölümləri təcrid etmək məqsədi daşıyırdı. Hər halda, üzə bu tipli naxışların çəkilməsi ritual təyinatlıdır və bizə görə, onların çoxluğu əks olunduğu obyektin sakrallıq dərəcəsinin, ululuğunun göstəricisidir.

Ölü (və ya onun sümükləri) məzara qoyulanda, onun üzünü maskalı manekeni də ora yerləşdirilir və dəfn kamerasına od vurulurdu. Taşıtqılıqlar müqəvvalara xəz kürklər, samur dərisindən papaq, ayaqqabı geyindirirmişlər. Nisbətən sonrakı dövr Taşıtq məzarlarında ölünün maskası üzünə dəri örtük (corab – ?) keçirilirdi (Azərbaycan dilində “başına corab hörmək” ifadəsini diqqət et). Bəzi hallarda cəsədlər ayrıca yandırılmış. İnsan boyunda kuklalara saman doldurub, içərisinə kremasiya olunmuş insanın külü olan torba tikirmişlər.



Ölü maskaları. Taşlık mədəniyyəti.

E.B.Vadetskaya hesab edir ki, əvvəllər yalnız xüsusi qrup yaşlı adamlar kremasiya olunmuş, sonradan bu adət ilə bütün tayfa üzvlərini dəfn ediblər (Vadetskaya 1981: 104).

Bu dəfn adətləri, xüsusən maskalar çoxsaylı suallar doğurmuşdur. Onun daha inandırıcı yozumunu, bizzə, etnoqraf və arxeoloq A.N.Lipski vermişdir. A.N.Lipski yazırdı ki, Sibir xalqları – xakaslar, ulçilər, nanaylar və başqaları insan skletə çevrilməmiş ruhunun ölümlər aləminə getmədiyinə inanırlar. Bu səbəbdən də, insan cəsədi cürüyenədək ruhu azmasın deyər, ölünün müqəvvasını düzəldir, müqəvvaya “yerləşən” ruha qulluq göstərir, onu qoruyur, “yedirir-içirir”, ona qurbanlar verirdilər. Dəfn zamanı müqəvvanı qəbrin üstünə və ya yandırır külünü qəbrin içinə qoyurmuşlar (Lipski 1956: 59-61). Xantlarda ölünün kuklasını adətən dul arvadı hazırlayarmış. Əvvəl ölünün kiçik müqəvvası hazırlanarmış. İl tamam olanda, artıq mərhumun insan boyu kuklası düzəldilər və qəbrə qoyularmış. Bu xalqların əski inanlarına görə insan öldükdən bir müddət sonra onun ruhu yeni doğulmuş körpə halında yenidən dünyaya qayıdacaqmış. Ruh, o dünyaya gedə bilməyəndə, yeni doğulan insanların da sayı azalarmış. Kumandinlər isə hesab edirmişlər ki, dəfnində səhvə yol verilmiş ölü *turlaqa* çevrilir, meşələrdə, dağ-dərələrdə dolaşır və yolçuları qorxudur.

Cənubi Altay əhalisi inanmış ki, insan *kutu* demonik tanrı-ruh tərəfindən yeyildiyi üçün ölür. Lakin əsl ruh (onlar buna *süne* deyirmişlər) insan öləndə onu tərk etməyib ölü basdırılanadək onunla qalır. 40 gün sonra ölən adamın *kutunu* yeyən ruh *süneni* ölümlər dünyasının hakimi Arbis xanın yanına aparır (Alekseyev

1990: 168). Altaylılara görə, insan öləndə *süne* əvvəlcə 3 gün heç nə başa düşmür, ev-əşikdə gəzir, sonra bilir ki, o azaddır və çıxıb gedə bilər (Alekseyev 1990: 169). Kumandinlərə görə isə ölünün *sürü* 40 gün insanlar arasında dolaşır, sonra şaman onu Erliyin səltənətinə yola salır (Alekseyev 1990: 170). Kaçınlərə görə də belə idi. Tuvin-torcinlərə görə *sünezin* 7 gün insanlar arasında qalır, sonra düz 1 ilə əcdadlarının yanına gedib çatır (Alekseyev 1990: 147). Şorlara görə, insanın *tını* dəfndən üç gün sonra onu tərk etmiş. Bu səbəbdən əvvəllər ölümləri ağaclarda, ağaclarda qurulan taxtlarda dəfn etdirmişlər. Teleutlara görə, insanı tərk etmiş *kut* “*dul*”a çevrilir, şər qüvvələr *dulu* yedikdə, insan ölür.

Yakutlara görə, *sür* və *kutu* insana ana bətnində olanda Ayı-hıt verirdi (Alekseyev 1990: 130). Xakaslara görə, heyvanlara və insanlara *kutu* göylər verir, İmay-iççite onu körpələrə çatdırırdı.

Herodotun məlumatından Mərkəzi Asiyada yaşayan tayfalarından issedonlarda əcdad (atalar) kultunun olduğunu öyrənə bilərik. Herodota görə issedonlardan kiminsə atası ölsə, əza məclisinə bütün qohumlar yığılıb heyvan kəsib ziyafət verərdilər. İssedonlar ölmüş atalarının kəlləsini ətdən təmizləyib qızıla tutur, büt kimi saxlayırdılar. Hər il ögöl atasının şərəfinə kəlləyə böyük qurbanlar verirdi (Herodot 1972: 193).

Herodot xüsusən skiflərin dəfn adətləri barədə müfəssəl məlumatlar vermişdir. Skif çarı ölən zaman böyük dördkünc qəbir qazılırdı. Cəsədi arabaya qoyur, üstünü mumla örtürdülər. Sonra ölünün iç orqanlarını çıxarır, qarnını buxur, ətirli otlar (kiperus), kərəviz, razyana toxumları ilə doldurub tikirdilər. Cənazə arabası bu qəbilədən o qəbiləyə aparılır, dəfn qəfiləsi gedən hər yerdə mərasim düzənlənirmiş. Mərasimə toplananların başlarından bir çəngə tük qorardığı, qulaqlarını, əllərini, alınların, burunlarını kəsik-kəsik etdikləri, sol qollarını oxla deşdikləri haqqında bilgimiz vardır. Bütün əyalətləri gəzdikdən sonra çənazə Skifiyanın ucqar yerində yerləşən çar məzarlığına gətirilmiş. Cəsədi saman döşəkdə qəbrə qoyur, ətrafına nizələr sancıb, üstünə taxta lövhələr döşəyirmişlər. Bunun üzəri qamış həsirlə örtülürmüş. Herodot yazır ki, qəbrin digər hissəsində çarın çariyələrindən biri, aşpazı, ilxıçısı, saqisi

(şərab paylayanı), cangüdəni, qasidi boğulmaqla öldürülüb dəfn edilmiş. Məzarda həmçinin çarın atlarından və bütün ev heyvanlarından da bir neçəsi basdırılmış. Mütləq ritual elementi kimi çarın məzarına qızıl çam qoyulmuş. Sonra məzarın üstündə böyük təpə ucaldılmış. Bir il tamam olanda vəfat etmiş çarın xidmətçilərindən 50 nəfər seçib, 50 ən seçmə atla bərabər boğulma yolu ilə öldürülmüş. Cəsədlərin iç orqanlarını çıxarıb qarını kəpəklə doldurur, təzədən tikirlərmiş. Araba təkəri sağanağının yarısını qabarığı aşağı olmaqla iki taxta dirək üzərinə bərkidirmişlər. Təkərin digər yarısı başqa iki dirəyə bərkidilmiş. Çoxlu belə dirəklər düzəldirmişlər. Sonra atları yoğun payaya keçirir, at keçirilmiş payaları biri çiyin, ikincisi qarın hissəsini saxlamaq üçün bu dirəklərin üstünə qoyurmuşlar. Öldürülmüş qulluqçuları da payaya keçirib, bu atların üstündə oturdurmuşlar. Bu payanın aşağı ucu atın keçirildiyi payaya bərkidilmiş. Bu çür dirəklər çarın məzarı ətrafında qoyulmuş (Herodot 1972: 204-205).



Herodotun adi skiflərin dəfni barədə məlumatında ölünün vəfatından 40 gün sonra dəfn edildiyi göstərilir. Ölü basdırıldıqdan sonra təmizlənmə ayini keçirmişlər. Əvvəl məsh çəkib, sonra başlarını yuyarmışlar, bədənlərini hamamda buxarla təmizləyərmişlər (Herodot 1972: 205).

Göründüyü kimi, skiflər ölümə aləminə bu həyatın davamı kimi baxırdılar. İnsan bu dünyada hansı sosial statusda idisə, ölümlər aləmində də həmin statusda idi.

Altay. Pazırık kurqanı (e.ə. V əsr).

Skif çarının qurban edilən bəzədilmiş atı (rekonstruksiya).



**Qızıl paltarda dəfn olunmuş sak şahzadəsi –
“Qızıl adam”. Qazaxıstan, İssık kurqanı
(e.ə. V- e.ə. IV əsrlər).**

Arxeoloji materiallar göstərir ki, sakların (massagetlərin) dəfn qəfiləsi də skiflərdən az dəbdəbəli olmamışdır. İssık kurqanında sak şahzadəsi qızıl zirehdə, 70 sm. hündürlükdə qızıl lövhəciklərlə bəzədilmiş baş geyimində dəfn olunub, yanına taxtadan, qızıldan və gümüşdən ev-məişət əşyaları, o cümlədən başının yanında qızıl suyu salınmış cam qoyulub. Baş qərb istiqamətində olan şahzadə sol əlində qızıl ucuqu ox tutub, belindəki kəmərin bir tərəfinə uzun dəmir qılınc, digər tərəfindən xəncər asılıb. Masagetlərin Günəşə tapındığını Herodotun məlumatlarından bilirik. Ölünün başının qərb (günbatan) istiqamətində olması, bu baxımdan izah olunandır. Ola bilsin, qızıl da Günəş tanrısının bir simgəsi idi.



Azərbaycan. Meşkin-şəhr. Qədim məzarlıqdakı stellalar (e.ə. XIV - e.ə.VIII əsrlər) Muğan düzündə məskunlaşmış maldar tayfalara aid idi.

Mərkəzi Asiya hunları, Çin mənbələrində verilən məlumata görə, ölümlərinə xəz, qızıl, zərxara geyindirib iki iç-içə tabutda dəfn edirmişlər. Hökmdarla bərabər 100-dən artıq (bəzən bir neçə yüz) xidmətində duran insanlar da öldürülüb onun kurqanında basdırılmış (Biçurin 1950: 50). Hunlar öz əcdadlarının məzarlarına xüsusi ehtiram bəsləmişlər. Düşmənləri hunlardan imtiqam almaq istədikdə bəzən onların məzarlıqlarını dağıdardılar. Bu səbəbdən hun hökmdarlarının məzarları göz-qulaqdan uzaq yerlərdə yerləşirdi.

Ruminiyada aşkarlanmış hun məzarında ölü qızıl dekorlu taxta tabutda, qızıla tutulmuş parçaya bükülərək (və ya zərxara paltar geydirilərək) basdırılıb. Başına daş-qaşla bəzədilmiş zərxara sarğı bağlanıb (Harhoyu 1998: 172). Maraqlıdır ki, hun başçısına və ya onun yerli canişininə aid edilən məzar çay qırağında aşkarlanıb, yaxınlıqda başqa məzarların olmaması, onun məzarının məqsədli olaraq kənar, tədric olunmuş yerdə hazırlandığını göstərir. Məzarda ölünün atı (atın üzərindəki qayıqlar qızıl və daş-qaşla bəzədilib), silah-sursatı da aşkarlanıb (Harhoyu 1998: 172).

İordanın Priskə əsaslanıb verdiyi məlumatda da, Attila ölən zaman hunların saçlarını yolub, üzlerini kəsik-kəsik etdikləri, “böyük qəhrəmanın qadınların göz yaşu ilə deyil, kişilərin qanı ilə” axır mənzilə yola salındığını qeyd edilir. “Çənəzəni çölün ortasında ipək çadırda qoydular. Bu çox heyrətləndirici və dəbdəbəli mənzərə idi. Bütün hun tayfasının say-seçmə atlıları sirk göstərisində olduğu kimi çadırın ətrafında dövrə vurdular. Onun şərəfinə dedikləri yas nəğmələrində göstərdiyi şücaətləri yada saldılar: “Böyük hun kralı Attila, Mundzukun oğlu, şanlı tayfaların ağası! Sən, indiyədək görünməmiş əzəmətinlə skif və german ellərinə hakim oldun, şəhərlərini alıb Roma dünyasının hər iki imperiyasına dəhşət yaşatdın. Qalanları talan edilib, məhv olmasınlar deyə, yalvar-yarıqla sənə hər il bac-xərac verdilər. Bütün bunları uğurla sona çatdırdın. Sən düşmənin yarasından, özümüzkülərin xəyanətindən ölmədin. Sevinc və şadlıq içində, ağrı-acı duymadan, xalqımız sağ-salamat ikən vəfat etdin. Bu ölümü kim götürər, əgər qisası alınmayacağısa?” (İordan 2001: 110-111).

Yenə İordanın məlumatına görə, hunlar dəfnə gələnlər üçün böyük ziyafət təşkil etmişdilər. Attila gecəyəkən gizlincə dəfn edilmişdi. Onun nəşi biri qızıl, biri gümüş, biri möhkəm dəmirdən olan üç iç-içə tabuta qoyulmuş, yanına silahları, qiymətli əşyaları yerləşdirilmişdi.

İordan məlumat verir ki, Attilanın kurqanını hazırlayanlar, qəbrin yeri gizlin qalsın deyər, öldürülmüşdülər. Amma burada bir sual doğur: Attilanın kurqanının üstündə böyük ziyafət verildiyi halda, kurqanı inşa edənlərin öldürülməsi nəyi gizlədə bilərdi? Burada, Menandrin “Tarix” əsərində Türküt yabqusu Dizavulun (İstemi Bahadır yabqunun) 576-cı ildə vəfatı münasibətilə düzənlənmiş mərasimdən sonra, ölü basdırılan zaman onun atlarının və dörd əsir “hun”un “ziyafətin necə təm-təraqlı keçməsi barədə məlumatı o dünyada Dizavula çatdırmaq məqsədilə” öldürüldüyü faktını xatırladan E.Ç.Skrijinskayanın bunun bir ritual öldürülmə ola biləcəyi ehtimalı önə çıxır.

İbn Fədlan da yazır ki, Xəzər xaqanı öləndə bir neçə ev-qəbirlər hazırlanırdı. Bunların hansının xaqanın məzarı olduğu gizlin qalsın deyər, ölünü dəfn edənlərin sonra boynunu vururdular (Kovalevski 1956: 146-147).

İbn-Fədlan Volqa bulqarlarının “başçılardan” birinin dəfnini təsvir edərkən, ölünü qadınların deyil, kişilərin səs-küylə ağladığını, ölünün qapısından bayraq asdıqlarını, yuğda “kölələrin” özlərini qayışla vuraraq bədənlərində qancırlar yaratdıqlarını, ölünün məzarı ətrafına silah-sursatını qoyduqlarını qeyd edir. O həm də göstərir ki, ölüyə 2 il matəm saxlanılırdı. İki ilin tanmamında evin qapısı ağzından bayraq götürülür, ziyafət verilirdi. Ölünün arvadı var idisə, bundan sonra ərə gedə bilərdi.

Bir Çin mənbəsində deyilir ki, qədim uyğurlar (Qaoqyuy) ölülərini qazılmış qəbrə qoyur, lakin üzərini torpaqla örtmürlər. Ölünün, sanki diriymiş kimi, belinə qılinc bağlayır, əlinə dartılmış yay, qoltuğuna nizə verirlər (Biçurin 1950: 215-216).

Erkən orta əsrlərdə dubolar da eynən türkütlər kimi ölü üzərində yuğ mərasimi düzənlərdilər. Lakin sonra, cəsəd olan tabutu dağlara aparıb orada qoyar və ya ağaclarla bağlardılar

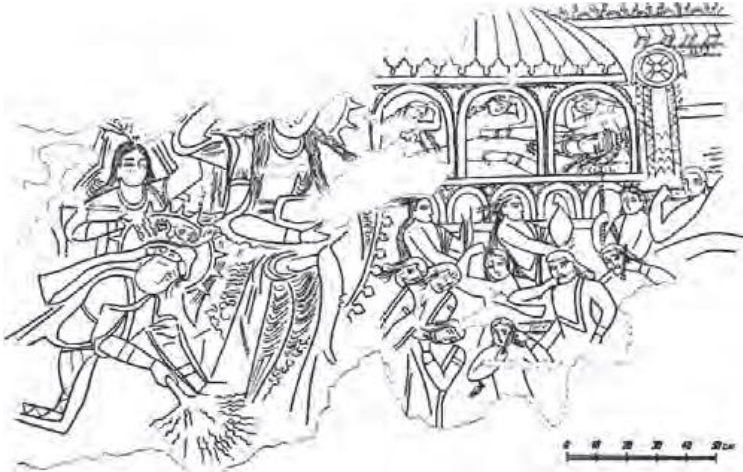
(Biçurin 1950: 348). Monqolların əsədlərindən sayılan kidanlar da mərhumlarnı bu tip dəfn edirdilər (Biçurin 1950: 362).



Aranqas. Yakutiya

2. Türk xaqanlığında dəfn adətləri

Bu təsəvvürlərin daha inkişaf etmiş şəklini qədim türklərdə görürük. Orxon-Yenisey qəbirüstü yazılarından qədim türklərin rəsmi dəfn mərasimi barədə ətraflı məlumat almaq olur. Türk mədəniyyət tarixçisi Emel Esin Çin mənbələrində bu mövzuda informasiyaları da diqqətə alaraq, göytürklərin dəfn mərasimləri haqqında yazır: “Cəsəd qübbəli dairəvi formalı çadıra qoyulur, təqvimdə uyğun bir gün seçilərək yuğ mərasimi iki mərhələdə icra olunur. Göytürk bəylərinin məzar daşlarında *yuğ* tarixləri verildiyinə görə, gün müəyyənləşdirilərkən bəzi astroloji təsəvvürlərə əsaslanıldığından danışa bilərik. Mərasim üçün seçilən gündə cəsəd at üstünə mindirilib bəzən çadır şəklində olan bir köşkün içində silahları, güzgü və başqa qiymətli əşyaları ilə yandırılır, başqa bir mövsümdə torpağa basdırılırdı. Türk kağanlarının məzar abidələri dağ şəklində idi. Daha sonralar göytürklərdə və Oğuz türklərində olduğu kimi cəsəd yandırılmadan basdırılırdısa, geyimli və zirehli, əlində bir qədəh içki, atıyla bərabər məzara yerləşdirilirdi. Məzar abidəsi olaraq ölənün bir portreti və həyatı boyunca girdiyi savaşlardan səhnələr təsvir edilirdi” (Esin 2006: 252-253).



**Yuğ mərasimi. Pəncikənd. II məbəd divarında rəsm
(VII-VIII əsrlər)**

Maraqlıdır ki, bəzi hallarda dəfnin (ölünün külünün basdırılması) və ya yuğun ayın 27-ci günü gerçəkləşdiyi qeyd olunmuşdur. Məsələn, Kültigin abidəsində mərhumun həm yuğ mərasimi, həm də ona ucaldılan “barakın, bədizin və bitik daşının” bitimi ayrı-ayrı tarixlərdə, lakin ayın 27-sində gerçəkləşmişdi.

Dəfn dini baxımdan xüsusi bir hadisə olduğundan onun gününün müəyyənəlməsi, təbii ki, təsadüfi seçilə bilməzdi. Yəqin ki, bunun Ayın Yer ətrafında dövrü ilə bir əlaqəsi vardı. Məlumdur ki, Ayın Yer ətrafında tam dövrü 27.3 sutkaya bərabərdir. Lakin Yer də özü Günəş ətrafında dövr etdiyindən Ay fazalarının dövrü dəyiməsini yerdən yalnız hər 29.5 sutkadan bir müşahidə etmək olar. Qədim türklər siderik və sinodik aylar barədə incəlikləri bilməsələr belə, onlar adi gözlə Ayın fəzada gözdən itməsi ilə yeni doğuluşu arasındakı 1-2 günün fərqi idilər. Ölünün Ay itəndə dəfni bir inam sistemi ilə bağlı olmalı idi. Bu iddia ilə bağlı qeyd edək ki, çuvaşlar arasında hələ indi də az da olsa rastlanan ölüyə *yupa* ucaltmaq ənənəsinə görə, *yupa* məzar üstünə oktyabrın son və ya noyabrın birinci həftəsi (köhnə təqvimdə *yupa* ayında), ya Ay tam dolu olanda, ya da itmək üzrə olarkən qoyulurdu. Maraqlıdır ki, çuvaşlar Müqəddəs Pyotr

günündən (12 iyul) sonra ölənlərə *yupanı yupa* ayında, *yupa* mərasimlərindən sonra ölənlərə isə Pyotr günündən əvvəlki son həftədə (şənbə günündə) qoyarmışlar (Stolyarova 2006: 113).

Əlavə edək ki, bir çox türk-islam məzarlarının üzərindəki aypara – yeni doğmuş Ay həlqəsi daha əski adətlərdə ölünlün əlində tutduğu həyat kasası ilə də assosiasiya oluna bilərdi.

Xaqanların, əsizadələrin ruhu sadə xalqın nümayəndələrindən fərqli olaraq göyə – Tanrı dərgahına uçurdu. L.P.Potapov Ongin yazısını öyrənən C.Klосonun qənaətlərini diqqətə alıb, yazır ki, qədim türk yazılarında yüksək rütbəli insanlara münasibətdə öldü yerinə, çox vaxt, “ucub getdi” – “uç”, “uca bar” və ya sadəcə “bar” kimi ifadələr işlədildiyi halda, aşağı təbəqə nümayəndələri, düşmənlər, canilər və s. haqqında əsasən “öl” kəlməsi işlədilib (Potapov 1991: 151). Bu da türklərin *ucmaq* (cənnət) və *tamu* (cəhənnəm) haqqında artıq formalaşmış təsəvvürlərə malik olduğunu göstərirdi. Qeyd edək ki, qədim türklər üçün ölüm ümumiyyətlə bir məkandan başqa məkana köç olduğundan başdaşı yazılarında “ayrılmaq” ifadəsi daha çox rastlanılır.

Türk xaqanlığında rəsmi dəfn törəni barədə informasiya verə bilmək baxımından son illərdə Monqolustanda tapılmış bir Türk xaqanının məzarı xüsusi maraq doğurur. Xaqanın kiçik qutuda olan külü ikiqat taxta tabutda dəfn olunub. Kameraların birində bişmiş torpaqdan düzəldilmiş, təxminən 25-32 sm. hündürlükdə fiqurlar rəsmi dəfn mərasimini əks etdirməkdədir. Burada xaqanı son mənzilinə yola salan atlı qvardiya, əyanlar (bunlar dəfndə iştirak edən xarici səfirlər də ola bilər), saray xanımları, qulluqçular, orkestr (atlı musiqiçilərin bir neçəsinin əlində dəfə və tütəyə bənzər alətləri görmək olur) üzvlərinin fiqurları nizamla düzülmüşdür. Heykəlciklərin bir-neçəsinin əlində tuğlar, standartlar və ya bayraqlar tutmuş olması da diqqət çəkir. Məzarda xaqanın bəzədilmiş zirehli atının, ov itin – tazısının, eləcə də ev heyvanlarının (qoç, donuz, toyuq) heykəlcikləri aşkarlanıb. Xaqanın şəxsi qızıl parçısı tabutunun yanına qoyulub. Məzarın olduğu otağın qapısı ağzında iki tərəfdə də qarovulcu və mifik heyvan fiquru qoyulub. Mifik heyvanlar qədim çinlilərin məzarı mühafizə edən

çjenmuşou adlı fantastik məxluqlarını xatırladır. Mümkündür ki, onlardan biri öküzə (və ya marala) bənzər, lakin çox zaman tək-buynuzlu, at dırnaqlı, aslan bədənli təsəvvür edilən *Tsilin* (*Cilin*) adlı mifik obrazı təcəssüm etdirir. Onun funksiyası ölüni şər qüvvələrdən qorumaq və o biri dünyaya çatdırmaq idi. Adətən Çin imperatorlarının məzarlarında onun fiquru qəbrin üstündə qoyulurdu.

Kurqanın ortasındakı 22 metrlik dəhlizin divarları real həyat lövhələri, nəbati naxışlar və mifik obrazların (xüsusən nəhəng mifik barsın) təsviri ilə bəzədilib. Burada ölən hökmdarın məqbərəsinin (Göytürk yazılarında “*barak*” adlanır) təsviri var. Məzarda xaqanın öz heykəli yoxdur. Ola bilər, onun *balbalı* sərdabə önündə qoyulubmuş. Lakin sonralar məhv olmuşdur.



Türk xaqanının məzarında nizamla düzülmüş fiqurlar rəsmi dəfn mərasimini təsvir edirdi (VII əsr, Monqolustan Altayı)

Yəqin ki, göytürklərin yalnız ali zümrəsi (və ya hakim tayfası) üçün öləndən sonra kremasiya xarakterik olmuşdur. Digərləri ölümlərini torpaqda dəfn edirdilər.

Məzar divarında lotos çiçəyinin təsviri, meyitin kremasiyası, mavi rənglərdən geniş istifadə buddist dini adətlərini işarə edə bilər. Buddizm məzarın aid olduğu dövərdə - təxminən VI əsrdə Çində çox yayılmışdı. Az sonra Tan imperiyasında (618-907) daha da çiçəkləndi və oradan missioner-monaxlar onu Koreyaya, Yaponiyaya yaydılar. 702-ci ildə vəfat edən Dzito buddist adətincə

kremaşiya edilmiş ilk yapon imperatoru olmuşdu. Təbii ki, Çinlə daha sıx əlaqədə olan Türküt dövləti bu dini ekspansiyadan kənarda buraxıla bilməzdi. Türküt hökmdarlarından Taspar (və ya Tappar/Tatpar) kağan (hakimiyyəti: 572-581) 574-cü ildə rəsmən budduzmi qəbul etmişdi. L.Qumilyov hətta bu fakta əsaslanıb, “Taspar” ləqəbinin türkcədəki “tabaq”, “tava” sözləri ilə bağlı ola biləcəyini söyləmişdir. O, buddizmə həddən artıq aludə olan xanın rahiblər kimi özü ilə *patra* – sədəqə paylamaq üçün dolça gəzdirə bilməsi və xalq arasında bu ləqəbi almasını ehtimal edirdi. Bütün bunlarla yanaşı, buddizlə türklərin “tanışlığı” daha əvvəllər – hunların dönəmindən də başlaya bilərdi. Digər tərəfdən, bəllidir ki, Türküstanın qədim tayfalarından olan kuşanlar da Hindistana hakim olduqları dövəndə (II-III əsrlər) buddizmi qəbul etmişdilər.

Lakin bu fikirlə də razılaşmaq lazımdır ki, göy türklərdə sakral rənglərdən idi. Kremasiya adəti də Altaylarda min il öncədən bəri praktikada vardı. Digər bir fakt da budur ki, Göytürklərin məşhur siyasi xadimi Tonyukukun təkidi ilə buddizm türklərə yad və zərərli bir dini təlim kimi rədd ediləndən sonra da hökmdar nəslinin öldükdən sonra kremasiyası davam etmişdi.

Digər türk hökmdarlarının, sərkərdələrinin də məzarları belə tipdə idi. Kutluq İltəris xaqana aid edilən kurqanın (“Şivit ulaan” kurqanı) yanında 8 balbal, 5 qoç, 2 köpək, 2 “şir” (*Cilin*) heykəli tapılmışdır. Taspar xaqana, Bilgə xaqana, Külteginə, Moyun Çura aid edilən məzarlardakı dikili daşlar bağa fiquru üzərində ucalır. Uzaq Şərq xalqlarının mifologiyasında bağa (əslində əjdaha *Bik-si*) axirət səadəti, əbədilik, güc və dözümlülük rəmzi, əjdahanın 9 oğlundan biri sayılırdı. Cində imperator məqbərələrində əsas kalonları və ya stellanı *Biksinin* heykəli saxlayırdı (xüsusən Min sülaləsi (1368-1644) dövünə aid məzarlarda çox rastlanılır).

Türk xaqanlarının dəfnində Çindəki kimi bir imperator dəbdəbəsinin yamsılanması mümkündür. Digər tərəfdən məzar-abadə komplekslərini də əsasən cinlilər hazırlayırdılar.

Xaqanın heykəli və ya stellası, onun döyüşdə yendiyi və ya öldürdüyü adamların balbalları məzarın önündə qoyulurdu. Balballar bardaş qurub oturmuş və əllərində qədəh və ya kasa tutmuş

insanları təsvir edirdi. Bəzən balbalların sırası bir-neçə kilometr uzanırdı. Bundan fərqli olaraq, o dönm Tan sülaləsi imperatorlarının movzoleylərinin çölündə sıra ilə uzanan fiqurlar dəfnə gəlmiş xarici ölkə elçilərinin heykəlləri sayılırdı. Mövzeleyin içindəki fiqurlar isə imperatorun qulluqçularını təcəssüm etdirirdi.



Göytürk sərkdəsi Külteginin məzarı üstündəki heykəlinin baş hissəsi.

Balbal sözü, zənnimizcə, İran mənşəli “pəhləvan” sözündəndir (pəhləvan ~ pəlvən ~ balvan ~ balbal) və mümkündür ki, Orta Asiyada türk və İran tayfalarının çox qədim savaqlarının izini yaşadır. Düşmən döyüşçüsü kimi türklərin leksikonuna daxil olan bu söz, ilk əvvəl İranda Parfiya (Pəhləv) döyüşçüsünə münasibətdə işlənmiş, sonralar, ümumiyyətlə “bahadır”, “döyüşçü” mənaları kəsb etmişdir. Əlavə edim ki, oğuzlar Qazaxıstan çöllərində məskun olduqları zamanlar daş balballar yerinə, məzara mərhumun öldürdüyü düşmən döyüşçüləri simgələyən odunçaqlar yerləşdirildilər ki, ruslar indi də belə odunçaqlara “balvan” deyirlər.

Qədim türklər vəfat edən yüksək rütbəli insanların nəşini çadıra qoyur, at belində yeddi dəfə ətrafında dövrə vururdular. Sonra yuğ mərasimi düzənlənirdi. Çin mənbəsinə görə üzünə bıçaq çəkib qan axıtmaq 7 dəfə təkrar olunurdu (Biçurin 1950: 230). Sonra “seçilmiş bir gün” mərhumun əşyalarını və mindiyi atlarını ölənin çəsədi ilə birlikdə yandırıldılar. Bunların və mərhumun külünü müəyyən bir gün qəbirdə basdırıldılar. Yazda və

yayda ölnü yarpaqlar saralıb tökülmöyö başlayanda, payızda və qışda ölnü çiçəklər açmağa başlayanda dəfn edirdilər (Biçurin 1950: 230). Vəfat etdiyi gündə olduğu kimi, dəfn günü də qohumları qurban kəsir, atlarda çapır, üzlərini doğrayırdılar. Qəbir üzərində tikilən sərdabədə onun təsvirini və ömrü boyu iştirak etdiyi döyüşlər haqqında yazılar həkk edirdilər (Biçurin 1950: 230).



Qazaxıstan. Balbal, VII-XI əsrlər.

Bəzi qədim türk məzarları üzərindəki sənduqələrdə ölnün (və ya qurbanların) külü və ya bu boş sənduqələrin böyüklüyünə baxılırsa, cəsədlər müvəqqəti saxlana bilərdi. Sərdabələr yalnız çox yüksək rütbəli şəxslər üçün inşa olunurdu.

Xaqanların, sərkərdələrin, qəhrəman döyüşçülərin məzarları önündə öldürdüyü düşmənlərin sayı qədər “daşlar” ucaldır, qurban edilən heyvanların başlarını [ağacdan - ?] asırdılar. Dəfn günü kişili-qadınli hamı qəbiristanlığa yığışır, bir qız bir kişinin xoşuna gəlsə, sonra ona elçi göndərirdi. Bu zaman, qızın valideynləri nadir hallarda təklifi rədd edirdilər (Biçurin 1950: 230).

Xəzərlərlə bağlı məlumatında Musa Kalankatuklu da yazır ki, meyitlər üstündə dumbul və zurna çalır, bıçaq və ya xəncərlərlə yanaqlarını, əl və ayaqlarını çərtib qan axıdırlar. O, yəqin ki, ölümlərin də dəfn edildiyi “təntənəli gündə kişilərin lüt-üryan halda bir-birlərilə və ya dəstə-dəstəylə qəbiristan yaxınlığındakı meydana qılınclarla döyüşmələrini”, at və güləş yarışları düzənlədiyini də qeyd edir (Kalankatuklu 1993: 156).

Qədim qırğızlar da ölü üzərində *yug* keçirirdilər. Amma, Çin mənbəsinə görə üzlerini doğramazdılar. Ölüni kafənləyib üzərində ağlaşmışlar. Meyit yandırıldıqdan sonra qalan sür-sümüyü bir ilin tamamında dəfn edilirmiş. Bundan sonra müəyyən bir gün xatirəsinə yas tutulmuş (Bıçurin 1950: 353). Biz bilirik ki, kidanlar, ölüni arabada dağa aparıb oradakı bir ağacın başından asarmışlar. Lakin onlar 3 il sonra ölümlərin sür-sümüyünü toplar və yandırarmışlar. Maraqlıdır ki, kidanlarda Taştık mədəniyyətində rastlaşdığımız kimi ölü maskaları vardı.

Qədim türklər, M.Kaşqarlının “Divan”ına əsaslansaq, məzarə “yerçü”, “sin”, “tuplu” və s. deyirmişlər (DLT 2006: III, 33, 143; DLT 2006: IV, 567). Azərbaycan dilindəki *sinə daşı* – “başdaşı” ifadəsi buradandır. Bu söz həmin mənada Sarı Aşığın (XVII) məşhur bayatısında qorunub qalıb:

Mən Aşıq, tərsinə qoy.

Tər tənə tər *sinə* qoy.

Yaxşının qibləsinə,

Aşığı tərsinə qoy.

Göytürklərə aid yazılı abidələrinə, eləcə də digər qədim türk yazılı abidələrinə baxsaq, qeyd etməliyik ki, türklər və göytürklərdə doğum (həyat) və ölüm müstəsna olaraq Tanrı və Umayın ixtiyarında idi. Göy Tanrı günah və ya pis əmələ görə insana cəza verə bilər, yaxşı, ona xoş gələn əməlin müqabilində mükafatlandırma bilirdi (Göytürk yazıları ilə bərabər “Kitabi-Dədə Qorqud”da Dəli Domrul və ya Dirsə xanla bağlı süjeti yada salaq). İnsan ömrünün müddətini Tanrı müəyyən edirdi (“Öd Tenqri yasar”). Tanrı insanı cəmiyyət içində yüksəldir (“Tanrı başımdan tutub yuxarı çəkdi”) və ya endirirdi. Hər şey onun

buyruğu və ya istəyi ilə olurdu (“Tanrı istədiyini üçün xaqan oldum”). Bununla yanaşı bəxtin (bəxt tanrısı – Yol Tanrı var idi: “Bəxtim olduğu üçün”) və Umay ananın da insanın həyatında, xüsusən insanın xoşbəxt olmasında öz ilahi rolu vardı.

Türk dövləti, xaqanlıq Tanrı iradəsinin təcəssümü olaraq sakral idi. Türklər yeri (Iduq Sub-Yer) və Vətən torpağını (Ötügen) da müqəddəsləşdirirdilər. Yeraltı dünyanın hakimi Erlik xan və digər aşağı dünya ruhları “Tanrısifətli, göylərdən enmiş” və öləndən sonra da ruhu göylərə uçan xaqan soyunun rəsmi dini sistemində kult olaraq yer almırdı. Lakin əcdad kultu (atalar kultu) tanrıçılıqda mühüm yer tuturdu. Çin mənəbləri Türkün xaqanlarının öz əyan-əşrəfi ilə bərabər ildə bir dəfə əcdadlarının ruhuna qurbanlar kəsdiklərini qeyd etmişlər (Biçurin 1950: 230-231, 279). Böyük rəhbərlərin, dini funksionerlərin öldükdən sonra ruhlarının müəyyən yerin hamisinə çevrildiyi və o yerlə assosiasiya olunduğu faktı bu gün də türk xalqları arasında rastlanılır.

Umumi şəkildə müxtəlif təbiət obyektlərinin (göllərin, çayların, küləyin, ağacların, dağların, qayalıqların, heyvanların və s.) sahibləri - əyələrin mövcudluğuna inanırdılar.

3. Türk xaqanlığından sonrakı dönm türkələrin dəfn mərasimləri (Dəşti-Qıpçaq, Oğuz yabquluğu, Anadolu bəylilikləri, Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu və Osmanlılar)

Göytürk xaqanlığı parçalanıb dağıldıqdan sonra onların nəsiləri içərisində cənubda oğuzlar, şimalda qıpçaqlar dominant siyasi qüvvəyə çevrildilər. Oğuzların islamın hakim olduğu Yaxın Şərqlə, qıpçaqların həm islam dünyası, həm də xristianlığın tam hakim olduğu Qərblə (Rus dövləti) mədəni əlaqələrinin intensivləşməsi, müəyyən mənada inteqrasiya prosesləri, onların dəfn adətlərində islama və xristianlığa xas bir sıra yenilikləri ortaya çıxarmaqda idi. Lakin bu proseslər çox ləng gedirdi və adətlər uzun müddət dəyişməz qalmışdı.

X-XIII əsrlərdə Böyük Çölə hakim olan kimak-qıpçaqlarda ölümlərin cəsədinin basdırılması ilə yanaşı, kremasiya olunduğu

məlumdur. Ölü adətən taxta tabutda arxası üstündə basdırılırdı. Qəbirlərin istiqaməti (başı) qərbə idi. Döyüşçüləri atı və ya atının müqəvvası ilə yanaşı basdırırdılar. Son dövrlərdə xakaslar ölünün o dünya üçün kəsilən atına “*xoylaqa*”, yakutlar “*xaylaqa*”, “*xalduqa*”, altaylılar “*xoyla at*” deyirdilər. Qıpçaqlar ölünün əlinə kasa verirdilər (məzara qoyulan bu kumis qabına yakutlar “*simir*” deyirlər). Gilyom de Rubruk qıpçaqların (əsilzadələrin) dəfn adəti ilə bağlı yazırdı ki, ölünün qəbri üstündə böyük təpə düzəldir, mərhumun üzünü şərqə baxan və göbəyi üzərində kasa tutmuş heykəlini qoyurlar. “Varlılar üçün piramidalar, yəni şiş uclu evlər tikirlər. Bəzi yerlərdə mən [qəbirlər üzərində] kərpic qüllələr (yəqin günbəzlər – E.A.), oralarda daş olmasa belə, daş evlər gördüm” (Rubruk 1957: 102-103). Pubruk həm də şahidi olduğu bir dəfndə ölünün önünə kumus və ət qoyulduğu, məzarın hər tərəfində 4 at dərisi taxılmış payalar basdırıldığı (cəmi 16) haqqında məlumat verir (Rubruk 1957: 103). Rubrukun ölünün xristianlığı qəbul etmiş birisi olması barədə qeydi də göstərir ki, istər islam, istər xristian (daha əvvəllər buddist, iudaist və manixeyizmin ayrı-ayrı xaqanlıqlarda rəsmən qəbul edilməsinə baxmayaraq) dinləri türklərin dəfn adətlərini uzun müddət modifikasiya edə bilməmişdir.

Qıpçaqlarda qohumlar yanaşı basdırılmış. Covanni Karpiniyə görə həmin çağda monqollarda ölünün adını dilə gətirmək yasağı varmış (Karpini 1957: 32). Hökmdarlar, böyük nüfuz sahibləri gizli yerdə dəfn olunurmuş (Karpini 1957: 32).

Qazaxlarda ölünün müvəqqəti kuklasını – *tul* hazırlamaq adəti XIX əsrin sonunadək yaşamışdır. Mərhum üçün yas saxlanmasının əlaməti olaraq, yurtdan ölünün yaşına adekvat (ağ – qocalar, ağ-qara – orta yaşlılar, qırmızı – cavanlar üçün) rəngdə bayraq asarmışlar. Qazax və qırğızlarda həm də qəbir üstündə icra olunan *jirtis* adəti də vardı ki, bu da mərhumin paltarının parçalanıb dəfnə gələnələrə paylanmasından ibarət idi (sonralar paltar parça ilə əvəz olunmuşdu). İnanırdılar ki, bu parça vəfat etmiş şəxslə “əlaqənin” itməsinə imkan verməz. Xanların, nüfuzlu adamların dəfni zamanı onların şəərəfinə at yarışları təşkil olunarmış.

Mərkəzi Asiya çöllərindən şimala doğru – Sibirin dərinliklərinə hərəkət edən türklərdə (kurikan-yakutlarda) dəfn ənənələri arxaik elementləri daha çox qorumaqda idi: XVIII əsrədək yakutlar qışda ölənləri yurtada saxlayıb, köçərmişlər. Yazda İsiax bayramından sonra qohum-əqrəba yığışar, ölünü tabuta qoyar, ən yaxşı paltarları ilə dəfn edərmiş. Qəbrin küncələrinə başı quş formalı dirəklər basdırarmışlar. Bu quşlar – “*yolüü suola turaaq*” (ölüm qarğası) guya ölünün ruhunu o dünyaya müşayiət edərmiş. Yeddisi günü qəbir üstə yığışar, qəbir üstə heyvan kəsərmişlər. Kəsilən atların sayı qədər qəbir ətrafına tirlər basdırarmışlar (burada qədim ənənənin dövr keçdikcə dəyişdiyinə, payaya taxılan heyvanların müqəvvalar, daha sonralar sadəcə tirlərlə əvəzləndiyinə şahid oluruq). Sonra 9-cu, 40-cü günlər qeyd edilərmiş. XVIII əsrədək yakutlarda həm də ölüyandırma adəti də olub. Yüksək zümrə nümayəndələri, hakimlərlə bərabər qulluqçuları, arvadı da dəfn edilirmiş (və ya bərabər yandırılırmış). Qurbanlıq atın sümüklərini zədələməzmişlər ki, at o dünyada şikəst, axsaq olar. Ölmüş varlı yakutların ili qeyd olunarmış.

Altayda da qədim ənənələr hakim idi. Son vaxtlaradək kumandinlər ölünü yuyar, ən yaxşı paltarını geyindirər, ölən gün *sıqıt* – ağlaşma mərasimi keçirərmişlər. Ölünü başı qərbə tərəf dəfn edərmişlər. Tabutu qəbrə qoyandan sonra hər kəs üç dəfə qəbrə bir ovuc torpaq atarmış. Qəbir üstə gələnlər içkiyə qonaq edilərmiş. Daha sonra qəbrin ətrafında üç dəfə dövr edib vidalaşarmışlar. Ən axırda yaşlı qohumlardan biri qalar, bir çəngə ot qoparıb qəbrə atarmış (Alekseyev 1990: 200-201).

Oğuzlar da ölünün şərəfinə *yug* mərasimi keçirər, böyük ziyafət verərdilər. Adətən mərhumun mal-qarası, atları kəsilirdi, məzarı üstündə başdaşı qoyulurdu. Nüfuz sahiblərinə, sosial statusu yüksək olanlara türbə ucaldılırdı. X əsrin I rübündə oğuzlar arasında olan İbn Fədlan onların dəfn adətləri barədə əhatəli məlumat vermişdir. Ona görə ölüyə böyük, ev kimi qəbir qazılırdı. Mərhumun əyninə gödəkcəsi geydirilir, kəməri taxılır, yayı yanına qoyulur, əlinə *nəbiz* (içki – E.A.) dolu taxta kasa verilir. Ona aid bütün əşyaları gətirib bu evə yerləşdirirdilər. Ölünü

burada oturdub, evin üstünü döşəyir, üzərində gildən günbəz düzəldirdilər (Kovalevski 1956: 128).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, Oğuz yabquluğunda hakimiyyətin təhvil-təslimi də “kasa təqdimi mərasimi” adlanırdı (Rəşidəddin 1999: 44). Kasanı taxta oturan yeni padşaha Dədə Qorqud və ya onun statusunda olan şəxs təqdim etməli idi. Bu da bir sosial statustan başqa sosial statusa keçidi simvolizə edirdi.

Ölü əlindəki kasa da bunun kimi, bir yandan vəfat etmiş insanın bir aləmdən (dirilər dünyasından) digər aləmə (ölülər dünyasına) keçidinə, digər tərəfdən də zamanı dolduqda, yenidən həmin aləmdən geriyyə dönəcəyinə inamı ifadə edirdi. O biri dünyaya bu dünyanın davamı olduğu kimi düşünülüyündən, bir gün insanın o biri dünyada mövcudluğunu bitirib, körpə ruh şəklində bu dünyaya yenidən dönəcəyi qənaətinin doğması tamamilə mümkün idi. Ölülər aləmindəki həyat da bir gün sona yetməli və insan yenidən bu dünyaya qayıtmalı idi. Bu təsəvvürlər şamanizmdən qaynaqlanırdı və min illər qabaq yarana bilərdi. Qəbrə qoyulan kasanın həyat qədəhini simvolu olduğu və bu gün Azərbaycan dilində işlənən “səbr kçası daşmaq”, türkcədə “səbr daşı qırılmaq”, “kasanı daşıran son damcı” ifadələrinin həmin passiv müddətin bitimini ifadə etdiyi qənaətinə gəlmək olar. Maraqlıdır ki, bu ifadələr qədim türklərdən rus dilinə də keçib.

Yenə İbn Fədlanın məlumatlarında oxuyuruq ki, oğuzlar mərhumun atlarını kəsər, başını, dərisini, ayaqlarını və quyruğunu saxlayıb, qalan ətinı bişirib ölü üçün verilən ziyafətdə yeyərdilər. Bu saxlanılanları ölünün məzarı yanında qurulan payalara keçirib deyərdilər ki, bu atlarla o cənnətə gedəcək. Əgər bu adam igid olmuş və adam öldürmüşdüsə, onda onun qəbrinə öldürdüyü adamların sayı qədər oduncaq heykəllər yerləşdirirdilər və deyirdilər ki, bunlar mərhuma cənnətdə xidmət edəcək oğlanlardır (yəni döyüşçülərdir – E.A.). Taxta heykəllərin Göytürk dönəmindəki öldürülən düşmən balballarını əvəz etdiyi aydındır.

Əldə olan məlumatlarda rastlanmasaq da, oğuzların da ölünün dəri və ya taxta müqəvvasını hazırladıqları və yas tutulan müddətdə onu evdə saxladıqlarını ehtimal edə bilərik. Müqəvvaya öl-

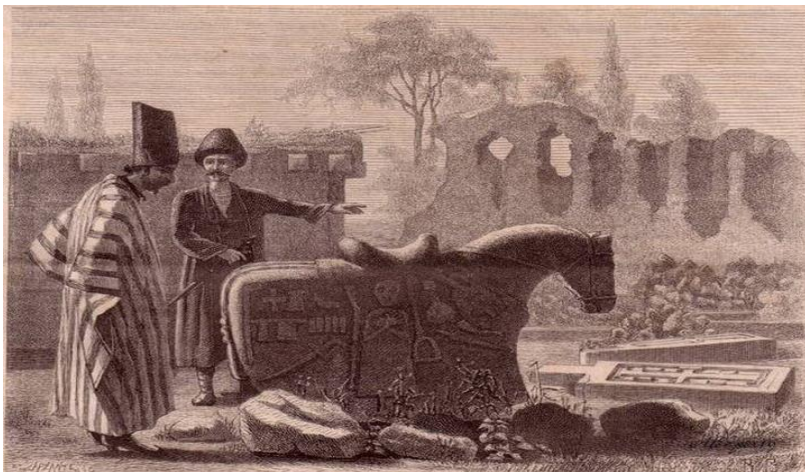
nin paltarları – dəri gödəkcəsi geydirilir, “başına” çorab keçirilirdi. Oğuzlar həmin müqəvvaya “*tul/dul*” deyirdilər. Çul/tul/dul yumşaq dəridən hazırlanmış əşya bildirirdi və indi də türk dillərində “tuluq”, “tulup”, “culka”, “cul” sözlərində ilkin semantik mənası ilə bağlılığını saxlamaqdadır. Azərbaycan dialektlərində “culu çıxmaq”, “çul düşmək” ifadələri də qalmaqdadır. Oğuz qrupu türk dillərində əri vəfat etmiş qadın dul adlanır. Türklərin babalarının ən azından Taştık dövründən ölüyə dul qoyma ənənəsinə sahib olduğunu biz yuxarıda görmüşdük. Bu ənənənin mənşəyi Sibirin tarixöncəsi tayfalarının inamlarından qaynaqlanırdı.



**Yupa. Dul ənənəsi çuvaş və tatarlar arasında
zəmanəmizədək qorunub saxlanılıb.**

Maraqlıdır ki, İbn-Fədlan oğuzlarda adət-ənənələrə ciddi nəzarət edən din xadimlərinin olduğu haqqında da məlumat verir: “Onların ağsaqqalları içərisində hansısa bir qoca kişi vardı ki, əgər kimsə [*mərhum üçün*] atların kəsilməsini bir-iki gün ləngitsəydi, onları buna təşviq edərdi və deyərdi: “Mən yuxuda filankəsi, yəni mərhumu gördüm. O, mənə dedi: “Görürsən, bütün yoldaşlarım mənə ötüb keçdilər. Onların ardınca yürüməkdən ayaqlarım yara olub. Onlara çata bilməyib, tənha qalmışam”. Bu halda onlar mərhumun atlarını kəsib, [*başı, dərisi, ayaqları və quyruğunu*] məzarı üstündə asırlar” (Kovalevski 1956: 128).

Bu dini funksionerlər ekstaz yolu ilə ruhlar dünyasına meditasiya edən peşəkar şamanlar deyildilər. “Oğuz kağan” dastanında “yuxu yozan, qeybdən xəbər verən” ağ saçlı, ağ saqqallı, müdrik qoca Uluq Türük obrazı var ki, Göy Tanrı yuxularında ona vəhy edir (Bayat 1993). “Kitabi-Dədə Qorqud”da bu obrazın analoqu Qorqud Atadır.



**Şuşada azərbaycanlı əsilzadənin qəbri.
V.V.Vereşaqinin tablosu, 1865.**



Qoç baş daşları. Naxçıvan, XIV-XVI əsrlər.

Mərhumla 1 il, bəzən daha uzun müddət yas tutulardı. Rəşiddin “Oğuznamə”sində deyilir ki, Buğra xan arvadı Bayır xatun vəfat edəndə “üç il yas tutdu, otaqdan bayıra çıxmadı, saçlarını kəsmədi” (Rəşiddin 1999: 50).

İslam dünyasına daxil olduqdan sonra, oğuzlar bu adətlərini müəyyən qədər korrektə etmişdilər. “Kitabi-Dədə Qorqud” və “Koroğlu” dastanlarında bu dəyişikliyi əks etdirən məlumatlara rastlana bilərik: ölənin igidin atının quyruğun kəsər, atı bəzəyib qəbir üstünə gətirirdilər, ölü tabutda basdırırdılar. Sonrakı dövrlərdə məzar başında at müqəvvalarını at heykəlləri əvəz etmişdi. Azərbaycanda bu adət əxminin XIX əsrə qədər yaşamışdır.



Türkmenistan. Nohur kənd qəbiristanlığı.

Bununla yanaşı, Qaraqoyunlu və Ağqoyunlu türkmənlərindən başlayaraq şimali və cənubi Azərbaycanda, Şərqi Anadoluda, indiki Ermənistanda qəbirlər üzərində qoc heykəlləri qoymaq bir ənənə halını almışdı. İnama görə, bu qoçlar, qəhrəmanın atı kimi, onu axirət dünyasına yola salmalı idilər. Bu heykəllərin türk inam sistemi ilə bağlılığı Orta Asiyadan toplanmış materiallarda təsdiqini tapmaqdadır. B.X.Karımışeva həmin məlumatları ümumiləşdirərək yazırdı: “Q.P.Snesaryevin müəyyənləşdirdiyi kimi, Xarəzm sartlarına görə məhz ölü dəfn olunmaq üçün evdən çıxarılan anda qoyun kəsmək lazım idi ki, “iki can, sona yetmiş iki həyat

birləşsin və o dünyaya yola düşsün”. Qoyunun “insanın can (ruh) yoldaşı” olmasına inam, V.N.Basilovun məlumatına görə, türkmənlərdə də vardı. Belə hesab olunurdu ki, “dəfn günü kəsilən qoyunun (qoçun) ruhu, qəbrə ölünün yanına gedir”. M.S.Berdiyevin materiallarına görə, məhz dəfn günü kəsilən qoçu türkmənlər *yancanlı*, yəni ölünün yanında gedən heyvan adlandırırdılar. Bu qoyunun cəmdəyini oynaqlarından bölmək və qaynatmaq olardı. Cəmdəyi bölərkən sümükləri zədələmək, əti qızartmaq qadağan idi. Çünki “inanırdılar ki, əks-halda mərhum sanki onun sümükləri kəsilmiş kimi inciyə bilərdi” (Karmışeva 1986: 160).



Qazaxıstan. Qoc təsvirli məzar daşı.

Azərbaycan folklorunda biz qoçun işıqlı dünya ilə qaranlıq dünya arasında mediator olması barədə inamın izlərinə “Məlik Məmməd” nağılında rast gəlirik. Məlik Məmməd quyuda olarkən onu qaranlıq dünyaya “cümə günü qiblə tərəfdən gələn” qara qoç aparır (Qarabağ 2012: 209). Elə burada deyilir ki, Məlik Məmməd işıqlı dünyaya qayıtmaq üçün ağ qoça minməli idi. “Quyu”-nun mifoloji semantikasi qəbirlə eyniyyət təşkil edir: bu yeraltı dünyayanın keçididir. Qaranlıq dünyadakı maçərasının sonunda Məlik Məmməd “yekə çinar ağaçının dibində uzanır”, bu çinarın

başındakı yuvada quşçuğazları yemək istəyən əjdahanı öldürür və Simurq (məndə “tutuquşu”) onu işıqlı dünyaya qaytarır. Nağıldakı çinar ağacının arxaik semantikasını üç vertikal aləmi birləşdirən Dünya ağacına dayanır. Məlik Məmmədin öz əti ilə Simurğu yedirtməsi də, əslində çox-çox qədim – insan cəsədlərinin dəfn-dən əvvəl ətdən təmizlənmək üçün ağaclarda və ya qayalıq yerlərdə yırtıcı qurd-quşlara təslim edilməsi kimi bir adətin əks-sədasıdır. Dünya ağacı ilə əlaqəli Simurq obrazının “Avesta”dan qaynaqlandığını və “əjdahaya qalib gəlmiş üçüncü oğul” haqqında hind-Avropa mifini diqqətə alsaq, burada zoroastrizm dəfn elementlərindən də danışmaq olar. Hər halda ölümlər dünyasında olan insanın – Məlik Məmmədin qaranlıq dünyadan dönərkən “ətini tökməsi” ibtidai təsəvvürlərə tam uyğun idi.

“Kitabi-Dədə Qorqud” eposunda qəhrəman ölənin zaman bəylərin “ökür-ökür” ağlaşdığı, “zarlıqlar qıldığı”, qızların yanaqlarını yırtdığı, saçlarını yolduğu, qohumların “ağ çıxardıb, qara geyindiyi”, ağı dediyi barədə məlumatlar verilir. “Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy”da Basatın qardaşı Qıyan Səlcük üçün söylədi mətn də bir *ağı* örneyidir:

Qıraq yerdə tikilmiş otaxların
 O zalım yıqdırdı ola, qardaş!
 Yügrək olan atların tovlasından
 O zalım seçdirdi ola, qardaş!
 Şülənində qırdığın qoyunun
 O zalım qırdı ola, qardaş!
 Bisərək-bisərək dəvələrin qatarından
 O zalım ayırdımı ola, qardaş!
 Güvəncimlə gətirdüğün gəlincüğün
 O zalım səndən ayırdı ola, qardaş!
 Ağ saqqalı babamı
 “Oğul” deyü ağlatdın ola, qardaş!
 Ağca yüzlü anamı
 “Oğul” deyü sızlatdın ola, qardaş!
 Qarşı yatan dağım yüksəgi qardaş!
 Aqıntılı görklü suyumun daşqını qardaş!

Güclü belim qüvvəti,

Qarannu gözlərimin aydını qardaş! (KDQ 2000: 91).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da da görünür ki, ölümlər dünyası bu dünyanın davamı sayılırdı. Qazan xan Tumanın qalasının təkurunun ölümləri üçün verdiyi aşı “yer altında”, yəni o dünyada əllərindən alıb, onları ac qoyur. Qıpçaqlar və oğuzlar müəyyən vaxtlarda ölümləri üçün qəbrə “yemək-içmək” aparır, qurban kəsirdilər. Bu adət Novruzda məzarın üzərinə bayram şirniyyəti qoyulması, ölünün ruhuna halva çalınması və s. şəkildə son zamanlaradək Azərbaycanın müxtəlif bəlgələrində qorunurdu. Azərbaycanın bir çox yerlərində XX əsrin ortalarındanadək “seyid payı” mövcud idi ki, bu da əcdada qurban vermənin bir forması idi.

Eposda Beyrəyin ölüm xəbəri eşidiləndə “Ağ evi-eşigində şivən qopdı. Qaza bənzər qızı-gəlini ağ çıxardı, qara geydi. Ağ-boz atının quyruğunu kəsdilər. Qırq-əlli yigit qara geyüb-göy sarındılar. Qazan bəgə gəldilər, sarıqlarını yerə urdılar. “Beyrək” deyü çox ağladılar. Qazanın əlini öpdilər. “Sən sağ ol, Beyrək öldi!” – dedilər.... Qazan bu xəbəri eşitdi. Dəstmalını əlinə alub ökür-ökür ağladı. Divanda zarlıq qıldı. Hər anda bəglər ağlaşdılar. Qazan vardı, odasına girdi, yedi gün divana çıqmadı, ağladı oturdu” deyilir (KDQ 2000: 111).

“Koroğlu” şeirlərinin birində də aşağıdakı misra keçir:

Qəbrimi qaz qatı-qatı,
Üstündə bəzət Qıratı.
Haqqın bir gün qıyamatı
Qopunca gözlərəm səni.

Türklər inanırdılar ki, ərİ vəfat etmiş qadın əgər sonralar ailə qurarsa belə, öləndən sonra yenə birinci ərinin yanına qayıdacaq.

Oğuzlar ölünün 3-ü, 7-si, 40-ı və ilini qeyd edərmişlər. 40-dan sonra gələn bayram (Azərbaycanda əvvəllər yaz – Novruz bayramı) “Qara bayram” sayılırdı.

XIV əsr Anadoludakı oğuz bəyliklərini gəzmiş İbn Bəttutə oğuz bəylərinin cəsədlərinin mumiyalandığı və qəbirləri üzərində qübbə düzəldildiyi haqqında məlumat verir. O, Saruxanlı bəylərindən birinin vəfat edərkən cəsədinin mumiyalanıb qalaylı dəmir

üzlü taxta tabuta qoyulduğu, tabutun da tavanı açıq bir qübbədə asıldığını yazır və əlavə edir ki, “başqa bəylərlə də belə edilmişdi” (İbn-Bəttutə 1993: 42). Səyyah həm də çoxsaylı qəbirlər üzərində evə bənzər taxta otaqlar qurulduğunu qeyd edir (İbn-Bəttutə 1993: 42). Burada varlılar üçün qırx gün ehsan verildiyi, Qurban və Ramazan bayramlarında əvvəlcə qəbirlərin ziyarət olunduğu kimi faktlarla da qarışdırılır (İbn-Bəttutə 1993: 40-42).

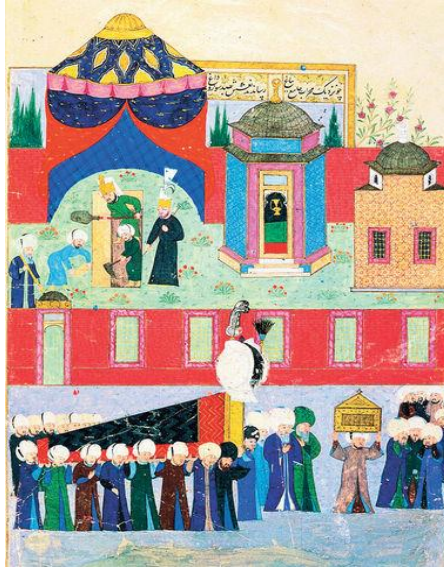
Nə qərbi Qazaxıstandakı Oğuz yabquluğunda və nə də sonralar oğuzların meyitləri ağacda dəfn etmə və ya yandırma adətlərinə aid faktlar yoxdur. Düzdür, Seyfəddin Rzasoy ağacda dəfn etmənin ümumtürk kosmoloji düşüncəsinin qədim ritual formulu kimi “Dədə Qorqud”da özünü büruzə verdiyini önə sürmüşdür. O, “Balbalçıkay” Altay eposunun qəhrəmanı Ermelçinəklə “Kitabi-Dədə Qorqud”dakı Uruz obrazını müqayisə edərkən yazır: “Atasının Ermelçinəyi dəfn etmək istədiyini ağaclar adı ağaclar deyil. Onlar “ana ağac” (“*ene aqaş*”) adlandırılır. Ana ağac kosmoloji semantikasından Dünaya ağacıdır. Onun “ana” adlandırılması ölmüş qəhrəmanı yenidən doğması ilə bağlıdır. Ana ağacın qəhrəmanın meyitini qaytarması kosmoloji planda onun Ermelçinəyi ölüb-dirilmə formulundan keçirməsi, yəni qəhrəmanın ağacda ölüb-dirilməsidir. Bu halda Ermelçinəyin həmfunksiyası olan Uruzun da ağacda asılması, başqa sözlə, öldürülməsi/dəfn edilməsi onun ağac vasitəsilə ölüb-dirilməsidir (Rzasoy 2015: 395-396).

Oğuz mifologiyasına diqqət yetirsək, Oğuz kağanın Yer stixiyalarını təmsil edən oğulları – Göy xan (hava), Dağ xan (torpaq), Dəniz xan (su) bir ağac koğuşunda tapılan qızdan doğulmuşdular. Kamil Hüseynoğlu yazır ki, Dünaya ağacının kölgəsində tanrılar və digər mifoloji personajlar nəinki doğulurlar, həm də ölürlər. “İncil” əfsanələrindən də buna misal göstərmək olar: bir qayda olaraq, deyilir ki, İsus (İsa) xaça mismarlanmışdır. Ancaq “xaç” kimi tərcümə edilən söz yunan dilindəki orijinalda hər yerdə “stavros” (dirək) və ya “ksyulon” (ağac) şəklində yazılmışdır. Bu isə o deməkdir ki, xristian xilaskar ağaca və ya dirəyə mismarlanmışdır. Bundan əlavə, rəsmi kilsə tərəfindən rədd edi-

lən xristian əfsanələrində açıqdan-açığa bildirilir ki, İsus Dünya ağacının üzərində ölmüşdür” (Hüseynoğlu 2010: 76).

Beləliklə, Dünya ağacında dəfn yenidən (tezliklə) həyata qayıtmaqla bağlı təsəvvürləri əks etdirirdi. Sibirdə - Yakutiya XX əsrin II yarısınadək şamanların dəfn olunduğu ağacüstü qəbirlərə - *aranqas*lara rast gəlinməsi bu tip dəfnin orada müəyyən kateqoriyadan olan insanlar üçün hələ uzun müddət tətbiq edildiyini göstərirdi.

Anadoludakı türkmən bəyliklərinin, eləcə də Osmanlı dövrünün bir çox günbəzvari türbələri ikimərtəbəli tikilirdi. Yer səthindən aşağıdakı alt qat cəsəd olan məzar otağından ibarət olurdu, üst qatdakı otaqda tabutun əksi kimi boş sənduqə yerləşirdi. Ola bilsin, cəsəd bir müddət bu sənduqədə saxlanılıb, sonra aşağıda basdırılırmış.



I Sultan Süleymanın dəfn mərasimi.
“Tarih-i Sultan Süleyman” əsərində miniatür, 1579.

Osmanlı sultanları vəfat etdikdə onların məzarı üstə çadır qurulub, 40 gün “Quran” oxunurdu. “Tarih-i Sultan Süleyman”-dakı (“Zəfərnəmə”də) bir miniatürdə 1566-cı ildə Zigetvarda öl-

müş I Sultan Süleymanın tabutunun üstünün qıraqları qırmızı haşiyəli Kəbə örtüyü ilə örtüldüyü, baş tərəfinə isə padşahın böyük çalmasının taxılmış olduğu görünür. Şəkildə sultanın məzarının bir çadır içərisində qazıldığı da aydın verilib (Yazar 2014: 95).

Məzar üzərində çadır qurulması və ya nəşin çadıra qoyulmasının bir qədim türk ənənəsi olduğunu biz artıq yuxarıda qeyd etmişdik. Jan-Pol Ru da qədim türklərin matəm çadırı haqqında əski mənbələrdəki məlumatları incələyərək yazırdı ki, çoxsaylı mətnlərdən ölünün çadıra yerləşdirildiyini öyrənə bilirik. “Şübhəsiz ki, sözü gedən çadır, ölünün hayatda ikən sahib olduğu çadır deyildir. Bu çadır, ümumən cənazə törənləri üçün istifadə olunan, ya da bu vəsilə ilə qurulan xüsusi bir yer, bir dəfn yeridir” (Ru 2000: 219).

Osmanlı padşahları vəfat etdiyi an ölümü xalqa və orduya duyurulmazdı. Adətən ölüm faktı, yeni sultanın saraya gəlib taxtacı təhvil aldığı vaxtadək – 10, 20, 40 və s. gün müddətində gizli saxlanılırdı. Bunun ritual xarakterli olmayıb, düşmənin vəziyyətdən sui-istifadəsinə və ölkədə hər hansı çaxnaşmaya yol açmamaq məqsədi güddüyünü söyləmək lazımdır. Osmanlı sultanlarının mümiyalanmasına bir Səlcuq ənənəsinin davamı kimi baxılsa da, adətən uzaq səfərlərdə öldüyü üçün paytaxta gətirilməsi uzun zaman tələb edən və ya siyasi səbəblərdən ölüm faktı gizlədilərək padşahların cəsədinin dəfnə qədər saxlanılmasının başqa yolu da yox idi.

1501-ci ildə dəniz quldurları tərəfindən əsir alınmış Osmanlı sarayına qul kimi satılan və 10 il Sultan II Bəyazidin xidmətində çalışan Covanni Antonio Menavino Anadoluda şahidi olduğu yas mərasimləri haqqında qeydlərində türklərin müharibədə məğlub olduqda və ya böyük dövlət adamlarından, sultan ailəsindən vəfat edən olduqda bütün ölkədə matəm elan etdikləri barədə məlumat verir. Sultan Bəyazidin oğullarından biri vəfat edərkən gözyaşı axıdaraq hökmdarlıq çalmasını yerə vurduğunu, otağındakı bütün bər-bəzəyi ortadan qaldıraraq, xalıları tərsə cevirtdirdiyini, ölkədə 3 günlük matəm elan edib, bu müddətdə dükanların bağlanmasına və heç bir musiqi çalınmaması əmr verdiyini onun qeydlərindən öyrənə bilirik (Vural 2012: 2573). Bununla belə, ümumi götürüldükdə, XV-XVI əsrlərdə Anadolu və Azərbaycan türklərinin

dəfn adətləri islam dini ehkamlarına böyük ölçüdə uyğunlaşdırılmağa başlamışdı.

4. Nəticə

Dəfn adətlərində ənənələrin stabilliyi türklərin inam sisteminə əcdad kultunun çox mühüm yer tutması, əcdadların insan həyatının, taleyinin müəyyənləşməsində daimi iştirakı kimi inamlara bağlı idi. Bundan əlavə, türklər inanırdılar ki, dəfn mərasimlərində hər hansı bir “səhv” ölünün axirət dünyasına gedən yolunda böyük problemlər yarada bilər. Dəfn mərasiminin xüsusi təmtəraqla, “layiqli təşkili” mərhumun axirətdəki vəziyyətinə bilavasitə təsir edən amillərdən sayılırdı.

Əcdadların türklər üçün uzun müddət ilahi səviyyədə tutulması qəbirlərin pir, ibadət və tapınaq yerlərinə çevrilməsinə rəvac vermişdir. İslam dini daxilində belə türk xalqları arasında əcdad kultunun bu və ya digər formada mövcudluğunu sürdürə bilməsi (*pirlər, övliyalər, ərvahlara inam, seydilər kultu, ağsaqqallıq və s.*) ölümlə bağlı inam və adət-ənənələrin, o cümlədən dəfn mərasimlərinin uzun müddət sabit qalmasını təmin etmişdir.

Qaynaqlar

Alekseyev 1990 – Алексеев Н.А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1990.

Bayat 1993 – Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və «Oğuz kağan» dastanı. Bakı: Sabah, 1993.

Виçурин 1950 – Бичурин Н.Я. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. I ч., Москва-Ленинград, 1950.

DLT 2006 – Divanü lüğat-it-türk. Bakı: Ozan, 2006.

Esin 2006 – Esin E. Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu. İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2006.

Harhoyu 1998 – Harhoiu R. Die fruhe Volkerwanderungszeit in Rumanien. Bukarest, 1998.

Herodot 1972 – Геродот. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г.А.Стратановского. Л.: Наука, 1972.

Hüseynoğlu 2010 – Hüseynoğlu K. Mifin mənşəyi, mahiyəti və tipologiyası. Bakı: Elm və təhsil, 2010.

İbn-Bəttutə 1993 – İbn-Battutaya göre Anadolunun sosyal-kültürel ve iktisadi hayatı ile Ahilik. Hazırlayan M.Şeker / HAGGM yayınları: 195. Ankara: Sistem Ofset, 1993.

İordan 2001 – Иордан. О происхождении и деяниях гетов. СПб.: Алатая, 2001.

Kalankatuklu 1993 – Kalankatuklu M. Alban tarixi. Qoş M. Alban səlnaməsi. Bakı: Elm, 1993.

Karmışeva 1986 – Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы / Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Москва: Наука, 1986, с.139-181.

Karpini 1957 – Карпини Дж.П. История монгалов / Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильем де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. М.: Наука, 1957.

KDQ 2000 – “Kitabi-Dədə Qorqud” ensiklopediyası, I cild. Bakı: Yeni Nəşrlər Evi, 2000.

Kovalevski 1956 – Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956.

Kuzmin 2006 – Кузьмин Н.Ю. Окуневский код в семантике тесинско-таштыкской раскраски масок // Окуневский сборник - 2. Культура и её окружение. СПб.: СПбГУ, 2006, с.343 - 351.

Kuzmin 2008 – Кузьмин Н. Этапы сложения и развития тесинской культуры (по погребальным памятникам степей Минусинской котловины) / Номады казахских степей: этносоциокультурные процессы и контакты в Евразии скифо-сакской эпохи. Сборник материалов международной научной конференции – Астана, 2008, с.187-204.

Qarabağ 2012 – Qarabağ: folklor da bir tarixdir. II kitab. Tərtib edən İ.Rüstəmzadə. Bakı: Elm və Təhsil, 2012.

Lipski 1956 – Липский А.Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры (II в. до н.э. - IV в. н.э.) в свете сибирской этнографии / «Краеведический сборник», вып. 1, Абакан: Хакасское книжное издательство, 1956, с.11-92.

Potarov 1991 – Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука, 1991.

Rəşidəddin 1999 – Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı: Azər-nəşr, 1999.

Ru 2000 – Roux Jean-Paul. Altay Türklerinde Ölüm. İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2000.

Rubruk 1957 – Рубрук Г. Путешествие в Восточные страны / Джованни дель Плано Карпини. История монгалов. Гильем де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. М.: Наука, 1957.

Rzasoy 2015 – Rzasoy S. Azərbaycan folklorunda şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və Təhsil, 2015.

Savinov 1994 – Савинов Д.Г. Оленные камни в культуре кочевников Евразии. СПб: СПбГУ, 1994.

Stolyarova 2006 – Столярова Г. Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО, 2006. № 2, с.96-115.

Vadetskaya 1981 – Вадецкая Э.Б. Сказы о древних курганах. Новосибирск: Наука, 1981.

Vadetskaya 1999 – Вадецкая Э.Б. Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Vural 2012 – Vural T. Avrupalılara göre Osmanlı Döneminde Askeri Müzik Geleneği // Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 7/3, Summer 2012, p.2569-2584, Ankara.

Yazar 2014 – Yazar T. Osmanlı Defin Merasimlerinde Otağ Kurma Geleneği // Türk Tarih Kurumu Bülleteni, cilt: LXXVIII, Ankara, 2014, s.93-122.

AZƏRBAYCAN NAĞIL VƏ DASTANLARINDA DÖVLƏTÇİLİKLƏ BAĞLI MƏRASİMLƏRİN İZLƏRİ

Oruc ƏLİYEV

orucsohraboglu@gmail.com

THE SIGNS OF RITUALS DEALING WITH STATEHOOD IN AZERBAIJAN TALE AND EPOSES

SUMMARY

Tale and eposes describe the different sides of life, at the time the rituals dealing with statehood with simple language and transmit from generation to generation. In tale and eposes the attitude to state, power, ruler, the choosing of ruler, the consultations of ruler with the vizier-vikier and nation, ruler-prince relations, the ruling of state, the division of part, the collecting of tax, declaring war etc. are noted.

We came to the conclusion that though the rituals in statehood history sometimes were forgotten, as reflecting in tale and eposes in addition to historical sources, they were lived in the memory of nation, passed from generation to generation.

Key words: king, bird of happiness, choosing of ruler, belief, the improvisation of tale-teller, consultation, statehood outlook, statehood traditions

СЛЕДЫ ОБРЯДОВ СВЯЗАННЫХ С ГОСУДАРСТВЕННОСТЬЮ В АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ДАСТАНАХ И СКАЗКАХ РЕЗЮМЕ

Сказки и дастаны отражают разные стороны жизни народа, так же простым языком описывают обряды, связанные с принципами государственности, передавая их из поколения в поколение. В сказках и дастанах раскрываются ряд главных тем, в том числе, государственность, правительственность, отношение к правителю и его избранию, взаимоотношение

правителя с народом, а так же вопросы руководства государством, раздел земель, сбор налогов, военные действия и т. д.

В статье подчеркивается, что официальные церемонии, которые нашли свое отражение в сказках и дастанах, в связи с историческими процессами постепенно забываются. Но при этом они живут в памяти народа и передаются из поколения в поколение.

Ключевые слова: падишах, птица счастья, правитель, вера, импровизация сказителя, совет, мифологическая мировоззрение, традиции государственности.

Arxeoloji materiallar və maddi mədəniyyət nümunələri qədim tarixi maddi olaraq, folklor isə mənəvi olaraq qeydə alır. Zaman keçdikcə çoxçalarlılığı, zənginliyi artan folklor cəmiyyətdə inkişaf edən ictimai, iqtisadi, mənəvi proseslərin ifadəsinə çevrilir, milli yaddaşın, milli xarakterin nəşlədən-nəslə ötürülməsi funksiyasını yerinə yetirir. Minilliklərdən gələn mənəvi zənginlikləri özündə toplayan folklorlarda tarixi inkişafın mərhələləri, dövlətçilik ənənələri, əxlaqi dəyərlər, maddi-mənəvi mədəniyyət, ailə və ailə məişəti, etnik proseslər, dini təsəvvürlər və s. əksini tapır.

Qədimdən əkinçilik və maldarlığın yayılması sənətkarlığın müxtəlif sahələrinin, ticarətin, yaşayış məskənlərinin, bütövlükdə maddi və mənəvi mədəniyyətin inkişafına gətirib çıxarmış və bu proses tayfa birliklərinin, ilk dövlətlərin yaranması müstəvisində, onunla paralel və ya bir-birini tamamlayan mərhələlərlə baş vermişdir. Yəni ilk tayfa birləşmələrindən müasir dövlətlərə qədər müxtəlif tarixi-coğrafi reallıqların, fərqli etno-mədəni mühitlərin yaratdığı dövlət təşkilatı bu və ya digər səviyyədə folklorla, mifologiya ilə sıx bağlı olmuşdur.

Xalqın dövlət və dövlətçiliklə bağlı düşüncələri, hökmdar - xalq, dövlət - xalq münasibətləri ilə bağlı arzuları, münasibəti folklorlarda ifadəsini tapmışdır. Yəni folklor həyatın müxtəlif tərəflərini, o cümlədən dövlətçiliklə bağlı məsələləri özünün sadə dili ilə təsvir edir, nəsillərdən-nəsillərə ötürür.

Nəhəng Avrasiya məkanında bir çox dövlət yaratmış türk xalqlarının folklorunda dövlətlə, dövlətçiliklə bağlı təsəvvürlər kifayət qədər geniş yer tutur. Sətsiz-hesabsız folklor nümunələrində dövlətçiliklə bağlı məsələləri bir yerə toplamaq, təhlil etmək böyük tədqiqat işinin predmetidir. Bununla yanaşı, türk xalqlarının nağıl və dastanlarını tədqiqata cəlb etməklə dövlətçiliklə bağlı adət və mərasimlərin xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirmək mümkündür.

Dövlətçilik ənənələrinin folklorlarda axtarılması təsadüfi deyildir. “Dövlətçilik ənənəsi qədim olduğundan xalq yaradıcılığında, xalq düşüncə və davranışında, ictimai-siyasi əxlaqda sabit mənəvi dəyərlər yaranmış, müxtəlif folklor janrlarında ifadə olunmuşdur. Folklor bir tərəfdən dövlətçiliyin mənəvi əsaslarını möhkəmləndirməyə xidmət etmiş, onu müxtəlif obraz, süjet və motivlərdə xalq yaddaşına köçürmüş, digər tərəfdən onun fəlsəfəsini və estetikasını hazırlamışdır” (Xəlil 2014: 3). Tarix boyu Avrasiya coğrafiyasında bir çox dövlətlər yaratmış türk xalqlarının dövlət mərasim və adətləri dövlət həyatının ayrılmaz bir parçasına çevrilmişdir. Türk xalqlarının folklorunda dövlətçiliklə bağlı məsələlər nağıl və dastanlarda nisbətən sistemli şəkildə əks olunmuşdur. Bir çox xalqlarda olduğu kimi, türk xalqlarının nağılları mifoloji təfəkkürün ibtidai formalarından biri olsa da müəyyən ardıcılığa söykənən, səbəb-nəticə fəlsəfi prinsipinə uyğun gələn sadə struktura malikdir.

Nağıllarda uğur və xoşbəxtlik arxasınca yollanan qəhrəman dost və düşmən qüvvələrlə (insanlarla, müxtəlif varlıqlarla) yol yoldaşı olur, üz-üzə gəlir. Yaxşı insan, qəhrəman olmaq istəyi ilə mübarizəyə qoşulan, yola düzələn, qılınc oynadan, fəndgirlik edən qəhrəman fərqli vaxtlarda, mərhələlərdə insanlarla yanaşı müxtəlif varlıqlarla (əjdaha, Simurq quşu, sehrli qara at, qızıl balıq və s.) bir arada olur. Bu hal nağılların mifik tərəfini, sehrini, rəngini artırsa da, qəhrəman sonda real dünyaya qayıdır, mifiklikdən uzaqlaşaraq həyatının davamını real müstəvidə davam etdirir. Elə bir nağıl yoxdur ki, mifik varlıqların dəstəyini alan, yaxud onlara qarşı mübarizə aparan qəhrəman nağılın sonunda sehrli dünyada qalsın.

Yaxud qəhrəmana kömək etmək üçün cildini dəyişən varlıq sonradan sehrlı dünyaya qayıdır. Yəni nağıllar insanın (nağılçının) alt şüurunun əks-sədası olsa da, burada hadisələr müəyyən bir cəmiyyətdə baş verir. Qəhrəman padşah, vəzir, vəkil, sərkərdə, pəhləvan, cəllad, qazi, əkinçi, çoban, tacir, dərviş və b. ilə üzləşir. Yaxud nağılın qəhrəmanı sadaladıqlarımızdan hər biri ola bilər. Epik janrın ən kütləvi forması olan nağıllar müəyyən mənada yarandığı dövrün reallıqlarını, xüsusilə nağıl danışan müdrikin, nağılçının həmin reallıqlara, cəmiyyətə münasibətini əks etdirir. Nağıllar mahiyyətindən irəli gələn mifikliklə, nağılçının improvizasiyası ilə sıx bağlı olduğundan bir çox hallarda burada əksini tapan dövlətçiliklə bağlı mərasim, adət və ənənələrin izlərini tam olaraq qeydə almaq, yaxud bu mərasim və adətin konkret hansı dövrə aid olduğunu dəqiqləşdirmək mümkün olmur. Lakin nağıllara tarixi mənbələr, eləcə də dastanlarla müqayisəli şəkildə baxdıqda bu janr haqqında daha aydın təsəvvür yaranır.

Nağıllarla müqayisədə türk xalqlarının dastanlarında dövlət və dövlətçiliklə bağlı mərasimlər, ənənələr, adətlər sistemli şəkildə əksini tapmışdır. Türk xalqlarına məxsus “Boz qurd”, “Oğuz kağan”, “Şu”, “Ərgənəkön”, “Alp Ər Tonqa”, “Kül tiqin”, “Bilqə kağan”, “Kitabi-Dədə Qorqud”, “Alpamış”, “Manas”, “Koroğlu” kimi qəhrəmanlıq dastanlarında, eləcə də bir çox məhəbbət dastanlarında türkün etnogenezi, mənəvi dünyası, etnoqrafiyası ilə yanaşı, siyasi idarəçiliyi əksini tapmışdır. Qədim dövr və orta əsr dastanlarında siyasi ideyalar, dövlətçiliklə bağlı adət-ənənələr miflərdən, ilkin inanclardan ayrılmasa da, dövrünün ictimai-siyasi mənzərəsini əks etdirə bilər. Türk nağıl və dastanları bu xalqların ortaq etnogenezinə, ortaq dil, ortaq maddi və mənəvi dünyasını təsdiqləməklə yanaşı, ortaq dövlətçilik ənənələrinin mövcudluğunu sübuta yetirir.

Orta əsrlərə aid yazılı mənbələr isə türk nağıl və dastanlarında əksini tapan dövlətçilik mərasimlərinin, adət və ənənələrinin real əsaslarını bir daha ortaya qoyur. Mahmud Kaşğarının “Divani lüğətit-türk” (XI əsr), Yusif Balasağunlunun “Qutadqu bilik” (XI əsr), Seyid Əhməd Yasəvinin “Divani-hikmət” (XII əsr), Əmir

Teymurun “Vəsiyyətnamə” (XIV əsr), Fəzlullah Rəşidəddinin “Came ət-təvarix” (“Oğuznamə”, XIV əsr), Əlişir Nəvainin “Müqayisətül-lügətəyn” (XV əsr), Zəhirəddin Məhəmməd Baburun “Baburnamə” (XVI əsr), Əbdülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-Tərakimə” (XVII əsr) və s. başqa əsərlərdə türk dövlətçiliyinin tarixi, dövlətçilik adət-ənənələri təsvir edilmişdir. Dövlətə, dövlətçiliyə, hökmdara münasibətdə demək olar ki, oxşar mövqə ortaya qoyulmuşdur. Adları sadalanan əsərlərdə dövlətçiliklə bağlı ənənələrə, adət və mərasimlərə yanaşma xronoloji baxımdan müxtəlif dövənlərdə ortaya çıxsa da mahiyyətcə bir-birindən fərqlənmir, ümumtürk dövlətçilik təcrübəsi kimi özünü göstərir. Məsələn, Nəsirəddin Tusi (1201-1274) “Əxlaqi-Nasiri” əsərində yazır ki, ölkə başçısı olmaq istəyənin aşağıdakı xüsusiyyətləri olmalıdır: 1) atalıq, hamıya mehribanlıq, 2) alicənablıq, 3) mətinlik, 4) tam əzm, kişilik və ya şahlıq əzmi, 5) səbrli olmaq, 6) sərvəti olmaq, 7) sadıq və əməlisaleh köməkçiləri olmaq. Burada Nəsirəddin Tusi bildirir ki, hökmdarlar mal toplamağa aludə olsalar, onların əvvəlki təbiətləri dəyişər, zəhmətsevərlik əldən gedər və dövlət inkişafdan qalib dağıla bilər (Tusi 2005: 225). “Dövlət yalnız ədalət əsasında uzun müddət yaşaya bilər. Ədalətin birinci şərti odur ki, xalqın müxtəlif təbəqələri arasında uyğunluq yaradılsın. Ədalət isə xalqın dörd müxtəlif təbəqəsi – qələm əhli, qılnc əhli, müamilə əhli (tacir, vergiyiğan və sənətkarlar), ziraət əhli (əkinçi və heyvandarlar) arasında uyğunluq yaratmaqla əldə edilə bilər” (Tusi 2005: 228-229). Bu fikirlər digər türk mütəfəkkirlərinin əsərlərində də demək olar ki, təkrarlanır. Göründüyü kimi, orta əsr türk mütəfəkkirlərinin ideyaları türk xalqlarının dövlətçilik ənənələrini əks etdirməklə yanaşı, dövlətçiliyin nəzəri və təcrübi əsaslarını yaratmışdır.

Şifahi xalq yaradıcılığı, xüsusilə nağıl və dastanlar türk xalqlarında dövlət və dövlətçilik təsəvvürünün daim inkişafda olduğunu və eyni kökdən qaynaqlandığını göstərir. Folklorda əksini tapan dövlətçilik anlayışları, atributları, elementləri, mərasim və adətləri millətin dövlətçilik təsəvvüründə, davranışında mühüm yer tutur, səfərbəredici, istiqamətləndirici funksiya yerinə yetirir, dövlətçilik mədəniyyətinin formalaşmasında mühüm rol oynayır.

Nağıl və dastanlarda dövlət, hakimiyyət, hökmdara münasibət, hökmdar seçilməsi və ya təyin olunması, hökmdarın vəzir, vəkili, eləcə də xalqla məsləhətləşmələri, qurultay (toy), hökmdar-şahzadə münasibətləri, dövlətin idarə olunması, məclislər, pay bölgüsü, vergi yığılması, müharibə aparılması, xərac alınması və s. məsələlər əksini tapır.

Qədim türk dövlət ənənəsində hakimiyyət millət və tanrı anlayışları ilə sıx bağlıdır, bu ənənəyə uyğun hakimiyyət hüququ və hakimiyyət səlahiyyəti (kut) hökmdarlara Tanrı tərəfindən verilir. Türk xalqlarının dövlətçilik ənənəsinə görə, hökmdarın (xan, xaqan, şah, padşah), dövlətin əsas vəzifəsi xalqı idarəsiz (hökumətsiz) qoymamaq, tayfaları, boyları bir yerə toplamaq, dövləti, törəni bir düzənə qoymaq, aqları doyurub, fəqirləri geyindirmək, minmək üçün at, əkin əkmək üçün qoşqu qüvvəsi paylaşmaq, dövlətə, xəzinəyə, millətə qızıl, gümüş və başqa qiymətli əşyalar qazandırmaq, xalqı məskunlaşdırmaq, asayışı və güvənliyi təmin etmək, insalara iş və çalışma imkanı vermək və s. kimi sıralana bilər. İdarəetmənin yaxşı işləməsi, qanun və qaydalar çərçivəsində olması dövlət idarəçilərinin ləyaqət, əhliyyət sahibi, dürüst, etibarlı olması, dövlətin və millətin mənfəətinin ön planda tutmasına bağlıdır.

Türk nağıl və dastanlarınınin tədqiqi göstərir ki, “dövlət” sözünün indiki anlamda, yəni, hökmdarı, qərarverən orqanları, qərarları həyata keçirən məmurları, ordusu olan bir idarəetmə sisteminə şamil edilməsi tədricən baş vermişdir.

Ziya Göyalp yazır ki, qədim türklərdə hömranlıq “el”ə (“il”ə) aid idi. Kiçik “il”lərdə bütün il millət məclisi yerində idi, xalqın müqəddaratını bu məclis idarə edirdi. Böyük “il”lərdə boy bəylərindən ibarət “şölən” adlı bir qurum elə aid işlərə qərar verirdi. Xaqanlıqlarda, elxanlıqlarda isə millət məclisi mahiyyətini daşıyan “qurultay” vardı. Bu məclislərin müşavirəsinə “kəngəş” deyilirdi. “Elmi yaman, bəymi yaman?” məsəli də hakimiyyətin xaqanda deyil, eldə olduğunu göstərir. Çünki xaqanı seçən və taxtdan endirə bilən qurultaydır. Müharibə və sülh elanı kimi önəmli işlər qurultayın qərarı ilə olurdu (Göyalp 1991: 115).

Orhun abidələrinə görə, “il” əmniyyət və ədaləti saxlamaq məqsədi olan qüvvətli, sözükeçən bir hakimiyyətə itaət edən təşkilatlanmış müstəqil bir topluluqdur. Dövrünün dövlət ehtiyaclarını qarşılıyacaq dərəcədə inkişaf etmiş bir dövlətin təməlini təşkil edən və tayfalar konfederasiyası olan Göytürk dövlətinin başında Tanrının xoşbəxtlik, güc və ülüg verdiyi kağan durur. Kağan müdrik, ağıllı və bilgili, cəsarət sahibi və qəhrəman olmaqla yanaşı, soylu, doğru və dürüst bir şəxs olmalıdır (Güngör 1998: 106). İl-dövlətdə “orun” və “ülüş” qaydalarının tətbiqi hökmdarın nüfuzunu gücləndirmişdir. Orun hökmdarın məclisində oturulan yeri, ülüş isə hökmdarın dövlət adamları və boy bəylərinə verdiyi pay mənasını daşıyır. “Orun” və “ülüş”ü hökmdar təyin edirdi. Hökmdarın otağı (saray) bir orun yeridir, orun da taxtın olduğu yerdə dövlət mövqelərinin nizamıdır. Xanın sarayında, kengəş, toy, mərasimlərdə boy (tayfa) bəyləri, sərkərdələr və dövlət adamlarının yerləri (mövqe orunları) və hökmdarın süfrəsindən alacaqları paylar (ülüş) protokol qaydaları ilə müəyyən edilirdi, hər elin-dövlətin öz “orun”u, öz “ülüş”ü olurdu.

“Kitabi-Dədə Qorqud”da İlək Qoca, İlək Qoca oğlu Alp Uran, İlək Qoca oğlu Dönəbilməz Dülək Uran, İlək qoca oğlu Sarı Qalmaş, Yağrınıcı oğlu İləlmış kimi adlardakı “İlək”, “İləlmış” sözləri qədim türk dillərində Elin, Eliq, Eylik, Elək, İlək şəklində oxunmuş antroponimin tipi qədim türk dilində “hökmdar” anlamlıdır: “Eliq” apelyativindəki el (il) kök morfemi qədim türk dilində qəbilə ittifaqı, siyasi toplu, xalq mənasında işlənmişdir. Müasir dilimizdə isə “camaat”, bəzən də ölkə mənasında işlənir (Tanrıverdi 2006: 101). Tarixdə mövcud olmuş, Elxanilər (İlhanlılar), Eldənizlər (Eldəgəzlər) və s. dövlət adları əslində “il-el”in “dövlət”lə omonimidir. Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Səvəfilər və başqa türk sülalələrinin hamısı bir növ ya bir elin, ya da bir neçə elin yaratdığı ittifaqın nümayəndəsi olmuşdur. Bu ellər həm mərkəzi hakimiyyətin formalaşmasında, həm də yerli idarəetmədə böyük rol oynamışlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında dəfələrlə təkrarlanan “dövlət” sözü ağıl, bəxt, iqbal, uğur, xeyir, səadət, “dövlətlü” sözü isə bəxtli, xeyirli, uca, ulu, ağıllı kimi

başə düşülür. Dastanda “dövlət” sözü dəfələrlə təkrarlanır, bu birbaşa olaraq hakimiyyət, taxt-tac mənasında işlədilməsə də mal-mülk, var-dövlət, xoş tale, ağıl, güc, hökm mənasında başə düşülür. Ərəb dilindən gələn “dövlət”, yaxud “dulet” kəlmələri dəyişdirmək, bir haldan başqa hala dönmək, bir-birinin ardınca növbə ilə gəlmək, zəfər qazanmaq mənasındadır .

Orta əsr yazılı mənbələrin dilində “bəxt, tale, uğur” mənalarında işlənmiş “dövlət” sözü “Kitabi-Dədə Qorqud”un dilinə eyni mənaları ifadə edən daha qədim türk mənşəli “saqınc//sağınc” sözünü əvəz etməklə düşmüşdür (Göyalp 1991: 23). Dastanda “Könlin yuca tutan ərdə dövlət olmaz” (KDQ 2004: 5), “Dövlətli oğul qopsa, ocağının közidir. Oğul daxı neyləsün baba ölüb mal qalmasa, baba malından nə fəidə, başda dövlət olmasa...” (KDQ 2004: 20), “Ata adın yüridəndə dövlətli oğul yeg!” (KDQ 2004: 20), “Dövlətiniz payəndə olsun, xanım, hey! (KDQ 2004: 20), “Sağlıq ilə sağıncın, dövlətin Haq artırsun!” (KDQ 2004: 36), “...Qalın Oğuzun dövləti, Bayındır xanın güyəgisi Ulaş oğlu Salur Qazan qara qayğılu vaqiə gördi” (KDQ, 2004: 40), “Dövlətli xanın ömri uzun olsun!” (KDQ 2004: 62), Qazan aydır: “Dəlü ozan, dövlətin dəpdi..” (KDQ 2004: 72), “Dövlətli xan, mədəd! Mana ləşkər ver” (KDQ 2004: 121), Allah sizə yamanlıq göstərməsin, Dövlətiniz əbədi olsun, xanım (KDQ 2004: 173), “Sağlıqla dövlətini Allah artırsın” (KDQ 2004: 186) kimi ifadələr oğuzların dünyagörüşünün xəbərçisidir. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında təkrarlanan “dövlət” sözünün, “saqınc//sağınc” sözündən başqa da sinonimi olmuşdur.

Azərbaycan məhəbbət, ailə-əxlaq dastanları və nağıllarında da dəfələrlə təkrarlanan “dövlət” sözü var-dövlət, varlılıq, zənginlik, mal-mülk mənasında işlədilir, “dövlət quşu” hakimiyyət, hökmranlıq ilə eyni anlamda anlaşılır. “Qurbani”, “Tahir və Zöhrə”, “Novruz”, “Alı xan”, “Lətif şah”, “Şah İsmayıl və Gülzar” və s. dastanlarda da “dövlət” sözü var-dövlət, mal-mülk kimi başə düşülür. “Əsli və Kərəm” dastanında “İgidin başına üç dövlət qonar, biri ağıl, biri gənclik, biri şan” (Azərbaycan dastanları II, 2005: 50), “Abbas və Gülgəz” dastanında “Xudam qəni edib,

dövlətü vardan” (Azərbaycan dastanları II, 2005: 122), “Səyyad və Sədət” dastanında “Babamın dövləti gələ başıma, incidən düzülmiş bir dönüm ola” (Azərbaycan dastanları II, 2005: 315) və s. kimi ifadələr də eyni mənə daşıyır. “Koroğlu” dastanında isə Koroğlu “Hər igiddə olmaz hünər, od olmasa ocaq sönər, dövlətlidən dövlət dönər, əqil başdan təzər bir gün” - deyir (Azərbaycan dastanları IV, 2005: 410).

Həm nağıllarda, həm də dastanlarda dövlətə münasibət kifayət qədər müsbət şəkildə təzahür edir. Bu ilk növbədə dövlətçiliyin mənəvi əsaslarının kökləndiyi müsbət dəyərlərin nümunəsidir. Qədim türk dünyagörüşündə dövlət ağıl, xeyir-bərəkət, zənginlik, hakimiyyət kimi qəbul edilmişdir. Maraqlıdır ki, türk dillərində xoşbəxt əlamət, xoş nişanə, qismət, nəсіб, xoş güzəran, sağlamlıq, sərvət, var-dövlət mənalarında olan “orəz”, “oraz”, “orıs”, “ırıs”, “oruz” sözü ilk orta əsrlər və orta əsr hökmdarlarının, dövlət adamlarının adında yaşayır.

İnsan zəkasının kəşf etdiyi siyasi təşkilat olan dövlət mədəniyyətin, cəmiyyətin inkişafında mühüm rol oynamışdır. Türk xalqlarının tarixən Avrasiyanın müxtəlif bölgələrində güclü, uzun müddət mövcud olmuş dövlətlər qurmasının əsas səbəblərindən biri güclü, mühafizəkar adət-ənənələrə söykənən cəmiyyət quruluşuna malik olmasıdır. Qədim türk cəmiyyətlərində özünü göstərən birlik və həmrəylik ilk növbədə patriarxallıq ilə sıx bağlı idi. Fikrimizcə, “hakimiyyətin tanrıdan gəlməsi” təsəvvürünün özü ağsaqqallıq ətrafında qurumlaşan ilkin dövlətlərin yaranmasında mühüm rol oynamışdır.

Qədim türklər, o cümlədən Azərbaycan türkləri hökmdarı yüksək tutmuş, ağıla əsaslanan dövlət-hökmdar anlayışları vəhdətdə, bütöv şəkildə qəbul edilmişdir. Bu da təsadüfi deyildir. Qədim türk inanclarına görə, dünya dörd qatdan ibarətdir. Tanrı əvvəlcə göyü, sonra yeri, daha sonra yerin üstündə insanları yaratmış, insanları idarə etmək üçün hökmdarı onların rəhbərliyinə qoymuşdur. “Oğuz xan” dastanına görə, Oğuz xan səmavi bir qaynaqdan gəlib, özü kimi göydən işıq içində gələn bir qızla evlənmişdir. Buna görə də taxt Oğuz xana və onun soyuna aiddir,

buradan da hakimiyyətin tanrı dəstəkli, tanrının nəzarətində olması təsəvvürü yaranmışdır.

Muxtar Kazımoğlu yazır: “Həyat rəmzi sayılan hökmdarın müqəddəsləşdirilməsi, onun şərdən-yamandan qorunması və ona güc-qüvvət arzulanması isə tamamilə təbii bir haldır. Qədim türk dünyagörüşünə görə, xaqan Göyün (Tanrının) yerdəki təmsilçisi-dir. Tanrının yerdəki təmsilçisi olmasına başqa xaqanlar kimi Çingiz xan da möhkəm inam bəsləyir və bu inamı, o, özünün Ulu Yasasında qabarıq şəkildə nəzərə çatdırır: “Qiyamçılara məktub və ya elçi göndərəndə onları ordunun böyükliyü və xaqana sədaqəti ilə qorxutmaq lazım deyil. Sadəcə olaraq onlara bildirmək lazımdır ki, əgər tabe olsanız, yaxşılıq və əmin-amanlıq görəcəksiniz. Əgər müqavimət göstərsəniz, biz nə bilirik nə olacaq? Yalnız Ulu Tanrı bilir ki, sizi nə gözləyir. Göründüyü kimi, Çingiz xan özünün hər hansı bir hərəkətini böyük Yaradanın adı ilə bağlayır, gördüyü işi Allahın buyruğu sayır. Hökmdar - Allah bağlılığına inam türk dünyagörüşündə yüzilliklər boyu yaşayır. Belə olmasaydı, “Padşahlıq taxtı yalnız Ulu Tanrının taxt-tac üçün seçdiyi adamlara layiqdir” - fikri Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində əsas ideya istiqamətlərindən birinə çevrilməzdi” (Kazımoğlu 2011: 4).

“Tenqri” (mənzəli) Göy (qədim türkcə Gök) Türk dövlətinin xaqanı və onun ulusu (xalqı) səma ilə, göy ilə, Tanrı ilə bağlıdır. Onlar birlikdə ilahi iradəni yer üzündə onlara verilmiş missiya ilə yerinə yetirirlər. “Tenqri” tərəfindən Bumın və İstemi atalara əmanət edilmiş bu xaqanlığın başlıca məqsədi öz xalqını və onun törəsini qorumaqdır, bu əsasda milli birliyin daim möhkəmlənərək sarsılmaz olmasıdır (Feyziyev 2013: 30).

Türk düşüncəsində hökmdarın uğurlar qazanması, dövlət yaratması, dövlətini möhkəmləndirməsi, genişləndirməsi, ədalətli hökmranlıq etməsi Tanrının, Allahın adı ilə bağlıdır. Tanrının istəyi ilə belə uğurlu padşahların simasında, şəxsində hökmdara məxsus bütün sifətlər cəmlənir, bu da öz növbəsində türk adət-ənənəsinə, törəsinə uyğun olaraq ilahi xarizmaya çevrilir. İlahi xarizmanı yaratmaq hər hansı hökmdarın, hər hansı bilicinin,

ağsaqqalın, müdrikin əlində deyil. Bu xarizmaya malik hökmdar özünün ədaləti, qətiyyəti, uğurları, bəzən də səhvləri ilə bir bütöv olaraq qəbul edilir. Yeni hökmdarın bu ilahi xarizmaya malik hökmdarın nəslindən olması, türklərdə hökmdara bağlılıq duyusu ilə birləşərək ona qarşı inam hissi aşlamışdır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanlarında cəmiyyətdə siyasi münasibətlər Bayındır xanın ali hakimiyyətinə tabelik əsasında qurulmuşdur: “Bayındır xanın yalnız bir neçə boyda xatırlanmasına və başqaları ilə maqayisədə siyasi səhnədə nadir hallarda göründüyünə baxmayaraq, onun şəxsiyyəti sanki ilahiləşdirilir. Lakin eposda belə bir ideya ısrarla vurğulanır ki, oğuzların hökmdarı, süzerləri, 24 oğuz qəbiləsinin hamısını öz ətrafında birləşdirən məhz odur – Bayındır xandır. Məhz o - Bayındır xan oğuzların qüdrətini, onların birliyini və doğma torpağın bütövlüyünü təcəssüm etdirir. O, feodal iyerarxiyanın başında duraraq, ölkə işlərini gözəgörməz əli ilə idarə edir. Bundan başqa, xatırladaq ki, epos 24 oğuz qəbiləsinə, 24 səfər “tanınmış bəyə” əmr etmək hüququna məhz Bayındır xanın malik olması haqqında şəhadət verir. Bayındır xanın iştirakçı, fəaliyyətdə olan şəxs olub-olmasından asılı olmayaraq, eposda monax-süzerenin hakimiyyət nüfuzunun gücü həmişə qeyd edilir” (Məlikova 2004: 60-61).

Dastanda bir neçə dəfə Bayındır xan “ağ alınlı Bayındır xan” kimi təqdim olunur, ali hakimiyyətin daşıyıcısı kimi yalnız o, “padşah” titulu da göstərilir. Bayındır xanın ondan üz döndərməsindən inciyən, “Oğuz elindən üz döndərdiyini” deyən Bəkilə arvadı belə məsləhət verir: “İgidim, bəy igidim! Padşahlar Allahın kölgəsidir. Padşahına ağ olanın işi düz gətirməz. Təmiz ürəkdə pas olsa, şərab açar. Sən gedəli, xanım, çılpaq qalan uca dağların ovlanmayıbdır. Ova atlan çıx, könlün açılısın!” (KDQ 2004: 277).

Qədim türk ənənəsinə görə, padşahlar ilahi qaynaqlı hakimiyyətə sahib olmuşlar. Səlcuqlu sultanları kimi, Teymuri, Səfəvi, Osmanlı, Baburşah padşahları dövlətin sahibi deyil, dövlətin başı, rəhbəridirlər, bütün torpaqlar isə onları fəth etmiş qazilərin malıdır. Qədim türk ənənəsinə görə dövlət xanədanın ortaqları idi, hökmdar kişi övladları arasından seçilirdi. Yəni Tanrı kimi

istəyirsə, onu taxta keçirirdi. Padşah öldükdən sonra xanədanın hər bir kişi üzvü taxt üçün mücadilə apara bilərdi, lakin məğlubiyyət çox hallarda ölümlə bitirdi.

Nağıl və dastanlarda xalqın hökmdara münasibəti özünü aydın göstərir. Maraqlıdır ki, dastanlarda olduğu kimi, Azərbaycan nağıllarının əksəriyyətində padşah obrazı vardır. Bu padşah obrazı sehrlı, əlçatmaz deyil, əksər hallarda nağılların bütün süjet xətti boyu iştirak edir, bəzən də epizodik şəkildə görünür. Bu sehrlı nağıllar dünyasında əksər hallarda bir sıra qəhrəmanlar kimi, padşahların adı olmur. Onlar sadəcə olaraq “padşah”, “pacçah”, “şah”, “sultan” kimi təqdim olunur. Orta əsrlərdə Səfəvi hökmdarları üçün adətən “şah” adı işlədilsə də, rəsmi yazılarda “sultan”, “bahadır”, “xaqan” adları da tez-tez işlənirdi. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, orta əsr mənbələrində Səfəvi hökmdarı Şah İsmayılın “Hakan-ı Süleyman San”, “Hakan Süleyman San”, “Bahadır Han” adlandırılması haqqında məlumatlar vardır. Osmanlı hökmdarları da əksər hallarda “padşah” adlanmışdır.

Fəzlullah Rəşidəddinin “Oğuznamə”sində göstərilir ki, sağ qol-Boz oqlar hakimiyyəti, sol qol - Üç oqlar tabe olanları təmsil etmiş, hakimiyyət həmişə Oğuz xaqanın böyük oğlu Gün xanın birinci övladı Qayının nəslinə, yəni qayı tayfasına çatmışdır. Vəzir Qorqudun zamanında hakimiyyət müvəqqəti olaraq Üç oqlara keçir. İnal xan öldüyü üçün onun körpə oğlu Tuman xana Bayındır Denkenin oğlu Erki naib-regent (atabəy) təyin olunur. Tuman xan böyüyənə qədər Erki xan padşahlıq edir. 32 il dövləti idarə edən naib Erki xan Qayı xanın nəslindən olan Tuman xana taxt-tacı təhvil verəndə: “Padşahlıq taxtı bunun üçün Ulu Tanrı tərəfindən seçilənlərə və onların nəslindən olanlara layıqdır. Bu bir həqiqətdir ki, bu kökdən gələnlər əsla yanılmazlar, amma mən yanıla bilərəm” - deyir (Rəşidəddin 1992: 47).

Türk xalqlarının tarixində xeyli oxşar faktlara rast gəlmək mümkündür. Bu bir tərəfdən hökmdarlığın tanrıdan gəlməsi inancı ilə bağlı idisə, digər tərəfdən, oturuşmuş dövlətçilik ənənələrinin, eləcə də dövlətin yaranmasında, yaşamasında mühüm rol

oyunayan tayfa başçıların, bəylərin, tanınmış şəxslərin rəyinin idarəetmədə mühüm əhəmiyyət daşımaması ilə bağlı idi.

Sultan II Toğrulun hakimiyyəti dövründə (1132-1135) Eldəniz sultanın şəxsi mülklərindən biri olmuşdur. Sultan Eldənizin sadıqlığını yüksək qiymətləndirərək ona əmir rütbəsi verir və onu azyaşlı oğlu, şahzadə Arslana atabəy təyin edir. Şahzadələrin tərbiyəçiləri atabəy (ata-hakim) adlanırdı. Zaman keçdikcə Atabəylər dövlətinin taleyində onlar əsl həlledicilər olurdu. Sultan II Toğrul öldükdən sonra (1134) hakimiyyətə Sultan Məsud gəldi. O, Şəmsəddin Eldənizi II Toğrulun dul qadını Möminə xatınla evləndirdi. Onların iki oğlu – Nəsrəddin Məhəmməd Cahan Pəhləvan, Müzəfərəddin Osman Qızıl Arslan və bir qızı olmuşdur. Sultan Məsud 1136-cı ildə Arranı Atabəy Eldənizə “iqta” (xidmət əvəzində verilən torpaq mülkiyyəti) torpağı verdi. Eldəniz tədricən bütün Azərbaycana sahib oldu. Süleyman şah öldürüldükdən sonra, Eldəniz oğulluğu Arslan şahı İraq sultanlığı taxtına çıxarmaq üçün 1160-cı ildə 20.000 qoşunla Həmədana gəldi. Arslan şaha tac qoyuldu və Şəmsəddin Eldəniz “Böyük Atabəy” adlandırıldı (Naxçıvan xanlığı 2009: 17). Oğulları - Nəsrəddin Cahan Pəhləvan sultanın əmir-hacibi, Müzəfərəddin Osman Qızıl Arslan isə sultan ordularının baş komandanı təyin edildi. Sonrakı dövrdə Atabəylər (Eldənizlər) dövləti yaransa da Şəmsəddin Eldəniz öz fəaliyyəti ilə “Oğuznamə”də təsvir edilən Erki xanı xatırladır, burada eyni dövlətçilik ənənəsinin yaşamasının şahidi oluruq.

Digər oxşar nümunə isə dörd əsr sonra baş vermişdir. Ağır məğlubiyyət qarşısında qalan II Şah Təhmasibin Osmanlı ilə 1732-ci il yanvarın 16-da Kirmanşah şəhərində sülh bağlaması, güzəştləri etirazla qarşılanmış, Nadir Xorasandan qayıtdıqdan sonra tərəfdarlarının yardımı ilə II Təhmasibi taxtdan salmış, onun 8 aylıq oğlu Abbas Mirzəni III Abbas adı ilə şah, özünü isə onun vəkili elan etmiş, həmin vaxtdan etibarən Nadir faktiki olaraq İran dövlətinin tam səlahiyyətli hökmdarı olmuşdur (Azərbaycan tarixi 2007: 346).

Bu tarixi faktlar bir daha əlində böyük siyasi-hərbi güc olan sərkərdənin, atabəyin dövlət törəsinə qarşı çıxmadıqlarını, hökm-

darlığın Tanrıdan gəlməsi dünyagörüşü çərçivəsində hərəkət edərək, dövləti idarə etmək üçün öz siyasi-hüquqi legitimliklərini daha sonrakı mərhələyə (qurultaya) saxladıqlarını təsdiqləyir.

“Padşahlığın Tanrıdan gəlməsi” ilə yanaşı, “ədalətli hökmdar” ideyası həm şifahi, həm də yazılı ədəbiyyatda əksini tapmışdır. Əgər bunu bir-birinə təsir müstəvisində sıralasaq, əksər ideyalar kimi, hökmdara münasibət məsələsinin öncə şifahi xalq yaradıcılığından yazılı ədəbiyyata keçdiyini ehtimal etmək mümkündür. Nizami Gəncəvidə, eləcə də bir sıra orta əsr mütəfəkkirlərinin əsərlərindəki “ədalətli şah” ideyası dövrünün şifahi xalq yaradıcılığından bəhrələnmişdi və sonrakı dövrdə müəyyən mənada siyasi-ideoloji status qazanmışdır.

Sovet dövründə aktual olan nağıllarda “sinfi düşmən”, “sinfi antoqonizm”, “istirmarçı ilə aparılan mübarizə” və s. axtarılsa da, siyasi ideologiyadan kənar şəkildə nağıllardakı padşah-xalq, hakimiyyət-xalq münasibətlərinə baxdıqda başqa bir mənzərə ortaya çıxır: özününkü və yadelli hökmdar. Nağıllarımızda Şərq xalqlarının nağıllarından bəhrələnən qatların olduğunu nəzərə almaqla yanaşı, qeyd etmək lazımdır ki, nağılçı üçün qəhrəman, ədalətli, bütün çətinliklərə sinə gərən, mübarizələrdən qalib çıxan, sadə insanlardan fərqlənməyən, onlarla qohumluq əlaqələrinə girən və s. hökmdar obrazı yaratmaq daha ürəyəyatan iş, arzu olmuşdur. Çox ehtimal ki, belə nağıllar Azərbaycan ədəbiyyatında “ədalətli şah” ideyasının kök salmasına, zənginləşməsinə, cilalanmasına gətirib çıxarmışdır. Nağılçı “özününkü və yadelli hökmdar” müstəvisində də ədaləti yadellidən ummamışdır, çünki işğalçıdan ədalət gözləmək sadəlövhlükdür. Qədim türklərdə “hökmdar-tanrı bağlılığı” yüksək tutulsa da, “ədalətli hökmdar ideyasına” inam güclüdür. Əslində türk dünyagörüşündə, folklorunda bu iki məsələ bir-birindən ayrı qəbul edilmir. “Tanrının-Allahın qoyduğu ədalətli qayda-qanuna söykənən hökmdar” obrazı dastanlarda, nağıllarda və s. şifahi xalq yaradıcılığı nümunələrində önə çıxır. Türk dövlət düşüncəsində hakimiyyətin tanrıdan gəlməsi, ilk dövlətlərin yaranmasında ata kultunun, ağsaqallığın mühüm rol oynamasına baxmayaraq gənəşik, məsləhətləşmə, toy,

qurultay ənənəsi mövcud olmuşdur. Nağıllarda və dastanlarda bu ənənə özünü daha aydın şəkildə göstərir.

Dastan qəhrəmanlarından fərqli olaraq, nağıl qəhrəmanları, o cümlədən hökmdarlar daha çox xəyalidir, daha doğrusu, baş verənlərin hansı hökmdara aid olduğunu, hökmdarın prototipini müəyyənləşdirmək çox çətindir. Zaman və məkanı saniyələr içində ötüb keçən nağılların süjet xətləri, eləcə də padşahlarla bağlı süjetlərin tarixiliyi haqqında iddialar irəli sürmək olar. Hətta ayrı-ayrı dövrlərdə hakimiyyətdə olmuş hökmdarlar nağıl qəhrəmanına çevrilsə də, bu obrazların daha çox ümumiləşmiş xarakter daşdığını xüsusi vurğulamaq lazımdır. Fikrimizcə, nağıllarda hər bir hökmdarın başına gələ biləcək “hadisələr” xeyli sonrakı dövrlərdə şəxsləndirilmiş, bəzən konkret padşahın adı çəkilmişdir. “Nağıl dili yüyrək olar” və ya “Nağıllarda vaxt tez başa gələr” formulu ilə zaman və məkanı sürətlə qət edən nağılıcı sanki söylədiklərinin daha təsirli, yadda qalan etmək üçün nağılını müəyyən məşhur padşahın adı ilə bağlamış, sanki dinləyici nağıl aləmindən real aləmə gətirilmişdir.

“Biri vardı, biri yoxdu, bir padşah vardı”, “Çok keçmiş zamanda diyarın birinde bir hükümdar yaşarmış”, “Şam şəhərində bir padşah varmış”, “Bir varmış, bir yokmuş... Evvel zaman içinde, kalbur saman içinde Bağdat ülkesinin son derecede zengin bir padşahı varmış” və s. cümləsi ilə başlanan nağıllarda, eləcə də məhəbbət dastanlarında padşahların özləri qəhrəmanlardır, bir çox hallarda isə müsbət qəhrəmanlardır. Yaxud padşah obrazı ağla-xəyala sığmayan işlər görəndə nağıl qəhrəmanlarının dəstəkçisi olur, qəhrəmanı sınaqdan çıxarır. Bir sıra hallarda padşah mənfi qəhrəmana çevrilir. Xüsusi ilə məhəbbət və ailə-əxlaq dastanlarında qəhrəmanın sevdiyi qızı ələ keçirmək istəyən padşah, dərdinə “pay alan deyil, pay verən dərviş”in əlac etdiyi padşah, vəzir-vəkillə məsləhətləşən padşah və s. obrazlar əksini tapır.

Nağıl və dastanlarda hökmdarın dövləti idarəsi, xarici təcavüzə qarşı mübarizə ilə bağlı qərarların qəbulu zamanı, çətin zamanlarda, eləcə də şəxsi işlərində əhaliyə, vəzir-vəkilə, dərvişə, hətta rəmmala-falçıya müraciət etməsi, onların məsləhətlərini

alması barədə çoxsaylı faktlar əksini tapır. Nağıllarda həm divan, həm də qurultay (toy) miqyaslı məsləhətləşmələrdən söhbət gedir, hökmdarın verdiyi qərarlara vəzir-vəkilin mövqeyi ciddi şəkildə təsir göstərir, ümumi qərarların qəbulunda xalqın rəyi əsas olur. Nağıl və dastanlarda hökmdara ciddi təsir göstərən vəzirlik institutu geniş şəkildə əksini tapır.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında deyilir: “Qorqut ata Oğuz qövminün müşkilini həll edərdi. Hər nə iş olsa, Qorqut ataya danışmayınca işləməzlərdi. Hər nə ki buyursa, qəbul edərlərdi, sözün tutub tamam edərlərdi” (KDQ 2004: 25). Tarixi mənbələrdə Oğuz dövlətinin ən müdrik vəzirlərindən biri kimi bəhs olunan Dədə Qorqud adı ilə bağlı bu “Kitab”da Oğuz elinin bilicisi, “vilayət issi”, “qayıbdən dürlü xəbər söyləyən” ağsaqqalı kimi səciyyələndirilərək təqdim edilir (Hacıyev 2011: 20).

“Kitabi-Dədə Qorqud”da müdrik ağsaqqal, ozan Dədə Qorqud ilə yanaşı, başqa bir vəzir haqqında da məlumat verilir: “Qazılıq Qoca deyərlərdi, bir kişi var idi. Bayındır xanın vəziri idi...Qazılıq Qoca iş görmüş, iş yarar adam idi” (KDQ 2004, 119).

Yusif Balasaqunlunun “Qutadqu bilik” kitabında dörd əsas təməl ortaya qoyulmuşdur: Bunlardan birincisi ədalət, ikincisi dövlət, üçüncüsü ağıl, dördüncüsü isə qənaətdir. Müəllif bunların hərəsinə türkcə ad vermişdir. Ədalətə Gündoğdu Elik (hökmdar – tərç.) adını verərək, onu padşah mərtəbəsində tutmuşdur. Dövlətə Aydoldu adını verib, vəzir məqamına qoymuşdur. Ağılı Öydül-müş adlandırıb vəzirin oğlu və qənaətə Odqurmuş adını verib, vəzirin qardaşı hesab etmişdir (Xəlil 2014: 28-29).

Türk xalqlarının nağıl və dastanlarında şah-vəzir, şah-müdrik münasibətləri müxtəlif şəkillərdə ortaya çıxır. “Uzaqgörən Əfəndi” adlı özbək xalq nağılında padşahın müdrik Nəsrəddin Əfəndini özündən bir addım kənara buraxmadığı, onun sarayda yaşaması haqqında fərman verməsi (Özbək xalq nağılları: 27-29), “Güli” nağılında Herat və Səmərqənd hökmdarı Hüseyn Baykaranın müdrik vəziri, şair Əlişir Nəvainin məsləhətinə qulaq asaraq dövləti idarə etməsi (Özbək xalq nağılları: 31-35) və s. məsələlərdən danışılır.

“Şəms-Qəmər” nağlında oğlu olmayan padşah vəzirin məsləhəti ilə xəzinəsinin ağzını açır, pul-paltar, yemək paylayır, dua edir, dərvişin verdiyi almanı yeyir, Qəmər adlı oğlu olur (Azərbaycan nağılları IV, 2005: 5). “Qaraqaş” nağlında padşah dəfələrlə vəzirlə məsləhətləşir (Azərbaycan nağılları I, 2005: 5-20). “Zəmanənin hökmü” nağlında yuxu görən padşah car çəkdirir, yuxusunu yozan Əlmərdanın məsləhəti ilə çətinliklərdən qurtulur (Azərbaycan nağılları I, 2005: 21-26). “Dərzinin şagirdi” nağlında dərzisi şagirdi padşaha məsləhətlər verir (Azərbaycan nağılları I, 2005: 261-264).

“Cahangir-Mələksuma” dastanında deyilir: “Misir şəhərinin padşahı Ədil şahın övladı olmurdu. Amma onun bir yaxşı tədbirçi vəziri varıydı. Bir gün Ədil şah dedi:

– Vəzir, mən artıx qocalıram, mənim var-dövlətimə, taxtı-tacıma, bu cah-calallı səltənətimə sahib olajax bir övladım yoxdu.

Vəzir dedi:

– Qibleyi-aləm, mən o iş üçün nə tədbir eliyə bilərəm? Bir az da gözlə, bəlkə də Allahdan sənə bir övlad kəramət ola.

Ancax deyirlər padşahın bir bərbəri var idi. Padşah həmişə üz-başını ona tərəş etdirərdi. Bir gün padşah üz-başını tərəş eləməkdən ötrü bərbərin qarşısında əyləşdi. Öz əksini aynada çox pərişan görüb dərinədən bir ah çəkdi. Baxdı gördü ey dili-qafil, üz-başı tamam ağarıb. Fikirləşdi ki, hə... qojalix mənə yaman yerdə haxladı. Bərbər padşahın bu halını duydu. Dedi:

– Qibleyi-aləm, bu yer üzündə böyüklük sizdə, ad-san sizdə, taxt-tac, dövlət-var, səltənət sizdə, axı nə dərdiniz ola bilər ki, belə ürəkdən ah çəkdiniz?

Padşah dedi:

– Bərbər, mane olma, işinlə məşğul ol.

Bərbər dedi:

– Padşahım, dərdini deməsən öldürsən də üzünü tərəş eləməyəcəm.

Şah nə elədisə mümkün olmadı. Nəhayət, padşah cana gəldi, dərdini bərbərə söylədi. Bərbər dedi:

– Şah sağ olsun, siz şahsınız, amma kəramətsiz şahsınız. İndi mən sizə bir söz deyim, göstəriş verim, siz mən dediyimə əməl eliyin. Mənim məsləhətimdən sonra sənin övladın olmasa onda başımı vurdurarsan.

Padşah nalac qalib bərbəri dinləməyə məcbur oldu.

Bərbər dedi:

– Ey şahım, döylətiyin üçdə iki hissəsini özünə saxla, bir hissəsini fağıra-fuğaraya, yetimə-yesirə, əlsizə-ayaqsıza payla. Onda sənə haxdan kəramət olar (Borçalı folkloru 2013: 41).

Nağıllarda məsləhətlərin məzmunu, mahiyyəti də bir-birindən ciddi şəkildə fərqlənir. Maraqlıdır ki, vəzirin məsləhətləri bəzən müsbət, bəzən mənfi olsa da, rəml atan falçının məsləhətləri adətən mənfi olur. Məsələn, “Simanın nağılı”nda olduğu kimi, bəzən də padşah rəmmaldan məsləhət alır, rəmmal ona təzə anadan olan uşaqların öldürülməsini məsləhət bilir (Azərbaycan nağılları II, 2005: 21-48). “Əmiraslanın nağılı”nda padşah xəyanətlə öldürülür, onun arvadı, palanduzun qızı qaçır, övladı olur, adını Əmiraslan qoyurlar. Əmiraslan uzun sürən mübarizədən sonra atasının qisasını alır, onun yerinə keçmiş padşahı, Qəmər vəziri öldürür, “camat sevinir ki, padşahlarını oğlu gəldi çıxdı, Əmiraslanı eylədilər padşah” (Azərbaycan nağılları II, 2005: 268).

“Lətif şah” dastanında Qoca Lələ, fars şahının vəziri Qara Vəzir, “Tahir və Zöhrə” dastanında Əhməd vəzir, “Novruz” dastanında Cəlal padşahın vəziri, “Alı xan” dastanında zülmkar Qara Vəzir və s. obrazları dövlətçilikdə məsləhətləşmə, məsləhətləşərək qərar vermə adət-ənənəsinin olduğunu göstərir. Lakin nağıl və dastanlarda məsləhətin məqsəd və məramı, bu məsləhəti verənin üzərinə götürdüyü məsuliyyət, eləcə də məsləhətə görə mükafatlandırılması və ya cəzalandırılması da əksini tapır. Tarixi mənbələrdə müxtəlif dövlətlərdə vəzirlərin oynadığı mənfi rol əksini tapmışdır.

İskəndər bəy Münşi yazır ki, vəzir, “tacik” Mirzə Salmanın qızılbaş tayfalarına qarşı yönəldilən fitnələri hərbi tədbirləri pozur və dövlətin mənafeyinə ziyan vururdu. 1582-1583-cü illərdə şahın Xorasan qiyamçılarına qarşı yürüşü zamanı Mirzə Salman şah qoşunları tərəfindən əsir alınmış bir sıra adlı-sanlı ustaclı və

şamlı tayfa əmirlərini edam etdirmişdi: “İskəndər bəy Münşi göstərir ki, vəzir Mirzə Salman həmişə Həməzə Mirzəni qızılbaş əmirlərinə, xüsusilə də Qulu bəy Əfşara, Şahrux xan Zülqədərə və Məhəmməd xan Türkmənə qarşı qaldırmağa çalışırdı. Qızılbaş əmirləri vəzirin onlara qarşı fitnələrindən xəbərdar idilər və onu öldürmək qərarına gəlmişdilər. Bu hadisə 1583-cü ildə, Heratda baş verdi...Onlar açıq surətdə bildirdilər ki, Mirzə Salman qızılbaşların düşmənidir, tayfalar arasında ədavət və düşmənçiliyin səbəbkarıdır. Xorasan əmirləri arasında itaətsizliyin və qiyamın günahkarıdır və o sağ olduqca əmirlər arasında birlikdən söhbət gedə bilməz. Şahın və Həməzə Mirzənin vəziri əmirlərə təslim etməkdən başqa çarəsi qalmadı. Çünki əmirlər şahı əks təqdirdə Abbas Mirzə ilə birləşəcəkləri ilə hədələyirdilər. Əmirlər əvvəlcə vəzirin bütün əmlakını qarət etdilər. Bir neçə gündən sonra isə Mirzə Salmanı qətlə yetirdilər” (Əfəndiyev 2007: 213). Ehtimal ki, nağıl və dastanlarda mənfə vəzir obrazı da türk bəyləri arasında, yerli əhali arasında birlik və bərabərliyi pozan, fitnə-fəsad salan vəzirlərin prototipidir.

Türk dövlətlərində mövcud olan məsləhətçilik bir sıra tarixi faktlarla dönə-dönə təsdiqlənir.

Bayındır xan və Qazan xan yanında məşvərətçi orqanının funksiyasını divanlar yerinə yetirirdi. Divanlar tarixən, bir qayda olaraq, hökmdarların yanında toplaşır. Məsələlərin müzakirəsi qərarın qəbulu ilə başa çatırdı. Son sözü demək hökmdarlara məxsus idi. Eposda Bayındır xanın divanı haqqında tez-tez xatırladılır. Lakin Salur Qazan da öz divanını çağırardı. Divanda hər bir bəyə müəyyən yer ayrılırdı. Bu yeri tutmaq üçün vərədlə yanaşı, döyüş şöhrəti, cəsurluq və hünər zəruri olmuşdur. Bu adəti pozan Əkrəyi məzəmmət edən bəylər deyirlər: “Bu bəylər hər biri oturduğu yeri qılıcıyla, ətməyilə alıbdır. Mərə sən başımı kəsdin? Qanımı tökdün? Acımı doyurdun? Yalınçıqımı donatdın?”. “Orun”da Qazan xan Bayındır xandan sonra birinci yeri tutmuşdur. Dastanda deyilir ki, Əkrək “bəyləri basıb Qazan önündə oturardı. Kimsəyə iltifat eləməzdi”. Bayandurun divanında Qazan oğlu Uruz öz atası kimi hörmətli yeri tuturdu: “Sağ

yanında Qazan oğlu Uruz (bəy) durmuşdu”. Hesab etmək olar ki, bəylər divanda çadır ətrafındakı analoji yeri tuturdular. Beyrək Qazan xan tərəfindən qurulmuş toy çadırını belə təsvir edir: “Sağda oturan sağ bəylər, solda oturan sol bəylər. Eşikdəki inaqılar, Dibdə oturan xas bəylər Qutlu olsun dövlətinüz!”. Eposda divanın səlahiyyəti barədə birbaşa göstəriş yoxdur. Boyların bəzi məlumatlarına görə hesab etmək olar ki, divan gündəlik həyatda yaranan bütün mühüm məsələlərin həlli üçün toplaşır. Belə hesab etmək olar ki, ən mühüm işlər – yürüşlər edilməsi, gənclərə göstərdikləri igidliklər müqabilində ad verilməsi, onlara sərvət, torpaq və “taxt-tac” verilməsi haqqında məsələlər, mübahisələr, məsləhətlər almaq və digər məsələlər məhz divanda həll edilirdi” (Məlikova 2004: 66-67). Bununla da dövlət işləri həyata keçirilir, tapşırıqlar yerinə yetirilir, qurultayın (toy) aldığı qərarlar ölkə miqyasında icra olunurdu. Divan vəzir və vəkillərdən, dargə və s. ibarət olduğu halda qurultaylar (toy) daha geniş əhatəli idi.

“...Çingiz xandan sonra Avrasiyada ən böyük ərəziləri fəth etmiş Teymurləngin müasir anlamda parlamenti və hərbi şuranı əvəz edən “Gənəşik”i vardı. Dövlət və ordu rəhbərləri Gənəşikdə toplaşib müzakirələr aparır, məsləhətləşir (gənəşir), hökmdara son qərarı qəbul etmək üçün təlimatlar verirdilər. Qələbə yalnız ölçülüb-biçilmiş vəziyyətlərin təhlilindən ibarət “təlimat”a qəti şəkildə əməl edilməsindən sonra qazanılırdı (Feyziyev 2013: 33).

Oqtay Əfəndiyev Səfəvilər dövründə mövcud olan “Məclisi-Ali” haqqında məlumat vermişdir: “Səfəvi hökmdarlarının yanında məşvərətçi hüququna malik ali məclis – “Məclisi-Ali” olurdu. I Şah Təhmasibin dövründə məclis dövlət işlərində böyük təcrübəsi olan şəxslərdən - 12 üzvdən (sultanlar) ibarət idi. Hökmdar yerdən çox da yüksək olmayan taxtda oturur, oğulları onun arxasında otururlar. Xüsusilə hökmdarın naibi Sultan Heydər Mirzə onun diqqət dairəsində olurdu. Hökmdar naibi adlanan dörd müşavir onunla üz-üzə oturur, şah sual verir, bu suallarla bağlı danışır, sultanların fikrini soruşur. Bu zaman şah maraqlı bir fikir eşidərdisə, bu onun əmri ilə müşavirlər tərəfindən qeyd edilərdi. Beləcə şah hamının fikrini öyrənir, şahın şübhəsi qalmadığı təq-

dirdə həmin məsələ ilk növbədə həll edilərdi. Əgər hər hansı bir şübhəsi var idisə, məclis üzvlərinin hamısının mövqeyini öyrənən şah bu məsələni şəxsən yoxlayıb çözərdi” (Əfəndiyev 2007: 512).

Böyük Səlcuqlu imperiyası dövründə 23 vəzirdən 21-nin hüquqçu və idarəetmə kadri, Xarəzmşahlar imperatorluğunda 7 vəzirdən 4-ü hüquqçu və idarəetmə kadri, 3-ü isə hərbiçi olmuşdur. Osmanlı imperatorluğunun quruluş ilindən 1453-cü ilədək vəzifədə olmuş 12 vəzirdən 11-i hüquqçu və bürokrat, cəmi biri hərbiçi olmuşdur. Səlcuqlu imperatorluğunda vəzir, Osmanlı imperatorluğunda vəziri-azam, Səfəvilərdə vəzir adlandırılan şəxslərin fəaliyyəti nağil və dastanlarda bu və ya digər şəkildə əksini tapmışdır.

Türk dövlətçilik tarixində xüsusi yerdə duran Baburşahlar imperiyasının yaradıcısı Zəhirəddin Məhəmməd Babur hökmdar olsa da, şair kimi tanınmış, hətta musiqi bəstələmişdir. O, hərbi zəfərlərin qeyd edilməsi, ova getmək, ovdan qayıtmaq, müxtəlif idman yarışları keçirilməsi, yüksək rütbəli qonaqların, səfirlərin gəlişi, bayramlar, seyranlar, dövlət ərkanı ilə məsləhətləşmələr, yəni divan toplantıları keçirmişdir. Onun “Baburnamə” adlı əsərində müxtəlif hərbi əməliyyatlar, hər hansı mühüm dövlət qərarı verilməmişdən əvvəl dafələrlə məsləhətləşmələr apardıqları əksini tapır, onun məsləhətləşdiyi şəxslər arasında bəylər, şeyxlər olmuşdur.

Babur şahın Səmərqənd şəhərini almamışdan əvvəl adığı məsləhətləşmələr, gördüyü yuxu isə nağil və dastanlarımızdakı qəhrəmanın yuxu görməsi, buta verilməsi, gələcəkdən xəbər verilməsini xatırladır: “Bəziləri “ilkbahara alarıq” dedi, o zaman sonbahardı. Bəziləri bir ay, bəziləri qırx gün, bəziləri də iyirmi gün sonra dedilər. Noyan Göyədaş isə “On dörd gündə alarıq” - dedi. Allah rast gətirdi və tam on dörd gündə Səmərqəndi aldım. O zaman qərribə bir rəya görmüşdüm. Rəyamda Xoca Übeydullah həzrətləri gəlmiş və mən də onu qarşılamağa çıxmışam. Xoca gəlib oturdu. Xocanın önünə, deyəsən, bir az diqqətsiz bir şəkildə dəstərxan sərmışdilər və bu üzdən həzrətin könlü bir az incimişdi. Molla Baba mənim tərəfimə baxıb işarət edirdi. Mən də ona işarətlə: “Mən neyləyim, qüsür dəstərxanı sərəndədir” dedim. Xoca anladı və bu üzrümü qəbul etdi. Sonra ayağa qalxdı, mən də

onu uğurlamağa çıxdım. O, evin dalanında sağ və ya sol qolumdan tutub məni elə yuxarı qaldırdı ki, bir ayağım yerdən üzüldü. Mənə türkcə “Şeyx məsləhət verdi” dedi. Bir neçə gün içində Səmərqəndi aldım” (Babur 2011: 61-62).

Fəaliyyətində bəylər, əmirilər, xoca və şeyxlərlə xəlvətxanada məsləhət-məşvərətə üstünlük verən Babur şah oğlu Humayuna yazırdı: “Böyük bir iş üçün gedirsən. İş görmüş, fikir və tədbir sahibi bəylər ilə danışib məsləhətləşərək onların sözüylə hərəkət etməlisən. Əgər mənim razı qalmağımı istəyirsənsə, yalnızlığı və xalqdan uzaq olmağı burax. Gündə iki dəfə kiçik qardaşını və bəyləri öz başına buraxmayaraq hüzuruna çağırıb nə iş olursa olsun, bu sadıq dostlarla birlikdə danışib məsləhətləşərək qərar verməlisən. Sonra, Xoca Kəlan mənimlə çox səmimi münasibətdə olmağa alışmışdı. Sən də ona qarşı mənim kimi hərəkət etməlisən” (Babur 2011: 229). Babur şahın sarayında öz tayfasını təmsil edən, bununla bağlı məsələlərdə məsləhət verən “tanıman” adlanan şəxs fəaliyyət göstərirdi.

Azərbaycan xanlıqları dövründə də xanın yanında xüsusi divan var idi. Məşvərətçi orqan olan divanın üzvləri xanın yaxın adamlarından, sultanlardan və bəylərdən ibarət idi. Müharibə, sülh, vergi qoymaq və s. mühüm məsələlərin həlli üçün xan divanla məsləhətləşirdi. Xan və divan çıxardıqları hökmlərdə yerli adət-ənənəyə və şəriətə riayət edirdilər. Divanda müəyyən məsələni həll etmək lazım gəldikdə xan qabaqcadan öz qərarını bildirir, divan üzvləri başlarını tərپətməklə razı olduqlarını bildirirdilər. Divanda olan baş dini xadim həmin an ayağa durub fitva verməli, xana dua etməli idi. Fitva qurtaran kimi divan üzvlərinin hamısı ayağa durub xana təzim etməli idilər. Xan divan yığıncağında olan üzvlərinə qonaqlıq düzəldirdi. Bəzi hallarda xan ölüm cəzası, əmlakın müsadirəsi barədə hökm edir, sonra bu məsələləri formal olaraq divanın təsdiqinə verirdi (İsmayıl – Bağirova 1997: 19). Divan məhkəməsində dövlət əhəmiyyətli və xüsusilə mühüm cinayət məsələlərinə baxılırdı.

Nağıllarda hökmdarla məsləhətləşmələr sadə dillə təqdim olunur. “İlyasın nağılı”nda bağban oğlu İlyas uşaq olarkən

yaşadığı şəhərə hücum zamanı əsir götürülür, qul edilərək satılır, bir tacirin yanında işləyir. “Atı, daş-qaş, adamı” yaxşı tanıyan İlyas özünün bacarığı, qabiliyyəti ilə uğur qazanır. Padşah İlyasın bütün xasiyyətlərinə fərəhlənir, İlyası evləndirir, qırx gün, qırx gecə toy edir: “...öz tacını başından götürüb İlyasın başına qoydu, dedi:– Padşahlığa sən yararsan. Sənin biliyin mənimkindən çoxdu. Bundan sonra bu şəhərin padşahı İlyas oldu” (Azərbaycan nağılları II, 2005: 138-145). Bu misalda olduğu kimi, ağıllı, tədbirli, sadə bir insanın iyerarxik sistemdə yüksəlməsi folklorda, nağıl və dastanlarda çoxsaylı süjet xətləri ilə əksini tapır.

“Novruz” dastanında vəzirin məsləhəti ilə padşah qonağı – Novruzu öldürmək fikrindən əl çəkir, el töhmətindən çəkinir (Azərbaycan dastanları I, 2005: 182). İlk baxışdan, sevgililərin bir-birinə qovuşması önə çıxsa da, vəzirlərin məsləhətinin idarəçilikdə nəzərə alınması dövlətçilik ənənəsinin mühüm gələnlərindən biridir.

“Rəvayətə görə bir məmləkətin padşahı və onun da gözəl bir qızı vardı. Qız padşah qızı olmasına və varlı ailədə böyüməsinə baxmayaraq çox ağıllı, sadə və ədəb-ərkənli idi. Bir dəfə padşahla qızı arasında arvadın ailədə yeri, rolu, kişinin kişi kimi yetişməsində onun xidməti barədə söhbət düşdü. Padşah bu məsələlərdə arvadın rolunu inkar edirdisə, qız qətiyyətlə bildirirdi ki, kişini kişi edən arvad olar, yaxşı arvada rast gələn kişi xoşbəxt olar. Padşah da öz dediklərində israr edərək qayıdır ki, deməli, mənim padşah olmağında arvadımın xidmətləri vardır? Qız da söz altında qalan qızlardan deyilmiş. Deyir, bəli, sənin padşah olmağında arvadının böyük xidməti var. Qızın bu sözü padşaha bərk dəydi, onu pərt etdi. O dedi ki, sənin sözümdən belə çıxır ki, mən səni həyətdəki çobana ərə versəm, sən onu əsl kişi edə bilərsən. Qız dedi, bəli. Padşah çobanı yanına çağırtdırıb niyyətini ona bidirəndə çoban çaşıb qaldı, cavab verməyə söz tapmadı. Toy tədarükünü görüb padşahın qızını çobana verdilər. Təzə ailə qurmuş padşahın qızı və çoban maddi çətinlik içərisində yaşayırdılar, padşah onlara heç bir köməklik göstərmirdi. Lakin padşahın qızı bu çətinlikləri çobanın üzünə vurmur, əksinə, həmişə ona ürək-

dirək verir, səbr və təmkinli olmağa çağırırdı” (Azərbaycan folkloru antologiyası 2008: 97-98).

Türk dövlətçilik tarixində cəmiyyətin kasıb zümrəsinə mənsub olan bacarıqlı adamların, əsasən gənclərin dövlət işlərində irəli çəkilməsi mümkün, hətta hakimiyyət tərəfindən nəzarətdə saxlanılan, təşviq edilən hal idi. Bu sistem cəmiyyətin aşağıdan yuxarı və əksinə daim hərəkətdə olmasına kömək edir, idarəetmə sisteminin bacarıqsız əyanların əlində vasitəyə çevrilməsinin qarşısını alır, dövlətlə xalq arasında canlı əlaqə, etimad yaranırdı. “Bu artıq indiki dövr üçün də meritokraniyanın, yəni cəmiyyətin bütün təbəqələrinə mənsub insanların öz qabiliyyətlərinə görə hakimiyyətə yüksəlməsinə imkan verən mütərəqqi siyasi ideologiyanın ən yaxşı örnəyi sayıla bilər” (Feyziyev 2013: 34).

Azərbaycanın şifahi xalq yaradıcılığında padşahla müxtəlif peşə sahiblərinin, əkinçinin, dərzinin və s. söhbəti əksini tapır. Bunun ən gözəl nümunələrindən biri aşağıdakıdır: “Padşah gəzinti vaxtı suda gön yuyan kişi ilə rastlaşır, ondan soruşur:

– İkidəsən, üçdə?

– Üçdə.

– Bəs niyə altını on ikiyə vura bilmirsən?

– Otuz iki qoymur.

– Bir qaz göndərsəm didə bilərsənmi?

– Əcəb didərəm...

Saraya qayıdan kimi padşah baş vəziri çağıraraq soruşur:

– Açıqla görək, mən o kişiyyə nə dedim; o nə cavab verdi?

Vəzir ha fikirləşir cavab tapmır. Padşah deyir:

– Üç günə kimi cavab tapmasan vəzirlikdən qovulacaqsan.

Vəzir gedib gön yuyanı tapır, ona bir kisə qızıl verib danışığın mənasını xəbər alır.

Kişi ondan bütün var-dövlətini istəyir, yoxsa sirri açmayacağına bildirir. Vəzir razılaşıır. Kişi belə bir izahat verir:

– Padşahın “İkidəsən, yoxsa üçdə?” sorğusunun açıqlanması belədir ki, “iki ayağımla gəzirsən, yoxsa hasa ilə”? Mən ona dedim ki, “üçlə”, yəni “hasa ilə”. Hökmdar sonrakı sorğusuyla maa qandırmaq istəyirdi ki, “Altı ay işləyib on iki ay dolana bilir-

sənmi?” Dedim: “32 qoymur”, yəni “yeməkdən artmır”. “Bir qaz göndərsəm didə bilərsənmi?” sorğusuna cavab verdim ki, “əcəb didərəm”. Vəzir, o qaz sənə, şah səni üstümə göndərdi ki, mən də tutub didim” (Azərbaycan folkloru antologiyası 2008: 85-86).

“Ata vəsiyyəti” nağılında padşah üç qardaşın ağına heyran qalır: “Padşah bilikli qardaşlara sarayda qalmağı təklif edir. Böyük qardaşa vəzirlik, ortancıla vəkillik, kiçiyə qazılıq tapşırmaq istəyir. Qardaşlar ona minnətdarlıqlarını bildirir, salamatlaşıb səyahətlərini davam etdirirlər” (Azərbaycan folkloru antologiyası 2008: 138).

“Sənəm Cadu” nağılında deyilir: “Keçmiş vaxtlarda bir padşah olur. Padşah şah oğlu şah Abbasdı. Şah oğlu şah Abbası çox ədalətli şah deyillər. Şah oğlu şah Abbasın vəzir Allahverdi xan adında da bir vəziri olub. Şah oğlu şah Abbas bir gün şəhərdə qadağan saati elan eləyir. Deyir ki, gecə heç yerdə işıq yanmamalıdır. Özü də dərviş libasında, vəziri ilə həmişə çıxıb şəhəri gəzərmiş. Görüm, qanuna əməl eləyirlər, ya eləmirlər” (Naxçıvan folkloru 2011: 125).

“Şah Abbasın sənəti” adlı nağılında, “Bir gün şah Abbasla Allahverdi vəzir təğyiri–libas olub şəhəri gəzməyə çıxdılar” – söylənilir. “Əkinçi ilə Şah Abbas” nağılında deyilir: “Şah oğlu şah Abbas vəzir Allahverdi xanla dərviş libas olub vilayəti gəzirdi. Gəldi gördü bir əkinçi tək bir öküzlə yer əkir. Öküzün cütə gücü çatmayanda bir arvad xeylağı kömək eləyir. Əkinçi də cüt bərkə-boşa düşdühcə der: “Şah Abbasın atasına lənət”. Şah Abbasın əkinçiyə bərk qəzəbi tutdu.

Vəzir Allahverdi xan dedi:

– Şah, səbr elə, görək bu niyə belə deyir.

Vəzir bunun səbəbini soruşanda əkinçi dedi:

– Ağa dərviş, atamdan mənə iki öküz qalmışdı. Bir gün darğa gəlib dedi Şah Abbas burdan keçəndə öküzün birinə gözü düşüb. Gəlmişəm öküzü aparam. İstədim verməyəm. Dedi, özün bil, verməzsən, boynun vurular. Əlacsız qalib verdim apardı. İndi bir öküzün iş aşmır. Bı köməh eliyən də anamdır. Ona görə də iş çətinə düşəcəh. Şah Abbasın atasına lənət deyirəm. Şahın acığı

bir az soyumuşdu. Dedi: – Vəzir, o dəli öküzü verək buna. Vurub bunu öldürsün” (Naxçıvan folkloru 2011: 190). Padşah dəli öküzü verir, əkinçi dəli öküzü boyunduruğa qoşub, əkin əkir, Şah Abbas tənbel bacısını əkinçiyə verir, əkinçi tənbel bacını da tərbiyələndirir, şahın bacısı tənbelliyin daşını atır.

Nağıllarda yeni hökmdarın seçilməsi də məsləhətlə olur: “Bir gün paçcah mərhum oldu. Yığışdılar ağsaqqallar, qarasaqqallar paçcah kimi tikək, kimi tikmiyək, dedilər Məhəmməd sövdəgəri yerində paçcah tikək. Məhəmməd sövdəgəri gətirib cıqqanı qoydular başına, çıxartdılar taxta” (Azərbaycan nağılları II, 2005: 254). Padşah oğulları arasında ən layiqlisi taxt-taca layiq görülür, yaxud hakimiyyət başına keçmək oğullar arasında bir növ növbələşdirilir və burada da məsləhətləşmə, gənəşik özünü göstərir. “Məlik Məhəmməd” nağılında hakimiyyət məsələsi əvvəlcədən müəyyənləşmişdir: “Biri var imiş, biri yox imiş, bir padişahın üç oğlu var imiş. Böyük oğlunun adı Məlik Cəmşid, ortancıl oğlunun adı Məlik Əhməd, kiçik oğlunun adı Məlik Məhəmməd. Bu padişah öləndə oğlanlarını yanına çağırub, onlara belə bir vəsiyyət edir: – Mən öləndən sora Məlik Cəmşid, ondan sora Məlik Əhməd və ondan sora Məlik Məhəmməd padişah olsun... Məlik Cəmşid qoşun əhlinə söyləyir ki, mən bu maralın dalınca gedəcəyəm, üç gün mənə bayırda gözləyin. Bu müddətdə gəlməsəm, onda gedib Məlik Əhmədi özünüzə padişah edərsiniz... Məlik Əhməd də qardaşı kimi vəsiyyət edib maralın dalınca qaçıb gözdən qeyb olur. Qoşun əhli üç gün gözləyib şəhərə qayıdır, camaat yığılıb Məlik Məhəmmədi özlərinə padşah edirlər...Məlik Məhəmməd qoşun əhlinə qardaşları kimi vəsiyyət edib deyir: – Üç günə kimi qayıtmasam, məsləhət gördüyünüzü özünüzə padşah edin. Bu sözləri deyib maralın dalınca at salır. Camaat üç gün gözləyib şəhərə qayıdır (Azərbaycan nağılları I, 2005: 115-116). Nağıllarda əksər hallarda bu məsləhətləşmənin harada keçirildiyi dəqiq şəkildə göstərilməsə də ehtimal ki, divan, məclis və ya qurultay kimi “kengəş”, yəni gənəşmə-məsləhətləşmə baş tutur, müvafiq qərar qəbul olunurdu.

Türk dövlətçilik tarixində müsəlman dünyasında geniş yayılmış dini cərəyanlardan biri ideya-nəzəri baxımdan zəngin,

eləcə də ritual və ayinlərin çoxluğu və rəngarəngliyi ilə diqqəti çəkən sufizm mühüm əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Orta əsrlərdə sufilik, hürifiliklə dövlət arasında ziddiyyətlər baş vermişdir. Məsələn, təriqətin başçısı Fəzlullah Nəimi Əmir Teymurun əmri ilə edam edilmişdi. Hürufilər Heratda Teymurun oğlu, hökmdar Şahruxa sui-qəsd təşkil etmişdilər. Qaraqoyunlu, Osmanlı hökmdarları dövlət üçün təhlükə yaratdıqlarını görə hürufiləri cəzalandırmışlar. XIV-XVI əsrlər ədəbiyyatımızda Nəimi, Nəsimi, Həqiqi, Həbib, Süruri, Heyrəti, Mühiti və başqaları hürufi sənətkarlar kimi tanınır. Şah İsmayıl Xətai də hürufiliyə rəğbət bəsləmişdir. Sufiliyin, hürufiliyin orta əsr cəmiyyətində əksi dərvişlərin obrazında nağıl və dastanlarda ortaya çıxır. “Dərviş təmiz qəlbə malik maddi meyl və həvəslərdən uzaq, nəfsani ehtirasların zülmətindən xilas olmuş, mənəvi-əxlaqi cəhətdən pak Haqq aşığı, saf etiqadlı müridlərdir. Daha çox səyyari həyat keçirən, miskin yaşayış tərzinə malik bu həqiqət aşığı zahiri ibadətləri yox, batini etiqadı üstün tuturlar” (Babayev 2007: 18).

Azərbaycanın nağıl və dastanlarında əksini tapan dərviş obrazının orta əsrlərdə baş verən ictimai-siyasi, dini-ideoloji proseslərlə əlaqəsi xüsusi vurğulanmalıdır. Hökmdar-dərviş münasibətləri, hökmdarın dərvişdən məsləhət alması, ona yol göstərilməsi özü də bir növ məsləhətləşmə, müdrək sözün dinlənilməsidir və bu dövlətçiliyin mənəvi əsasları sayıla bilər. Dastanlarda “pay verən dərviş” Cəlal padşahın yuxusunu yozur, ona qızı Qəndabı Novruza verməyi məsləhət bilir, vəzir-vəkilin də məsləhəti ilə padşah dərvişin dediyini edir (Azərbaycan dastanları I, 2005: 186). “Yuxu” nağılında isə zalım hökmdar taxt-tacını, arvadını, iki oğlunu itirir, yolda bir pirani qoca ilə rastlaşır, başına gələnləri danışır. Pirani qoca deyir: “Ey padşah, sən rəiyyətinə zülm elədiyinə görə işin dolaşığa düşüb. Əhd elə ki, bu dəfə padşah olsan heç kimə zülm eləməyəcəksən, həm də fağır-füqəranın, kasıb-kusubun, əlsiz-ayaqsızların qarnını doyuracaqsan”. Padşah qocanın dediyi kimi sidq ürəynən əhd edir, başqa ölkədə də olsa “dövlət quşu” uçurdulanda yenidən onun başına qonur, Padşah bu

səfər taxta çıxandan sonra öz əhdini yerinə yetirir, harda kasıb-kusub varsa ona qızıldan-gümüşdən verib yola salır (Azərbaycan nağılları V, 2005: 152-153).

“Tahir və Zöhrə dastanı”nda deyilir: “Sizə hardan xəbər verim, Qareyman vilayətindən. Kimdən? İki qardaşdan. Biri Hətəm Sultan, digəri isə Əhməd Vəzir. Bunların soy-züryəti olmurdu. Onlar əhd eləmişdilər ki, hansının qızı oldu, hansının oğlu oldu qızını onun oğluna verəcək. Hər iki qardaş qohum-əqrəbəni çağırıb məsləhətdən sonra var-dövlətlərini iki qismə bölürlər. Bir hissəsini fağır-fuğaraya paylayırlar, bir hissəsi özlərinə qalır. Gecənin bir aləmində bir dərviş gəlir, cibindən bir alma çıxarır, tən ortasından bölür, yarısını Hətəm Soltanın həyat yoldaşına, yarısını Əhməd Vəzirin həyat yoldaşına verib qeyb olur. Vaxt gəlir. Hər iki qardaşların yoldaşları hamilə olurlar. Hətəm Soltanın bir qızı, Əhməd Vəzirin bir oğlu olur. Qızın adını Zöhrə, oğlanın adını Tahir qoyurlar” (Azərbaycan folkloru külliyyatı 2011: 120).

“Adgözəl” dastanında deyilir: “Bir gün qapıya bir dərviş gəlir, Mahmud paşaya deyir: – Ey böyük hökmdar, sənin gözləruvun dərmanı qızıl balıqdı. Əyər onu tutdura bilsən, qanıdan gözlərivə çiləyən kimi gözlərun açılar. Mahmud paşa dərvişə ənam verərkən dərviş qeyb olur” (Azərbaycan folkloru külliyyatı 2011: 213).

Nağıl və dastanlarda əksini tapan dərviş obrazı orta əsrlərin dini-siyasi prosesləri ilə sıx bağlı olmaqla, hökmdarların məsləhətçisi, eləcə də hökmdarların cəmiyyətin əhval-ruhiyyəsini öyrənmək vasitəsi funksiyasını yerinə yetirmişdir.

Türk dünyagörüşündə bayramlar, şöhlənlər, toylar cəmiyyətin təşkil və səfərbər edilməsində, idarə olunmasında mühüm funksiya yerinə yetirmişdir. Qədim türk dövlətlərində hökmdarın, dövlət adamları və sərkərdələrlə yığıncaqlara, məclis və qurultaylara rəhbərlik etməsi onun hakimiyyətinin simvollarından biri sayılmışdır.

Qədim türklərdə vəzir-vəkillə məsləhətləşərək, qurultay keçirərək, toy təşkil edərək qərar verilməsi təcrübəsinin dövlətçilik şüurunda möhkəm yer tutduğu aydın şəkildə görünür. Hökmdar

Tarıdan dövləti idarə etmək səlahiyyəti əlsa da, bu ona xalqı yaxşı idarə etməsi şərti ilə verilirdi. Əgər xaqan bu vəzifəni layiqincə yerinə yetirməsəydi, hakimiyyət əlindən alınacaqdı. Yəqin ki, məhz buna görə Oğuz xan altı oğlu ilə dünyanı fəth edəndən sonra böyük bir qurultay düzənləmiş, dünyanı fəth etdiyini, Tanrı qarşısında borcunu yerinə yetirdiyini bildirmişdir.

Bu toplantılarda qanunlar, önəmli qərarlar qəbul edilmiş, hökmdarların seçilməsi, təsdiqlənməsi kimi siyasi fəaliyyətlər həyata keçirilmişdir. Qurultay yığnaq, dərnək kimi kəlmələrlə ifadə edilmiş, ilk dövrlər ziyafət, dini törən, yarışma məqsədli bir dövlət toplantısı idi. Zaman keçdikcə dövlətin ən əsas qərar verən orqanına çevrilmişdir. Böyük Hun imperatorluğunda hökmdarlar icraatlarını məclislər vasitəsi ilə yerinə yetirirdlər. Bu məclislərdən biri daimi, digəri isə ilin müəyyən zamanlarında keçirilir, ordu təftiş olunur, mal-mülk hesaba alınır, ölkə məsələləri müzakirə olunurdu. Göytürklərdə bu məclislər davamlı olaraq keçirilir, müxtəlif mövzular gündəmə gətirilirdi. Türk dillərində “kengəş məclisi” anlamına gələn qurultaya idarəedicilərlə yanaşı, tayfa-böy bəyləri, xalqın tanınmış nümayəndələri qatılırdı. Hökmdarlar bu məclislərə sayğı ilə yanaşmışlar. Göytürklərdə Yanyulu Xaqanı, Səlcuqlularda Toğrul bəyi, Osmanlılarda Osman Qazini, Muğanda Nadir şahı məhz bu qurultay-kengəş seçmişdir.

Qədim türklərdə “toy” adı verilən qurultay önəmli siyasi əhəmiyyət daşımaqla yanaşı, qurbanların kəsilməsi, dini törənlərin, yarışmaların həyata keçirilməsi, ziyafətin verilməsi, dövlət məsələlərinin müzakirəsi ilə xarakterizə edilir. Bunu da nəticəsində əmr qaydasında heç kim, heç bir işə məcbur edilmir. Bütün idarəçilik adət-ənənəyə, ictimai rəyə əsaslanırdı. “Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı. Şami günlügi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı gög yüzinə aşanmışdı. Bin yerdə ipək xalıçası döşənmişdi. Xanlar xanı xan Bayındır yildə bir kərə toy edib, Oğuz bəglərin qonaqlardı. Genə toy edib atdan ayğır, dəvədən buğra, qoyundan qoç qırdırmışdı. Bir yerə ağ otaq, bir yerə qızıl otaq, bir yerə qara otaq qurdırmışdı. “Kimin ki, oğluzı yox, qara otağa qondurun, qara keçə altına döşən, qara qoyun

yaxnisından öninə gətürün, yer isə, yesün, yeməzsə, dursun, getsün” – demişdi. “Oğlı olanı ağ otağa, qızı olanı qızıl otağa qondurus, oğlı-qızı olmayanı Allah Taala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız; bəllü bilsün!” – demiş idi. Oğuz bəgləri birin gələb, yığnaq olmağa başladı” (KDQ 2004: 26).

“Dədə Qorqud” dastanlarında da aydın görünür ki, hakimiyyət varisə keçsə də, bu, məclisdə təsdiq olunmalıdır. Dastanda deyilir: “Oğuzların vaxtında Qanlı Qoca deyilən bir müdrik kişi vardı. Bir yetişmiş igid oğlu vardı. Adına Qanturalı deyirdilər. Qanlı Qoca deyir: “Dostlar, atam öldü, mən qaldım. Yerini-yurdunu tutdum. Sabahkı gün mən ölərəm, oğlum qalar. Bundan yaxşı nə ola bilər ki, oğul, nə qədər ki, sağam, gəl səni evləndirim!” (KDQ 2004: 248). Dastandan məlum olur ki, oğuzlarda hökmdarlığın atadan oğula keçməsi bəylərin məclisində, yaxud qurultayda təsdiqlənməli idi. Bu baxımdan Qazan xanın sözləri maraqlıdır. Qazan xan özünü oğlu Uruza tutub deyir:

“Bərü gəlgil, qulunum oğul!

Sağım ələ baqduğumda qardaşım Qaragünəyi gördüm, –
Baş kəsübdür, qan dökübdür, Çöndi alubdur, ad qazanubdur.

Solum ələ baqduğumda dayım Aruzı gördüm, –

Baş kəsübdür, qan dökübdür,

Çöldi alubdur, ad qazanıbdır.

Qarşum ələ baqduğumda səni gördüm,

On altı yaş yaşladın.

Bir gün ola, düşəm öləm, sən qalasan –

Yay çəkmədin, ox atmadın,

Baş kəsmədin, qan dökədin,

Qanlı Oğuz içində çöldi almadın.

Yarıncı gün zaman dönüb, bən ölüb sən qalıcaq tacım-taxtım
sana verməyələr, – deyü sonumu andım, ağladım, oğul! –dedi”
(KDQ 2004: 80).

Göktürk abidələrində əksini tapan məsələlərdən biri budur ki, xaqan xalqın təmsilçisi kimi bütün işlərini xalqı üçün yerinə yetirmişdir. Kitabələrdə əksini tapan –“Kiçik qardaş, qardaşım oğlu, oğlum, millətim, güneyindəki Şadapıt bəyləri, quzeydəki

Tarkan, Buyruk bəyləri, Otuz Tatar, Doqquz Oğuz bəyləri, milləti...”, “Türk bəyləri, milləti bunu eşit”, Türk Oğuz bəyləri milləti eşidin”, “Xalq kütləsi belə demiş” ifadələri kağanların heç kəsi kiçiltmədən onlara gördüyü işlər haqqında bilgi verməsi, hətta “Türk milləti üçün gecə yatmadım, gündüz oturmadım” şəklində millətin müzakirəsinə təqdim etməsi-kəngəş düzənləməsi Göytürk dövlətində böyük bir xoşgörünün olduğunu, siyasi anlamda demokratiyanın olduğunu təsdiqləyir (Güngör 1998: 109). Varisin müəyyənləşdirilməsində, daha dəqiq desək, təsdiqlənməsində qurultay-toy-kəngəş keçirilməsi ənənəsi bir çox türk dövlətlərində, o cümlədən Səlcuqlar, Atabəylər, Osmanlı, Səfəvi və s. dövründə yaşamışdır.

Nağıllarda vəzir-vəkil, darğa, əmir, şeyx, sərkərdələrlə yanaşı, geniş xalq kütləsi, daha doğrusu, “ağsaqqal-qarasaqqallar”la məsləhətləşmə, gənəşik, qurultay anlamına gələn “dövlət quşu uçurulması” mərasimi əksini tapır. Hökmdar seçmək üçün “dövlət quşu” uçurtma zamanı ağsaqqal-qarasaqqal öz mövqeyini ortaya qoyur: “Quşu bir də uçurdular. Quş yenə gəlib Lalanın başına qondu, yenə istədilər Lalanı paçcah tikməsinlər, ağsaqqal, qarasaqqal töküldülər. Dedilər: – Canım, qərib olanda nə olar? Bəlkə paçcah oğludur ki, quş onun başına qonur. Çox götür-qoydan sora Lala padşah oldu. O, camaatla yaxşı rəftar eləyirdi” (Azərbaycan nağılları I, 2005: 170).

“Ax-vax” nağılında da eyni vəziyyətlə qarşılaşırıq: “Baxdı ki, başına bir quş qonub, onu tuturlar. Camaat quşu apardı. Demə, bu şəhərin padşahı ölüb, indi dövlət quşu uçurdular. Quşu ikinci dəfə uçurdular, yenə də gəlib qondu bunun başına. Yenə quşu apardılar. Səlimi də şəhərdən çıxardıb qovdular ki, çıxsın getsin. Quşu yenə uçurdular. Yenə quş yolda qondu bunun başına. Daha gördülər ayrı adamın başına qonmur, götürüb bunu padşah elədilər. Səlim oldu padşah” (Azərbaycan nağılları II, 2005: 190). “Tahir və Zöhrə” dastanında Hatəm Sultan Tahir Mirzəni öldürmək istəyəndə camaat etiraz edir, onu öldürməyə qoymur, “hökmdarın qılıncının işləmədiyini yerə” göndərilməsini tələb edirlər. “Məsim və

Diləfruz” dastanında camaat padşaha deyir ki, Xocanı öldürməsin. Padşah əhvalatdan hali olub qızını Xoca Əzizin oğluna verir.

Nağıl və dastanlarımızda əksini tapan “dövlət quşu” anlayışı tayfa birləşmələrinin, yəni ilkin dövlətlərin yaranması dövründə mifoloji donundan tədricən uzaqlaşmış, əcdad-ağsaqqal kultu olaraq dövlətçilik elementinə çevrilmişdir. Lakin bu dövlətçilik elementinin mahiyyətində ciddi dəyişiklik baş vermişdir. Padşah seçilməsində hökmdar nəslindən olanların haqqı tanınmaqla yanaşı, nağıllarda onlar çətin sınaqlardan çıxarılır, uğurlar qazanır, ədalətli, zəhmətkeş, xalqın taleyini düşünən, tədbirli olur, sanki bundan sonra hökmdar olmağa haqq qazanır.

“İrvahım” dastanında “dövlət quşu” üç dəfə Zülal padşahın oğlu Aslanın başına qonur, dastançı “Allahın əmri ilə quşun Aslanın başına qonduğunu” deyir, vəzir-vəkil buna mane olmağa çalışsa da, “ağıllı kişilər deyirlər ki, yəqin belə olmalıdı”. Aslan yolçu deyil, padşah oğlu olduəna görə, “ağsaqqal-qarasaqqal yığışib Aslanı şah qoyurlar” (Azərbaycan dastanları III, 2005: 91). “Səlim şah” dastanında isə vəzirin xəyanəti ilə üzleşən Səlim şah “Fələk şahinimi əlimdən aldı, üzü döndü, məni taxtımdan saldı” deyir. Bu dastanda da “dövlət quşu” başqa ölkəyə gedən Səlim şahın başına qonur, onu padşah seçirlər, Səlim şah yoxsullara əl tutur, yetimxanalar açdırır, ədalətli hökmdar olur (Azərbaycan dastanları III, 2005: 228).

M.Təhmasib “dövlət quşu”nun iki əsas xüsusiyyətini göstərir: “Bu quşun kölgəsi bəxtiyarlıq və səadət rəmzidir. Onun kölgəsi kimin başı üzərinə düşsə, o, dünyada mütləq ən bəxtiyar adam olur. Bunun nəticəsi olaraq bu quşun ikinci xüsusiyyəti meydana gəlmişdir. O, kimin başına qonarsa, həmin adam padşah, yəni dövlət başçısı olur” (Təhmasib 2005: 15). “Dövlət quşu” hər adamın başına qonmur, bunun üçün nağılın müsbət qəhrəmanı olmaq lazımdır. Xalqın, nağılçının sevgisini, rəğbətini qazanmayan şəxs başına “dövlət quşu” heç zaman qona bilməz. Bu sevgini qazanan hər bir nağıl qəhrəmanının başına “dövlət quşu” qonur, o, camaatın gözü qarşısında, meydana yığışan əhalinin, ağsaqqalların dəstəyi ilə, məsləhətləşmə ilə padşah seçilir.

Qədim türklərin təsərrüfat həyatı ilə sıx bağlı olan Novruz bayramı mifoloji, ilkin inancları, dini, milli dəyərləri özündə cəmləşdirməklə yanaşı, dövlətçilik mərasim və adətləri ilə sıx bağlıdır. Qazax türkçəsində “meyram-bayram” ifadəsi “xoşbəxt gün” anlamında başa düşülür. Ancaq, uyğur, qazax, qırğız, özbək və türkmənlərdə bayram, şölən və düyün əvəzində “toy” kəlməsilə də ifadə edilmişdir.

Səlcuqlu sultanı Məlikşahın həyata keçirdiyi “Takvim-i Cəlali” islahatından sonra “Novruz” adlandırılan bayram ilin başlanğıcıdır. Səlcuqlularda bu dövrdə dövlət işləri yenidən düzənlənmiş, təftiş olunmuş, maliyyə-vergi ili başlanmışdır. Ağqoyunlu hökmdarı Uzun Həsənin “Qanunnamə”sində 21 mart ilk vergi toplama dövrü sayılırdı. Səlcuqlularla yanaşı, Qaraqoyunlu, Ağqoyunlu, Osmanlı, Səfəvi dövlətlərində 21 mart ilbaşı olaraq qəbul edilmişdir. Bu bayramın digər bir adı “Sultan Novruz”, yəni sultana məxsus, sultanın iştirakı ilə keçirilən şölən, toy anlamında işlədilmişdir. Maraqlıdır ki, Novruz bayramı ilə bağlı oyun və əyləncələr qədimdən bu bayramda hökmdarın iştirakını təsdiqləyir.

Novruzlu günlərdə, xüsusilə İləxır çərşənbə günü tamaşalar göstərmək də qədim vaxtlardan davam edib gələn adətlərdəndir. “Xanbəzəmə” tamaşası da maraqlı olması ilə diqqəti cəlb edir. Novruz bayramının zirvəsi adlanan bu oyun “Xan-xan”, “Xan oyunu”, “Xan yaratdı”, “Şahbəzəmə”, “Şah-şahi” və s. adlarla Azərbaycanın ayrı-ayrı bölgələrində məzmun oxşarlığına, icra tərzinə görə, müxtəlif variantlarda indi də oynanılır. İləxır çərşənbə günü sübhədən bir qədər keçmiş adamlar bir meydana toplaşır. Xan seçilmiş şəxsi geyindirib bəzəndirirlər. O, geyimi, başının tacı ilə doğru-dogru xana oxşadılır. Xanı gətirib meydanın yuxarı başında taxta əyləşdirirlər. İki oğlan uşağı xanı yelpiklə yelləyir. Seçilmiş vəzir-vəkil də gəlib xanın sağ-solunda öz yerlərini tuturlar. Təyin olunmuş fərraşlar, qırmızı paltar geyinmiş cəllad xanın əmrinə hazır dururlar. Xan gözlənilməz əmrlər verir. Onun əmrləri mütləq yerinə yetirilir. Kosa, keçəl, təlxək meydana atılıb cürbəcür gülməli oyunlar göstərməklə xanı güldürməyə cəhd edirlər. Xan isə cəhd edir ki, gülməsin. Xan

əgər gülərsə, əlbəəl onu taxtdan endirib suya basır və yerinə təzə xan seçirlər (Azərbaycan etnoqrafiyası 2007: 29).

Orta əsrlərdə ilin təhvil olması münasibətlə toplardan yaylım atəşi açardılar. Nağaralar gumbur-gumbur gurlayardı. Şeypur, təbil səsləri yüksələrək, yeni ilin gəldiyi xəbərini yayardılar. Atəşfəşanlıq başlanardı. Elə ona görə də “Novruzun topu atılan” vaxta “il təhvil oldu” deyərdilər. “Novruzun topu atıldı” – deyə hamı yeni ilin başlanması münasibətilə bir-birini təbrik edərmiş (Azərbaycan etnoqrafiyası 2007: 45). M.S.Ordubadi “Qılınc və qələm” romanında Novruzun xalqımızın həyatındakı əhəmiyyətini bədii şəkildə təqdim edir: “Günəş həməl bürcünə yaxınlaşdığı dəqiqədə Sultan Toğrulun qapısında vurulan kərənayxana Novruz bayramı mərasiminin başladığını xəbər verdi.... Novruz bayramı mərasiminin başlanması üçün aralıqda su ilə dolu qızıl teştə salınan balıq hələ arxası üstə çönməmişdi. Zəfəran üzərinə oxunacaq və sonra qızıl teştin suyuna qarışdırılacaq qırx yasin oxunub qurtarmamışdı. Baş ruhani zəfəran suyu ilə yazdığı bərəkət duasını yazıb bitirməmişdi. Nəhayət, “balıq arxası üstünə çöndü”, qırx yasin oxunub qurtardı, bərəkət duası zəfəran suyu ilə yazılıb bitdi, təcili surətdə kərənayxanaya xəbər verildi. Təbil və şeypur səsləri ilin təhvil olduğunu Təbriz xalqına bildirdi” (Ordubadi 1983: 615).

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, XIV əsrdən məlum olan bayramlıq vergisi novruz və qurbanlıq zamanı toplanırdı. Dövlət məmurları tərəfindən orta əsrlərdə “novruzı” adlı vergi növünün toplanması da məlumdur. Bu da Novruz bayramı zamanı toplandığından məhz belə adlanırdı.

Bütün türk xalqlarında hökmdarın simvolları – xaqanın çadırı, taxt, tuq, davul və surğuçdur (möhr). Yay hakimiyyəti və tanrı iradəsini təmsil edən xaqanı, ox isə xalqı simvolizə edir. Ox yay bağlı olduğundan tabeliliyi və bütünlüyü ifadə edir. Ox və yayın birləşməsi cahan hakimiyyətinin gerçəkləşdiriləcəyi anlamına gəlir. Otaq hakimiyyəti (xaqanlıq) təmsil edən və güvənlik baxımdan önəm daşıyan simvoldur, otağın (çadır) yıxılması hökmdarlığa son verildiyi anlamına gəlir. İslam dininin qəbulundan sonra hökm-

darın taxta keçməsinin xəlifə tərəfindən təsdiqlənməsi, ölkədə hökmdarın adına xütbə oxudulması, sikkə kəsilməsi, döyüş, ov və ya mərasimlər zamanı hökmdarın başına kölgəlik məqsədi ilə çətir tutulması hakimiyyətin simvolları sayılmışdır.

Mənbələrdə orta əsrlərdə Azərbaycanda hakim elitanın, saray əhlinin tez-tez ov əyləncələri təşkil etməsi haqqında məlumatlar vardır. Azərbaycanda hökmdarların saraylarında və dövlət təşkilatlarında ovçuluqla bağlı qurumlar (Səfəvilərdə mirşikarlıq və ya ovçubaşılıq) olmuşdur. Qazan xanın və Olcaytu xanın divan başçısı (vəziri) olmuş Fəzlullah Rəşidəddin Qazan xanın Qarabağda və Şirvan dağlarında ovla məşğul olduğundan bəhs etmişdir. Xandəmir Əmir Teymurun Azərbaycanda böyük ov mərasimləri təşkil etməsi haqqında yazmışdır. Şərafəddin Yezdi də Teymurun Muğanda ovla məşğul olduğundan bəhs etmişdir. Tarixi mənbələrdə Şah İsmayılın böyük ov səfərləri təşkil etməsi haqqında məlumatlar vardır. Orta əsr müəllifi Xandəmir özünün “Habibüs-siyer” adlı əsərində bu barədə geniş məlumat vermişdir. Onun 1504-cü ildə Şah İsmayılın İsfahan yaxınlığındakı “Kunər Otlığı” deyilən yerdə ov şənliklərinin təşkili ilə bağlı təsviri ov səfərlərinin miqyasını öyrənmək baxımından əhəmiyyətlidir. Şah İsmayıl tərəfindən Novruz şənliklərindən sonra “Kunər Otlığı” deyilən yerdə bir ov şənliyinin təşkil edilməsindən bəhs edən müəllif yazırdı ki, “Bu məqsədlə bütün valilərə, əsgərlərə, İraq və farsın irəli gələnlərinə xəbər göndərilərək, ova qatılmaları istənmişdir. On-on beş gün ərzində Qumdan Şiraza qədər olan bölgədə ov heyvanları ürküdülərək “Kunər otlığı” deyilən yerə toplanmış və burada bir “halqa ovu” təşkil edilmişdi. Hazırlıqlar tamamlandıqdan sonra, Şahın maiyyəti İsfahandan çıxıb, ov halqasının tamamlandığı düzənliyə gəlmişdi. “Kunər Otlığı Ovu”na Şah İsmayılın birlikdə qəbilə rəisləri və dövlətin irəli gələnləri də gəlmişdi. Bu şənliyə Səfəvi ordusu da qatılmışdı. Bütün hazırlıqlar tamamlandıqdan sonra halqa meydana gəldikdən sonra silahını qurşanıb, atına minən Şah İsmayıl tək başına ov meydanına girmiş və ovlamağa başlamışdı. Şah İsmayıl ovunu bitirdikdən sonra əmirilər və dövlətin digər irəli

gələnləri də ov ovlamışlar. Ən sonunda əsgərlərə ovlamaq icazəsi verilmişdi. Ov bitdikdən sonra ovlanan heyvanlar əmlər, dövlətin irəli gələnləri və ordu mənsubları arasında paylaşılmışdı” (Əsgər 2012: 49-50).

Bütün bunlar göstərir ki, türk xalqlarının tarixən qazandığı dövlətçilik təcrübəsi kifayət qədər geniş olmuş, bu təcrübə əsasında dövlət quruculuğunun başlıca şərti olan dövlətçilik şüuru formalaşmışdır.

Dövrün reallıqlarına uyğun hərəkət edən və mümkün variantlardan ən optimalını seçməyi bacaran dövlət rəhbərləri, dövlət xadimləri, peşəkar məmurlar, bürokratik sistemin bütövlüyünü, əlaqəsini təmin edən yerli idarəçilər, qulluqçular, xüsusi ilə hərbi fəaliyyətin məsuliyyətini öz üzərinə götürən sərkərdələr, ordu başçıları yetişmişdir. Milli və islami dəyərlərə söykənən dövlət hüququ, mülki hüquq, əmlak hüququ və iyerarxik idarəetmə sistemi xalqın yaşayış maraqlarını təmin etməyə çalışmışdır. Tarixi mənbələrlə yanaşı, nağıl və dastanlarda əks olunduğu kimi, dövlətçilik tarixindəki gələnlər, mərasimlər, qaydalar bəzən unudulsa da, xalqın dövlətçilik dünyagörüşündə yaşamış, nəsil-dən-nəslə keçmişdir.

Qaynaqlar

Azərbaycan dastanları I, 2005 – Azərbaycan dastanları. Beş cildə, I cild. Bakı: Lider, 2005.

Azərbaycan dastanları II, 2005 – Azərbaycan dastanları. Beş cildə, II cild. Bakı: Lider, 2005.

Azərbaycan dastanları III, 2005 – Azərbaycan dastanları. Beş cildə, III cild. Bakı: Lider, 2005.

Azərbaycan dastanları IV, 2005 – Azərbaycan dastanları. Beş cildə, IV cild. Bakı: Lider, 2005.

Azərbaycan dastanları V, 2005 – Azərbaycan dastanları. Beş cildə, V cild. Bakı: Lider, 2005.

Azərbaycan etnoqrafiyası 2007 – Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cildə, III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.

Azərbaycan folkloru külliyyatı 2011 – Azərbaycan folkloru külliyyatı, XXIX cild. Dastanlar (XIX kitab). Bakı: Nurlan, 2011.

Azərbaycan folkloru antologiyası 2008 – Azərbaycan folkloru antologiyası, XVIII kitab. Şəki folkloru (III cild). Bakı: Nurlan, 2008.

Azərbaycan nağılları I, 2005 – Azərbaycan nağılları. Beş cildə, I cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan nağılları II, 2005 – Azərbaycan nağılları. Beş cildə, II cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan nağılları III, 2005 – Azərbaycan nağılları. Beş cildə, III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan nağılları IV, 2005 – Azərbaycan nağılları. Beş cildə, IV cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan nağılları V, 2005 – Azərbaycan nağılları. Beş cildə, V cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Azərbaycan tarixi 2007 – Azərbaycan tarixi. Yeddi cildə, III cild (XIII-XVIII əsrlər). Bakı: Elm, 2007.

Babayev 2007 – Babayev Y. Təriqət ədəbiyyatı: sufizm, hürufizm. Dərs vəsaiti. Bakı: Nurlan, 2007.

Babur 2011 – Zəhirəddin Məhəmməd Babur. Baburnamə. Bakı: Nurlan, 2011

Borçalı folkloru 2013 – Borçalı folklor örnəkləri, II kitab (Dastanlar). Bakı: Elm və təhsil, 2013.

Əfəndiyev 2007 – Əfəndiyev O. Azərbaycan Səfəvilər dövləti. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.

Əsgər 2012 – Əsgər Ə. XII-XV əsrlərdə Azərbaycanın mənəvi mədəniyyəti. Bakı: Elm, 2012.

Feyziyev 2013 – Feyziyev C. Türk Dövlətləri Birliyi: Qlobal inteqrasiyanın Avrasiya modeliş Bakı: Şərq-Qərb, 2013.

Güngör 1998 – Güngör H. Türk bodun bilim araştırmaları. Türkiyə, Kayseri: Kıvılcım Yayınları, 1998.

Göyalp 1991 – Göyalp Z. Türkçülüyn əsasları. Bakı: Maarif, 1991.

Hacıyev 2011 – Hacıyev A. “Dədə Qorqud kitabı”nın şərhli oxunuşu (müqəddimə üzrə) // “Dədə Qorqud” elmi-ədəbi toplu. IV cild, Bakı: Nurlan, 2011, s.3-27.

Xəlil 2014 – Xəlil A. Folklor və dövlətçilik. Bakı: Elm və təhsil, 2014.

İsmayıl – Bağırova 1997 – İsmayıl M., Bağırova M. Şəki xanlığı. Bakı: Azərnəşr, 1997.

Kazımoğlu 2011 – Kazımoğlu M. Mifoloji parodiyada hökmdar obrazı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXVI. Bakı: Nurlan, 2011, s.3-21.

KDQ 2004 – Kitabı-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. Bakı: Öndər, 2004.

Qeybullayev 1994 – Qeybullayev Q. Azərbaycan türklərinin təşəkkülü tarixindən. Bakı, Azərnəşr, 1994.

Məlikova 2004 – Məlikova M. “Dədə Qorqud kitabı”nda dövlət və hüquq haqqında ideyalar // Dədə Qorqud dünyası. Məqalələr. Bakı: Öndər, 2004, s.58-75.

Naxçıvan folkloru 2011 – Naxçıvan folkloru antologiyası. II cild. Naxçıvan: Əcəmi NPB, 2011.

Naxçıvan xanlığı 2009 – Naxçıvan xanlığı. Naxçıvan: Əcəmi NPB, 2009.

Ordubadi 1983 – Ordubadi M.S. Qılinc və Qələm (Nizaminin həyat və dövrünə aid tarixi roman). Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1983.

Özbək xalq nağılları – Узбекские народные сказки. www.ziyouz.com

Rəşidəddin 1992 – Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı: Azərnəşr, 1992.

Tanrıverdi 2006 – Tanrıverdi Ə. “Kitabi-Dədə Qorqud”un söz dünyası. Bakı: Nurlan, 2006.

Tusi 2005 – Nəsirəddin T. Əxlaqi-Nasiri. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.

Təhmasib 2005 – Təhmasib M.H. Məqalələr. Bakı: Elm, 2005.

KITABIN İÇİNDƏKİLƏR

İnstitutdan	3
Muxtar Kazımoğlu (İmanov). Dövlətçilik düşüncəsinin əsas istiqamətləri və folklor	7
Füzuli Bayat. Türk dövlətçilik ənənəsi və idarəetmə ritualları	47
Seyfəddin Rzasoy. Əcdad kultu və Oğuz dövlətçilik ənənəsi	67
Əfzələddin Əsgər. Tuğa (bayrağa) qurban mərasimi	110
Sərxan Xavəri. Milli mədəniyyət kontekstində folklor və dövlətçilik	125
Ağaverdi Xəlil. Türk xalqlarının mərasim folkloru və dövlətçilik	155
Elçin Abbasov. Qədim türklərin dəfn mərasimləri xalq inamları kontekstində	237
Oruc Əliyev. Azərbaycan nağıl və dastanlarında dövlətçiliklə bağlı mərasimlərin izləri	273

Folklor və dövlətçilik düşüncəsi.

I kitab.

Bakı, Elm və təhsil, 2016

Nəşriyyat direktoru:

Prof. Nadir Məmmədli

Kompyuterdə yığan:

Ruhəngiz Əlihüseynova

Kompyuter tərtibçisi və

texniki redaktoru:

Aygün Balayeva

Kağız formatı: 70/100 1/16

Mətbəə kağızı: №1

Həcmi: 19,5 ç/v

Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun
Kompyuter Mərkəzində yığılmış,
“Elm və təhsil” NPM-də hazır deopozitivlərdən
ofset üsulu ilə çap olunmuşdur.